HAL
open science

Les paysages végétaux de la Côte des Esclaves du XVII° siècle à la veille de la colonisation : essai d'analyse historique

Dominique Juhé-Beaulaton

▶ To cite this version:

Dominique Juhé-Beaulaton. Les paysages végétaux de la Côte des Esclaves du XVII° siècle à la veille de la colonisation : essai d'analyse historique. Histoire. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 1995. Français. NNT : . tel-00363964v2

HAL Id: tel-00363964
https://theses.hal.science/tel-00363964v2

Submitted on 2 Mar 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne)
Centre de Recherches Africaines
1994

LES PAYSAGES VÉGÉTAUX DE LA CÔTE DES ESCLAVES

DU XVII° SIÈCLE À LA VEILLE DE LA COLONISATION :

ESSAI D'ANALYSE HISTORIQUE

VOLUME I

TEXTE

Dominique JUHÉ-BEAULATON

Thèse pour l'obtention du Doctorat d'Histoire
préparée sous la direction de
Mme le Professeur Claude-Hélène PERROT

Soutenue le 19 janvier 1995
Mention très honorable avec les félicitations du jury à l'unanimité

A mes parents

A Francis

Céline, Florence et Sylvain

A mes amis africains

Fide afɔ ma yi, bɔ nukun ma yi ã, ayi nɔ yi

Là où les pieds et les yeux ne peuvent se rendre,
ni la voix être entendue,
le cœur y va

REMERCIEMENTS

Cette thèse n'aurait pu être réalisée sans l'aide et le soutien d'un grand nombre de personnes. Je tiens à remercier en premier lieu mon directeur de thèse, Mme Claude-Hélène Perrot, qui a suivi mon travail, m'a orientée dans mes recherches et conseillé de rencontrer des spécialistes des sciences de la vie. Les enseignants du Centre de Recherches Africaines, Mrs Jean Boulègue, Jean-Pierre Chrétien et Jean Devisse par leurs conseils et critiques ont également contribué à l'élaboration de ce mémoire. Grâce au CRA et au Laboratoire Tiers-Monde Afrique (URA 363 CNRS-Paris I), mes séjours au Togo et au Bénin ont été en grande partie financés et de ce fait j'ai pu consacrer aux sources orales la place qui leur revient.

Mon domaine de recherche m'a amenée à m'intéresser à d'autres disciplines que l'Histoire et à rencontrer des chercheurs spécialisés dans les sciences de la vie afin d'essayer de suivre leur conseils pour aborder ce sujet touchant à la fois la géographie, la botanique, l'agronomie et l'ethnobotanique. Je remercie tout particulièrement Jacques Barrau, Chantal Blanc-Pamard, Michel Boko, Jean Louis Guillaumet, Yves Monnier et Bernard Roussel pour leurs conseils, critiques et corrections apportés à mon travail.

Au cours de mes séjours au Togo et au Bénin, j'ai rencontré des enseignants-chercheurs dans les universités respectives de ces pays; les historiens Nicoué Gayibor et Félix Iroko m'ont accueillie, encadrée à mon arrivée et permis de débuter sur le terrain, ce dont je les remercie. Mes enquêtes m'ont amenée à demander les services d'interprètes, n'étant pas locutrice des langues de cette région. Je remercie sincèrement pour leur compréhension, leur patience et leur dévouement Mrs Kuami Kokou et Roger Sémèvo, qui m'ont guidée dans leur pays, introduite dans leur famille et m'ont aidée à comprendre et connaître leur culture. Je suis reconnaissante à Séverin Kinkou, linguiste au CENALA (Cotonou) de ses conseils dans le domaine de la linguistique.

Enfin, je ne sais comment remercier ma famille, parents, mari, et enfants, qui m'ont soutenue, encouragée tout au long de ce travail et ont facilité l'organisation de mes voyages. Je leur dois aujourd'hui d'avoir mené à son terme cette thèse. Je pense aussi à mes amis africains, particulièrement les familles Davo et Sémèvo qui m'ont accueillie comme un membre de leur famille. J'espère que je serai toujours pour eux "Nafi yovo". De tout mon cœur je leur dit "grand merci". J'adresse pour terminer une pensée à chacun de mes informateurs. C'est pour eux que j'ai voulu terminer ce travail.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION

A - APPROCHE HISTORIQUE DES PAYSAGES VÉGÉTAUX 14

1 - Présentation et analyse du sujet
a) Le paysage en question 14
b) Problématique 17
c) Plan suivi 20

2 - Peuplement et aire culturelle
a) Populations et sociétés 21
b) La présence européenne 23

B - SOURCES ET MÉTHODOLOGIE 24

1 - Sources écrites 24
a) Présentation des sources écrites
1° Sources écrites imprimées et publiées 25
2° Documents d'archives 28
3° Iconographie 30
b) Traitement des sources écrites 30

2 - Enquêtes et sources orales 32
a) Recueil des sources et informations orales 33
b) Approche ethnobotanique 36
c) Approche lexicale et linguistique 37

I - PAYSAGES VÉGÉTAUX : PERCEPTIONS ET HISTOIRE 38

A - ENVIRONNEMENT ET HISTOIRE DU PEUPLEMENT 38

1 - Végétation et peuplement 38
a) Récits de migration et végétation : analyse critique. 38
b) Ethnonymes et noms de plantes 42

2 - D'où provient la toponymie 45
a) Toponymie, végétation et peuplement 45
b) Essai d'interprétation 50

B - LES EUROPÉENS FACE À LA VÉGÉTATION TROPICALE : DÉCOUVERTE , ENJEUX ET INTÉRÊTS 51

1 - Méconnaissance des acquis antérieurs à la veille de la conquête coloniale 52

2 - Perception de l'environnement (fin XVII°-fin XIX° siècle) 55
a) Aspect méthodologique 55
b) Descriptions des paysages 59
c) Apport de la cartographie 61

3 - Le tournant des années 1880 63
a) Préparation de la conquête : missions d'exploration 63
b) Résultats et conclusions des missions 67

I -*C* - *ESSAI DE RECONSTITUTION DES PAYSAGES VÉGÉTAUX* 69

1 - Les paysages : évolution des connaissances 69
a) Le littoral
1°) La côte observée des navires 69
2°) La végétation littorale de la Volta à Ouidah 71
b) Le système lagunaire 72
1° De la rivière à la lagune 72
2° La végétation du complexe lagunaire 74
a- Prairies marécageuses et savanes littorales 74
b- La mangrove 75
c) Hinterland 77
1° Paysages des plateaux de Terre de barre 77
a- Arrière pays togolais 77
b- Ouidah et ses environs 79
c- Le plateau d'Allada et la palmeraie 81
2° La dépression de la Lama 85
3° Le plateau d'Abomey 87

2 - Modifications de l'environnement d'origine artificielle (fin XIX°) 88
a) La question du chenal de Cotonou 89
b) La lagune d'Aklaku 95

3 - Synthèse et discussion 97

II - LES HOMMES ET L'ORGANISATION DE L'ESPACE 100

A - CLASSIFICATION DE L'ESPACE 100

1 - Espaces humanisés
a) Les fondations de villages : critères d'implantation 102
1° Gibier et fertilité des terres 102
2° Fondements religieux 104
3° Facteurs politiques 106
b) Zones habitées 107
1° Le village et sa végétation 107
a- les jardins-vergers 107
b- places publiques, lieux de réunions, lieux de culte 109
2° Défenses végétales 110

c) zones exploitées 112
1° Champs cultivés : différences régionales 112
a- Aires de culture 113
b- Jachères 114
2° Végétation des abords de village 115

2 - Espaces "naturels" : Bois, forêt, brousse : perception et terminologie 116
a) Brousse et forêt 117
b) Les lieux de cultes 119
c) Savanes et marécages 120
3 - Limites et protection : matérialisation physique et contrôle spirituel 121
a) Contrôle de l'espace 121
1° Champs et villages 121
2° Bois sacrés et lieux de culte 123
b) Contrôle politique 126
1° Postes de contrôle : les *denu*
2° Contrôle des sources 128
3° Expansion territoriale : religion et stratégies matrimoniales 131

B - ARBRES ET BOIS SACRÉS : RELIGION, HISTOIRE ET ENVIRONNEMENT 134

1 - De l'arbre au bois sacré 134
a) Arbres et vodun 135
1° Rôle du *vodun Fa* 136
2° Le *vodun Dan* 137
3° Le Loko 138
b) Arbres et histoire 139
1° *Toxwyo* et fondations 139
2° Arbres et événements historiques 142
3° Arbres et vie sociale 143
c) Quand l'arbre devient forêt 145

2 - Les différents types de bois sacrés 148
a) Les bois sacrés de Fa 148
b) Les bois créés 150
1° Bois créés, abris de divinités 152
2° Bois créés, sites historiques 153
c) Les bois préexistants 154
1° Bois sacrés et fondations 154
2° Bois préexistants à la divinité 156
3° Sources sacrées et équilibre écologique 157

3 - Effets de la pénétration européenne 160
a) Actions des missionnaires 161
b) Économie coloniale 162
c) De l'indépendance à la situation actuelle 163

III - LES HOMMES ET L'EXPLOITATION DU MILIEU VÉGÉTAL 165

A - SOCIÉTÉS, POUVOIRS PRECOLONIAUX ET AGRICULTURE 165

1 - Les plantations et les domaines de culture alloués 165
a) Le royaume de Ouidah avant 1727 165
b) Le royaume d'Abomey 167

2 - Les exploitants 168
a) Agriculteurs : libres et esclaves 168
1° Les esclaves 168
2° Les *oumêsi* 169
3° Les cultivateurs libres : *glesi* 169
b) La classe dirigeante 171
1° Le roi et son double, le roi de la brousse 172
2° Le ministre de l'agriculture : la fonction du Tokpo 174
3° Les autres dignitaires 177

3 - Plantes cultivées, protégées, plantes utiles 179
a) Analyse de l'inventaire 179
1° Sources écrites 179
2° Problèmes d'identification : les céréales 181
3° Informations orales 185
b) De la protection à la culture 186
1° Arbres conservés au cours des défrichements : protoculture fruitière ou arboriculture? 187
a- Le parc à Parkia clappertoniana 187
b- Espèces fruitières : plantes protégées ou plantes cultivées 188
c- Les plantations de kolatiers 190
2° Plantes liturgiques et médicinales 192
c) Plantes cultivées et calendrier agricole 194
1° Des saisons, des lunes et des plantes 194
2° Pluies, récoltes et *vodun* 197
3° Fêtes religieuses et prélèvements royaux 200
4° Instauration de l'impôt 202

B - INTRODUCTIONS ET DIFFUSION DE PLANTES D'ORIGINE ETRANGERE 204

1 - Plantes introduites et jardins européens 204
a) Les jardins européens : présentation générale 204
1° Les jardins 204
2° Les plantes 206
b) Les motivations des Européens 207
1° L'alimentation des employés 207
2° Les jardins-vergers : agrumes et traite 208
3° Plantes d'intérêt économique 209
c) Le tabac : un exemple d'introduction 210
1° Le tabac, produit importé 210
2° Les essais de cultures 212

2 - Diffusion des plantes introduites dans l'agriculture indigène 214
a) Agents de la diffusion 214
1° Rôle des chasseurs 215
2° Arrivée des Afro-brésiliens 215
3° Jardins royaux et diffusion 216
b) Conséquences des introductions 219
1° Plantes substituées : igname, riz, mil 219
a- Les tubercules 219
b- Les céréales 220
Le riz 220
Le mil et le sorgho 223
2° Mil, maïs, sorgho, une histoire de saison 224
3° Raisons et voies de la diffusion du maïs 227
a- Diffusion et substitution : hypothèses 227
b- Voies de la diffusion 229

C - POLITIQUE AGRICOLE ET COMMERCE EUROPÉEN 230

1 - La palmeraie : origine et évolution 230
a) Culture ou protoculture : distribution géographique 231
b) Bilan du début de la colonisation 234

2 - Développement de la palmeraie 237
a) Traite, commerce et développement du palmier à huile 237
b) Rôle du pouvoir politique 242
1° Ambassades européennes 242
2° Encouragement de la culture 243
3° Cultures et commerce : arachide 245
4° Karité ou palmier à huile 246
c) Discussion sur le développement de la palmeraie 247

CONCLUSION 249

VOLUME II : ANNEXES

ANNEXE 1 : CARTES

Carte des variations de la forêt dense ouest africaine, extraite de Schhnell (1970) 10
Localisation de l'aire d'étude des populations étudiées et des lieux cités dans le texte au Togo et au Bénin 11
Schéma pédologique du Sud du Togo et du Bénin 12
Carte schématique des principaux paysages végétaux 12
Carte de la Côte des Esclaves extraite de Norris (1790) 13
Carte marine anglaise relevée 1812-1846. ANSOM AF1 14
Carte de l'itinéraire de Mr Vallon, de Whydah à Abomey. 1858 15
Carte de la Côte des Esclaves dressée par F. Borghero (1865) 16
Itinéraire des captifs d'après les renseignements de Piétri (1889) 17
Mission au Dahomey. 21/11-28/12/1889. Itinéraire suivi par Mr Bayol de Kotonou à Abomey. Croquis établi par Mr Angot. échelle : 1/200 000. ANSOM Cartes AF 119 18
Carte des territoires de Grand Popo, Agué, Petit Popo et Porto Seguro dressée par le Lt de Marine Roget (1888) échelle : 1/300 000 ANSOM, AF 18 20
Karte von Togo. Mittheilungen aus den deutschen Schutzgebieten, band XV, 1902, karte 5. E2 Lome. Bearbeitet von P. Sprigade. 21
Carte de la végétation de l'AOF de Chevalier (1912) 22

ANNEXE 2 : PAYSAGES

Croquis de la côte du Chevalier des Marchais (1724) 24
Toponymes 25
Arbres et écologie 29
Répartition temporelle et géographique des déterminants et de leurs compléments 30
Classification des principaux substantifs (diagrammes) 35
Répartition géographique et temporelle des citations (diagrammes) 38
Répartition temporelle des principaux substantifs 39
Définitions des déterminants du XVII° au XIX° siècle 40
Paysages et sources écrites
- Description de la côte : Côte de l'Or, Côtes des Esclaves 45
- De la Volta à Grand Popo 46
- Le complexe lagunaire : de la rivière à la lagune, 48
- Le complexe lagunaire : Grand-Popo-Ouidah, Kotonou-Porto Novo 49

Ouidah et ses environs 50
Le plateau d'Allada 51
La Lama 53
Le plateau d'Abomey 54

ANNEXE 3 : ESPACE

Croquis schématique de l'organisation de l'espace 56
Sources orales et espace 57
Sources écrites et espace 59
Sources orales, bois et arbres sacrés 62
Sources écrites, bois et arbres sacrés 65
Vodun Gede : Bénin 68
Vodun Gede : Aklaku 69
Carte du royaume de Ouidah par le Chevalier des Marchais (1724) 71
Cérémonie dans un bois sacré à Porto Novo (Courdioux, 1878) 72
Vue de Ouidah, Foa 1895. 73

ANNEXE 4 : PLANTES UTILES ET CULTIVÉES

Liste des espèces végétales citées dans les sources écrites 75
Liste des espèces végétales citées par les informateurs indexée sur les noms scientifiques 80
Liste des espèces végétales citées par les informateurs indexée sur les noms vernaculaires 84
Illustration du maïs de P. de Marées (1605) 91
Arbres conservés, arbres cultivés : informations orales 92
Plantes et usages : informations orales 94
Plantes utiles et cultivées (XVII°-XIX° siècles) 97
Répartition géographique des citations des plantes utiles ou cultivées 97
Les citations de fruits (XVII°-XIX° siècles) 97
Répartition temporelle des citations de tubercules 98
Localisation des citations de manioc (1851-1895) 98
Localisation des citations d'igname (1851-1895) 98
Répartition temporelle des citations de céréales 99
Sources orales et calendrier agricole : céréales, tubercules, légumineuses 100
Climat, saisons, calendrier agricole et religieux 101
Perception du climat et du calendrier agricole dans le Sud du Bénin et du Togo 102

Sources écrites et climat 103
Évolution du calendrier agricole (XVII°-XIX° siècles) 104
Liste des plantes cultivées dans les jardins des forts européens 105
Comptoirs des Européens à Xavier (Savi) Labat 1730, tome 2, p. 497,
d'après un dessin du Chevalier des Marchais, 1724. 106
Plan général de Ouidah, par l'abbé Bullet, 1776. (AN, Col C6/27/2, p. 57 107
Plan du fort Saint Louis de Juda, par l'abbé Bullet, 1776. 108
Carte de localisation des jardins sur les Côtes de l'Or et des Esclaves 109
Origine des plantes cultivées : informations orales 110
Palmiers à huile et sources écrites : distribution géographique 112
Mission Daniel sur le palmier à huile au Dahomey en 1901
Carte de l'itinéraire de Daniel 115
Zones du palmier à huile au Dahomey selon Daniel 115
Cartes (I-II) de la distribution géographique des palmiers du début 116
du XVIII° siècle à la fin du XIX° siècles d'après les sources écrites
Iconographie
Planche extraite de Dapper (1686) 117
Illustration du Tamarin dans Labat (1728) 118
Pois de Juda, d'après le Chevalier des Marchais (1724) 119
extrait de Labat (1730)
Essai de reconstitution des paysages végétaux de la Côte de Guinée 120
aux XVII° et XIX° siècles.
Essai de reconstitution des paysages végétaux de la Côte des Esclaves 121
aux XVII° et XIX° siècles.

ANNEXE 5 : RÉFÉRENCES

Bibliographie 123
Liste des informateurs 170
Lettre de Régis au Ministre des Colonies et réponse du Ministre. 176
Photographies 180

TABLE DES PHOTOGRAPHIES

1 *Xɛtin* sacré à Aklaku (Togo). Un pagne blanc entoure le tronc.

2 Arbre sacré dans la forêt de sacrée de Lébé (Togo) *Nyigblɛnve*.

3 *Fade*. Aklaku. Palmier "Fétiche".

4 Glidji (Togo). *Ananave.* Forêt sacrée du *vodun Anana.*

5 Bosquet sacré sur la route de Lomé à l'entrée d'Aného.

6 Arbre sacré formant un bosquet à Dévégo (Togo).

7 Groupe de Dracaena arborea dissimulant la représentation d'un *Lɛgba*. Dévégo.

8 Togudo (Allada) *Fazun*.

9 Togudo (Allada) *Goganzun*.

10 Forêt sacrée de Bè. Lomé (Togo) *Nyigblɛnve.*

11 *Gidi Gidi Lɛgba.* Gardien de la forêt sacrée de Glidji (Togo).

12 Forêt d'Avokanzun. Plateau d'Abomey (Bénin).

13 Plateau d'Abomey. Source *Amodi*.

14 Forêt de *Gede*. *Gedezun*. Kotokpa. Le tronc du *Xɛtin* est visible sur le sol devant la maison du *vodun*.

15 Lissèzun (Bénin). Maison en terre abandonnée. Une végétation arborée s'installe.

16 Arbre sacré abattu en août 1991. Lissèzun.

17 *Orozun* (forêt du *vodun Oro*). Bosquet en voie de reconstitution depuis cinq ans sur la route de Sèdjè Dénu.

18 Gnijazun. *Avokanfun cɛkɛ* (Gossypium arboreum) à proximité de la maison de Nyijazunon Mankabanon.

19 Gnijazun. *sisrɛ* (Synsepalum dulcificum).

20 Lissèzun. *Lisɛtin* (Blighia sapida).

21 Sèdjè Denu (Bénin). Végétation dans la cour de Majènu Zunyixo.

22 Sèdjè Denu. Collecte d'échantillons de plantes mis en herbier.

23 Entretien avec le *bokono* Majènu Zunyixo.

24 Route de Djija (Bénin). *Ahwatin* (Parkia clappertoniana).

25 Koto Ayivedji (Bénin). Champ protégé par un charme.

26 Savane à baobab. Lébé (Togo).

LES PAYSAGES VÉGÉTAUX DE LA COTE DES ESCLAVES DU XVII° SIÈCLE À LA VEILLE DE LA COLONISATION : ESSAI D'ANALYSE HISTORIQUE

INTRODUCTION

A - APPROCHE HISTORIQUE DES PAYSAGES VÉGÉTAUX

1 - PRÉSENTATION ET ANALYSE DU SUJET

a) Le paysage en question

Le titre de cette thèse appelle en premier lieu une réflexion sur la notion même de paysage, car ce concept, bien qu'il s'agisse ici des paysages végétaux, recoupe des réalités ou des représentations très diverses, selon la discipline ou le terrain auxquels s'applique ce terme[1]. Tourneux (1985) a fait une analyse lexicographique des définitions du mot paysage à travers les dictionnaires de langue française du XVII° au XIX° siècle dont il déduit les trois sens donnés à ce terme, sens qui n'ont guère évolué jusqu'à nos jours : *le paysage est une étendue de pays que l'on voit d'un seul aspect, un tableau qui représente un paysage ou un genre pictural*[2]. A travers ces définitions, le paysage est, selon l'auteur, affirmé comme objet visuel, où l'idée de représentation domine. Le premier sens correspondant à l'espace vu, est devenu l'objet d'étude de nombreuses disciplines scientifiques, sciences de la terre, de la nature et de l'homme confondues, et cela depuis 1970[3], chacune donnant sa définition du paysage selon les spécificités de sa démarche et de son champ d'action. Paysage peut aussi devenir synonyme de milieu et d'environnement. Il m'a d'ailleurs été difficile de choisir celui de ces termes qui correspondait le mieux, à mon sens, à mon terrain d'étude. *Le paysage*, selon Lizet et de Ravignan (1987) est le *miroir des relations, anciennes et actuelles, de l'homme avec la nature qui l'environne*. Dupré (1993) quant à lui, le définit comme *la partie concrète et visible de la réalité globale appréhendée par le concept d'écosystème*.

Le concept de paysage semble correspondre à une réalité européenne, comme le montrent les différents travaux qui l'ont pris comme base de recherche. Les perceptions populaires des paysages ne semblent pas non plus avoir été au centre des préoccupations des chercheurs dans ce domaine, ce qui fait dire à Cuisenier (1989) que *le paysage est une notion étrangère aux*

---

[1] Pour une discussion théorique sur le concept de paysage, voir Rougerie et Beroutchachvili (1991).

[2] Voir également les contributions de Duby et Sautter dans *Etudes Rurales* (1991).

[3] "Année charnière", selon Rougerie et Beroutchachvili (1991), car année européenne de la conservation de la nature.

habitants d'un lieu, s'il est vrai que seul le regard étranger, la distance critique par rapport à l'objet puisse constituer le paysage, idée imposée par les géographes. L'idée d'éloignement, de distance, est exprimée dans les définitions même des dictionnaires. Si ce terme existe dans les différentes langues européennes, il n'est pas aisé de le traduire et de trouver son correspondant dans les langues extra-européennes. Ceci pourrait sous-entendre que cette notion est inconnue "ailleurs"[1]. Un débat ayant pour thème "les sociétés exotiques ont-elles des paysages?" , publié dans *Etudes Rurales* (1991), montre bien le point de vue occidental de la question. L'approche ethnologique, selon Cuisenier, cherche à replacer l'usager avec ses pratiques et sa culture au centre des représentations du paysage; Blanc-Pamard (1986) montre, à Madagascar, l'existence parallèle de deux codes du paysage fondés sur les savoirs traditionnels ou bien sur l'analyse scientifique des différents biotopes[2]. Elle indique que *dans le cas d'une société qui n'est pas la nôtre, des problèmes de méthode surgissent immédiatement. Car une telle démarche fait entrer le géographe dans un système descriptif et explicatif qui lui est totalement étranger.* Pour Izard[3], s'appuyant sur des exemples africains, l'aménagement de l'espace conduit à la construction des paysages, et les configurations qui en découlent sont identifiables non seulement par les ethnologues mais aussi par les habitants eux-mêmes; si la notion de paysage en tant que telle semble intraduisible, elle se réalise concrètement sur le terrain.

Un autre point de vue qui reste selon nous à développer est l'historicité des paysages africains, car parmi les auteurs qui se sont intéressés à la question paysagère (et à la reconnaissance de celle-ci dans le monde extra-européen), très peu l'ont abordée sur le plan de l'histoire des paysages. En effet, cette "histoire" semble une spécialité européenne et l'Histoire associée à l'Archéologie et à la Géographie[4] s'intéresse depuis plusieurs décennies à ce thème. Les études qui à ce jour ont porté sur l'Afrique n'ont pas pris en considération la dimension historique et l'on peut se demander si

---

[1] La notion de paysage se rencontre en Europe où elle apparaît au XVI° siècle (Duby, 1991) et en extrême-Orient (Chine, Japon) où elle se développe en relation avec l'art des jardins (Rougerie et Beroutchachvili, 1991).

[2] Il s'agit d'une étude du milieu physique.

[3] Débat sur "les sociétés exotiques ont-elles des paysages?", *Et. Rur.*, 1991, p. 155.

[4] voir la bibliographie de Pitte dans *Histoire du paysage français*. Paris, Tallandier, 1983. 2 vol. L'étude de l'espace et de son aménagement ne sont plus du domaine exclusif de la géographie quand la notion de temps y est associée, la géographie devient alors "historique".

cela n'est pas en rapport avec l'idée, aujourd'hui dépassée, que les sociétés à tradition orale étaient des sociétés sans histoire[1]?

La préface de l'ouvrage collectif sur *la dégradation des paysages végétaux en Afrique de l'Ouest* se termine ainsi : *le paysage est un lieu de rencontre et de discussion privilégié. La preuve, et pour l'instant sans ordre préconçu : géomorphologues, philosophes, pédologues, climatologues, géographes agraires, biogéographes, hydrologues, analystes d'images, informaticiens, hydrauliciens, agro-écologues, cartographes, conservateurs, agronomes et ... paysans se sont retrouvés aujourd'hui, à Kissane devant ce paysage.*

Ce paysage qui retient l'attention de tous ces chercheurs ne semble pas avoir d'histoire. Bien que le titre évoque une évolution dans le temps aucune des contributions de ce "recueil d'articles" n'accorde d'intérêt à l'histoire des populations étudiées. Les relations que les hommes ont avec leur environnement sont bien prises en considération, mais seulement dans une perspective contemporaine. Or, l'histoire du peuplement, dans quelque région africaine que ce soit, est très souvent un reflet des relations des hommes, entre eux, certes, mais aussi avec leur milieu. Récemment des spécialistes en sciences humaines ou en écologie ont commencé à aborder la vaste question des relations des hommes avec leur environnement d'un point de vue historique[2]. Un numéro spécial des *Cahiers d'Etudes Africaines* (1986) a d'ailleurs été consacré à ce type d'approche[3]. Plus récemment, Bahuchet (1991) a écrit : *les paysages résultent de l'histoire des peuples (...) le milieu conditionne un certain type d'activité, d'implantation et de techniques, mais en retour les activités modifient le milieu.*

Dupré, dans une communication aux Journées du Programme Environnement organisées à Lyon en janvier 1993, insiste sur "le poids de l'homme dans l'histoire des paysages". L'agriculture n'est pas la seule activité humaine à transformer les paysages; d'après lui, l'ensemble des productions considérées en système interviennent sur le milieu. Le rapport entre l'homme et le milieu est dynamique. Tout le système de production concourt à

---

[1] Voir à ce propos l'ouvrage de Duchet (1985, pp. 105-132). L'idée que les "sociétés dites sans histoire" n'auraient pas eu d'impact négatif sur leur environnement est également critiquée dans l'article de Pouchepadass paru dans la *revue française d'histoire d'outre mer* (1993).

[2] Voir notamment l'article de Warnier (1984) dans lequel l'auteur établit une relation entre l'histoire du peuplement et la formation des paysages.

[3] Seul l'article de Gayibor (1986), traitant de "écologie et histoire : les origines de la savane du Bénin" aborde la question des paysages végétaux dans la zone étudiée; cet auteur est à ma connaissance le premier à avoir abordé ce type d'analyse.

maintenir la diversité des productions de façon à minimiser les risques économiques. Mais il ne faut pas limiter la production à la subsistance qui n'est pas le seul but de l'exploitation des écosystèmes. Dupré fait alors intervenir le concept de système social, comme faisant partie intégrante de l'écosystème.

En conclusion, il demande à ce que les chercheurs en sciences sociales deviennent les partenaires des naturalistes. Mon point de vue rejoint le sien, mais j'insisterai peut-être plus encore sur le poids de l'histoire dans l'évolution des rapports des hommes avec leur milieu. Le paysage apparaît comme le résultat de l'interaction de l'homme et de son milieu végétal. Il n'est pas fixé, ni dans l'espace, ni dans le temps, c'est pourquoi une étude des paysages végétaux devrait être pluridisciplinaire, et l'histoire représentée parmi les disciplines abordant ce terrain de recherche. Je pense qu'il est fondamental que soient prises en considération toutes les sources documentaires à notre disposition pour étudier l'impact des hommes sur leur écosystème. Parmi ces sources, l'analyse des sources historiques devrait constituer la première phase obligatoire de toute étude des paysages.

b) Problématique

Le domaine géographique étudié se situe dans le Golfe de Guinée et concerne la partie méridionale du Togo et du Bénin, plus précisément entre les parallèles 6° (Lomé) et 7°30 (Abomey) de latitude Nord et et le méridien 1° (Lomé) et 2°5O (Porto Novo) de longitude Est[1]. Cet espace géographique, autrefois appelé des Européens "Côte des Esclaves", comprend notamment le territoire de l'ancien royaume du Dahomey[2].

Cette région se situe au cœur de la zone appelée "savane du Bénin" qui a fait l'objet de nombreuses interrogations; en effet, au niveau de ces pays, à partir du Cap des Trois Pointes au Ghana jusqu'au Nigéria, le domaine de la forêt dense humide s'interrompt pour laisser la place à des formations de savanes, mosaïques de forêt et de savanes, jachères de culture et champs cultivés. Elle apparaît comme une zone fortement anthropisée, ce qui n'est pas sans rapport avec l'ancienneté et la densité très forte du peuplement. Les paysages végétaux tels qu'ils s'observent

---

[1] Voir carte de localisation en Annexe 1, p. 11.

[2] D'autres entités politiques existaient au sein de ce domaine géographique, comme le royaume de Tado ou celui de Glidji au Togo. Les sources orales se sont révélées intéressantes dans le contexte du royaume d'Abomey.

aujourd'hui dans cette région sont variés et dépendent des conditions pédologiques et climatiques[1].

Le relief est relativement peu marqué : à la plaine côtière, succession de cordons littoraux séparés par des bas-fonds marécageux et des lagunes, succèdent des plateaux de faible altitude, séparés par une dépression orientée Est-Ouest, la Lama ou Ko. Les sols de ces plateaux, faiblement ferralitiques, argilo-sableux, connus sous le nom de "terre de barre[2]" et réputés d'une grande fertilité, sont le domaine privilégié de la palmeraie d'Elaeis guineensis[3]. Un réseau hydrographique orienté Nord-Sud, bordé de galeries forestières, entaille plateaux et dépression; d'Est en Ouest, se rencontrent le fleuve Ouémé qui se jette dans la lagune de Porto Novo, la So qui débouche dans le lac Nokoué, le Couffo dans le lac Ahémé et le Mono dans la lagune de Grand Popo, Zio et Haho au Togo. Les paysages végétaux sont dominés par des savanes guinéennes, des zones de cultures et de jachères. Dans le Sud du Togo le couvert forestier est très limité : il se réduit à quelques lambeaux de forêt-galerie le long des cours d'eau, aux formations marécageuses comme la mangrove et aux bois sacrés qui se remarquent d'autant plus que le paysage est ouvert. Le Sud du Bénin, qui reçoit plus de précipitations, se caractérise par une mosaïque de champs cultivés et de jachères (brousses secondaires), quelques îlots de forêt dense semi-décidue, des savanes et de nombreuses palmeraies traditionnelles (Paradis, de Souza, Houngnon, 1978).

De nombreux chercheurs, géographes, botanistes, climatologues, pédologues, biogéographes, et plus récemment des historiens et archéologues[4] se sont intéressés aux origines et aux causes de la savanisation des territoires d'une partie du Ghana, du Togo et du Bénin actuels, zone connue sous l'appellation de "couloir du Dahomey" (White, 1986) ou "Dahomey gap" (Ern, 1988). Comment s'explique cette avancée jusqu'à la mer des savanes guinéennes? Quelles sont les raisons avancées par les scientifiques?

La première explication est que cette zone se caractérise par une "anomalie climatique". En effet, la pluviosité annuelle, qui varie en général de 1500 à 2000 mm sur la côte du golfe de Guinée, décroît à partir du Cap des Trois Pointes, le minimum étant

---

[1] Voir en Annexe 1, la carte schématique des principaux paysages végétaux et le schéma pédologique, p. 12.

[2] Du portugais "barro" qui signifie argile.

[3] Tous ces éléments ont été remarqués très tôt par les auteurs voyageurs des XVII° et XVIII° siècles.

[4] Gayibor (1986), Adande (1986).

atteint à Accra qui ne reçoit que 700 mm d'eau par an. A l'Est d'Accra, la pluviosité remonte, et atteint à Lomé 890 mm, Ouidah 1000 mm, Cotonou 1300 mm[1]. Les précipitations sont de plus irrégulières, se répartissant en deux saisons des pluies, une grande de mars à juillet et une petite en septembre et octobre. Cette sécheresse relative de la côte peut avoir plusieurs explications[2] :

- les courants de dérive[3] entrainent la remontée d'eaux froides (phénomène de "upwelling") au large de la côte à l'Est du Cap des Trois Pointes, ce qui réduit l'évaporation et modifie le climat.

- les vents du Sud-Ouest apportant la mousson soufflent parallèlement à la côte qui se trouve ainsi moins arrosée. Les Monts du Togo et de l'Atakora, de direction Sud-Ouest/Nord-Est, font de plus obstacle aux pluies venues du Sud.

- l'influence de l'harmattan, vent sec venu du Sahara en janvier-février, réduit le taux d'humidité et accroît l'écart thermique.

De plus, il est établi que l'Afrique a connu au cours du quaternaire une alternance de périodes arides et humides. Au cours d'un intermède plus sec, la forêt dense humide a reculé et persisté dans des zones de refuge[4]. C'est alors que le massif forestier guinéo-congolais[5] s'est scindé en deux domaines distincts. La savane atteignit alors la côte. Un épisode climatique humide succéda à cette phase sèche et la reconquête forestière reprit; elle se poursuit encore de nos jours comme l'attestent les travaux de certains chercheurs[6] en Côte d'Ivoire, au Togo, au Bénin. Les savanes côtières de Côte d'Ivoire et du Bénin seraient donc des reliques[7] et la mosaïque forêt-savane de notre zone d'étude une

---

[1] Normes climatologiques établies par l'Organisation Météorologique mondiale. Mémento de l'agronome, 1974.

[2] Voir les travaux de Boko (1988), Bokonon-Ganta (1987) qui comportent une abondante bibliographie.

[3]Sont appelés ainsi les mouvements des eaux de surface liés au vent.

[4] Comme les massifs montagneux et le long des cours d'eau. Voir la carte des variations de la forêt dense ouest africaine de Schnell (1970) en annexe 1, p. 10.

[5] D'après Schnell (197O) qui cite l'analyse de Guillaumet (1967) sur la répartition géographique des espèces végétales.

[6] Adjanohoun (1965); Spichiger & Pamard (1973); Monnier (1973, 1990); Paradis, Houngnon, de Souza (1975, 1977, 1978); Guelly, Akpagana, Guyot, Roussel (1993).

[7]Voir les Travaux d'Adjanohoun (1965) et de Paradis, de Souza et Houngnon (1978).

zone de transition[1] entre les deux grands types de végétation. La conjonction de facteurs anthropiques (défrichements culturaux, feux de brousse) et écologiques comme ceux liés au climat suffiraient à expliquer la permanence et l'instabilité de cette formation mixte.

c) Plan suivi

Je me propose dans cette étude d'essayer d'analyser les relations des hommes avec leur environnement végétal à l'époque précoloniale, relations qui aboutissent à la formation des paysages. Nous allons donc nous intéresser à l'exploitation agricole, à ses mutations liées à l'introduction de nouvelles plantes, aux processus de diffusion de celles-ci et à leurs répercussions sur la vie quotidienne des populations concernées. La question des perceptions et des relations culturelles des hommes avec leur environnement sera également discutée. Une étude du milieu végétal est étroitement liée à celle des activités humaines, que ce soient les activités économiques (agriculture, cueillette, chasse) ou culturelles, comme la religion, elles-mêmes dépendant de facteurs socio-historiques conditionnant la gestion et l'aménagement de l'espace. Le choix de la période précoloniale a été dicté par la volonté d'essayer de restituer les rapports entre les hommes et leur environnement avant l'institution par le gouvernement colonial d'un nouvel ordre politique, économique et social qui a obligatoirement engendré des deséquilibres sur le plan social et écologique. Cette étude me conduira, secondairement, à apporter ma contribution à la discussion de la savanisation de cette région.

Trois thèmes principaux seront développés. La première partie, consacrée aux paysages végétaux, distinguera la vision interne (sources orales, toponymie) de la vision externe (européenne) transmise par les auteurs de récits de voyages. Il s'agit avant tout d'une approche méthodologique et critique plus que d'un essai de reconstitution des paysages. Ensuite, la structuration de l'espace en relation avec le milieu végétal sera analysée. Nous verrons comment s'opère une partition de l'espace en fonction des activités économiques, culturelles et des relations politiques et sociales. La question des arbres et des bois sacrés sera approfondie dans un chapitre particulier car non seulement ils interviennent dans l'organisation de l'espace qu'ils concourent à

---

[1] Cette zone est intitulée "zone de transition régionale guinéo-congolaise/soudanienne" dans la carte de la végétation de l'UNESCO (voir White, 1986, p. 194). Elle correspond à la zone des savanes sub-forestières avec galeries de Chevalier (1938).

codifier, mais ils sont également des instruments de la mémoire humaine et à ce titre ils peuvent être considérés comme des sources historiques. Enfin, la dernière partie sera réservée à l'exploitation du milieu végétal. Les techniques d'exploitation ne seront pas examinées. Seule la société retiendra notre attention. Nous essaierons de saisir les effets des actions dans le domaine agricole du pouvoir politique tant sur les hommes que sur l'environnement, et d'estimer les conséquences de l'intervention européenne.

Avant de commencer cette étude, il m'a paru opportun de faire une rapide introduction historique afin de présenter les peuples dont il sera ensuite question dans le texte. Cette présentation sera suivie de celle des sources qui ont servi à l'élaboration de ce travail.

2 - Peuplement et aire culturelle

a) Populations et sociétés

La densité de la population de cette région est une des plus fortes d'Afrique, pouvant atteindre parfois 200 à 250 habitants au km^2. Les différents peuples dont il sera question appartiennent pour la majorité d'entre eux à une même aire culturelle, connue sous le nom d'Aja-Tado ou Aja-Fon. Elle peut se définir par l'existence de traits culturels communs, dont la langue et les pratiques religieuses sont les manifestations principales, s'expliquant en grande partie par une origine géographique commune située à Oyo, une cité yoruba du Nigéria : il n'y a pas de réel barrage linguistique entre les groupes "ethniques". C'est cette identité culturelle qui m'a servi à définir le cadre géographique de cette étude, au delà des clivages ethniques traditionnels et des frontières territoriales héritées de la colonisation et ne correspondant à aucune réalité géopolitique locale. C'est pourquoi l'ancien nom géographique de "Côte des Esclaves" sera conservé car il qualifie le mieux l'espace en question ici, à l'époque considérée : en effet, cette côte, dont le nom vient du principal trafic qui s'y opérait, débute à l'Est d'Accra dans le delta de la Volta et se poursuit jusqu'à celui du Niger. Ce découpage ne tenait pas compte des différentes entités politiques y co-existant et possédant néanmoins des affinités culturelles.

Les populations que les Européens rencontrèrent à leur arrivée ne s'étaient mises en place que vers le XV° siècle[1] et les migrations internes se sont poursuivies jusqu'à la fin du XIX° siècle. Elles appartiennent à l'aire culturelle Aja-Tado, du nom de la ville de Tado située au Togo, centre de dispersion des Aja. Ceux-ci sont divisés en différents groupes ethniques composant le peuplement du Sud du Togo et du Bénin[2]. Il s'agit notamment des Ewe, des Watchi, des Ayizo, des Xweda, des Fon, des Gun. Les récits de migrations relatent les étapes de celles-ci - Ketu et Tado étant les plus importantes retenues par la tradition orale - et l'émergence de royaumes[3] : le royaume de Ouidah avec à sa tête un roi Xweda et le royaume d'Allada, berceau des dynasties gun de Porto Novo et fon d'Abomey, fondées vers 1600. De Tado, des migrants Aja partent également vers le plateau d'Allada où ils arrivent au début du XV° siècle; un royaume y est fondé par les Agasuvi[4] avec à leur tête Ajahuto. Vers 1600, des querelles de succession entre les fils du roi entraînent leur séparation et la migration de certains d'entre eux. Dogbagri partit vers le Nord et fut à l'origine de la fondation du royaume d'Abomey[5], au Nord de la dépression de la Lama, et Tè Agbanlin fonda celui de Porto Novo, au Sud-Est. Les trois royaumes, Xweda, Allada et Porto Novo profitant de leur position côtière, tiraient profit du commerce avec les Européens. Ils empêchaient ainsi le royaume d'Abomey d'accéder directement et librement à la côte où s'opéraient toutes les transactions commerciales. Sous le règne du roi Agaja, les Aboméens conquérirent alors le royaume d'Allada en 1724 puis celui de Ouidah en 1727, imposant l'hégémonie dahoméenne et son organisation politique et administrative sur tout le territoire de la côte au plateau d'Abomey.

Le groupe Ewe, quant à lui, poursuivit sa migration de Tado vers l'Ouest et s'établit vers 1500 à Notse au Togo. Puis vers 1600, sous le règne du roi Agokoli, des dissensions internes provoquèrent à nouveau le départ d'une partie de la population qui partit s'installer entre le Mono et la Volta. Ils s'établirent en petites communautés indépendantes les unes des autres, sans reconnaître de pouvoir centralisé. Sur la côte voisinent les Anlo, les Bè, les

---

[1] L'archéologie atteste de l'existence d'un peuplement ancien de cette région; les populations autochtones ont probablement été "assimilées" par les nouveaux venus.

[2] Voir la carte de localisation des populations en annexe 1, p. 11.

[3] Par "royaume" il faut comprendre société à pouvoir politique centralisé et hierarchisé reposant sur une base territoriale.

[4] Les Agasuvi sont éthymologiquement les enfants de la panthère, l'ancêtre mythique du lignage d'Ajahuto, le "tueur d'Aja".

[5] Ses descendants seront appelés *Alladaxonu*.

Togo et les Watchi. Ils retrouvèrent dans le Sud-Est du Togo, les Xla (dont le centre politique est Agbanakin) et les Xweda (royaume de Xweda ou Ouidah) qui sont venus directement sur la côte après avoir quitté Tado. A la fin du XVII° siècle, après leur défaite contre les Akwamu, les Ga arrivent d'Accra et fondent le royaume Guen de Glidji au Nord de l'actuel Aneho[1]. Des Fanti d'El Mina les rejoignent et s'installent à Aneho au cours du XVIII° siècle[2].

Les conquêtes militaires des Dahoméens vont avoir plusieurs conséquences : elles vont entraîner le départ momentané des Européens de Ouidah, et la traite va alors se développer plus à l'Est, ce qui va profiter au royaume de Porto Novo; elles vont aussi provoquer des mouvements de populations : les Watchi, les Xweda et les Kotafon fuient vers l'Ouest et se réfugient autour du lac Ahémé et dans le Mono. C'est ainsi qu'au cours du XVIII° siècle, des Aja, essentiellement des Xweda, des Watchi et des Kotafon vinrent s'installer dans la région d'Aneho où ils trouvèrent les Guen qu'ils furent appelés à soutenir contre les Dahoméens. Les campagnes guerrières du roi Behanzin, à la veille de la conquête coloniale, vont également amener des Watchi et des Kotafon à se réfugier dans la vallée du Mono[3].

b) La présence européenne

Les premières reconnaissances côtières de cette région du Golfe de Guinée par les navigateurs portugais remontent au XV° siècle, mais ce n'est qu'à la fin du XVII° siècle que les premiers Européens commencèrent à s'y établir, en liaison avec l'essor de la traite esclavagiste dans cette région. Cette présence et le développement des relations commerciales entraînèrent des perturbations politiques et économiques; les rois d'Abomey, à partir de 1727, contrôlèrent le commerce dans cette région et ils eurent alors le monopole de la traite esclavagiste.

A partir des années 1840, les échanges commerciaux s'intensifièrent avec le roi d'Abomey, en relation avec l'interdiction de la traite esclavagiste dans la majorité des pays européens impliqués; des ambassades se succédèrent auprès des rois Guézo (1818-1858) puis Glélé (1858-1889), pour les convaincre d'arrêter le commerce des esclaves et surtout de

---

[1] L'exode des Ga d'Accra se fit, selon Gayibor (1985) en plusieurs étapes entre 1660 et 1680. (T.2, p. 806 et suiv.)

[2] Les Guen et les Fanti sont généralement connus sous le nom de "Mina".

[3] Cette rapide introduction historique a pour source les travaux de Cornevin (1962, 1987), Médeiros (1984), Gayibor (1985), Law (1991).

développer celui de l'huile, de protéger et de faciliter l'action d'évangélisation des missionnaires chrétiens arrivés dans les années 1860. La deuxième moitié du XIX° siècle se caractérise par les visées impérialistes des différentes nations européennes présentes dans le golfe de Guinée qui aboutiront au protectorat anglais sur Lagos en 1851, à celui des Allemands au Togo en 1884. La fin du règne de Glélé et celui de son fils, Gbéhanzin, sont marqués par les revendications françaises sur Cotonou, le protectorat français de Porto Novo et Grand Popo. C'est dans ce contexte que se situent les premières missions de reconnaissance de l'intérieur du Dahomey qui précédèrent la campagne militaire de 1892. Elles eurent pour objectif de reconnaître les itinéraires, les accidents de terrains, la nature des sols et de la végétation.

B -SOURCES ET MÉTHODOLOGIE

Une étude historique de l'environnement pose dès le départ des problèmes de méthode. En effet, ce domaine de recherche a nécessité le recours à plusieurs types de démarches, historique, ethnologique, ethnobotanique et botanique, souvent de façon concomitante. Ceci explique les difficultés rencontrées à définir la méthodologie adoptée, non seulement sur le terrain pour le recueil d'informations orales mais aussi pour le traitement des sources historiques.

1 - Sources écrites

a) Présentation des sources écrites

La côte du golfe de Guinée a donc été visitée à partir du XV° siècle par de nombreux voyageurs européens. Ceux-ci ont fait de courtes escales ou bien résidé le long de la côte dans les principaux centres commerciaux. Ces Européens, quelle que soit leur fonction ou profession, du capitaine négrier au missionnaire ou médecin de bord, ont très souvent rédigé des récits de leur voyage; certains furent publiés, d'autres, repris par des compilateurs, servirent à l'élaboration d'ouvrages plus généraux sur l'Afrique. Un certain nombre d'entre eux furent conservés par les compagnies commerciales, les ministères de la marine ou des colonies et sont parfois consultables dans les dépôts d'archives. Le corpus de sources consultées se compose des deux grandes catégories de documents annoncées ci-dessus : les sources écrites publiées et les

sources non publiées, regroupées sous le vocable "documents d'archives", généralement des manuscrits.

1° Sources écrites imprimées et publiées [1]

Elles comprennent donc essentiellement les récits des voyages effectués par les Européens, rédigés à des moments variables, soit au cours de leur périple, soit de retour en Europe, et publiés plus ou moins rapidement après leur rédaction. S'y ajoutent des ouvrages dont les auteurs ont simplement copié les relations restées inédites de certains voyageurs et qui n'ont jamais résidé dans cette région de l'Afrique. Le plan et le style littéraire des ouvrages sont souvent très proches, qu'ils soient publiés en français, en anglais, en allemand ou en néerlandais. Ils étaient souvent l'objet d'éditions multiples en différentes langues très rapidement après la première édition[2]. Les auteurs pouvaient donc se lire, s'influencer, se copier ou se critiquer, ce qui a donné naissance à un style "récit de voyage". Les emprunts, les répétitions, sans oublier les erreurs de traductions, doivent être pris en compte dans l'interprétation de ces sources, et il est préférable de consulter dans la mesure du possible les textes originaux[3]. Ceci m'amène à poser le problème des compilations comme celle de d'Avity (1632), Dapper (1686), Labat (1729-1730) ou bien Barbot (1732); ces auteurs [4] n'ont jamais résidé en Afrique, exception faite de Barbot, mais ils ont cependant permis la publication de récits qui sans eux seraient restés inconnus du public[5]. Il n'est d'ailleurs pas toujours aisé de distinguer les emprunts entre auteurs; la limite entre "récit de voyage" vécu par

---

[1] Pour une analyse historiographique approfondie des sources écrites européennes, voir Jones (1982 et 1983), Delaunay (1989 et 1994).

[2] Le récit d'Isert fut publié en 1788 en allemand, puis en 1790, 1793 (français).

[3] Ce que je me suis efforcée de faire, privilégiant les sources "de première main" aux compilations; c'est ainsi que j'ai préféré prendre en compte les journaux de Barbot (1678 et 1688) et non sa description des côtes de Guinée (1732), le journal de Des Marchais (1724) et non les ouvrages de Labat (1728, 1730).

[4] Barbot a d'abord rédigé des journaux de traite en 1678 et 1688 puis une *description des côtes de Guinée* (1732) qui est une vaste compilation. Pour la région qui nous intéresse, il copie intégralement Bosman (1704) sans le citer.

[5] Labat a publié un récit intitulé *Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée* (1730) dont le manuscrit est conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris. Des Marchais n'est pas la seule source de Labat qui ne cite pas les autres. Voir à ce sujet Jones (1986), Nardin (1988) et Delaunay (1994).

l'auteur et compilation n'est donc pas simple à établir. Parfois, les auteurs-voyageurs adoptent le même plan que les compilateurs. C'est ainsi que les informations se répartissent en deux catégories :

- des descriptions thématiques générales sur la flore, la faune, les richesses naturelles et les moeurs des habitants de la côte en général. Des variations régionales se distinguent néanmoins en relation avec la localisation des établissements européens sur la côte, ce qui explique le découpage géographique de la Côte de l'Or et de la Côte des Esclaves; cette dernière a seule retenu mon attention pour ce travail. Il y a cependant peu de précisions géographiques et peu d'éléments pour recomposer les paysages. Mais les descriptions - notamment des plantes et des activités humaines - sont assez détaillées.

- des descriptions des lieux visités par les voyageurs, selon leur séjour (et leur durée) sur la côte et les escales des navires. Elles apportent des renseignements assez précis sur les productions agricoles, parfois sur les échanges régionaux, les paysages et la végétation. L'aspect "vécu" l'emporte sur le descriptif.

Ces deux types d'informations sont donc complémentaires. Une description générale des produits que l'on trouve sur la Côte de Guinée offre par exemple une description du maïs et le second type permet de localiser sa culture.

Il reste difficile d'estimer la nature des observations, de savoir si l'auteur a réellement observé ce qu'il décrit, s'il copie un prédécesseur, ou s'il a obtenu des renseignements d'un informateur résidant sur place, européen ou indigène.

Les premières sources écrites à notre disposition sur la Côte des Esclaves pour traiter ce sujet datent de la deuxième moitié du XVII° siècle; elles nous informent sur l'organisation sociale, économique et territoriale du royaume de Ouidah. Après la conquête militaire de ce royaume par les Aboméens, en 1727, les informations concernent alors l'état du Dahomey dont l'organisation de base est similaire à celle des autres royaumes, ce qui n'est guère surprenant étant donné les origines culturelles communes de ces différentes populations.

Au cours du XVIII° siècle, les relations commerciales se multiplient et les Européens résidant sur la côte ou voyageant pour le compte des grandes compagnies sont quelquefois invités à assister aux fêtes annuelles organisées à Abomey, capitale du royaume. Les séjours sont brefs et les Européens souvent cantonnés à résidence dans la ville. Les observations sont donc limitées, non seulement par le parcours suivi et la brièveté des séjours, mais également par la nature même des intérêts essentiellement commerciaux des Européens influant sur leur esprit d'observation;

de plus, les rois ont montré une réelle volonté politique de limiter les connaissances que les Européens auraient pu acquérir de leur pays : les voyages étaient contrôlés, encadrés, soumis à l'autorisation royale et avaient même parfois lieu la nuit[1].

Au XIX° siècle, les sources d'informations se multiplient; il faut attendre les années 1850 pour voir se développer les descriptions de l'organisation du royaume d'Abomey. Ceci est certainement à mettre en relation avec la reconversion économique imposée aux marchands européens et africains par l'interdiction de la traite esclavagiste. Cette interdiction n'est pas sans rapport avec l'industrialisation de l'Europe qui entraîne la recherche de nouveaux produits de base comme l'huile de palme, l'arachide et le coton, d'origine agricole. Les Européens rendant visite au roi du Dahomey sont alors beaucoup plus attentifs aux pratiques agricoles. Certains encouragent même le roi à développer la palmeraie d'Elaeis guineensis dont l'huile est particulièrement recherchée. Les ambassades auprès du roi d'Abomey se multiplient et sont suivies par la publication d'articles descriptifs dans les nombreuses revues géographiques qui apparaissent tout au long du siècle[2] et la rédaction de rapports de missions (Bouet, 1851; Burton, 1861; Bayol, 1889). Les missionnaires chrétiens qui s'établissent dans la région dans les années 1860 concourent également à faire connaître au public européen cette partie de l'Afrique. Tous ces écrits contribuent à alimenter la propagande coloniale qui se développe dans la deuxième moitié du XIX° siècle, sous l'impulsion des différentes sociétés de Géographie, anglaise, allemande et française. Cette période se caractérise par les ambitions impérialistes des différentes nations européennes, et toute information concernant l'environnement et les potentialités d'exploitation est attendue et recherchée. Les articles se multiplient, les missionnaires et les militaires s'accordant sur la nécessité d'exploration du pays en vue d'une colonisation future.

J'ai poursuivi la consultation des sources écrites publiées ou rédigées après la conquête coloniale car un certain nombre d'ouvrages postérieurs à 1894 présentent un bilan économique de la nouvelle colonie du Dahomey. Parmi eux, celui d'un administrateur colonial, Le Hérissé, en poste à Abomey au tout début du XX° siècle, représente une source d'informations fondamentales pour l'étude des institutions, de l'agriculture et de la religion à l'époque précoloniale.

---

[1] Voir les conditions de voyage de D'Elbée (1669) à Allada.

[2] Bull. de la Sté de Géographie de Paris; Revue de la Sté de Géogr. de Berlin; Annales Maritime et coloniale qui devient Revue Coloniale; Annales des Voyages; l'Exploration; Revue des Deux Mondes; Le Tour du Monde; L'explorateur; ...

2° Documents d'archives

Ceux-ci sont extrêmement divers selon les auteurs et leurs lecteurs. Plusieurs fonds d'archives ont été consultés, en France, à Paris et Aix-en-Provence et au Bénin à Porto Novo :

A Paris, la série JJ du Fond Marine réunit des journaux de bord tenus par les capitaines, faisant office de guide de navigation. Ils apportent essentiellement des informations sur les sites de mouillages possibles le long du littoral et les lieux d'approvisionnement en vivres.

La série C du fond Colonie regroupe des documents concernant l'administration et l'organisation des forts et comptoirs français sur les Côtes de l'Or et des Esclaves. Ils comprennent des comptes d'approvisionnement, des rapports d'activité sur la traite pratiquée sur la côte, des lettres d'information sur les relations des résidents européens avec le roi du Dahomey. Ces derniers relatent les événements politiques internes, comme l'invasion dahoméenne du royaume d'Allada en 1724, et leurs conséquences pour le commerce. Les employés des forts ont également rédigé des mémoires destinés au Ministre des Colonies; certains comportent des projets d'établissement.

La série E comprend des documents relatifs au personnel employé dans les établissements africains. Les dossiers sur Gourg, ancien directeur du fort français de Ouidah, et Bullet, prêtre missionnaire, se sont révélés riches en informations. Cette série est complémentaire de la précédente, mais ces documents concernent essentiellement les intérêts commerciaux de la France dans cette région.

Les documents d'archives dont il vient d'être question apportent principalement des informations sur la vie des Français résidant sur la côte africaine aux XVII° et XVIII° siècles, leur alimentation et leur santé. Les informations sur les paysages sont très limitées et concernent plutôt des produits agricoles.

A Aix-en-Provence, est conservé le Fond du Dépôt des Fortifications des Colonies (DFC Côtes d'Afrique, carton 75). Il comprend des manuscrits datant du XVIII° siècle dont le style et les thèmes abordés se rapprochent des récits de voyages publiés.

Sont également conservés à Aix-en-Provence les "Séries géographiques" (ANSOM) qui réunissent un ensemble de lettres de commerçants français, de traités passés entre les autorités politiques locales et les représentants de la France; tous ces

documents traitent en général du développement du commerce au cours du XIX° siècle, mais comportent un certain nombre de renseignements sur le milieu végétal, notamment sur le palmier à huile et sur d'autres plantes intéressantes sur le plan économique. La fin du siècle se caractérise par des missions de reconnaissance de l'intérieur effectuées par des militaires dans le but de préparer la conquête coloniale (Afrique IV, Dahomey III). Ceux-ci ont rédigé des journaux de marche et des rapports; ils ont également dessiné des cartes des itinéraires qui comportent des informations sur la végétation et les productions agricoles. Dès 1893, le bureau topographique du corps expéditionnaire du Dahomey est chargé de cartographier au 1/1OO OOO le territoire du Dahomey. Les 13 feuilles réalisées apportent des renseignements sur la couverture végétale[1].

Aux Archives Nationales de Porto Novo, j'ai consulté des documents postérieurs à la conquête de 1894. Rédigés par des administrateurs, un certain nombre de rapports dressent un bilan des ressources agricoles de la nouvelle colonie.

Contrairement aux récits de voyages, les informations apportées par ces documents d'archives sont le résultat d'observations faites par les auteurs eux-mêmes, transcrites relativement rapidement et le plus souvent sur le lieu même de l'observation[2]. Ils sont généralement bien datés, alors que les récits de voyage présentent très souvent un décalage chronologique entre la date des voyages et la date de publication de ces récits; selon les cas, j'ai pris en compte la date des voyages et séjours, comme par exemple pour l'étude de la diffusion des plantes étrangères au continent africain ou pour la répartition temporelle des informations[3]. Le même décalage s'observe pour les articles parus dans les différentes revues au XIX° siècle. Certains articles sont publiés très rapidement après leur rédaction et le retour de leur auteur en Europe, d'autres plusieurs dizaines d'années après leur séjour en Afrique.

Les récits de ces voyages, qu'ils soient publiés ou non, comportent généralement des descriptions des régions visitées. Les auteurs se sont trouvés confrontés à des paysages inconnus. Ils les ont donc fréquemment comparés aux paysages européens, de même que la flore exotique à la flore européenne; les descriptions se réfèrent donc à un système de représentation européen. La perception de l'environnement qui transparaît dans ces ouvrages

---

[1] Cartes série AF 43, ANSOM.

[2] Le journal de Gourg relate son voyage à Abomey en 1788 et a été daté au jour le jour.

[3] Labarthe voyagea en 1784-1785 et publia son récit en 1803.

est donc le résultat d'une transposition de réalités européennes sur un milieu tropical inconnu des protagonistes qui en offrent une vision dépendante de leurs objectifs. De plus, leurs observations se limitaient aux trajets effectués et à leurs abords. Les cartes des itinéraires dressées à la fin du XIX° siècle mettent bien cette caractéristique en valeur[1].

3° L'iconographie

Les illustrations que comportent certains ouvrages apportent des renseignements complémentaires pouvant notamment faciliter l'identification des espèces végétales décrites[2] ou la restitution des paysages. Mais ces illustrations sont peu nombreuses et il est rare de connaître l'identité du dessinateur, s'il a lui-même voyagé ou si l'auteur ou l'éditeur a fait appel à un spécialiste resté en Europe. J'ai recherché quelles avaient pu être les sources des illustrations de l'ouvrage de Dapper (1686) concernant la flore[3]. Il semble qu'elles proviennent en partie de l'ouvrage de Clusius (1605)[4], *Exoticarum libri decem*, notamment celles du "tamarin" et du "baobab". On retrouve dans l'ouvrage de Labat de 1728 une illustration du tamarin proche de celle de Dapper et Clusius[5].

Labat, dans ses deux ouvrages sur l'Amérique (1722) et l'Afrique (1728) reproduit les mêmes illustrations dont une représentation de la préparation du manioc. Il a pu observer les plantes illustrées lors de son séjour aux Antilles et les transposer à la côte africaine. L'iconographie doit donc être utilisée avec prudence comme source secondaire[6].

b) Traitement des sources écrites

Au cours de la consultation des sources écrites, j'ai relevé systématiquement toutes les références au milieu végétal, plantes

---

[1] Cartes présentées en Annexe 1, ANSOM, série AF 119, p. 18.

[2] Tel est le cas de De Marées (1605) présentant une illustration du maïs. Annexe 4, p. 91.

[3] Planche présentée en Annexe 4, p. 117.

[4] Le botaniste Charles de Lécluse, dit Clusius (1526-1609).

[5] Annexe 4, p. 118.

[6] Les illustrations présentes dans les ouvrages étudiées m'ont parfois servi à identifier avec certitude certaines espèces végétales, comme le rônier ou le maïs, mais leur apport s'est limité à cela. Concernant les paysages, l'iconographie ne m'a été d'aucun secours.

cultivées, observées, plantes alimentaires, et les descriptions des paysages. J'ai essayé de contrôler les traductions des éditions françaises des ouvrages édités à l'origine dans une autre langue; C'est ainsi que le rônier (Borassus aethiopum) appelé *wilde coconoote boom* par Bosman dans la première édition hollandaise de 1701 a été traduit par *cacoyer sauvage* dans l'édition française de 1705 au lieu de *cocotier sauvage*. De même, Isert, dans l'édition allemande de 1788 (p. 61), indique la présence dans un marais d'une plante herbacée dont le nom latin, Cyperus, a été traduit par *cyprès* dans l'édition française de 1793 (p. 68).

L'identification des noms de plantes a nécessité la consultation d'ouvrages spécialisés comme des dictionnaires de botaniques et des flores[1]; la nomenclature est en évolution constante et doit être contrôlée. De même, l'interprétation des descriptions de paysages doit être soumise à une analyse critique et tenir compte de la profession des auteurs, de la durée de leur séjours, des intérêts conditionnant non seulement leur présence en Afrique mais aussi leur "production littéraire". De fréquentes rencontres avec des géographes, botanistes, ethnobotanistes et agronomes m'ont beaucoup aidé dans cette démarche.

L'identification de certaines espèces végétales a cependant posé quelques problèmes et demeure souvent incertaine. La description de la plante par l'auteur a pu aider parfois à les reconnaître. Tel est par exemple le cas du *fruit miraculeux* qui a pu être identifié au Synsepalum dulcificum grâce à la description d'une propriété caractéristique de ce fruit qui adoucit tout ce qui est amer ou acide. De même la description du renflement caractéristique du tronc du rônier par Bosman (1705) a permis son identification.

Cependant, un certain nombre de plantes n'ont pu être reconnues et certaines familles posent des problèmes d'identification insolubles, comme celle des Papilionacées, à cause de la grande diversité des "pois, fèves et haricots". Le guide de Jardin (FAO, 1970) a permis d'identifier le *gobbe gobbe* (Bosman, 1705) à l'arachide et le *pois d'Angole* au Cajanus cajan. Mais l'incertitude demeure car Bosman (1705) sous le nom de pois d'Angole désigne des fèves qui croissent sous terre, ce qui n'est pas le cas du Cajanus indicus. Cette plante est un arbuste qui porte des gousses linéaires contenant les graines. Il s'agirait peut-être du Voandzou (Voandzeia subterrana). Les *pois d'Angol* du Chevalier des Marchais ont également des fruits souterrains. Mais le nombre de graines contenues dans la gousse serait selon l'auteur de 120 ou 150, alors qu'en réalité il est de un ou deux. L'identification reste

---

[1] Voir Liste des espèces végétales citées en Annexe 4, p. 75.

donc problématique et n'est pas facilitée par l'illustration qui accompagne le texte[1]. Le tableau des identifications proposées montre le résultat de ce travail, démarche nécessaire avant tout essai de restitution de l'environnement. La plupart des espèces végétales observées par les voyageurs sont généralement des plantes utiles à l'homme, essentiellement des plantes alimentaires, céréales[2], tubercules, légumineuses, fruits... Les arbres ont été peu observés ; seuls les arbres "remarquables" comme le baobab (Adansonia digitata), le fromager ou kapokier (Ceiba pentandra), l'iroko (Milicia excelsa) ont été décrits ainsi que différentes espèces de palmiers (Elaeis guineensis , Borassus aethiopum, Phoenix reclinata, Raphia vinifera).

Pour traiter l'ensemble des informations obtenues, j'ai défini deux bases de données afin d'essayer d'en opérer un traitement statistique et graphique. La première base porte sur les termes employés pour les formations végétales : bosquet, bois, fourré, brousse, forêt, savane... et leurs compléments. La deuxième base réunit toutes les données concernant les plantes, cultivées ou non. Des critères tels que la localisation, les dates de séjour et de publication, ont été retenus et des mots clés comme "alimentation", "agriculture", "végétation", "religion"... ont été définis afin de trier les fiches en fonction des thèmes abordés. Ceci a permis d'effectuer un traitement graphique des informations qui sera ensuite commenté[3].

2 - Enquêtes et sources orales

Un essai historique sur les paysages végétaux ne pouvait être traité sans que soient prises en considération les informations orales détenues par les habitants des régions concernées et leur propre perception de l'environnement. J'ai donc effectué un certain nombre de séjours au Togo et au Bénin où j'ai visité un certain nombre de villages afin de rencontrer les détenteurs d'informations susceptibles d'intéresser mon étude[4]. Je me suis

---

[1] Voir illustration en Annexe 4, p. 119.

[2] La question de l'identification des céréales sera abordée dans la troisième partie; elle a déjà fait l'objet d'un article publié dans la Revue Française d'Histoire d'Outre-mer en 1989.

[3] L'approche méthodologique sera développée dans les chapitres concernés. Les graphiques réalisés sont présentés dans les annexes 2 (p. 35 -39) et 4 (p. 97-99).

[4] Voir en Annexe 1 la carte de localisation des enquêtes (p. 11) et la liste des informateurs (Annexe 5). Les lieux des enquêtes suivis de la date seront seuls cités dans le texte.

familiarisée avec les paysages végétaux actuels afin de les comparer aux paysages décrits par les auteurs anciens. J'ai essayé de recueillir des informations sur ces paysages auprès des habitants, ce qui m'a amenée à collaborer avec des botanistes et des agronomes.

a) Recueil des sources et informations orales

J'ai privilégié au cours de mes enquêtes les informateurs restés au contact du milieu rural. Les principales difficultés qui se sont révélées au cours de mon travail ont été liées à mon statut d'étrangère aux sociétés visitées, ignorante de la culture "traditionnelle" de ces populations et non locutrice des langues rencontrées, qui, bien qu'appartenant dans leur ensemble à une même famille linguistique, le "gbé" du groupe Kwa, comportent cependant des différences, notamment sur le plan lexical. J'ai donc eu recours aux services d'interprètes-traducteurs sans qui ce travail n'aurait pu être réalisé[1]. J'ai tenu à rester le plus fidèle possible aux discours des informateurs et à leurs propres termes; pour cette raison, les entretiens ont été enregistrés, puis traduits en prenant soin de transcrire phonétiquement les termes importants relatifs à la végétation et aux plantes citées ainsi que des extraits de récits qui me paraissaient importants, comme par exemple celui de la fondation d'un bois sacré. Plus d'une fois, ces séances de traduction, longues et fastidieuses, m'ont révélé des points restés obscurs que je suis allée compléter et vérifier auprès des informateurs quand cela était possible. Dès le début de ce travail, j'ai dû établir des limites. Je n'avais pas la prétention ni la volonté de faire une étude exhaustive du milieu végétal connu des habitants interrogés, laissant ce domaine aux spécialistes; rechercher quelles avaient pu être les relations des hommes avec leur environnement végétal à l'époque précoloniale s'est avéré très rapidement "utopique", car il semble bien que les plantes ou les formations végétales qui ont pu être utilisées ou exister avant la colonisation ne se soient pas conservées dans la mémoire des personnes interrogées. Très rapidement, je me suis aperçue que les pratiques religieuses encore en usage aujourd'hui pourraient m'apporter des informations sur les rapports qui existaient entre le monde végétal et les hommes, que ce soient par les arbres et les forêts considérés comme sacrés ou les offrandes religieuses aux divinités. Une autre source d'information est venue de mes questions sur l'organisation sociale, économique et politique de

---

[1] Mrs Kokou Kuami et Roger Sémèvo.

l'ancien royaume d'Abomey, qui reste encore aujourd'hui très présente dans la mémoire collective. J'ai donc orienté mes enquêtes autour des centres d'intérêts suivants :

- histoire de la fondation des villages et de l'arrivée des ancêtres des informateurs (les récits de migration et de fondation comportent fréquemment des références à la végétation). La signification du nom du village ou du quartier a été systématiquement demandée, les toponymes pouvant eux-mêmes être des sources d'informations[1].

- bois et forêts sacrés : origine et fonctions. Cette question est souvent en relation avec la précédente, ces bois ayant souvent servi de refuge aux populations à leur arrivée dans la région.

- plantes cultivées par les premiers arrivants (question abordée soit directement soit par le biais des pratiques religieuses, notamment par la composition des offrandes aux divinités, aux ancêtres, au cours des fêtes des prémices ou des cérémonies suivant les naissances...)

- histoire de la palmeraie d'Elaeis guineensis. protection au cours des défrichements, plantations, rôle du pouvoir politique.

- organisation agricole du royaume d'Abomey. Nombreuses questions sur les plantations royales, les domaines de cultures attribués à de grands dignitaires, l'organisation sociale de la production et les plantes favorisées en fonction des débouchés commerciaux.

---

[1] Tableau Toponymie, Annexe 2, p.25.

CONVENTIONS PHONÉTIQUES ADOPTÉES

Pour la transcription des langues vernaculaires, j'ai adopté les conventions phonétiques admises au Bénin selon l'*Alphabet des langues nationales,* CENALA (Centre National de Linguistique Appliqée), Cotonou.

Voyelles orales :

(son "é" de été) e : gbetɔ : chasseur

(son "è" de père) ɛ : gbɛtɔ́ : personne

(son "o" ouvert de porte) ɔ : tɔ́ : père

(son "o" fermé de origine) o : tò : pays

(son "ou") u : axɔ́ sú : chef

Voyelles nasales :

in : àtín : arbre

ɛn : kɛnkun : goyave

ɔn : hɔn : porte

un : wun : épine

an : àsan : castagnette

Consonnes

(son "tch") c : còcò : huile de palmiste

(le "d" rétroflexe "liquide") : ɗɔ: filet

(son dj) j : jɔ̂ : pou

(son "gue") g : agɔn : rônier

(son "ye" de paille) y : yɛ : esprit

Digraphe

(son "gn" de pagne) ny : nyibú : bœuf

Les textes en transcription phonétique ou les termes simples seront indiqués en italique.

b) Approche botanique et ethnobotanique

Au cours des entretiens avec les informateurs, des noms de plantes ont été cités. Pour permettre leur identification, j'ai prélevé des échantillons dont certains sont conservés en herbier[1]. Les noms vernaculaires de ces plantes et leurs usages éventuels ont été notés. Certaines ont pu être identifiées sur place, grâce à la collaboration de K Kuami[2], ou bien elles l'ont été au Laboratoire de Botanique de l'Université à Lomé ou au Laboratoire d'Ethnobiologie du Muséum National d'Histoire Naturelle de Paris[3].

Le questionnaire de base dont j'ai donné les grandes lignes a été progressivement modifié et complété en prenant en considération les espèces végétales utiles, cueillies, protégées, entretenues, plantées et cultivées et en tenant compte de leur localisation par rapport à l'habitat. L'hypothèse que les "jardins de case" aient pu constituer les centres d'adoption et de diffusion de plantes d'origine étrangère a été émise pour d'autres régions du continent africain[4]. J'ai donc essayé de voir quel a pu être et quel est encore leur rôle dans la région étudiée non seulement pour l'introduction de nouvelles espèces mais aussi pour la conservation de plantes autrefois utilisées voire cultivées. J'ai effectué un certain nombre de relevés des plantes situées à proximité des habitations[5]; Je me suis intéressée également à la place de l'arbre dans les paysages; quelles sont les formations végétales distinguées par les habitants, leurs appellations et les végétaux qui les caractérisent? Quels sont les arbres protégés au cours des défrichements; pourquoi? y-a-t-il des arbres plantés? Les arbres jouent-ils un rôle dans l'appropriation des terres? A qui appartiennent les arbres respectés? Autant de questions auxquelles il n'est pas toujours facile d'apporter des réponses!

---

[1] Photographies n°22 et 23, Annexe 5.

[2] J'ai travaillé en collaboration avec K.Kokou au Togo et au Bénin en 1991 et 1993 où nous avons effectué des enquêtes en essayant d'appliquer des approches complémentaires : j'interrogeais les habitants sur les bois sacrés et il en effectuait des relevés floristiques.

[3]Identifications faites par B. Roussel (Laboratoire de Biogéographie et Ethnobiologie du Museum National d'Histoire Naturelle), Akpagana, (professeur au Laboratoire de botanique de l'Université du Bénin à Lomé), M. Ghely et K. Kuami (Assistants à l'U.B. Lomé) Je les en remercie vivement. Voir la liste des espèces végétales citées par les informateurs, Annexe 4, p. 80.

[4] Chevalier (1912), Schnell (1967), Vansina (1985), Dupriez et de Leener (1987).

[5] J'ai abordé cette question à la fin de mon travail sur le terrain et cette approche demande à être complétée et approfondie, d'autant plus que la notion de jardin ne semble pas facile à définir.

c) Approche lexicale et linguistique

Les informations orales recueillies ont contribué à établir un lexique des noms de plantes et des termes désignant les formations végétales et les rapports hommes/végétation; cette approche linguistique apporte des éléments d'analyse nouveaux qui seront discutés. Les données ainsi obtenues se retrouvent dans un certain nombre d'annexes et les traductions proposées, notamment pour les termes désignant les formations végétales, sont le résultat de notre réflexion (en commun avec les interprètes). J'ai également recherché des informations dans les premiers lexiques linguistiques datant de la fin du XIX° siècle[1]. Ils se sont révélés intéressants à propos des plantes cultivées et de la diffusion de certaines d'entre elles. Ce travail de traduction s'est aussi posé pour les différentes langues européennes. J'ai contrôlé le vocabulaire des textes allemands, hollandais et anglais et cherché à établir les équivalents dans les langues vernaculaires, ce qui m'a amenée à consulter un grand nombre de dictionnaires du XVI° siècle à nos jours[2].

---

[1] Voir les différents lexiques en Annexe 5.

[2] La bibliographie des dictionnaires consultés figure après le tableau présentant les définitions des déterminants du XVII° au XIX° siècle, Annexe 2, p. 44.

PARTIE I

PAYSAGES VÉGÉTAUX
PERCEPTIONS ET HISTOIRE

A - ENVIRONNEMENT ET HISTOIRE DU PEUPLEMENT

1 - Végétation et peuplement

L'histoire du peuplement, reconstituée à partir des traditions historiques relatant les migrations et les fondations de villages, peut être une source d'informations pour une approche historique de l'environnement. En effet, les récits de migrations des populations et de fondations de nouvelles localités, ainsi que les toponymes[1] qui en résultent, font souvent référence à la végétation. Ce sont des indices témoignant de la nature de la couverture végétale existant à l'arrivée des populations; cependant ces indications doivent être interprétées avec prudence et toute hypothèse concernant la reconstitution des paysages végétaux doit être soumise à une analyse critique de ces sources.

a) Récits de migration et végétation : analyse critique

La plupart des récits de migration font référence à une végétation "forestière"[2] non encore défrichée par l'homme, refuge des animaux sauvages. Ces récits dont les chasseurs sont les principaux acteurs ont donc généralement pour cadre une zone inhabitée, donc non cultivée, riche en ligneux, qui est généralement traduite par forêt en français. Or, la définition de ce substantif est *une grande étendue couverte d'arbres de haute futaie*[3]. Ce sens n'a guère évolué dans le temps[4]. Mais est-il toujours opportun de l'utiliser pour la traduction de ces références au milieu végétal?

---

[1] Voir en Annexe 2, p. 25, le tableau présentant les toponymes.

[2] Le qualificatif forestier n'est probablement pas approprié; il vient de ce que le terme *zun* en Fon se traduit couramment par forêt; or nous allons voir que cette traduction pose un certain nombre de problèmes.

[3] Définition tirée du Larousse en 5 vol. (1987). Les définitions des types de forêt de l'Afrique tropicale sont, elles, bien plus précises. Elles sont basées sur la phénologie de ces formations et les conditions climatiques, et sont classées en "forêt dense humide sempervirente, forêt dense humide semi-decidue, forêt dense sèche, fourré...Je renvoie pour des commentaires à cette nomenclature définie à Yangambi (1956) à Trochain (1957) et Guillaumet (1971). Mon étude ne s'intéressera qu'aux classifications populaires. Il serait intéressant que ce type d'analyse soit opéré conjointement par des linguistes et des botanistes.

[4] Consulter en Annexe 2 (p. 40-44) le tableau sur les définitions des déterminants du XVII° au XIX° siècle.

Plusieurs termes sont utilisés dans la tradition orale pour décrire l'environnement à l'arrivée des premiers occupants : on rencontre dans le Sud du Togo et au Sud de la dépression de la Lama au Bénin les termes *ave* (ewe, guen : dans le Sud Togo) et *zùn* (fon) traduits habituellement par "forêt".

A Lébé, à Bè et à Togoville, localités fondées par des migrants Aja venus de Notse, les informateurs ont précisé que leurs ancêtres fuyant leurs ennemis se sont installés dans cette zone pour y trouver un refuge[1] car elle était alors couverte de forêt (*ave*).

A Glidji, les informateurs interrogés ont dit que Foli Bebe, considéré comme le fondateur du royaume de Glidji fut le premier à défricher la forêt (*ave*) qui recouvrait toute la région à son arrivée[2].

A Aklaku, les Tougban (clan guen) qui détiennent la chefferie affirment être arrivés les premiers dans cette région où il n'y avait qu'*une forêt peuplée d'animaux avec lesquels il n'est pas bon de vivre.* Les Fon du village assurent être arrivés en même temps et s'appuient sur l'existence alors d'une vaste forêt inhabitée.

A Ouidah, le fondateur a installé sa maison des champs (*gle.xwe* : ancien nom de Ouidah[3]) au milieu de la forêt (*zunkan*).

Pour terminer je cite ce qui m'a été raconté à Attogon[4] :

A l'origine, il n'y avait pas de village, il n'y avait que la forêt (zunkan wɛ dofi); les villages de Henvi, Alada existaient déjà, et il y avait de grands arbres. Un arbre incarnant le vodun Dan se trouvait au bord de la route; il se transforma en homme pour aller informer le roi Tegbesu à Abomey qu'il y avait un endroit inhabité et il lui demanda d'envoyer des hommes et des femmes pour fonder un village.

Cette fondation n'a pas été précédée d'une migration; elle correspond plutôt à une "expansion territoriale[5]" voulue par les

---

1 ce qui explique l'étymologie des noms de lieux, *bè* signifiant se cacher en ewe.

2 Foli Bebe est en fait le deuxième roi de Glidji (1694-1733), mais la fondation lui est néanmoins attribuée.

3 Ouidah est une déformation européenne de xweda, nom d'un peuple originaire de Tado.

4 Attogon : inf. : Atto Adilomèn. (17/07/91)

5 Attogon est situé sur le plateau d'Allada qui fut conquis en 1724 par les Aboméens; la fondation d'Attogon remonterait au règne de Tegbesu, c'est à dire après la conquête, entre 1732 et 1774. Cette fondation entre dans le cadre des colonies de peuplement. La terre appartenant au roi, celui-ci décide de placer des hommes sous sa domination afin de contrôler ainsi le territoire nouvellement conquis. Voir la thèse de Michozounnou (1992) pour les stratégies suivies.

rois du Dahomey. La tradition rapporte l'existence d'un couvert forestier (*zun*) au moment de l'installation des premiers occupants.

Au Nord de la dépression de la Lama, sur le plateau d'Abomey, les termes varient : se rencontrent *gbéhàn et zunkan*, traduits par "brousse[1]" ou "forêt". Le terme *gbéhàn* est composé du mot "herbe" (*gbé*) et se réfère donc à une végétation herbeuse ou broussailleuse dont la traduction étymologique me paraît être "brousse"[2]. Il semble que le terme *zùn* soit aujourd'hui traduit indifféremment par "brousse" ou par "forêt" surtout par les jeunes locuteurs, car les informateurs âgés n'utilisent le terme *zùn* que lorsqu'ils sont repris par les jeunes locuteurs[3] ou bien lorsqu'ils parlent des bois sacrés ou *vodun zùn*. En effet, ils utilisent le terme *gbéhàn* pour décrire le milieu à l'arrivée de leurs ancêtres; ils vont ensuite parler de *zùn* pour la formation arborée[4] où ces mêmes ancêtres ont installé leur *vodun.* Cette formation végétale existait ou bien elle s'y est développée, favorisée par les interdits religieux assurant la protection du *vodun*.

Une étude botanique de certains bois sacrés situés sur le plateau d'Abomey, réalisée par Kokou (1993), l'a amené à classer ces formations par leur aspect physionomique : c'est ainsi que les forêts sacrées de *Gbɛzun* (Abomey), *Avokanzun*[5] et *Gedezun* à Wankon sont classées dans les "fourrés" selon la nomenclature de Yangambi (1956); leur flore est relativement réduite et dominée par une espèce épineuse, Acacia ataxacantha. Seule la forêt de *Agbogbo*, près de Kana, correspond à un type de forêt dense semi-décidue en relation avec l'existence d'une source.

Mon hypothèse est que dans cette région le terme *gbéhàn* étant le plus fréquent (deux tiers des citations) et étant donné son étymologie, sa traduction par "brousse", ou encore "savane", semble plus logique; j'en déduis que la traduction du terme *zùn* varie selon les circonstances et le contexte où il se rencontre : dans

---

1 La définition du dictionnaire de biogéographie contient une connotation "sauvage", "non anthropisée" par opposition aux champs. Il me semble que l'on retrouve ce sens dans la perception populaire.(Dictionnaire en cours d'élaboration au Museum National d'Histoire Naturelle, au Laboratoire d'Ethnolobiologie où j'ai pu consulter les définitions).

2 Mais il m'a été quelquefois traduit par "forêt".

3 J'ai constaté ce glissement à plusieurs reprises dans cette région. On peut se demander si en l'occurence il n'y a pas appauvrissement du vocabulaire, les "jeunes" n'utilisant plus qu'un seul terme pour une notion autrefois exprimée par plusieurs, les "anciens" sachant percevoir la différence entre "zun" et "gbéhàn", différence que les jeunes ne font plus.

4 pour désigner une formation végétale dense, touffue.

5 Photographie n°12, Annexe 5.

un récit, au Sud de la Lama, il peut se traduire par forêt[1], alors que sur le plateau d'Abomey il est préférable d'employer le mot brousse.[2] Dans cette zone, le terme *zun* peut désigner une formation végétale dense, touffue, voire impénétrable, principale caractéristique des bois sacrés.

Mais à partir de ces références à une végétation "forestière", peut-on en déduire, comme Gayibor[3], que *s'étendait à perte de vue, une véritable forêt épaisse où l'on pouvait trouver toutes les essences de la flore tropicale et dont l'abondance de la faune faisait une réserve de chasse de premier ordre...*

Si ces références au milieu végétal existant à l'arrivée des premiers occupants peuvent difficilement être interprétées comme des indices pouvant servir à la reconstitution des paysages végétaux, elles peuvent exprimer une volonté d'affirmer un droit sur la terre. Celui-ci en effet se démontre par l'antériorité de l'occupation du sol, laquelle s'appuie sur l'existence à l'arrivée des premiers occupants d'une végétation dense, non défrichée, refuge des animaux sauvages. Je rejoins la position de Mignot (1985) dans son analyse du droit foncier des Guen du Sud-Est du Togo qui considère que la référence systématique dans la tradition à l'existence de la forêt dans la région où les Guen se sont installés signifie que cet espace, inexploité à leur arrivée, était donc inhabité. *C'est la mise en valeur de la terre qui est la condition juridique de l'occupation*[4]. Que ce soit au Togo ou au Bénin, le tableau dépeint à l'arrivée des premiers occupants est le même, la référence à l'existence de la forêt ou de la brousse implique l'antériorité de l'occupation : les premiers arrivés ont été les premiers à défricher, cet argument sert de justification pour affirmer le droit sur la terre. Dans le cadre du royaume d'Abomey, la référence à la végétation peut s'interpréter selon le même schéma, bien que l'ensemble de la population reconnaisse que le roi détient toutes les terres ainsi que les personnes qui y résident.

---

[1] Tous les îlots forestiers analysés par Kokou au Sud de la dépression de la Lama (Ouidah, Allada, Attogon) correspondent à des formations de forêt dense semi-décidue, bien que certaines ne soient plus aujourd'hui que des mosaïques forêt-savane.

[2] Les premiers auteurs européens à avoir traduit ce terme au XIX° siècle ont également choisi "brousse". Il s'agit notamment de Burton (1862, vol. 1, p. 172; en anglais, bush).

[3] Gayibor (1986, p. 14).

[4] Mignot (1985). On retrouve cette idée chez Dupré (1991) : *les figures emblématiques du fourré, des arbres et des jardins venaient légitimer des droits fonciers et politiques.* La forêt n'est donc pas la seule référence employée du monde végétal. Ceci me renforce dans ma position concernant les problèmes de traduction posés par les termes employés par les informateurs.

En effet, les *Ayinɔn,* qui sont considérés comme les premiers arrivés sur le plateau voient leur droit sur la terre reconnu implicitement, comme l'atteste le terme de *Ayinɔn* qui sert à les désigner et qui signifie "terre.mère", traduit par "maître de la terre".

b) Ethnonymes et noms de plantes

Parmi les noms d'arbres utilisés par la toponymie, deux espèces se distinguent : *zatin* (Daniellia oliveri) et *fɔntin* (Vitex doniana). Ces deux espèces sont communes sur le plateau d'Abomey et sont caractéristiques des savanes guinéennes et soudaniennes[1]. Ce sont deux espèces utiles et protégées au cours des défrichements. L'origine du nom de ces arbres viendrait selon les habitants du nom des peuples *Za* et *Fon* ; le *zatin* serait ainsi "l'arbre des Za", et le *fɔntin*, "l'arbre des fon" [2].

Selon Michozounnou (1992), le nom des *Za* serait lié à l'histoire de leur arrivée dans la région; il s'agirait à l'origine d'*Ayizo* venus des environs du lac Nokoué. Tous les noms des villages *Za* comportent le préfixe "za", révélant ainsi leur occupation de l'espace. Selon les *Za* eux-mêmes, leur nom signifierait "balayer"[3]. Cependant, Michozounnou n'exclut pas l'hypothèse que ce nom vienne de celui de l'arbre *zatin* qui dominait dans le lieu où ils établirent leur premier village, Zado, ce nom signifiant "*za* en grand nombre". Michozounnou conclut en supposant qu'une combinaison des deux a pu avoir lieu et que le terme *za* a dû apparaître sur le plateau d'Abomey; il est dès lors difficile de savoir qui de l'arbre ou du groupe humain a donné son nom à l'autre.

Le *fɔntin* présente le même cas. Les *Fon* interrogés l'expliquent ainsi : l'arbre tire son nom du peuple *Fon*, qui lui même a été appelé ainsi par les autres hommes à cause de leur façon de saluer : *a fɔn an*[4]. Voici les traditions recueillies à Lissèzun et Gnijazun :

Cet arbre est appelé l'arbre des Fɔn, parce qu'il leur est très utile; les Fɔn sont aussi appelés "a fɔn an oku dewu"" (bonjour tu vas bien?); la façon dont on salue indique souvent l'origine, or le

---

1 Voir tableau "Arbres et écologie"en Annexe 2, p. 29.

2 Michozounnou (1992, p. 76-78) et mes enquêtes personnelles à Lissèzun et Gnijazun.

3 Information orale de Daka, chef actuel des *Za* à Za-zumè, cité par Agbanu (1989, p. 47) repris par Michozounnou (1992, p. 76). Il faudrait recueillir d'autres versions.

4 Il arrive très souvent qu'un nom soit créé par un peuple voisin pour désigner un lieu ou une ethnie. (UNESCO, 1984)

premier mot au premier contact est a fɔn an ; c'est une manière de saluer; l'arbre a pris son nom des gens appelés fɔn par les autres (étrangers). La première plante que nos ancêtres ont connue est fɔntin ; Il pousse partout en grand nombre dans la brousse gbehanmɛ, comme les za, aux mêmes endroits. Le fɔntin est un arbre important dans la vie des fɔn. A la naissance de tous les enfants, on utilise son écorce et ses feuilles pour laver le nouveau né. [1]

Le *zatin* semble avoir été dénommé par les hommes dès leur arrivée et le *fɔntin* seulement après leur installation. Le Hérissé (1911) rapporte une tradition sur l'origine du terme :

Quand l'unité dahoméenne fut terminée, quand...elle eut commencé à dominer les pays au sud de la Lama, un nom apparut pour désigner l'ensemble des populations du nouveau royaume. Le fait est original et mérite d'être relaté tel que nous l'avons entendu de la bouche d'un des chroniqueurs les mieux documentés.

"Tegbesou était notre roi. Quatre grands royaumes se partageaient alors les terres que nous connaissions : Adja, Ayo, Kétou et Houn; notre royaume était le plus jeune; c'est pourquoi il s'appelait hou, car on dit d'un tout jeune enfant e dô houn mê.

Le roi des Ayo convoqua chez lui les rois des Adja, de Ketou, Danhomé et aussi celui de Savé qui était un pays ayo. Il appela ensuite un devin musulman.

(...) il lui demanda s'il pouvait prédire lequel des quatre royaumes deviendrait le plus puissant.

Le devin disposa quatre petites buttes de terre, sur lesquelles il versa de l'encre. "Chacune de ces buttes, dit-il, représente un des royaumes (...) Sur l'une poussera un kaké (sorte de tamarinier à bois rouge et très dur) (Prosopis africana); *sur l'autre un baobab; sur le troisième un ficus; sur le quatrième un fon. Dans trois ans je reviendrai."*

Trois ans passèrent; le devin reparut et le roi des Ayo appela de nouveau les quatre rois. Voici les paroles qu'ils entendirent : "le kaké est un arbre très dur, on ne fera jamais rien de son bois; le baobab est très gros, mais son bois est excessivement tendre, aussi disparaîtra-t-il vite; le ficus est un arbre à l'ombre duquel le commerçant aimera toujours s'abriter, mais qui à cause de sa trop grande ramure résistera mal au vent. Devant le fon, tous les autres arbres s'inclineront; on courbera la tête devant lui, parce que son fruit est couronné" (le fon est un arbre qui donne un fruit noir, gros comme une prunelle, pourvu d'une sorte de cupule).

---

[1] Lissèzun : Inf : Finkpon vigan Semèvo Ajonu; Gnijazun : Inf. : Nyijazunon Mankabanon (11/91).

Cette prédiction allégorique s'est réalisée, semble-t-il. Les Adjas vivent encore comme des sauvages.(...) Ils ne labourent pas leurs champs et ne connaissent pas la jachère comme les Dahoméens; ils se contentent d'un défrichement sommaire par le coupe-coupe et le feu et ils ensemencent sans même retourner la terre. Au lieu de cultiver le palmier pour trafiquer de ses fruits, ils l'abattent pour s'enivrer de son vin.(...) ils sont comparables au "kaké" qui peuple leurs forêts et dont ils n'ont jamais pu tirer aucun parti, parce que son bois ébrèche leur hache[1]. (p. 47-49)

Cette histoire ne semble pas connue des informateurs que nous avons interrogés. Retenons que cette tradition insiste sur l'émergence de l'appellation fon après la domination des *Alladaxonou* sur l'ensemble du pays. Dans cette situation, c'est l'arbre qui aurait donné son nom au peuple; or nous avons vu que les personnes interrogées expliquaient le nom des arbres d'après leur nom ethnique. Il y a peut-être eu un double glissement sémantique, des hommes à l'arbre, puis de l'arbre à la population du royaume, facilitant ainsi l'intégration de tous et la naissance de l'idée de "nation Fon" (reprise d'ailleurs par les Européens au XIX° siècle).

Ces informations nous paraissent intéressantes car elles permettent d'appuyer certaines hypothèses sur l'histoire du peuplement de cette région, à savoir l'antériorité des *Za* sur les *Agasuvi* dans la région d'Abomey, puis de discuter la question *Fon*. Selon Michozounnou, les *Fon se seraient constitués en un groupe social se présentant comme la fusion des Yoruba, Za, Wemɛnu et Xweda avant l'arrivée des Agasuvi*[2]. Toutefois, il nous semble difficile de répondre à cette question, car les premiers documents écrits se référant au peuple Fon datent de la fin du XVII° siècle[3] et sont donc postérieurs à l'arrivée des Agasuvi sur le plateau mais antérieurs au roi Tegbessou (1732-1774) cité dans la tradition recueillie par Le Hérissé. Les traditions orales dans ce domaine sont

---

[1] Plusieurs idées pourraient être développées : le retard de l'abattage du *kaké* peut être expliqué par le niveau de la technologie du fer avant l'importation d'outils européens; si les Ajas n'étaient pas entrés dans l'économie de traite, cela peut expliquer le retard de la culture du palmier, ils n'avaient donc pas besoin de trouver un produit de substitution pour maintenir leurs revenus comme les Dahoméens. Quant au royaume de Kétou, il se trouvait dans une situation géographique défavorable entre Danhomé et Abeokuta, Kétou fut détruite sous Glélé. Les ruines témoignent de la splendeur passée de Savé, situé au carrefour entre Baribas Danhoménou, Ayo et Mahis.

[2] Le travail de Michozounnou est le plus récent à ce jour à tenter la synthèse des informations concernant cette question. D'autres auteurs, notamment Law (1991), Gayibor (1985, p. 376), Djivo (1980, p. 51) et Glèlè (1979, p. 179) se sont interrogés sur l'origine des Fons.

[3] Selon Michozounnou (1992, p. 111) et Gayibor (1985, p. 376). Je ne me suis pas directement intéressée à cette question.

d'un faible recours; le terme *fon* semble désigner l'ensemble des populations cohabitant sur le plateau placé sous l'autorité des rois Alladahonu. Cette évolution des appellations des habitants nous paraît un élément fondamental permettant la remise en question du concept d'ethnie; en effet, dans cette région, la notion d'ethnie ne semble pas fixée, ni dans le temps, ni dans l'espace. Elle évolue selon les mouvements des populations et les relations que celles-ci entretiennent, relations dépendantes d'un ensemble de facteurs socio-historiques et écologiques. Concernant les noms des arbres, retenons qu'il s'agit des espèces parmi les plus communes sur le plateau. Les hommes, à leur arrivée ou au cours de leur histoire, ont retenu les composantes dominantes de leur environnement au nombre desquelles figurent ces arbres.

2 - D'ou provient la toponymie

a) Toponymie, végétation et peuplement

Mohamed El Fasi, dans sa contribution à l'étude publiée par l'UNESCO (1984) sur les *ethnonymes et toponymes africains,* dit que *la connaissance des noms de lieux peut apporter à l'histoire une aide précieuse, car les noms de lieux ne changent presque jamais. Et c'est de ce point de vue que l'étude des toponymes peut révéler des faits se rattachant au passé et donner ainsi des renseignements sur l'histoire, la religion et la civilisation des premiers occupants de ces lieux.* Cornevin, dans le même ouvrage, précise que la toponymie peut aussi apporter des informations sur l'histoire du peuplement végétal. De nombreux toponymes font référence à la végétation, soit parce qu'ils sont composés à partir de noms d'espèces végétales, comme le baobab ou l'iroko pour ne citer que les plus courantes, soit parce qu'ils se réfèrent à l'existence ou à la proximité d'une formation végétale, comme un bois ou une forêt, ou bien d'une formation marécageuse ou herbeuse.

Nous avons essayé de suivre la méthodologie adoptée par certaines analyses toponymiques réalisées notamment en France[1] qui consistent à classer les noms de lieux par catégories, permettant ensuite d'en faire une étude statistique. Les toponymes peuvent être classés selon qu'ils se réfèrent au réseau hydrographique, à la topographie et au relief, à la végétation, ou

---

[1]Ricolfis (1980), Billy (1981), Poirier J. (1965).

bien à l'histoire de la fondation, aux migrations des populations[1]. Cette méthode prend en considération l'ensemble des toponymes connus; elle ne met pas en valeur une certaine catégorie par rapport aux autres, qui pourraient être omises parce que ne rentrant pas dans le champ d'étude (représenté ici par les paysages végétaux) : ne comptabiliser par exemple que les toponymes se référant à une formation forestière aboutit selon nous à fausser l'interprétation qui peut en être faite, à savoir l'existence originelle d'une couverture forestière aujourd'hui disparue[2]. Seule une étude globale, tenant compte de l'ensemble des noms de lieux d'une région donnée, peut relativiser les interprétations et hypothèses. Ce type d'analyse peut être opéré selon la même démarche en Afrique où elle doit être complétée par des enquêtes auprès des habitants, seuls détenteurs de la signification réelle des noms. Boko[3] écrit à propos de la toponymie du Sud Bénin qu'*un examen sérieux permet de se rendre compte que tous les noms de villages ne sont pas significatifs des conditions physiques et historiques de l'installation des hommes*. Il esquisse une classification des toponymes qui prend en considération l'ensemble des éléments ayant contribué à leur formation : les préfixes[4] désignent soit le nom du fondateur, soit l'élément physique (topographie, végétation, cours d'eau...), soit une divinité. J'ai donc répertorié l'ensemble des toponymes connus par la cartographie[5]. Cependant, en raison de l'étendue géographique couverte par mon étude, il ne m'a pas été possible de

---

1 La France a également connu plusieurs mouvements de populations avant leur stabilisation, et les différentes phases de peuplement se remarquent précisément à travers la toponymie; ainsi des toponymes d'origine gauloise, latine ou germanique montrent la mise en place progressive des populations d'origines diverses.

2 Ce type d'information est couramment utilisé comme argument en faveur de l'existence d'un couvert forestier aujourd'hui disparu. Voir notamment Cornevin (1984, p. 85) qui s'appuie sur le toponyme composé du terme forêt "pita" pour dire que la forêt existait avant la savane chez les Lamba du Nord Togo. Michozounnou (1992, p. 42) à propos de la toponymie du plateau d'Abomey et Gayibor (1986). Voici quelques noms de localités cités par ce dernier faisant référence à la forêt, à la chasse ou au gibier : *Ave (forêt), Avenu (à la lisière de la forêt), Avepozo (forêt calcinée), Avedji (sur la forêt), Zu (forêt), etc.* Selon l'auteur, "*toutes ces localités sont situées aujourd'hui dans la zone savanicole*". Cette démarche, adoptée par plusieurs auteurs, bien qu'intéressante, me paraît cependant faussée car il y a eu une sélection des toponymes en relation avec l'information recherchée. Ces auteurs n'ont pas prétendu faire une étude approfondie de la toponymie.

3 Boko (1975, p. 129).

4 Olabiyi (1984, pp. 43-55) montre que ces préfixes peuvent donner des informations sur les migrations dont ils précisent les stades : "origine, récréation (étape) ou terminus".

5 Etude réalisée d'après les cartes suivantes : Rep. du Dahomey, Porto Novo 3a, 1:50.000. IGN Paris, 1968. R.P.B. Abomey NB 31-XX-XXI, 1 : 200 000 IGN Paris, INC Cotonou, 1987.

réaliser cette analyse sur l'ensemble de la région. Il est absolument indispensable d'interroger les habitants eux-mêmes sur la signification du nom de leur village ou lieu de résidence quand il s'agit d'une ferme de culture. Il ne faut pas se contenter de traduire les noms sur le plan linguistique ce qui peut conduire à de fausses interprétations. Une collaboration avec des linguistes est certes nécessaire mais non suffisante. Il aurait donc fallu recueillir pour chaque nom de localité plusieurs versions en expliquant l'origine. C'est ainsi que j'ai procédé dans les villages où j'ai effectué des enquêtes générales sur l'évolution des relations entre les hommes et leur environnement végétal. Une étude exhaustive n'a donc pas été possible. A défaut donc d'une réelle analyse statistique, je vais présenter les hypothèses que les informations obtenues m'ont permis d'établir.

De nombreux toponymes[1] se réfèrent à des noms d'espèces végétales[2] parmi lesquelles le baobab (*kpasa, zunzɔn, azizɔn* : Adansonia digitata), le fromager (*hun* : Ceiba pentandra), l'iroko (loko : Milicia excelsa) ou encore le rônier (*agɔn* : Borassus aethiopum) occupent une place prépondérante[3]. Les suffixes *kpa* : "à côté de", ou *dji* : "sur", associés à des noms de plantes ou des formations végétales précisent notamment la localisation.

Les hommes, à leur arrivée, suivie de leur installation, ont très souvent nommé leur nouvel établissement en fonction de la présence sur le lieu choisi de certaines espèces jugées remarquables, qu'il s'agisse de la fondation de nouveaux villages ou bien simplement d'un nouveau quartier. On peut donc considérer ces espèces végétales comme des témoins ou des indices pouvant donner une idée des paysages végétaux existant au moment de l'arrivée des populations dans la région.

Sur le plateau d'Abomey, un certain nombre de toponymes se réfèrent à une espèce végétale dominante : le terme *Agɔnkanmè* peut se décomposer ainsi : "rônier.étendue.dans". On peut donc supposer que la localité s'est développée dans une région où cette

---

[1]L'orthographe retenue est celle de la cartographie établie par l'IGN France en collaboration avec l'ICN de Cotonou. La transcription phonétique n'est donc pas respectée.

[2] Environ 10% comprennent des noms d'espèces végétales, 9% le terme *zun* (forêt), 12% le terme *houé* (maison) 265 toponymes ont été comptés sur le plateau d'Abomey (40/40km) et 285 sur le plateau d'Allada (25/25km) seules régions retenues pour cette analyse

[3] D'autres espèces sont utilisées comme *ahwa* (Parkia clappertoniana), *kaké* (Prosopis africana), *za* (Daniellia oliveri), *aloma* (Vernonia sp.), *de* (Elaeis guineensis), *avo kan* (Gossypium sp.), *kpakpa* (Afzelia africana).

espèce (Borassus aethiopum) [1] dominait. De même *kakékanmè* qui signifie étendue recouverte de *kake* (Prosopis africana) ou *Zakanme* (*za* : Daniella olivieri). Ce type de noms se retrouve aussi dans la région d'Allada avec par exemple *Azizonkame* et au Togo, dans la région de Lébé avec *Adidome* (*azizon* et *adido* sont les noms ayizo et ewe d'Adansonia digitata). Les noms de quartiers des villages s'inspirent très souvent des noms de plantes; ainsi à Lébé, deux quartiers ont pris le nom d'un arbre : *Clɛndome* qui signifie "sous Drypetes floribunda" et *Hundome*, "sous le fromager" (Ceiba).

Quand un toponyme comprend le terme traduit par "forêt" (*zùn* en fon, *ave* en ewe), il est souvent interprété comme un témoin de l'existence d'une forêt à l'arrivée des populations. Mes investigations me conduisent à aborder cette interprétation avec prudence; en effet, il me semble logique que les hommes à leur arrivée dans une nouvelle région cherchent tout d'abord à se repérer géographiquement et à localiser leur habitat. Pour cela, ils se réfèrent fréquemment à leur environnement[2]. Si à leur arrivée, une végétation forestière recouvrait l'ensemble de la zone, ils n'auraient pas employé le terme "forêt" pour distinguer leur établissement. De plus, sur le plateau d'Abomey, les toponymes comprenant le suffixe *zùn*, dans la plupart des cas, désignent les bois sacrés situés au voisinage des localités, ce qui a été parfaitement observé par Le Hérissé (1911) au début de ce siècle :

Les tôvodoun[3] *sont nombreux ; chaque région du cercle d'Abomey et souvent chaque village d'une même région a le sien : Nakisè à Cana; Tindji, Adjokan, Avokanzoun, Gnidjazoun, Pozoun, Sozoun, tous dans la région de Tinji, etc, sont autant de villages qui portent les noms de Tôvodoun. Ceux-ci sont situés au milieu d'un bois* [4] *(zoun) que forment des sensitives*[5] *ou des hautes futaies;*

---

[1] Le rônier se retrouve ailleurs que sur le plateau d'Abomey. Des toponymes formés à partir du nom de ce palmier se rencontrent notamment à côté de Kétonou, dans la zone littorale du Bénin et dans la région de Togoville au Togo.

[2] Le toponyne *Avenu* traduit par "à la lisière de la forêt" par Gayibor (1986) me semble révélateur à ce sujet : la forêt dont il est question a ses limites, et la localité a été fondée à côté, la forêt servant de repère.

[3] Le Hérissé définit les *Tôvodoun* comme des *vodoun des pays (tô), leurs génies, favorables au développement des collectivités humaines prennent plus particulièrement pour résidence un arbre, des buissons, une pierre. Ils sont vénérés comme des divinités propices par tous ceux qui habitent autour d'eux, ainsi que par les familles ou les tribus auxquelles la tradition assigne leur territoire pour lieu d'origine ou dernière étape d'une émigration.*

[4] Remarquons qu'il ne traduit pas *zun* par forêt mais par bois.

[5] Schrankia leptocarpa qui est une liane épineuse identifiée d'après un échantillon botanique.

c'est pourquoi on les désigne communément sous le vocable de "fétiches dans les arbres" (atinmê-vodoun) (p. 104)

Dans ces cas, le village prend le nom du *vodun*. Le terme *zùn* est souvent complété par un autre élément qui lui donne sa signification; souvent il s'agit soit du nom du *vodun*. soit d'un nom choisi rapportant les circonstances de l'installation du *vodun*, comme à *Avokanzun*[1], dont la traduction littérale donne "coton.forêt"[2].

Une femme appelée Yada, est venue de Nyajazun ici pour faire les travaux des champs. Sous un kpakpatin (Afzelia africana)*, elle avait l'habitude de travailler le coton (avokan* : Gossypium sp.)*); elle avait placé sous cet arbre un vodun et lui déposait des offrandes afin d'obtenir la pluie. Ses souhaits se réalisant, tout le monde se mit à vénérer ce vodun. Ceux qui cultivaient autour de ce lieu ont commencé à déposer des offrandes. Les grains de coton déposés près du "kpakpa" ont germé et formé une forêt (e do zùn), d'où le nom de cette forêt. Cette forêt est sacrée car elle abrite le vodun placé par Yada sous le kpakpa. Il n'y a plus de coton dans la forêt car une liane épineuse appelée "vɛhun" a poussé et l'a tué. Après consultation, le Fà a prononcé la parole suivante : "agɔn zun*[3] *gangan bɔ to nɔn da vla lɛ do" et il disait qu'il y a un vɔdun là dans cette forêt qu'on appelle " agɔn zun" et on doit lui faire une place.*

Citons comme autre exemple le toponyme *kpozun* qui signifie "panthère.forêt"; la panthère occupe une place de premier plan dans la religion car elle représente le *tɔxwyɔ*[4] des Alladaxonu. Le dernier exemple illustrant les problèmes d'interprétation de ces toponymes est celui du nom du village de *Lissèzun* qui signifie "forêt de *lissè*" (*lisɛtin* : Blighia sapida[5]). Ce nom peut indiquer que cette espèce se trouvait en grand nombre à l'arrivée des premiers occupants. La tradition que j'ai recueillie rapporte que les ancêtres avaient ramené de la chasse des fruits du *lisɛtin* pour offrir au *vodun Gezin* qu'ils avaient installé à leur arrivée; de là une forêt s'est

---

[1]Avokanzun : 05-06/07/91; inf. : Velounon Cujominan et Avokanzunon Lonwe Dessou. Photographie n°12, Annexe 5.

[2] L'analyse botanique de la forêt d'Avokanzun réalisée par K. Kuami montre qu'il est préférable de parler de "fourré. Se pose donc le problème de la traduction du terme *zun* par "forêt".

[3] agɔn: cérémonie de clôture de funérailles qui a lieu dans une forêt. Le défunt parle et donne ses impressions sur les agissements des vivants et les causes de sa mort; zun : tertre.

[4] Le *tɔxwyɔ* est un *vodun* particulier à une famille (*hɛnu*) dont il représente généralement l'ancêtre mythique. Généralement, au cours d'une migration, les détenteurs d'un *tɔxwyɔ* l'emportent avec eux ou prélèvent une partie de sa représentation matérielle qu'ils installeront sur leur nouveau lieu de résidence.

[5] Photographie n°20, Annexe 5.

développée[1]. Notons que dans les deux exemples de Lissèzun et Avokanzun, la forêt qui a donné son nom à ces villages se serait développée à partir d'éléments extérieurs (les graines de coton et les fruits du *lisɛtin*) et postérieurement à l'arrivée des ancêtres. Le terme *zùn* peut donc signifier forêt dans le sens de "peuplement végétal dense dominé par une espèce particulièrement abondante" mais non en tant que formation végétale. Chaque nom a son "histoire" qu'il est difficile d'interpréter sans la connaître.

b) Essai d'interprétation

S'il semble logique et évident que l'environnement végétal de cette région à l'arrivée des premiers habitants n'était pas dans la situation écologique qu'on lui connaît aujourd'hui, il me paraît par contre difficile de restituer la nature de la végétation d'après les informations transmises par les traditions orales. Les termes utilisés, trop imprécis, sont sujets à interprétations divergentes non seulement sur le plan historique mais aussi sur le plan sémantique. De même, nous avons vu que les toponymes composés à partir du terme traduit par forêt ne peuvent être interprétés comme des témoins d'une ancienne couverture forestière. A mon avis, seuls les toponymes construits à partir d'un nom de plante identifiée peuvent être retenus comme des témoins pouvant servir à la reconstitution des paysages végétaux.

Or, quelles sont les espèces végétales représentées et quelles informations nous apportent-elles sur la végétation? Seules deux espèces appartiennent au domaine de la forêt dense, il s'agit de l'iroko et du fromager, ce dernier se rencontrant dans toute l'Afrique au Sud du Sahara. Le baobab est un arbre des savanes guinéennes et soudaniennes, lié à l'homme, rencontré parfois dans les formations forestières reliques, comme par exemple dans les bois sacrés. Aubréville (1937) s'est interrogé sur la présence des baobabs dans ces formations. Partant de l'hypothèse que les bois sacrés sont des vestiges d'une forêt aujourd'hui disparue, il en déduit que le baobab dans cette région est une essence forestière. L'opinion que je partage avec Roussel[2] est que le baobab, comme le rônier, deux espèces savanicoles communes habituellement dans des formations plus ouvertes, sont en réalité des espèces introduites par l'homme dans ces forêts à partir de la savane environnante. Ce fait semble confirmé par certains de nos

---

[1] Lissèzun; 04/07/91; inf. anonyme.

[2] Roussel & Juhé-Beaulaton (1991), communication au colloque "Histoire et religion en Afrique subsaharienne"; Paris, Mai 1991.

informateurs qui précisent[1] que le baobab est rare dans les forêts et qu'on le trouve plutôt à proximité des maisons. Un peuplement de baobab indique très souvent la proximité d'une zone habitée, abandonnée ou toujours occupée[2].

Ces deux espèces végétales figurent parmi les plantes les plus représentées dans la toponymie. De même, Daniellia oliveri, Vitex doniana, Prosopis africana et Parkia clappertoniana, espèces dominantes parmi les toponymes se référant au peuplement végétal sont caractéristiques des savanes guinéennes et soudaniennes.

B - LES EUROPEENS FACE A LA VEGETATION TROPICALE : DÉCOUVERTE, ENJEUX ET INTERETS

Si les informations transmises par les traditions orales, que ce soient les récits de migrations ou dans une moindre mesure la toponymie, sont difficilement interprétables pour une reconstitution des paysages végétaux, qu'en est-il des sources écrites européennes? Les récits de voyages publiés, les journaux ou rapports rédigés par des navigateurs, commerçants ou militaires doivent être soumis à une analyse critique avant toute interprétation des textes. Les informations recueillies dans les sources historiques sur les paysages végétaux de l'ancienne "Côte des Esclaves" soulèvent un certain nombre de questions : sur les auteurs et leurs conditions d'observation, sur les intérêts qui les ont conduits dans cette partie du monde, sur les informations elles-mêmes et la signification du vocabulaire employé.

C'est principalement l'évolution de celui-ci du XVII° siècle jusqu'à la conquête en 1892, qui sera en question dans ce chapitre, car l'analyse lexicale permet de montrer les limites de "l'objectivité" des informations transmises; ceci est en relation non seulement avec le regard extérieur des observateurs confrontés à des paysages et une végétation inconnus, mais aussi en rapport avec les intérêts qui ont conduit les Européens à les décrire. Ce deuxième chapitre traitera donc essentiellement de méthodologie et d'interprétation critique des textes et nous verrons ce qu'une étude du champ sémantique des termes employés par les auteurs peut apporter à cette analyse.

---

[1] Lissèzun : Vigan Sémèvo (01/93).

[2] Pélissier (1980, p. 134) observe également que tout groupement de baobab, *dans les savanes forestières les plus composites, marque le site d'un ancien village ou l'étape prolongée d'une migration.*

1 - Méconnaissance des acquis antérieurs à la veille de la conquête coloniale (1890-1894)

Cette région du Golfe de Guinée fut particulièrement visitée des Européens à partir du XVII° siècle et par conséquent, elle fut un des centres d'intérêt privilégiés des auteurs de récits de voyages, qu'ils soient voyageurs ou compilateurs. Cependant les descriptions du royaume du Dahomey rédigées à la fin du XIX° siècle ne donnent pas cette impression; ce royaume apparaît au contraire inconnu. En effet, malgré une abondante bibliographie la concernant, cette région de l'Afrique demeure en grande partie inexplorée à la veille de la conquête coloniale. Ceci est la conséquence de plusieurs facteurs : les Européens ne s'intéressèrent pas aux richesses naturelles de l'Afrique avant le XIX° siècle[1] et ne cherchèrent donc pas particulièrement à connaître l'intérieur du continent. De plus, dans cette région, le roi du Dahomey exerçait un contrôle sur le pays auquel les Européens devaient se soumettre.

La dernière décennie du XIX° siècle voit donc la publication d'un grand nombre d'ouvrages faisant le bilan des connaissances historiques et géographiques concernant ce pays. Voici ce qu'en écrit Riols au lendemain de la première phase de la campagne militaire : *Le Dahomey est, de tous les états qui se pressent le long du golfe de Bénin certainement le moins exploré. Entièrement fermé aux blancs, c'est un pays mystérieux. Les rares voyageurs qui ont pu y pénétrer : Norris, Duncan, le Lieutenant Vallon, Guilvin, le père Borghero, Stertelly, l'abbé Bouche etc ont dû suivre toujours le même itinéraire indiqué par le roi, qui ne manquait jamais de leur faire traverser des marais, de les faire passer par les chemins les plus mauvais et de les faire arrêter s'ils s'avisaient de prendre une autre route.* (Riols, 1894, p 13)

Cette description, bien qu'exagérée, est assez réaliste. En effet, la circulation n'était pas libre sur le territoire du royaume du Dahomey. Un représentant du roi à Ouidah, le *yovogan*[2], était chargé des relations avec les Blancs. Il leur "ouvrait les chemins" pour se rendre à la capitale du royaume, Abomey. Les Européens résidant à Ouidah au XVIII° siècle y étaient invités chaque année

---

[1] Exception faite notamment des mines d'or de la Côte de l'Or, dont l'accès était interdit aux Européens; cependant, ce n'est véritablement qu'avec l'interdiction de la traite esclavagiste que les pays européens commencèrent à envisager de développer un autre type de commerce, basé dans cette région sur l'huile de palme. Le désintérêt des Européens concerne essentiellement les ressources végétales, exceptions faites cependant des épices et des gommes.

[2] Littéralement "blanc.chef" en langue Fon. Dignitaire chargé par le roi des relations avec les Européens.

pour assister à la grande "fête des coutumes" en l'honneur des ancêtres défunts. Ce n'est qu'à cette occasion que les Européens étaient autorisés à se rendre dans l'intérieur du pays, avant que ne soient établies des relations commerciales et diplomatiques suivies au XIX° siècle. Ils empruntaient toujours le même itinéraire, accompagnés d'une escorte et d'un récadère, messager du roi portant une canne ou "récade", emblème royal reconnaissable de tous faisant office de "laisser-passer". De plus, l'ensemble du pays se trouvait sous le contrôle de "douaniers" (*denugan* en Fon) établis dans certains villages[1]. Certains auteurs nous donnent des informations sur ces postes :

Forbes (1851, p. 35) explique leur rôle dans le prélèvement des taxes effectué sur tous les produits faisant l'objet d'un commerce, notamment sur l'huile de palme, l'un des revenus du roi. Burton (1864, p. 46) les appelle *custom-house* ou *denu*, de leur nom Fon. Bertin (1890) nous apprend que *la lagune* (de Godomey à Aô) *est fréquemment obstruée par des barrages faits avec des pieux (...); ces barrages ne présentent qu'une petite ouverture près de l'une des rives, cette ouverture est gardée par des gens du roi qui prélèvent des cadeaux sur les pirogues qui passent et qui (lorsque sur l'ordre du roi les chemins sont fermés) s'opposent par la force au passage de quiconque n'est pas muni d'un laissez-passer. Ce passage s'appelle Décimer. Demander un laissez-passer s'appelle "prendre les chemins"... Le laissez-passer a beaucoup plus de valeur lorsqu'il est accompagné du bâton du chef (yevogan)*[2] *qui vous fait ouvrir les chemins.* (p. 390)

Cet auteur confirme les précédents et complète les renseignements sur le rôle de ces postes pour le contrôle royal de la circulation à l'intérieur de l'Etat. Tout le monde était astreint à ces contrôles où, comme l'indique Bayol (1892, p. 520), *des gens du roi veillent à ce que personne ne puisse s'enfuir, et tout sujet dahoméen en état de porter les armes est dirigé sur Abomey.*

Ces postes avaient donc plusieurs fonctions économiques et politiques : prélèvement des taxes, contrôle des individus et levée de l'armée. Si les "chemins étaient fermés", la circulation était interdite. Certaines routes, comme celle d'Allada à Porto Novo[3], semblent même avoir été interdites en permanence aux Européens. Ceux-ci ne pouvaient prendre aucune initiative de voyage dans l'intérieur sans l'autorisation du *yovogan*. Il est certain que cette organisation centralisée d'une administration territoriale a limité la

---

[1] Cette question sera à nouveau abordée dans la 2° partie à propos du contrôle de l'espace.

[2] Il s'agit du *yovogan*.

[3] D'après la carte de Borghero, 1866 (Annexe 1, p. 16).

circulation des étrangers dans le royaume, et par conséquent leurs connaissances concernant son territoire.

Bertin (1890, p. 397) ajoute que *le roi entoure sa capitale de mystère, et on ne peut y accéder que par des chemins détournés, prescrits par les guides chargés de lui amener les visiteurs ou de les reconduire. Ceux-ci étant en hamac ne peuvent se rendre facilement compte de la direction suivie et des distances parcourues à cause des nombreux détours imposés aux porteurs.*

Cependant le roi ne faisait pas passer les Européens qui venaient lui rendre visite par les chemins les plus mauvais; au contraire, il semble qu'une étape ait été aménagée au centre de la dépression de la Lama afin de permettre aux voyageurs de se reposer; un toponyme, *Wondonou*, apparaît sur les cartes du XIX° siècle alors qu'il n'était pas mentionné au siècle précédent, notamment sur celle de Norris[1]. Les informations orales[2] que j'ai pu recueillir à Koto-Ayivedji précisent que Wondonou n'était pas un village mais une simple halte[3].

Dans son rapport sur les opérations du corps expéditionnaire du Dahomey en 1892 le Général Dodds[4] fait le bilan suivant :

... Le pays en effet était presque absolument inconnu, ainsi que ses ressources. Les rares voyageurs qui l'avaient parcouru n'en avaient reconnu que de minimes parties; les renseignements donnés par eux étaient contradictoires ou insuffisants pour servir de base à des opérations militaires. Il fallait procéder sur place à une enquête et se faire par un service de renseignements bien organisé une idée approchée de la géographie du pays aussi bien que des forces militaires auxquelles on allait avoir à faire. (p. 7)

Cette région était-elle aussi inconnue que le laissent paraître ces écrits ? Les voyageurs et résidents européens qui l'ont visitée depuis les premières navigations des Portugais au XV° siècle ont rédigé de nombreux récits de voyages et articles publiés dans les différentes revues apparues au cours du XIX°siècle. Ils ont décrit ce pays, et bien que leurs observations aient été limitées de par les conditions imposées par le pouvoir royal, ils ont néanmoins

---

1 Norris (1790, p. 93) fait une description détaillée de sa traversée de la Lama et il ne mentionne pas l'existence alors (en 1772) d'une halte aménagée au centre.

2 Koto Ayivedji : juillet 1991, Inf. Bokonon Linkpon.

3 Cependant, les hommes placés par le roi ont entrepris de cultiver la terre; Bouet (1851, p. 123) mentionne la culture du maïs à Wondonou et Burton (1861, p. 113) celle de la banane plantain. Cette "halte" s'assimile alors à un "établissement permanent".

4 ANSOM Dahomey V, dossier 6.

apporté des informations. Il me semble qu'il faut replacer ces écrits dans le contexte politique et social de l'époque. La littérature de voyage et l'exploration de terres inconnues, où l'Afrique occupait une place prépondérante, étaient à l'ordre du jour[1]. Dire qu'un pays est inconnu, c'est justifier son exploration, à des fins militaires et coloniales, sous couvert de mission civilisatrice. De nombreux ouvrages, dont celui de Riols (1894), ont été publiés à la fin du XIX° siècle par des auteurs qui ne connaissaient pas le pays et qui portaient des jugements négatifs sur les habitants alimentant ainsi la propagande coloniale[2].

2 - Perception de l'environnement (fin XVII°-fin XIX° siècle)

Quels étaient les voyageurs cités par Dodds, et quelles informations nous ont-ils transmises? Comment était perçu cet environnement par les Européens ayant visité cette région avant la conquête ?

a) Aspect méthodologique

Une analyse du champ sémantique du vocabulaire employé par les auteurs pour décrire les paysages a été opérée sur l'ensemble du corpus de sources. Récits de voyageurs publiés, mémoires de résidents français restés inédits, articles relatant des séjours au Dahomey parus dans les différentes revues créées au XIX° siècle et rapports de missions d'exploration rédigés par des militaires avant la conquête coloniale[3] ont été considérés, quelle que soit la langue de publication. Cette analyse met en valeur l'évolution de la perception des paysages végétaux du Sud Bénin observés par les Européens à l'époque précoloniale.

---

[1] Voir la thèse de Ferrio (1983) sur la Société de Géographie. Après 1870, s'élabore une politique d'exploration et de pénétration coloniale. La Société de Géographie avait pour objectif d'inciter aux voyages dans les contrées inconnues, d'apporter aides et instructions aux explorateurs.

[2] De nombreuses revues, déjà citées en introduction, ont également servi les objectifs du parti colonial.

[3] Les dates des voyages, quand elles sont connues, ont été prises en compte, mais c'est la date de publication qui a été retenue pour les ouvrages publiés afin de considérer les éventuelles influences sur les écrits postérieurs, un récit pouvant être publié de nombreuses années après le séjour de l'auteur en Afrique.

Les informations obtenues sur les descriptions de paysage m'ont amenée à définir des régions[1] symbolisées dans les tableaux présentés en annexe par une lettre :

(O) : Informations sur Ouidah et Savi (30% des citations).

(G) : Godomey, Abomey-Calavi, Nokoué, Jacquin, Cotonou (6,5%)

(P) : Porto Novo et Adjara (6%)

(A) : Tori, Azohwee, Allada (11,5%)

(H) : Attogon, Ekpé, Hinvi, Ouagbo (4%)

(L) : Lama (12%)

(C) : Aïvedji, Agrime, Cana, Abomey (11,5%)

(D) : Dahomey en général, informations non localisées (13%)

Les paysages de la région de Porto Novo ont été peu décrits[2], ce qui ne signifie pas que nous ne disposions pas de sources. Dans la deuxième moitié du XIX° siècle, les sources deviennent plus nombreuses[3] : des Missionnaires chrétiens s'établissent sur la côte des Esclaves à partir des années 1860, et des militaires effectuent des missions de reconnaissance et ambassades auprès du roi d'Abomey au cours des années 1880-90. Cependant, bien que la région de Ouidah ait été particulièrement bien décrite tout au long de la période considérée, les autres régions ne sont pas totalement méconnues : la dépression de la Lama, de par la nature de son substrat, a été décrite dès les premiers voyages à Abomey (et regroupe 12% des citations comme la région d'Abomey). Seule la région de Ouagbo-Hinvi n'apparaît dans les textes qu'après 1850, période à partir de laquelle les séjours à Abomey s'intensifient.

Les descriptions concernant la région de Ouidah sont les plus nombreuses, ce qui peut s'expliquer aisément; les Européens résidaient à Ouidah et ne faisaient que rarement des voyages à Abomey. Ils suivaient pour s'y rendre toujours le même itinéraire, passant par Tori, Allada, Ouagbo, traversant la dépression de la Lama pour arriver sur le plateau d'Abomey. Ils ont été frappés par la diversité des paysages et ont défini des régions qui, comme la

---

[1] Voir en Annexe 2, les tableaux et graphiques montrant la répartition temporelle et géographique des citations (p. 30-37).

[2] Voir en Annexe 2, les tableaux présentant les descriptions des paysages par région (p.45-54). Les références des auteurs y figurent et ne seront donc pas notées systématiquement dans le texte.

[3] La moitié des auteurs étudiés ont publié ou écrit après 1850. Voir Annexe 2, p. 38, les graphiques montrant la répartition géographique et temporelle des citations.

Lama et le plateau d'Abomey s'opposent par leurs sols et par leur végétation.

Pour effectuer cette analyse du vocabulaire, j'ai retenu une liste de substantifs[1] appelés déterminants. Certains, comme *prairie, campagne, champs, forêt, bois* ou *brousse* peuvent être analysés isolément[2]; la répartition de ces substantifs est relativement homogène dans le temps et la plupart d'entre eux ne se distinguent pas réellement des autres. La juxtaposition des diagrammes montrant la répartition temporelle des substantifs *campagne* et *bois* met en valeur leur complémentarité. Seuls deux substantifs se marginalisent, il s'agit de *forêt* et de *brousse* qui n'apparaissent significativement que dans la deuxième moitié du XIX° siècle pour dominer les autres déterminants à égalité cependant avec *champs*.

Un certain nombre d'autres substantifs, comme *pays* ou *arbres*, doivent obligatoirement être juxtaposés à leur "complément" qui leur donne un sens. Seule l'association de termes est significative. Ceci est d'ailleurs valable pour tous les déterminants qui peuvent ainsi se subdiviser en plusieurs catégories (ex : arbres rares, ou arbres nombreux). J'ai ensuite essayé d'opérer des regroupements des compléments par association d'idée comme le montrent les exemples suivants :

respecté, fétiche, divinité.

dispersé, isolé, très peu, de distance en distance.

admirable, agréable, beau, charmant.

ininterrompue, continue, immense.

impénétrable, épais, vierge, inextricable.

Mais qu'entendait-on aux XVII°, XVIII° siècle par *forêt, bois, bosquet, campagne, prairie* ou *savane*? J'ai consulté les dictionnaires de cette époque pour le sens donné alors à ces mots[3]. Si le terme *forêt* a toujours fait référence à une *grande étendue de terre couverte d'arbres, de haute futaie*, celui de *bois* montre certaines ambiguïtés qu'il semble opportun de signaler. En effet, si ce mot désigne une étendue de pays couverte d'arbres,

---

[1] Voir ce tableau en Annexe 2, p. 30-34 pour une étude temporelle, j'ai réparti les informations sur plusieurs tableaux se superposant : répartition géographique des descriptions de paysages de 1671 à 1803, de 1671 à 1851, de 1671 à 1895, de 1851 à 1895.

[2] Voir en Annexe 2 les diagrammes des principaux déterminants ou substantifs montrant leur classification et leur répartition temporelle (p. 35-37; 39).

[3] Voir en Annexe 2 le tableau sur les définitions des déterminants du XVII° au XIX° siècle. Les références bibliographiques ayant servi à le réaliser figurent à la suite et non dans la bibliographie générale (p. 40-44).

généralement plus restreinte par rapport à une forêt, il sert également à désigner les arbres en général; *bois* peut donc être synonyme du substantif *arbre* (Furetière, 1690; Bescherelle, 1887). Ainsi un texte précisant qu'une terre est couverte de bois peut signifier soit qu'elle est couverte d'une formation forestière, soit que des arbres s'y trouvent en grand nombre, le paysage ainsi recréé n'ayant pas la même physionomie selon l'interprétation qui est faite de ce terme.

Le substantif *bosquet*, aujourd'hui défini par un bois de petites dimensions, avait aux XVII° et XVIII° siècle le sens d'un *petit bois destiné à servir d'ornement dans un parc ou un jardin* (Furetière, 1690; Bescherelle, 1887). Ce terme avait une forte connotation poétique dont il faut tenir compte pour la compréhension des descriptions de paysages.

Le terme *brousse* est également intéressant à étudier; il apparaît tardivement dans les écrits français (Bouet, 1851, p. 132) et semble employé pour des formations végétales caractéristiques des pays tropicaux. Le dictionnaire de Bescherelle en 1887 précise qu'il désigne *les fourrés* où les insurgés au Sénégal et en Nouvelle Calédonie trouvaient refuge. Ce terme sera d'ailleurs couramment employé par les militaires français au cours des missions d'exploration ayant précédé la conquête coloniale du Dahomey pour décrire les formations végétales observées. Avant le XIX° siècle, c'est le terme *broussailles* qui est rencontré (Elbée, 1671, p. 373), défini dans les dictionnaires par *des terres incultes recouvertes de plantes sauvages, arbustes, genêts, épines* (Furetière, 1690).

Terminons cette discussion par le substantif *savane* qui désigne à l'origine en Amérique les grandes plaines herbeuses ou prairies propres au pâturage. L'origine du mot est indienne (*çavana* à Haïti) et il est employé pour les *terres sans arbres où poussent beaucoup d'herbes hautes* (Corominas, 1983). *Pré* et *prairie* au XVIII° siècle peuvent donc être considérés comme des synonymes de *savane*.

Cette grille d'analyse ainsi définie permet de mettre en valeur des associations de termes; celles-ci montrent que les différents types de paysages végétaux n'apparaissent pas tous à la même époque.

b) *Descriptions des paysages*

Les descriptions[1] du XVII° siècle sont rares et datent de la fin du siècle : Elbée (1671) se rend à Allada de nuit, condition imposée par le roi d'Allada pour éviter que ce voyageur ne fasse d'observations sur le pays[2]. Il n'a fait de commentaire que sur la topographie plate et la densité du peuplement humain, estimée relativement forte. La première citation de *bois* est due à un auteur resté anonyme et date de1708; elle est précédée de *peu* et caractérise la région de Ouidah. Le Chevalier des Marchais, en 1724, indique *très peu de bois* pour la même région.

En 1778, un autre auteur resté anonyme emploie à nouveau le terme *bois* qu'il qualifie d'*épais* situés sur un *terrain fangeux et gras* localisés dans la Lama. La première citation de *forêt* est le fait de Norris en 179O (voyage en 1772); c'est une *forêt grande, redoutable, peuplée de bêtes féroces, dangereuse*, citation également localisée dans la Lama. Les autres citations retenues sur l'environnement font état de *prairies, campagnes, champs, plaines, pâturages* auxquels sont associés les mots suivants : *admirable, ravissant, agréable, animé, cultivé, bois de distance en distance, quelques bouquets d'arbres*. Les mots *pays, paysages, terre* s'accompagnent de *ouvert, plat, gracieux, charmant, beau, agréable, verdure, fertile, cultivé, peuplé, petits bouquets d'arbres, arbres dispersés*[3].

Toutes ces descriptions, que l'on peut qualifier d'élogieuses, rédigées par des auteurs du XVIII° siècle concernent essentiellement la région de Ouidah; seuls le voyageur anonyme de 1778 et Norris décrivent les régions traversées entre Ouidah et Abomey, mais ils ne parlent de *bois épais* ou de *forêt* que pour la Lama, dont la traversée est pénible. La région d'Abomey (entre Cana et Abomey) n'est que *prairies, terres cultivées, peu couverte d'arbres*, ce que les auteurs du XIX° siècle ne démentiront pas. Certains auteurs, comme Snelgrave (1751), ont généralisé leurs observations de la région côtière, aux environs de Ouidah ou de Jacquin, à l'ensemble du royaume du Dahomey, ceci après la conquête de 1727, dont Snelgrave était un contemporain.

Une troisième catégorie de citations décrit le complexe lagunaire : *marais à eaux stagnantes* de la région de Jacquin, Grand

---

[1] Annexe 2, p. 31 : Répartition géographique et temporelle des descriptions de paysages de 1671 à 1803.

[2] Ce qui va dans le sens de Riols. Les relations ont cependant beaucoup évolué entre le XVII° siècle et la fin du XIX° siècle.

[3] La superposition des diagrammes des substantifs bois et campagnes s'explique par l'association de ces déterminants.

Popo, Ouidah (Norris, 1790). Le mot *lagune* apparaît en 1776 (Bullet). Les auteurs du XVIII° siècle ne se sont pas attardés sur la description du réseau lagunaire[1], ils se sont essentiellement intéressés aux terres cultivées, aux prairies où les arbres forment des bouquets ou sont "considérés comme des divinités". Les informations d'ailleurs se répartissent en deux grands groupes : pays, campagne, plaine et champs (premier groupe), suivis de qualificatifs, auquels s'associent des formations arborées (deuxième groupe) telles que bois ou arbres, souvent "sacrés". Tous les auteurs sans exception font état d'un pays riche, fertile, peuplé, où les palmiers sont un élément dominant de la strate arborée.

Les descriptions de formations boisées ou forestières sont rares : le texte de Norris est d'ailleurs le seul à en faire une description détaillée, encore s'agit-il de la végétation couvrant la dépression de la Lama, seule région qui s'individualise fortement. Pour lui, et c'est important de le noter, la "grande forêt" commence à Ekpé et se termine à Agrimé[2].

Au XIX° siècle, les descriptions se diversifient, les visites à Abomey se multiplient, surtout à partir des années 1840. L'environnement autour de Porto Novo commence à être décrit : l'élément "boisé" y est dominant. Pour la région de Ouidah, le terme *savannah* apparaît en 1823 (Adams) complété par *herbes hautes* et *bois épais par endroits*. La *forêt aux éclaircies rares* caractérise la région d'Allada où elle entoure les villages. Quant à la région de la Lama, de forêt elle devient *marais, dangereux, profond et impassable* (Brue, 1845; Forbes, 1851). Le terme *brousse* (*bush* en anglais) apparaît pour la première fois en 1847, pour décrire la végétation du plateau d'Abomey puis de la Lama en 1862.

Jusqu'à la fin des années 1870, les termes descriptifs demeurent inchangés : les missionnaires chrétiens montrent d'ailleurs un grand lyrisme : la *campagne* s'accompagne des qualificatifs *admirable, ravissante, riante, embaumée, animée, cultivée* et à laquelle s'associent les compléments *arbres* au feuillage *délicieux, gracieux, superbe, bois* à la fois *charmant, pittoresque, fétiche*; le *pays* (Allada, Hinvi) est soit *boisé*, soit *cultivé* ou ayant l'apparence d'un *parc*, laissant supposer que l'élément arboré n'est pas dominant ou bien représenté par une espèce particulière, en l'occurrence le palmier à huile[3].

---

[1] Ou bien ils ont pris les lagunes pour des rivières, comme le Chevalier des Marchais (1724).

[2] Voir carte de Norris en Annexe 1, p. 13.

[3] La notion de "parc" sera discutée dans la 3° partie.

c) Apport de la cartographie

Accompagnant certains récits de voyage, des cartes apportent des renseignements complémentaires, notamment pour la localisation des établissements humains et des formations ou espèces végétales. Les premières cartes de Norris (1790)[1] et d'un auteur anonyme[2] (XVIII° siècle) sont essentiellement des itinéraires, de la côte à Abomey. Celle de Norris est particulièrement intéressante car elle situe la *grande forêt* à l'emplacement de la dépression de la Lama. L'auteur anonyme lui, la qualifie de *marais que les nègres appellent bois*[3]. Cette zone au XVIII° siècle est considérée par les voyageurs qui l'ont traversée comme difficile et pénible à parcourir; ils l'ont remarquée par la nature de ses sols et la densité de sa végétation qui l'opposent aux autres régions. Même si celles-ci étaient couvertes de forêts, comme l'était peut-être la région d'Allada, la végétation n'était alors pas perçue comme un obstacle à la pénétration.

Le document retenu suivant est la carte de Borghero[4] publiée dans le *bulletin de la Société de Géographie* de Paris[5] en 1866 et accompagnée d'une "lettre" au président de la commission centrale de cette Société. L'auteur y distingue ses sources d'informations (dont Burton) de ses propres observations, celles-ci concernant essentiellement la route de Ouidah à Abomey. Borghero précise que *les routes tracées, tant sur ma carte que sur toute autre de cette contrée, indiquent les routes non pas topographiquement, mais elles veulent seulement indiquer qu'entre les points réunis par*

---

[1] La carte de Norris (Annexe 1, p. 13) ne cite pas certains villages pourtant traversés pour se rendre à Abomey, comme Attogon ou Hinvi; ces villages n'avaient peut-être pas encore été fondés à son époque (1770); la tradition de fondation que j'ai pu recueillir à Attogon relate une fondation sur l'initiative d'un roi d'Abomey; il est difficile en l'état actuel de nos connaissances de dater cette fondation; si celle-ci est en effet postérieure au XVIII° siècle, cela pourrait expliquer l'absence d'informations sur ce village à cette époque.

[2] A.N. Paris; C6/27/1, pièce 132 : Carte des environs de Juda et de Porto Novo. sans date, Anonyme. XVIII° siècle.

[3] Peut-être une traduction de *zun* (Fon). Cette zone illustre les différents regards qui peuvent s'exprimer pour définir un certain type de végétation : la Lama est soit un marais, soit une brousse, soit un bois ou bien une forêt. Pour les habitants, elle est le domaine du *zun*.

[4] La Carte de la Côte des Esclaves, dressée par F. Borghero, missionnaire, d'après ses reconnaissances et les documents les plus récents, 1865 (en annexe 1, p. 16).

[5] La Société de Géographie de Paris, fondée en 1821, a certainement joué un rôle dans le mouvement colonial qui s'est développé en France dans les années 1860-1870, bien que ses ojectifs étaient essentiellement scientifiques. Ses dirigeants ont privilégié l'information sur les voyages et les découvertes. Cette Société avait pour objectif de *faire entreprendre des voyages dans les contrées inconnues*. (voir Ferrio, 1983).

le trait, il existe des communications. Il critique l'évaluation des distances de ces prédécesseurs[1]. Sa carte comporte cinq catégories d'informations :

- les voies de communication, dont celles interdites aux Européens.

- le peuplement, en établissant une hiérarchie des villes aux villages et en indiquant les limites supposées entre les États.

- le réseau hydrographique qui demeure en grande partie inconnu.

- la végétation, car elle mentionne également l'existence de zones boisées ou cultivées.

La dépression de la Lama est vue comme un marais boisé. Le dessin semble symboliser une zone forestière autour d'Allada. Le mot *forêt* inscrit le long du trait reliant Allada à Henvi laisse supposer que la couverture végétale est continue. Au Nord de Henvi des *Bombax gigantesques* sont signalés. La région de Ouidah et celle d'Abomey se caractérisent par la présence de *belles cultures.*

- la topographie du pays, avec un profil topographique dressé sur les indications de Burton; à notre connaissance, il s'agit du premier, avec quelques cotes d'altitude qui comportent des erreurs; en effet, la dénivellation marquée pour la dépression de la Lama est beaucoup trop accentuée au contact du plateau d'Abomey, au Nord. Abomey (Agbomé) n'est pas à une altitude de 326 m, il n'y a pas 240 m de dénivellé entre Cana et Abomey, distantes d'une dizaine de kilomètres; une erreur a été commise soit dans le relevé, soit par le dessinateur qui ne connaissait pas le terrain[2]. La carte de Borghero s'inscrit déjà dans un contexte politique et économique différent, favorable au parti colonial, où la connaissance géographique des territoires inexplorés commence à devenir importante et représente un des objectifs de la Société de Géographie de Paris.

---

[1] L'article du capitaine Bertin (1890) s'inscrit dans le même sens : *l'emplacement d'Abomey n'est pas exactement connu et l'on exagère généralement la distance à laquelle il se trouve au nord de Wydah. On a la certitude que les messages directs et rapides du roi font le trajet en 11 heures, ce qui représenterait 70 à 80 km.* (p. 397) (Abomey est à 130 km de la côte)

[2] Le fonds de la Société de Géographie qui se trouve à la Bibliothèque Nationale de Paris ne semble pas avoir conservé de manuscrit du père Borghero, nous ne pouvons donc pas savoir qui a commis l'erreur.

3 - Le tournant des années 1880

Au cours des années 1880, un changement de ton s'observe : le tableau montrant la répartition géographique et temporelle des descriptions fait nettement apparaître un groupe qui jusque là était resté marginal : celui des bois et forêts. La *forêt* devient *immense, vierge, continue, impénétrable, inextricable*[1]. Elle commence au Nord de Savi[2] et se poursuit jusqu'à la Lama qui est un *marais redouté, mouvant, d'accès difficile*. Ce n'est que sur le plateau d'Abomey que les *arbres* sont à nouveau *dispersés, isolés, rabougris* au milieu d'une *brousse très épaisse peu élevée*.

Comment expliquer ce changement et qui en sont les auteurs? Il s'agit essentiellement des rapports de mission des membres de l'expédition Bayol à Abomey en 1889 et des articles parus dans différentes revues qui ont servi de support à la propagande coloniale.

a) La préparation de la conquête : missions d'exploration

A la veille de la campagne militaire, les principaux responsables de celle-ci estiment que l'état des connaissances sur le pays[3] à conquérir est insuffisant, comme nous l'avons vu dans la première partie, et il est donc nécessaire de préparer les opérations par une "reconnaissance" du terrain.

Voici les instructions données par Bayol, Gouverneur des Rivières du Sud du Sénégal à M. Angot, chargé d'une mission de reconnaissance du territoire inexploré du royaume de Porto Novo. Il doit étudier les routes de Porto Novo à l'Ouémé dans le voisinage de la frontière du royaume de Glèlè, noter la nature du terrain, les villages qui ont une position stratégique, les populations, les ressources en vivres, bestiaux, cultures, les cours d'eau traversés et les marais; l'objectif était de savoir s'il y avait possibilité pour une colonne expéditionnaire de se rendre directement et dans de

---

[1] Une "forêt vierge" offre des ressources inexploitées et par conséquent un territoire colonisable. Voir à ce propos l'article de Pouchepadass (1992).

[2] Ambrières (1891). Voir également la carte de la mission au Dahomey établie par Angot en 1889. ANSOM, carte AF 119 (Annexe 1, p. 18-19).

[3] La connaissance des forces armées dahoméennes était importante : de nombreux ouvrages les décrivent; je ne pense pas exagérer en disant que l'armée des rois d'Abomey était la plus connue de toutes les institutions politiques de l'ancien royaume, essentiellement à cause de son corps d'amazones,remarqué des Européens dès le XVIII° siècle.

bonnes conditions à la frontière dahoméenne. Il doit également prendre de nombreuses notes sur la richesse du pays en palmiers à huile, en arbres pouvant être employés en ébénisterie, demander s'il existe la liane qui donne le caoutchouc et des gommiers; la nature du sol et du sous-sol est importante à connaître, et il doit rapporter quelques échantillons des roches rencontrées... Bayol termine sa lettre en précisant : *si l'on vous interroge, vous direz que vous étudiez le pays pour savoir si l'on ne pourrait pas introduire la culture du tabac qui serait une nouvelle source de richesse pour les habitants.* (23/10/1889)[1].

Les instructions de Bayol s'inscrivent donc dans un double contexte, à la fois la préparation des expéditions militaires et déjà l'inventaire des ressources exploitables de la future colonie, le palmier à huile, le caoutchouc et les gommes représentant trois secteurs du développement économique et industriel de l'Europe au XIX° siècle. La route d'Allada à Porto Novo était alors totalement inconnue des Européens, bien que Norris et Borghero aient indiqué son existence sur leur carte, ce dernier précisant que les Européens n'avaient pas le droit de l'emprunter.

A la fin de l'année 1889, Bayol est chargé d'une mission à Abomey (Nov-déc 1889). Elle avait pour objectif d'essayer de régler pacifiquement la question de Cotonou, à savoir le respect du traité de 1878 qui autorisait les Français à prendre possession de Cotonou et à y établir une douane. Bien que le but de cette mission fut diplomatique et politique, Bayol rédigea un "rapport de route"[2] et Angot, membre de la mission, dessina un croquis de l'itinéraire suivi[3]. Ce dessin comporte de nombreuses indications sur la végétation qui se révèle être, au travers des documents cartographiques, des journaux de marche et des rapports de route, un élément fondamental noté par les auteurs, montrant leur perception du pays. Ainsi tout au long du parcours, les paysages varient : la *grande forêt*, dont les limites reculent vers le Sud par rapport aux cartes du XVIII° siècle, les *hautes herbes* du plateau d'Abomey, les *bois* ou les *marais* de la dépression de la Lama. Des noms d'arbres et de cultures sont cités : *palmiers, fromagers, gommiers* dans la forêt, *rôniers, manioc* aux environs de Cotonou, *patate, manioc, haricot, mil* sur le plateau d'Abomey. Ces informations sur la végétation et les ressources agricoles sont importantes à deux points de vue, comme nous l'avons déjà constaté : à court terme pour la campagne militaire, la végétation forestière présentant un obstacle favorisant les embuscades, et les

---

1 ANSOM Dahomey III, dossier 1.

2 ANSOM Dahomey III, dossier 1.

3 Carte AF 119, ANSOM (Annexe 1, p. 18).

produits agricoles des ressources disponibles; à moyen terme, le pays se présente favorablement pour une "mise en valeur" agricole. Bayol lui-même a dressé une carte de l'itinéraire[1] suivi par la mission qui ressemble à un "transect" de la végétation observée sur le parcours : beaucoup plus détaillée que le croquis d'Angot, elle fait apparaître des aires de cultures entourant chaque village perdues au cœur d'une végétation dense, forestière, où les palmiers sont néanmoins distingués. Bayol se sert de la végétation pour définir des régions caractérisées par certaines espèces végétales, la présence d'arbres ou de plantes cultivées : de la côte à Allada s'étend la *région des palmiers* où l'on rencontre des lianes à caoutchouc (probablement des Landolphia) et des rôniers (Borassus aethiopum) ; lui succède *la région des grands arbres* parmi lesquels se trouvent des *fromagers* (Ceiba pentandra), des *rocos* (Probablement l'iroko ou Milicia excelsa), des *ficus*, des *acacias* et des *caoutchoucs*, jusqu'à la Lama qui est un *marais*. Au Nord de la Lama, le plateau d'Abomey est une *région cultivée* : *maïs, manioc, gros et petit mil, patates douces* et *haricots variés* auxquels se mêlent des *hautes herbes*.

Un autre document apporte des informations intéressantes sur la préparation de la campagne militaire; suite à l'affaire de Cotonou, des agents des factoreries de Ouidah furent enlevés par les Dahoméens; leur captivité dura trois mois. Après leur retour, certains otages publièrent des articles ou des récits. Celui de Pietri nous intéresse particulièrement car il comprend un croquis de l'itinéraire[2] suivi par les otages comportant des informations sur la végétation observée le long du parcours. Ce croquis a été dressé par le Lieutenant E. H. d'A... sur les indications de Pietri. Ceci indique que les militaires cherchèrent à obtenir des prisonniers des informations sur le pays et que la végétation était considérée comme un élément fondamental, directement perceptible des observateurs étrangers.

Après ces événements et toujours pour régler le litige concernant Cotonou, une deuxième mission (9 fév-25 mars 1891) fut envoyée à Abomey conduite par Audeoud et chargée d'apporter des présents au roi Gbéhanzin de la part du Président de la République Française, Sadi Carnot. Sous cette "couverture diplomatique", la mission avait en fait pour objectif de recueillir des renseignements sur le pays. Tous les membres étaient des militaires qui dès leur retour rédigèrent des rapports ou des

---

[1] Carte AF 119, ANSOM (Annexe 1, p. 19).

[2] Voir le croquis de cet itinéraire en Annexe 1, p. 17.

journaux[1] préparant la campagne militaire de 1892. Tous notèrent des informations sur la végétation ; voici le rapport de Chasles :

De Cotonou à Whydah, le pays est plat, sablonneux, sans végétation, si ce n'est autour des villages et coupé de distance en distance par quelques bouquets d'arbres rabougris. (...) A partir de Whydah le pays change d'aspect, la terre remplace le sable, la végétation est plus abondante, les arbres plus fournis et un peu au-delà de Savi, on entre dans une épaisse forêt pour ne la quitter qu'à Ekpé après 40 kilomètres. [...] La guerre dans ce pays de forêt semble presque impossible, contre un ennemi sur ses gardes et déterminé; il faudrait une colonne très forte pour résister aux nombreuses embuscades que tendrait sans cesse un ennemi invisible et imprenable. [...] En temps de guerre, et même à la belle saison le Lama constitue un obstacle sérieux à la marche en avant d'une colonne, qui ne manquerait pas d'être harcelée de tous côtés. Des approvisionnements en vivres et munitions, et canons ne passeraient qu'au prix de grands efforts et de nombreuses fatigues. [...] En sortant du Lama [...], l'aspect change complètement, la grande végétation disparaît peu à peu entre Avidji et Kana, complètement depuis Kana, et l'on trouve alors un grand plateau couvert de hautes herbes et garni seulement de loin en loin par quelques bouquets d'arbres sans importance. [...] on trouve un terrain très uni, parfaitement découvert et propice à la guerre européenne. [...] En résumé, il n'y a que la route (ou partie) comprise entre Whydah et Avidji qui présente des difficultés sérieuses, c'est à dire la traversée de la forêt et le passage de la Lama. Une fois parvenue à Kana, une troupe européenne peut être sûre de son succès.

Tout au long de son parcours, Chasles a noté les possibilités de résistance des villes et des villages, les produits alimentaires et les sources d'approvisionnement en eau.

---

[1] Rapport topographique du sous-lieutenant Chasles (A.N. Porto Novo), Journal de marche rédigé par le capitaine d'artillerie de marine Decoeur d'après les ordres du chef de la mission. (Dahomey III dossier 2 ANSOM), Rapport de l'aspirant de 1ère classe Goin d'Ambrières sur le voyage de la mission française à Abomey adressé au Contre-Amiral de Cuverville. (développe un plan d'attaque pour la conquête du Dahomey. Dahomey III dossier 2 ANSOM). Tous ces documents datent de 1891.

b) Résultats et conclusions des missions

Le rapport de Chasles[1] de 1891 précise que les routes de Cotonou à Abomey par Ouidah sont à *éviter d'une façon absolue en cas d'expédition, car elles sont en partie couverte de bois et de forêts épaisses dans lesquelles des embuscades seraient très faciles à cacher sans que l'on puisse rien contre elles. Elles sont coupées de marais, de cours d'eau difficiles à traverser, à la sortie desquels une troupe peu nombreuse pourrait très facilement arrêter une colonne en marche. Le marais de Lama, non loin d'Abomey est particulièrement difficile. Bref, une expédition, surtout à pied, de Kotonou ou Wydah courrait à sa perte si l'ennemi se trouvait dans les environs.* Il préconise la route de l'Ouémé[2], comme l'avait avant lui conseillée le capitaine Bertin[3] en 1890. Les conditions climatiques, également étudiées avec soin, ont déterminé le moment le plus favorable à une campagne militaire[4] : c'est la petite saison sèche d'août-septembre qui semble la meilleure; pendant la grande saison sèche, le fleuve Ouémé n'est pas navigable, et au cours des mois de juillet et octobre, les eaux sont trop hautes et le courant trop rapide. L'expédition militaire débuta en septembre 1892. Dodds choisit l'itinéraire et la saison en fonction des observations préliminaires faites au cours des missions de reconnaissance.

J'ai essayé de montrer l'importance de la prise en compte de la végétation au cours des expéditions militaires. Tous les documents présentés, que ce soient des cartes ou des rapports, apportent des informations sur l'environnement végétal dont la connaissance était indispensable pour le succès des opérations militaires envisagées. Ceci a conduit les responsables de la conquête coloniale à opérer leur propre reconnaissance du pays et de son environnement, car les écrits antérieurs ne présentaient pas la même perception, comme l'a démontrée l'analyse lexicologique. C'est ce qui m'a amenée à dire que cette perception du milieu dépendait des intérêts politiques et/ou économiques des protagonistes; en effet, les commerçants ou les missionnaires qui avaient intérêt à développer les échanges ou attirer de nouvelles vocations dans cette région de l'Afrique ont dressé un tableau positif de l'environnement afin de rendre attrayante et attirante

---

1 Archives Nationales, Porto Novo, Bénin.

2 L'Ouémé, décrit dans les récits de Duncan (1847) et Skertchly (1874), a fait l'objet d'une exploration par Ballot, résident de France à Porto Novo, en novembre 1888.

3 Bertin (1890, p. 397). Ambrières, dans son rapport de 1891, préconise également la route de l'Ouémé.

4 Voir Dahomey V, dossier 2, ANSOM.

cette partie du monde. La végétation luxuriante ne présente pas alors d'obstacle sérieux à la pénétration. Seule la dépression de la Lama est perçue comme difficile à traverser. Les militaires, quant à eux, ont estimé nécessaire de faire des reconnaissances de terrain avant de se lancer dans la conquête militaire. L'environnement végétal est alors perçu comme un obstacle et un danger, et tous les auteurs de rapports conseillèrent la voie fluviale de l'Ouémé, qui fut effectivement retenue. A l'opposé de leurs prédécesseurs, les militaires et les partisans de la conquête coloniale se devaient de noircir le tableau pour justifier l'exploration accompagnant la mission civilisatrice qui suivit immédiatement la conquête coloniale; la "forêt vierge", par conséquent inexploitée représentait un obstacle aux expéditions militaires et un terrain riche en potentialités économiques futures. De plus, un environnement présenté comme un terrain difficile, favorable à la guerre d'embuscades, permettait de justifier des demandes de crédits supplémentaires afin d'accroître les effectifs et de compléter le matériel logistique.

Dans ces conditions, les sources écrites et les sources orales peuvent-elles servir à restituer les paysages végétaux de cette région existant à l'époque précoloniale? La question se doit d'être posée et je vais maintenant tenter d'y répondre en essayant de restituer les paysages végétaux d'après ces mêmes sources écrites.

C - ESSAI DE RECONSTITUTION DES PAYSAGES VÉGÉTAUX

1 - Les paysages : évolution des connaissances

Dans ce chapitre, la discussion s'appuiera essentiellement sur les descriptions des paysages réalisées par les voyageurs européens, auteurs de récits ou de rapports. Devant le nombre d'informations à traiter et pour éviter de paraphraser trop systématiquement les auteurs cités[1], j'ai regroupé les descriptions les plus représentatives sous forme de tableaux qui seront commentés. Il sera fait recours aux sources orales lorsque celles-ci permettront d'éclairer l'interprétation des documents écrits.

a) Le littoral

1° La côte observée des navires[2]

Les premières descriptions apportant des informations sur les paysages datent de la première moitié du XVII° siècle. Ce sont essentiellement des observations du littoral tel que le voyaient les voyageurs à bord de leur navire. De la Côte de l'Or à celle des Esclaves, ces informations, bien que succinctes, font état d'un changement de la couverture végétale à partir du Cap des Trois Pointes situé au Ghana. C'est pourquoi je déborderai ici de l'aire géographique retenue pour mon étude. Seul un certain recul permettait de constater qu'au XVII° siècle, cette partie du Golfe de Guinée, par rapport aux régions situées à l'Ouest de ce cap, était plus sèche et la végétation semblait différente. En effet, les voyageurs ont noté un changement notable non seulement de la végétation mais aussi du climat (Bosman, Barbot, d'Elbée) à l'Est de ce lieu : c'est la fin des grands bois, le pays est plus découvert, uni, sans arbres, les terres apparaissent plus peuplées[3], ce qui est pour certains un des facteurs de la déforestation, aridité et sécheresse

---

[1] Dans le texte, seuls les noms d'auteurs seront cités, les références complètes, date de publication ou de rédaction et pagination, figurant dans les tableaux.

[2] Annexe 2, p. 45.

[3] Ce qui ne veut pas dire qu'elles l'étaient nécessairement; des formations végétales ouvertes mettent en évidence les établissements humains, qui en milieu forestier sont dissimulés à la vue par la végétation. Dans la région étudiée, les villages étant souvent entourés d'une ceinture de végétation apparaissent plus clairement à l'observateur étranger. Celui-ci peut ainsi se tromper sur la densité supposée du peuplement.

les caractérisant. Voici ce qu'écrit dans son journal le Sieur d'Elbée (1671) sur la Côte de l'Or de Boutra à la Volta :

Depuis Boutra jusques à Commendo, terres assez hautes et plus découvertes. Cap Corse (Cape Coast) *est un lieu sec et aride, sans bois [...] Frederisbourg, terre pareille et tout le païs fort peuplé ce qui est cause qu'il est plus découvert. Environs de Cormantin : tout ce païs là est découvert [...] De Biamba jusques à la rivière Volta, païs fort découvert, bien peuplé.* (p. 373)

Bien que les informations sur la végétation soient très imprécises, variant des grands aux petits arbres, buissons, broussailles et arbustes, elles nous renseignent sur une modification des paysages végétaux à partir de Commendo à l'Est du Cap des Trois Pointes. Ce changement correspond à la diminution de la pluviométrie observée sur la côte depuis ce cap jusqu'au Nigeria. Si l'on compare ces informations à la première carte de la végétation de l'A.O.F. dressée en 1912 par le botaniste explorateur Auguste Chevalier[1], nous remarquons le long de la côte une bande de terre non recouverte de forêt, commençant précisément au Cap des Trois Pointes et s'étendant jusqu'à la plaine d'Accra où elle "rejoint" l'ouverture de la savane du Bénin. La légende de cette carte indique l'existence de savanes littorales ce qui corrobore les descriptions des voyageurs, où l'élément arboré est marginal ; encore s'agit-il de palmiers et de rôniers[2], cette dernière espèce étant particulièrement abondante dans certains types de savanes. Lorsque la végétation est plus dense, elle semble signaler l'emplacement des villages (Labarthe, Bouet, Guillevin) ou bien suivre le réseau hydrographique (Bosman, d'Elbée).

Les paysages végétaux de la zone côtière devaient donc être relativement similaires à ceux que l'on peut encore observer aujourd'hui. A cette époque cependant, le cocotier n'était guère répandu sur toute cette côte, comme semble l'attester le croquis du Chevalier des Marchais réalisé en 1724[3]. Retenons de ces descriptions que les voyageurs avaient observé dès les premières navigations le long du littoral du golfe de Guinée des modifications climatiques[4] aux conséquences visibles sur la nature de la végétation.

---

[1] Annexe 1, carte p. 22.

[2] Le cocotier sauvage (Trad. pers. de l'édition hollandaise de 1701) de Bosman peut être identifié au rônier (Borassus aethiopum) d'après la description du renflement du stipe.

[3] Voir ce croquis en annexe 2, p. 24.

[4] Voir à ce propos l'article de Daveau (1968).

2° La végétation littorale de la Volta à Ouidah[1]

Les informations sur la végétation littorale sont relativement nombreuses mais concernent essentiellement la physionomie. Seul Isert (1793)[2], pionnier de l'exploration botanique de cette région de l'Afrique, a nommé précisément les plantes observées dans le récit de voyage qu'il publia peu de temps après son retour. Son ouvrage représente une source majeure pour un essai de restitution des paysages végétaux à la fin du XVIII° siècle. En effet, ce médecin naturaliste s'est efforcé d'identifier ou de décrire les espèces végétales rencontrées au cours de ses expéditions le long du littoral depuis Accra jusqu'à Ouidah en se référant fréquemment à la classification établie par le botaniste suédois Linné. Certaines des espèces citées sont caractéristiques des formations végétales littorales, comme *Chrysobalanus icao*[3] (Chrysobalanus orbicularis)[4], petit arbuste buissonnant commun dans toutes les brousses sub-littorales, *Convolvulus brasiliensis* (Ipomoea brasiliensis), plante herbacée poussant en communauté derrière la plage[5], et *Scaevola lobelia* (Scaevola plumieri), un petit arbuste succulent sur le cordon littoral. Paradis (1976, p. 48) note que Scaevola plumieri, espèce dominante de la pelouse littorale, se rencontre de la frontière togolaise à Cotonou[6]. D'autres voyageurs ont également décrit les formations végétales du littoral, mais leurs informations ne concernent que leur physionomie. Bouet (1851)[7] parle de *buissons*, de *fourrés d'arbres* et de *brousses*, faisant allusion à une végétation basse, fermée. Le voyageur allemand Zöller parcourut la côte togolaise en 1884 et décrivit ces mêmes paysages végétaux, insistant sur l'aspect impénétrable de cette végétation car les buissons sont *hérissés de piquants*, principale caractéristique de ces formations. Ce fourré littoral, qui se trouve en arrière de la pelouse à Scaevola plumieri décrite ci-dessus, a

---

[1] Annexe 2, p. 46.

[2] Berlinois d'origine, il était au service de la compagnie danoise. Il a séjourné à deux reprises sur la côte du golfe de Guinée, entre 1783 et 1789.

[3] Les binômes latins sont soulignés mais ils sont de plus en italique lorsqu'ils sont cités par un auteur ancien, comme Isert. La nomenclature actuelle est précisée entre parenthèses.

[4] Également mentionné sur le littoral à Ouidah par Guillevin (1862, p. 17) : *broussailles appelées icaque*.

[5] Signalée par Paradis (1976, p. 34) sur le littoral béninois.

[6] Il se trouve également au Togo, où il est cependant plus rare car la zone littorale est largement cultivée et subit de plus une forte érosion marine entrainant le recul de la côte (information de B. Roussel)

[7] Voir tableau sur les descriptions de la côte, Annexe 2, p. 45-46.

aujourd'hui quasiment disparu[1] suite à la plantation de cocoteraies et de filaos.

Ces plantations remontent essentiellement au début du siècle et sont le fait du gouvernement colonial (français au Bénin et allemand au Togo) et des planteurs afro-brésiliens. Hubert (1908) dans son étude de la végétation remarque que *le cocotier (Cocos nucifera) est à peu près la seule espèce ligneuse sur le cordon littoral* dans toute la zone maritime jusqu'un peu au Nord de Porto Novo. Un rapport du Gouvernement colonial de 1917 indique que les cocoteraies ont été récemment plantées sur le littoral, principalement dans la région de Grand Popo et de Ouidah (p. 3). Cependant Albéca (1895, p. 153) nous apprend que les cases construites le long de la mer *sont indiquées de loin par les cocotiers que l'on plante partout. C'est un arbre qui tend à devenir, comme le palmier, une source de richesse. On vend la chair des noix et les traitants l'expédient en Europe où elle est transformée en huile.* La population indigène avait compris l'intérêt de la culture du cocotier avant son développement à l'époque coloniale. Ce palmier a d'abord été planté aux abords des habitations avant de conquérir tout le littoral. Zöller en 1884 (p. 81) n'avait d'ailleurs pas manqué de faire le rapport entre habitat et plantation de cocotier, car selon lui l'absence de cocotiers montrait la date récente de fondation de certaines localités. Cet auteur, décrivant la nudité de la côte près de Lomé, précise que les cocotiers qui viennent juste d'être plantés mettent longtemps à pousser.

b) Le système lagunaire

1° De la rivière à la lagune[2]

Les lagunes [3] du Togo et du Bénin sont des retenues d'eau continentale entre des cordons littoraux sableux, anciens et récents, et les formations argilo-sableuses du continental terminal (terre de barre); elles sont en relation plus ou moins permanente avec la mer et communiquent entre elles par des chenaux[4]. Au Bénin, ce sont les lagunes de Porto Novo, Ouidah, Grand Popo et les lacs Nokoué et Ahémé qui sont d'anciennes rias colmatées,

---

[1] Voir en Annexe 5, la photographie n°5 d'un îlot de ce type de formation à l'entrée d'Aneho (Togo). La sacralisation du lieu a permis sa conservation.

[2] Annexe 2, p. 48-49.

[3] Projet COMARAF : programme lagunes en Afrique de l'Ouest.

[4] Depuis la construction de la route Cotonou-Abomey, les crues du lac Nokoué ne peuvent plus se déverser dans les marais à l'Ouest en direction de Ouidah. Voir au sujet du complexe lagunaire du bas-Ouémé, Pélissier (1963, p. 37).

séparées de l'océan par des marais d'où émergent des buttes sableuses. Au Togo, elles forment un réseau continu d'Ouest en Est de 35 km constitué du lac Togo, des lagunes de Zowla et d'Aneho et d'un chenal de 15 km qui le relie au fleuve Mono à Agbanakin; la lagune de Lomé est elle reliée au complexe de la Volta.

Ce système lagunaire d'une grande complexité a été très mal compris des voyageurs européens, ce qui peut s'expliquer par les difficultés d'accès à ce milieu particulier, comme le laisse entendre Norris (1790, pp. 39-47) : *le pays des Popo est un pays bas et marécageux environné d'eaux stagnantes et entrecoupé de plusieurs branches de rivières qui forment une multitude d'îles* (...) (ce pays) *étoit difficile d'accès.* Par ailleurs, il écrit que le cordon littoral est un *défilé étroit et plein de sable aride et qui n'a qu'un demi-mille de large entre la mer et la rivière qui coule parallèlement à la côte l'espace d'environ 200 milles,* de la Volta au Bénin. Des chenaux, dont l'extrême complexité a été relevée par plus d'un auteur (Bertin, Clergeau), relient tous ces plans d'eau, ce que Norris a peut-être voulu exprimer sur sa carte d'après des informations orales qu'il aurait recueillies[1].

Le réseau lagunaire est resté globalement méconnu jusqu'à la colonisation. Isert parle de *fleuve* ou de *rivière* coulant de Ouidah à Popo ; il explique qu'avant d'arriver à Fida (Ouidah) *il faut passer la rivière de Popo et divers marais, qui au reste ne sont guère profonds et sont tous guéables.* (1793, p. 135). Labarthe (1803) est le premier auteur à employer le terme de *lagon* qui est dans ce cas synonyme "d'étang". Les explications des auteurs à propos du réseau hydrographique restent confuses jusqu'à la fin du XIX° siècle et les missions d'exploration du réseau lagunaire et du cours du fleuve Mono ne seront que la première étape vers la connaissance de ce complexe. Le Chevalier des Marchais en 1724 (p. 40, verso) explique que *dans le royaume de Juda deux rivières venant l'une de la ville d'Ardre et l'autre de Jacquin le traversent en long et il n'y a pas d'autres rivières, elles ne sont point considérables puisqu'on les passe à gué n'ayant pas plus de 9 pieds de profondeur. [...] la rivière nomé Euphrate qui est à une demi lieue de Xavier, ou la terre commence à s'élever (...) Les deux rivières forment plusieurs marais de sorte qu'on ne voit la terre couverte d'arbres qu'après avoir passé l'Euphrate.*

La rivière de Jaquin doit être la lagune de Ouidah, et l'Euphrate un cours d'eau, le Toho, qui alimente le lac Nokoué et passe un peu au Nord de Savi. Labarthe (1803) cite également l'Euphrate en précisant qu'elle tombe à Popo ; il s'agirait alors du Kouffo. La rivière de Xavier, selon lui, se déverse dans une lagune à

---

[1] Annexe 1, p. 13.

une lieue de Ouidah, et celle de Tori se jette dans celle de Dolou, probablement la lagune de Djonou, et il doit s'agir soit du Tadouba qui a sa source près de Tori-Bossito (d'où son nom "européen"), soit du Dati qui vient des environs d'Allada ; il précise qu'elle forme une très belle nappe d'eau, peut-être le lac Nokoué.

2° La végétation du complexe lagunaire

Les descriptions du réseau lagunaire ont essentiellement porté sur la topographie en essayant de comprendre la formation et l'origine de ces étendues d'eau. La nature marécageuse de ce milieu a frappé les auteurs qui ne se sont guère étendus sur la végétation. En effet, les sols qui caractérisent cette zone sont souvent hydromorphes, qu'ils soient riches en alluvions fluviatiles ou pauvres comme les sables des cordons littoraux, favorables au développement du cocotier. De la nature des sols, soumis ou non à des inondations, et de leur taux de salinité dépendent les associations végétales qui s'y développent.

a- Prairies marécageuses et savanes littorales

L'arrière littoral décrit par nos auteurs se caractérise généralement par des zones marécageuses où les roseaux[1] (Zöller, Hubert) dominent. Isert a reconnu Cyperus articulatus, Flagellaria indica, qui est une plante herbacée grimpante commune dans les halliers péri-lagunaires, et un Typha, cette dernière espèce formant des peuplements denses, souvent monospécifiques sur les sols ne s'asséchant jamais[2]. En 1908, Henri précisait que *les nympheacées (Nymphea) ne se rencontrent que dans les eaux douces et stagnantes* dans le Sud du Dahomey où elles dominent effectivement les formations végétales sur les sols argileux non salés, de même qu'au Togo. Dans cette région, de vastes zones marécageuses occupées par des prairies à Paspalum distichum, Cyperus articulatus, Typha australis[3] précèdent généralement la mangrove.

---

[1] Il doit s'agir de Typha australis d'après Roussel, commentaires botaniques au texte de Zöller réédité en 1990.

[2] reconnus par Guyot et *al.* (1994) dans le Sud Togo.

[3] Mondjannagni (1969, p. 107) précise que *tout porte à croire que la mangrove à palétuviers fut jadis très étendue et se trouve actuellement au stade ultime de sa régression : son emplacement est occupé par la formation herbeuse à Paspalum distichum*.

Souvent, voisinent des zones recouvertes d'herbes ; elles sont signalées, par Isert, dans le delta de la Volta où il cite précisément une espèce d'Andropogon, et Zöller qui signale dans la région de Lomé de *vastes savanes* où *prolifère une herbe dont les chevaux se régalèrent*. Roussel écrit que cette description est encore valable de nos jours, de grandes graminées du genre Andropogon pouvant constituer des peuplements très étendus[1].

Les descriptions concernent essentiellement les prairies ou savanes marécageuses où se trouve fréquemment Andropogon gayanus var. bisquamulatus. Les zones de bas-fond et les régions lagunaires sont souvent occupées par des forêts marécageuses à Mitragyna inermis et à Symphonia globulifera (surtout au Bénin), qui, elles, n'ont pas été décrites, peut-être à cause des difficultés de pénétration. Zöller a peut-être évoqué une raphiale dans la région de Grand-Popo, car une palmeraie d'Elaeis guineensis paraît peu probable dans cet environnement lagunaire, alors que les raphiales y sont nombreuses, mettant en évidence l'état de dégradation des forêts marécageuses (Guyot *et al.*, 1994).

Il reste à noter la présence de savanes guinéennes, à faux karité (Lophira lanceolata) ou à rônier (Borassus aethiopum) incluses non seulement sur les cordons littoraux anciens, mais aussi sur les terres argileuses. Seules les savanes à rônier apparaissent dans les descriptions des paysages. Isert (1793) mentionne le rônier dans le delta de la Volta, Duncan (1847) en signale un important peuplement sur le cordon littoral près d'Aneho[2] (Togo) et Albéca indique l'existence d'une forêt où les palmiers abondent à proximité de Godomey. La photo accompagnant le texte d'Albéca montre un peuplement dense de Borassus aethiopum généralement appelé "rôneraie" ou savanes à rônier[3].

b- La mangrove[4]

Dans le delta de la Volta, Isert décrit longuement la végétation des rives de ce fleuve : il distingue *Rhizophora mangle* (Rhizophora racemosa), *Avicennia*, (Avicennia germinans), *Pterocarpus lunatus* (Drepanocarpus lunatus) et Hibiscus Tiliaceus,

---

1 Dans Zöller (1990) p. 26.

2 qui n'existe plus aujourd'hui.

3 Ceci illustre une fois de plus le problème de la terminologie : le terme forêt est dans ce cas synonyme de peuplement.

4 C'est une formation végétale édaphique, liée aux complexes lagunaires en relation avec la mer. Trois espèces principales caractérisent cette formation : Avicennia africana, Rhizophora racemosa, connus sous le nom de palétuviers, Acrostichum aureum, la fougère des mangroves.

toutes ces espèces faisant partie des associations végétales de la mangrove ; il ne s'étend malheureusement pas sur celle de la zone à l'Est du Mono et se contente d'écrire que la rivière de Popo est bordée de *buissons,* de *palmiers* et d'*arbrisseaux*. Cependant, de nombreux auteurs signalent l'existence d'arbres de la mangrove, les palétuviers (Rhizophora), sur les rives des lagunes. Rhizophora et Avicennia constituent généralement la mangrove "haute" souvent inextricable, comme n'ont pas manqué de l'observer certains auteurs (Bertin, 1890). Elle est suivie de la mangrove "basse"[1] qui dépasse rarement les dix mètres de hauteur et où se rencontrent Drepanocarpus lunatus et Hibiscus tiliaceus, communs dans les bas-fonds boueux près de la mer (Paradis, 1981).

Les palétuviers sont signalés dans le delta de la Volta (Isert), au Nord du lac Togo en petites communautés (Zöller, carte allemande de 1902), sur les rives de la lagune de Ouidah, d'Agoué à Ouidah (Duncan), près de la bouche du roi (Clergeau), de Ouidah à Godomey (Bertin, Albéca). Ils sont également signalés sur le chenal reliant le lac Nokoué à la lagune de Porto Novo en 1889 (Maigre), sur les bords du chenal de Cotonou (Albéca). Nous avons très peu d'informations sur la végétation des rives du lac Nokoué ; deux auteurs seulement signalent l'existence de palétuviers, près de l'ouverture à Cotonou, au contact des eaux salées et sur le chenal aboutissant à la lagune de Porto Novo, dont les eaux sont saumâtres. L'histoire a retenu l'ouverture artificielle du chenal de Cotonou en 1885, laquelle aurait entrainé des modifications sur la flore et la faune (Paradis, 1975). Retenons pour le moment que des palétuviers sont signalés en certains points du lac Nokoué. L'immensité de cette étendue d'eau a limité les observations. Cependant, Hubert précise en 1908 que *le palétuvier (Rhizophora vulgaris) n'est répandu qu'à l'ouest de Ouidah. Il semble ne pouvoir se développer que le long des lagunes de cette région. Les roseaux comme les papyrus abondent surtout dans les lagunes de l'est.* Mais Chevalier signale l'existence de la mangrove sur le pourtour du lac Nokoué sur sa carte de la végétation de l'A.O.F. dressée en 1912[2]; son exploration botanique au Dahomey date de 1908-1910. Cette question reste à débattre et nous y reviendrons lors de la discussion sur la communication du lac Nokoué avec la mer.

Aujourd'hui, quelques lambeaux de mangrove sont localisés seulement sur les rives de la lagune de Grand Popo à Ouidah, soumise aux flux et reflux de la marée. Guyot et *al.* (1994) dans un article sur la végétation des zones inondées du Sud du Togo

---

[1] D'après Guyot et *al.* (1994)

[2] Annexe 1, p. 22.

concluent que la *mangrove considérée jusqu'ici comme réduite à des lambeaux dégradés apparaît bien conservée, voire en extension le long des différents cours d'eau.* Elle est présente le long du Gbaga (chenal du Mono), sur les berges du Mono et à l'entrée de la lagune d'Aneho. Elle est absente aujourd'hui de la rive Nord du lac Togo mais il est possible que Zöller ait confondu la mangrove avec une forêt marécageuse à Ficus congensis, présente encore par endroits dans cette zone[1]. La mangrove est cependant soumise à une forte pression anthropique pour l'exploitation de son bois destiné à la fabrication de charbon et de pièges à poissons (*akadja*).

c) L'hinterland

Si la côte et le réseau lagunaire sont relativement bien appréhendés dès le XVII° siècle, il n'en est pas de même pour l'intérieur du pays ; en effet les paysages décrits correspondent à l'itinéraire suivi par les voyageurs pour se rendre à Abomey, capitale du royaume où les résidents européens étaient invités afin d'assister aux cérémonies annuelles en l'honneur des ancêtres royaux. La cartographie de la fin du XIX° siècle[2] montre bien la relation entre l'itinéraire de la côte à Abomey et les observations. Nous allons donc suivre le même chemin en distinguant cependant plusieurs régions correspondant à des paysages végétaux différents. Ainsi je distingue les savanes des environs de Ouidah et de l'arrière pays togolais connu grâce aux résidents et cartographes allemands, le domaine de la forêt dense humide semi-décidue sur le plateau d'Allada, la végétation de la dépression de la Lama et pour terminer la savane du plateau d'Abomey.

1° Paysages des plateaux de Terre de barre

a- Arrière pays togolais

Les informations sur les paysages situés au Nord du réseau lagunaire reposent essentiellement sur le récit de Zöller (1884) et la carte allemande du Togo de 1902. Zöller, qui pensait retrouver

---

[1] Cette réflexion nous amène à interpréter avec prudence toute citation de "palétuvier" dans les sources anciennes, comme d'ailleurs dans les sources orales. Toute végétation de zone marécageuse est appelée "palétuvier". Prenons comme exemple la description de la végétation de la Lama que Bertin (1890) dénomme "palétuviers".

[2] Voir en Annexe 1, la carte AF 119 (p. 18-19) et l'itinéraire de Piétri (p. 17).

au Togo la forêt vierge tropicale telle qu'il l'avait découverte au Paraguay, semble quelque peu déçu par la végétation rencontrée au cours de ses explorations le long et au Nord du lac Togo : 90 à 95 % du territoire parcouru est selon lui recouvert de broussailles et de hautes herbes, de fourrés hérissés d'épines, d'arbustes ne dépassant pas la taille d'un homme, et de baobab. Clergeau (1894) explorant le Mono indique un changement dans la végétation à partir de Togodo : la brousse est moins épaisse, il n'y pousse qu'une seule espèce d'arbre, probablement le baobab, d'après sa description. Les paysages évoqués font apparemment référence à une savane arborée dominée par le baobab, mais où le palmier à huile semble également très présent. La carte allemande de 1902 confirme les informations de Zöller[1] : les termes *savane* et *brousse* dominent le vocabulaire, et le baobab semble l'unique espèce végétale remarquable de ces formations. Zöller observa cependant des formations forestières denses le long du fleuve Haho qu'il découvrit ; il s'agissait de forêt galeries dont aujourd'hui il ne reste que des taches constituées d'îlots de forêt dense semi-décidue, de fourrés et de prairies saisonnièrement inondées le long des fleuves Haho, Sio, Mono.

Il est important de rappeler ici que la moyenne pluviométrique du Sud Togo n'est que de 800 mm, ce qui contribue à expliquer selon Brunel *et al.* (1984) la présence des nombreux baobabs dans cette zone. Pour ces auteurs la végétation de la région littorale est une continuation des savanes humides situées au Nord de cette zone[2] caractérisée par l'absence de Daniellia oliveri (montrant ainsi la relative sécheresse côtière). L'existence ancienne de forêt semble attestée par les derniers îlots forestiers généralement conservés par leur sacralisation. Ces auteurs supposent que la dégradation de ces forêts a abouti à la formation de fourrés buissonnants et à des savanes. Rappelons que les caractéristiques dominantes des paysages décrits par Zöller sont les broussailles ou fourrés épineux et les grandes herbes dominés par les baobabs. Cet arbre, par son aspect, a marqué les voyageurs et leur a servi à caractériser ces formations végétales aux dépens des autres espèces végétales (voir carte allemande). Zöller a néanmoins observé des jachères (champs anciennement cultivés aujourd'hui abandonnés selon cet auteur), mais les cultures et les jachères ne sont pas pour lui les traits marquants des paysages. Cela dénote

---

[1] Dans quelle mesure les informations qui y sont portées ne proviennent-elles pas de son récit? L'itinéraire de Zöller y figure ainsi que celui d'autres voyageurs. Il est impossible de distinguer la part de l'observation directe de celle de l'information transmise. Voir Annexe 1, p. 21.

[2] Zone V des divisions écologiques du Togo d'après Brunel et *al.* (1984).

qu'à son époque, en 1884, le milieu végétal du Sud Togo n'était pas alors soumis entièrement à l'action modificatrice de l'homme.

Il me paraît difficile de conclure que seule l'action anthropique aurait entrainé la dégradation de la végétation que connaît apparemment cette région du Togo, la déforestation ayant déjà été signalée par les premiers résidents européens. La densité démographique au XIX° siècle ne peut justifier une telle emprise sur l'environnement. Il est de plus établi que la forêt semi-décidue a montré au cours d'une alternance climatique sèche du quaternaire un recul plus important dans cette zone par rapport aux régions voisines, notamment le Sud du Bénin. Il faut préciser que les conditions pluviométriques y sont plus favorables mais que les sols sont de même type et la densité démographique aussi forte (environ 200 habitants/km2). On peut donc se demander si la pression humaine exercée sur l'environnement au Togo n'a pas été "exagérée" et si la végétation n'appartient pas plutôt à un type de savane guinéenne telle qu'elle avait été définie par Aubréville en 1937.

b- Ouidah et ses environs[1]

Nous avons déjà vu que pour atteindre la ville de Ouidah, il fallait traverser une zone de lagune ; nous ne reviendrons pas sur la description de cet environnement particulier mais allons nous concentrer sur la zone immédiatement au Nord du système lagunaire, où les établissement humains se sont fixés et les terres ont été cultivées, sur la terre de barre. Dès le XVII° siècle, les témoignages des auteurs sont unanimes : les environs de Ouidah sont très cultivés, les villages sont nombreux et si les arbres sont présents, ils forment des bosquets (Des Marchais, Norris, Freeman) ou sont isolés[2] . C'est un pays ouvert (Snelgrave, Duncan, Freeman), où les prairies et les pâturages (Barbot, Isert, Vallon) abondent. Le terme *savane* est employé pour la première fois en 1823 (Adams puis Freeman) et à cette époque, il apparaît dans les dictionnaires comme un synonyme de prairie, c'est-à-dire une étendue de terre recouverte d'herbe ; la définition du Littré (1863) est une *immense plaine couverte de hautes herbes qui croissent sans culture*[3]. Les broussailles (Bouet, Laffite) et les grandes herbes (Labarthe, Adams, Bouet, Lissner) représentent les éléments

---

[1] Annexe 2, p. 50.

[2] ce qui a fait dire à certains auteurs que leur "rareté" expliquait qu'ils soient protégés par leur sacralisation et qu'il soit interdit d'en couper (Des Marchais, 1724)

[3] Voir Annexe 2, Tableau sur les définitions des déterminants (p. 40-44).

dominants de la végétation et sont régulièrement parcourus par le feu chaque année pendant la saison sèche, avant les pluies (Forbes, Skertchly). Burton précise que la plaine est couverte d'herbe de Guinée (Panicum maximum). Toutes ces informations décrivent des formations herbacées appelées "savanes herbeuses" par Mondjannagni (1969). Celui-ci indique qu'il existe dans le Sud Bénin deux types de savanes herbeuses, les savanes édaphiques liées à des particularités du sol, et les savanes anthropiques, post-culturales. Elles forment de vastes prairies herbeuses où l'on retrouve les éléments dominants des descriptions de nos voyageurs. Les savanes d'origine anthropique sont entre autres dominées par l'herbe de Guinée citée par Burton. Mondjannagni précise que les savanes à herbes de Guinée occupent l'emplacement d'anciennes cultures et sont caractéristiques de la zone guinéenne.

Le terme *forêt*[1] est absent des descriptions des paysages de cette région[2]. Le terme *bois* est utilisé mais jamais isolément, toujours en complément d'une autre formation végétale comme *prairie* ou *champs cultivés*. Il n'est pas toujours aisé de le distinguer du terme *arbre* (Des Marchais, Labarthe) dont il a été un synonyme jusqu'à la fin du XIX° siècle. *Bois* se dit des arbres en général, réunis ou isolés ; selon le dictionnaire de Bescherelle (1887), des *bois épars sont des boqueteaux situés isolément sur les terres*. Le terme ne doit donc pas toujours être compris comme une étendue couverte d'arbres. Dans ce dernier cas, elle est de toute façon plus petite qu'une forêt. Dès le début du XVIII° siècle, le pays est décrit comme n'étant pas boisé (Anonyme, 1708). Seuls quelques bosquets, bouquets d'arbres et bois de distance en distance interrompent la campagne environnante. Dans les descriptions de la région de Ouidah, si la végétation arborée ne semble pas dominante, elle est cependant présente et caractérisée par un nombre restreint d'espèces végétales au premier rang desquelles figure les palmiers avec le palmier à huile (Elaeis guineensis) et le rônier (Borassus aethiopum).

La première citation du palmier à huile date de 1708. L'auteur anonyme[3] fait état de plantation entre les villages et écrit

---

[1] ou bien il est associé à des espèces comme le palmier à huile ou le rônier; il s'agit alors de formations végétales particulières sur lesquelles nous reviendrons.

[2] Le texte de Smith figurant dans le tableau est un des plus élogieux concernant les paysages ; cependant, il ne comporte pas les termes *forêt* et *bois*; le lyrisme et le romantisme l'emportent sur le réalisme, ce qui peut s'expliquer par les objectifs commerciaux de l'auteur. Son récit fut rédigé après la prise de Ouidah par les Aboméens en 1727 suivi d'un ralentissement des échanges et d'un déplacement vers l'Est des intérêts commerciaux.

[3] ANSOM, DFC 75, pièce 104.

également que le pays n'est pas boisé. Peut-on en déduire qu'à son époque, le palmier à huile ne forme pas encore des groupements ou massifs et que sa présence est due à l'homme? Toujours est-il qu'ensuite, le palmier à huile devient de plus en plus abondant (Snelgrave, Bullet, Isert), même si les citations de palmiers peuvent comprendre d'autres espèces que Elaeis guineensis, notamment Borassus aethiopum et Raphia vinifera, ce dernier étant commun dans les zones marécageuses[1]. Tout au long du XVIII° et du XIX° siècle, des palmeraies se développent et forment des groupements homogènes (Isert, Burton, Repin, Lissner).

Isert (1793) cite deux espèces de palmiers qui d'après lui sont abondantes dans la région ; le premier est le palmier à huile et le second, comparé à un cocotier, est très probablement le rônier (Borassus aethiopum) qui, en effet, est abondant dans certaines zones proches de Ouidah. D'autres auteurs après Isert le citeront (Burton, Vallon, Lissner). Burton et Lissner précisent qu'il se trouve en groupement (bosquet, forêt). La distribution géographique en un lieu donné de cette espèce sert à caractériser précisément un type particulier de savane qui est alors appelée "savane à rôniers"[2].

La végétation des environs de Ouidah apparaît donc dès la fin du XVII° siècle comme fortement anthropisée : des champs cultivés alternent avec des savanes herbeuses, entrecoupés de bosquets, de bois où dominent les palmiers à huile et des rôneraies. Isolés, quelques îlots forestiers s'intercalent dans le paysage. Ce tableau se poursuit jusqu'au Nord de Savi, ancienne capitale du royaume de Ouidah, située à quelques kilomètres au Nord de la ville de Ouidah.

c- Le plateau d'Allada et la palmeraie[3].

Les sources écrites consultées font apparaître un changement notable dans la physionomie de la végétation à quelques kilomètres au Nord de Savi : les voyageurs entrent dans la forêt. Tous ceux qui ont décrit les paysages observés le long de l'itinéraire suivi de la côte à Abomey n'ont pas manqué de faire cette observation; les arbres deviennent dominants et de nombreux auteurs considèrent que la végétation est restée vierge. A titre d'exemple, je cite la

---

[1] Bullet et Chenevert (1776) écrivent que le palmier est très commun dans les marais. ANSOM, DFC 75, pièce 111.

[2] Mondjannagni (1969, p. 139) dit qu'elles étaient autrefois très étendues. Elles ont été surexploitées dans le Sud du Bénin et ne sont plus représentées que dans quelques groupements. Sa carte des paysages végétaux les localise entre Ouidah, Pahou et Godomey.

[3] Annexe 2, p. 51.

description du Dr. Repin qui se rendit à Abomey en 1856 et publia le récit de son voyage, dont les objectifs étaient, précisons le, commerciaux : *Le sentier que nous suivîmes, après avoir traversé quelques cultures de manioc, s'enfonça dans les grands bois. C'est là que se déploient toutes les merveilles de la luxuriante végétation des tropiques. Les palmiers et les cocotiers dont le stipe élancé ressemble à de gracieuses colonnes supportant un dôme de verdure, les enodendrons*[1] *au tronc colossal, les magnolia, couverts de larges fleurs blanches, embaumaient l'air matinal; les diverses espèces de mimosa au feuillage élégant, les sombres manguiers croissent en liberté dans ces forêts que jamais n'a frappées la hache. Au-dessous d'eux, protégés par leur ombre impénétrable, enlacés à leurs robustes rameaux, serpentent les lianes et les convolvulus, dont les tiges flexibles et cannelées retombent chargées de fleurs en brillants festons. Plus bas encore et plus humbles, mais plus utiles à l'homme, le citronnier, l'oranger, le bananier tiennent à portée de la main leurs fruits délicieux, tandis qu'à terre l'ananas sauvage s'élève du milieu de ces robustes feuilles. Cà et là enfin, comme un tapis, verdit la délicate sensitive qui frissonne et referme ses craintives folioles au moindre attouchement. Troublés dans leurs retraites par le bruit de nos pas, mille oiseaux aux couleurs les plus riches animaient ce splendide paysage. Le cardinal au plumage de feu, le foliotocole, émeraude vivante, l'élégante perruche verte, et les perroquets criards voletaient en tout sens...* (1863, p. 75)

Description dithyrambique d'un milieu forestier tropical, inconnu du voyageur européen et qui par conséquent peut paraître à première vue resté hors des atteintes de l'homme, comme ce texte le dit explicitement. Or, les espèces végétales citées sont quasiment toutes des plantes cultivées ou protégées par l'homme, certaines étant même d'origine étrangère (cocotier, agrumes, ananas...). Il est d'ailleurs logique que les observations de cet auteur aient porté sur l'environnement végétal connu de celui-ci. Face à l'inconnu, on se réfère en priorité à ce que l'on connaît; dans ce cas il s'agit de plantes utiles, comme les agrumes ou les palmiers. Le milieu végétal décrit n'est donc pas resté "vierge". L'intervention humaine est manifeste. Repin n'est pas le seul auteur à décrire les paysages de cette région; si les témoignages sont relativement rares avant les années 1840, tous font état de l'existence d'une zone boisée, la principale caractéristique de ces récits étant l'ombre protectrice des grands arbres facilitant la marche à l'abri des ardeurs du soleil.

---

[1] Probablement le Ceiba ou le Bombax.

Bien que la plupart des auteurs présentent cette forêt comme immense, ininterrompue, certains cependant apportent des nuances qu'il ne faut pas négliger; il existe des clairières, des interruptions. Skertchly (1874) a observé l'alternance de zones forestières et de savanes; il précise d'ailleurs qu'une de ces savanes montre des évidences d'ancienne exploitation; il doit très probablement s'agir d'une jachère, les terres cultivées abandonnées étant envahies dans un premier stade par des graminées. Dans cette région nous pouvons distinguer le terme *forêt* de celui de *brousse*, et l'on peut supposer que ce deuxième terme s'applique à des zones de jachères; Forbes (1851) emploie successivement les termes *forest* et *bush*, ce dernier pouvant s'appliquer à des formations secondaires, peut-être liées à des reconquêtes forestières de zones cultivées abandonnées. Les paysages dépeints sont des paysages forestiers, certes, mais associés à des jachères, des champs cultivés. Lambinet (1894, p. 251) indique que *l'aspect de la région d'Allada est celui d'une immense forêt défrichée sur quelques points seulement pour permettre la culture du manioc, de l'igname, du maïs, des haricots...* De plus, notons que l'existence de graminées dans le sous-bois, le long du sentier et dans les champs caractérise la zone forestière du plateau d'Allada, alors que les graminées sont généralement absentes des formations forestières denses humides.

La plupart des auteurs ont donc noté l'existence d'aires de cultures ainsi qu'une ceinture forestière entourant les établissements humains. Le palmier à huile est un des éléments dominant la strate arborée, essentiellement dans la région d'Allada - comme le souligne déjà Norris en 1790 - et au Nord de cette ville, avant la dépression de la Lama. Le paysage semble d'ailleurs changer après Allada : la forêt devient plus grandiose, plus dense (Bouet, Skertchly, Laffite, Lissner). Le croquis de l'itinéraire de Piétri[1] (1890) comporte des indications sur la végétation tout au long du parcours suivi par les captifs; il montre une évolution de la couverture végétale, des herbes et broussailles dans la région de Ouidah aux "bois" qui deviennent "épais" au Nord d'Allada. Les palmiers à huile deviennent plus nombreux (Vallon, Guillevin). Est-ce en rapport avec les îlots de forêt dense de Niaouli, d'Attogon, situés à une dizaine de kilomètres au Nord d'Allada? Toujours est-il qu'aujourd'hui, c'est dans cette zone que sont situés les plus grandes palmeraies sélectionnées ainsi que les derniers îlots forestiers dont celui de Niaouli est d'ailleurs classé.

La présence des hommes et de leurs activités semble donc également caractériser cette zone forestière qui apparaît déjà

---

[1] Signalons également la carte de Borghero (1865) qui localise la "forêt" au Nord d'Allada.

fortement exploitée. Rappelons notamment que le palmier à huile étant une espèce de lumière sa présence dans une zone de forêt dense ne paraît pas favorable. Sa localisation dans ce type de milieu n'est pas étrangère aux établissements humains, comme le montre d'ailleurs la carte établie par Bayol en 1889 : chaque village était auréolé d'une ceinture de palmiers.

Certains auteurs n'ont pas hésité à comparer ces paysages à un "parc anglais" (Duncan, Forbes). La végétation n'est pas perçue comme un obstacle mais apparaît plutôt comme un lieu favorable aux hommes, assurant par sa luxuriance ombrage protecteur et ressources vivrières. La circulation loin d'être difficile, est au contraire facilitée par la fraicheur ambiante; cette région est agréable à traverser (Norris), le chemin étant bien entretenu, ombragé par les arbres. Pour cet auteur, la "grande forêt" se localise dans la dépression de la Lama alors que pour la majorité des auteurs du XIX° siècle, la forêt commence au Nord de Ouidah ; comment expliquer cette différence de perception? Pour Norris, la notion de forêt implique des difficultés de circulation, de pénétration, ce qui précisément caractérise la végétation de la Lama, comme nous le verrons. Pour les autres auteurs, exception faite de Borghero, la forêt n'est jamais ou bien rarement impénétrable.

La forêt dense humide semi-décidue qui occupait le plateau d'Allada a aujourd'hui largement disparue. A sa place, se trouvent des champs cultivés au sein d'une mosaïque de jachères arbustives formant des fourrés impénétrables, où apparaissent quelques grands arbres comme le samba (Triplochiton scleroxylon) et le fromager (Ceiba pentandra), des palmeraies sub-spontanées et sélectionnées et des îlots forestiers reliques (de forêt dense humide semi-décidue) comme celui de Niaouli. Si la plupart de ces éléments sont déjà présents dans les descriptions des Européens, comme les palmiers, les zones de cultures et les jachères à proximité des villages, le fond de la végétation semble s'être profondément dégradé depuis la fin du XIX° siècle[1].

---

[1] Des botanistes comme Aubréville et Chevalier ayant exploré cette région au début du XX° siècle s'alarmèrent de cette situation due selon eux à l'intensification des défrichements culturaux liée au développement de la culture du maïs comme produit pour l'exportation.

2° La dépression de la Lama[1]

Norris (1790) fut le premier auteur à décrire longuement cette région. Pour lui, c'est à Ekpé que commence la grande forêt et elle se termine à Agrimé, région occupée par la dépression de la Lama qui sépare le plateau d'Abomey de celui d'Allada. Cette zone apparaît difficilement pénétrable, hostile, redoutable, la marche y est ralentie. Cette description de la forêt correspond à l'image que les Européens se font de la sombre forêt vierge, inhospitalière et impénétrable, alors que la région d'Allada était apparue à cet auteur comme agréable et facile à traverser, les sentiers étant bien entretenus. Si Norris insiste sur les difficultés de circulation à l'intérieur de cette zone, il ne décrit pas la végétation rencontrée et se contente de la dénommer *forêt*. Les voyageurs qui lui succèderont insisteront tous sur les difficultés de la traversée, liées à la nature des sols plus qu'à celle de la végétation. Nombreux sont les auteurs à qualifier cette région de "marais" (Duncan, Brue, Forbes, Borghero[2], Bayol). A propos de la végétation, certains auteurs vont préciser que la forêt ou les bois sont soit moins épais (Decoeur) soit plus épais (Pietri[3]) qu'auparavant. La végétation apparaît plus ou moins "forestière", si elle est perçue comme un obstacle à la marche[4] ou non. Dans cette zone la nature du sol induit les difficultés et a des incidences sur la perception de sa végétation. Finalement, marais ou forêt, le point commun de toutes les descriptions est la difficulté de la traversée. Notons que pour cette zone, aucun nom de plante n'est cité, exception faite de *palétuvier* (Guillevin) ce qui est lié à la nature marécageuse des substrats. La végétation a l'apparence d'une *brousse* (Burton) de *broussailles* (Borguero), d'une *forêt moins épaisse* (Decoeur), et certains ont l'impression que les bois ont diminué de grandeur (d'Ambrières), par rapport à la végétation du plateau d'Allada. Lorsque les arbres sont décrits, ils sont rabougris (Bouet, Toutee). Le géographe Hubert en 1908 note (p. 231) qu'*étant donné les difficultés d'accès de cette zone, elle est encore fort mal connue. Elle est variée d'aspects. Au Nord d'Ouagbo, on y trouve surtout une forêt peu élevée mais dense, avec de rares éclaircies...* Toutes ces observations sont pertinentes et la description du commandant Toutee qui traversa cette zone après la conquête montre une

---

[1] Annexe 2, p. 53.

[2] Cité dans Desribes (1877, p. 215).

[3] Voir itinéraire des captifs en Annexe 1, p. 17.

[4] Notons qu'à la fin du XIX° siècle, dans les années 1880, la végétation du plateau d'Allada sera à son tour perçue comme un obstacle à la pénétration, cette évolution étant à mettre en relation avec la préparation de la conquête coloniale, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent.

perception de ce type d'environnement proche de celle des botanistes qui l'ont étudié : *Soit que ce sol se laisse difficilement pénétrer par les racines, ..., soit qu'il contienne moins d'éléments assimilables que la terre de barre, soit que l'humidité persistante et même la stagnation des eaux à la surface du sol pendant plusieurs mois de l'année nuise au développement des plantes, l'Alama paraît médiocrement convenir à la végétation. C'est à peine si on peut trouver de l'ombre au pied des arbustes rabougris qui s'efforcent d'y vivre. La terre de barre reparaît*[1] *et avec elle reparaissent les palmiers à huile et les fromagers gigantesques dans une espèce d'îlot, au milieu même du marécage appelé Ooundonou, et quelques kilomètres plus au Nord aux environs d'Agrimé.* (Tootee, 1899, p. 5)

La végétation de cette zone a fait l'objet d'un certain nombre de recherches visant à établir un bilan de sa dégradation et des possibilités éventuelles d'exploitation du bois. Paradis et Hougnon (1977) arrivent aux conclusions suivantes : la dépression de la Lama se caractérise par des sols imperméables constitués d'argiles noires gonflantes (vertisols hydromorphes) où la circulation est rendue difficile en saison des pluies. Sa couverture végétale dominante est une forêt basse dense semi-décidue périodiquement inondée par l'eau de pluie que retient le sol argileux, caractères observés de nos auteurs. Les grands arbres de forêt dense comme l'iroko (Milicia excelsa) et le fromager (Ceiba pentandra) ont une faible densité, ce qui explique peut-être qu'ils n'ont pas été remarqués comme éléments dominants du paysage par les voyageurs; la stagnation des eaux de pluies de mai à novembre transforme la Lama en une forêt inondée et justifie en partie la mortalité de nombreuses plantules de certaines espèces d'arbres, dont l'iroko et le fromager. Paradis et Hougnon interprètent les difficultés de régénération de certaines espèces par l'érosion due au ruissellement et le caractère héliophile des plantules des arbres des forêts denses semi-décidues qui ne se trouvent pas dans de bonnes conditions de germination et de croissance. Ces auteurs s'interrogent sur la présence de ces arbres dans les espaces déboisés, zones de culture antérieures au classement de la forêt. Remarquons que les observations de Toutee allaient dans le sens de ces hypothèses. Jusqu'à la fin du XIX° siècle, cette région est restée relativement inexploitée, comme semblent l'attester les sources écrites. Cette zone fut un lieu de refuge pour certaines populations fuyant les exactions dahoméennes[2], mais elle resta relativement inhabitée car les conditions édaphiques n'étaient guère favorables à la culture. Ce n'est qu'au XIX° siècle et sur l'ordre du roi

---

[1] Il s'agit d'une butte témoin.

[2] Elles prirent le nom de "kotafon" (boue.sur.Fon).

d'Abomey (Guezo 1818-1858 ou son prédécesseur, Adandozan 1779-1818) que fut créé un établissement humain au centre de la dépression afin d'aménager une étape ou lieu de repos pour les voyageurs et non pour approvisionner le palais en vivres. Tel en effet paraît avoir été le rôle de cet établissement, bien que Bouet (1851, p. 123) et Burton (1864, p. 114) signalent quelques plantes cultivées à proximité (maïs, bananiers). Toutee (1899) remarque la présence de palmiers à huile[1] et de fromagers. Leur développement peut être attribué à l'installation humaine, soit directement par la culture, soit indirectement par la création de conditions écologiques plus favorables résultant du défrichement[2].

Aujourd'hui, les paysages végétaux de la dépression de la Lama se caractérisent par une mosaïque de savanes d'origine anthropique (défrichements culturaux), de fourrés indiquant un début de reconstitution forestière facilitée par le classement de la zone et de forêt dense basse. Retenons que cette région jusqu'à la fin du XIX° siècle est restée inexploitée, exceptions faites du village de Wondonou situé sur une butte témoin de terre de barre à mi-chemin entre Ekpé et Agrimé et des zones de refuge des Kotafon. Ces dernières n'ont pas été observées des voyageurs européens car, pour des raisons évidentes de sécurité, elles étaient situées hors des routes de communication.

3° Le plateau d'Abomey[3]

Norris (1790, p. 96) fut le premier Européen à décrire les paysages du plateau d'Abomey. Voici ses observations : *Le pays intermédiaire* (entre Cana et Abomey) *est peu couvert d'arbres et le chemin qui est d'ailleurs très beau étant élevé, on découvre le pays adjacent et l'on jouit des points de vue les plus agréables. Je remarquai que toutes les terres étoient bien cultivées...*

Bayol (1890) à la fin du XIX ° siècle constate qu'à la sortie de la Lama, à Aïvedji, *l'aspect du pays change complètement.* Ce ne sont que *terres cultivées*[4]*, campagne, plaine, savane, parc, pays ouvert, plateau découvert, arbres dispersés, plus rares, rabougris, bosquets.* Tels sont les termes dominant l'ensemble des

---

1 A l'époque de Bouet et de Burton le palmier n'était peut-être pas encore développé, ce qui peut apporter un indice supplémentaire pour la fondation récente de cet établissement au moment du passage de Bouet.

2 comme le supposent Paradis et Houngnon (1977, p. 180) pour les arbres des forêts denses semi-décidues.

3 Annexe 2, p. 54.

4 La carte de l'itinéraire de la mission Bayol, Annexe 1, p. 18-19.

descriptions des paysages de cette région; depuis Norris (1790), jusqu'à Lambinet (1894) juste après la conquête, tous reprennent les mêmes mots.

La végétation arborée est dominée par le baobab (Adansonia digitata) (Freeman) et le *locust* (Parkia clappertoniana) (Freeman, Burton). Forbes signale même *beaucoup de cet arbre qui donne le beurre*. Il doit s'agir du karité (Butyrospermum parkii) qui aujourd'hui est plus commun au Nord d'Abomey que dans cette zone[1].

La végétation qui recouvre aujourd'hui le plateau d'Abomey se compose d'une savane arborée fortement anthropisée à Daniella olivieri associée à Parkia clappertoniana et Adansonia digitata, ces deux dernières espèces citées par les auteurs du XIX° siècle, composant la strate arborée haute; Lophira lanceolata et Vitex doniana forment la strate arbustive. Le palmier à huile est constamment présent. Les paysages végétaux de cette région ne semblent guère s'être modifiés; les champs cultivés dominaient déjà les paysages à l'époque précoloniale et on peut constater le développement graduel de la palmeraie[2] sur ce plateau où cependant le palmier reste encore à la fin du XIX° siècle un élément mineur du paysage.

2 - Modifications de l'environnement d'origine artificielle (fin XIX° siècle)

Ce chapitre se poursuit par l'analyse des conséquences éventuelles sur le milieu naturel de certains aménagements effectués par les Européens au début de la colonisation, à la fin du XIX° siècle. Certaines informations recueillies auprès des habitants des rives du Lac Nokoué et à Aklaku au Togo confrontées aux sources écrites m'ont amenée à examiner les modifications de l'environnement engendrées par les aménagements décidés par les colonisateurs; il s'agit de l'ouverture du chenal de Cotonou en 1885 attribuée généralement aux Français et du creusement d'un canal reliant le Mono à la lagune par les Allemands au niveau d'Aklaku.

---

[1] Le roi Guezo aurait ordonné d'abattre cet arbre dans cette zone afin d'encourager la culture du palmier à huile en vue d'accroître la production d'huile pour l'exportation. Nous reviendrons sur cette question dans la 3° partie. Les traditions orales recueillies à ce jour n'en font pas état.

[2] Cette question sera approfondie dans la 3° partie.

a) La question du chenal de Cotonou

Des géographes et des botanistes se sont interrogés sur les conséquences de l'ouverture du chenal de Cotonou sur l'environnement lagunaire. En effet, septembre 1885 est la date habituellement retenue pour l'ouverture, artificielle, de ce chenal afin d'éviter l'inondation des comptoirs européens. Elle permettait également au lac Nokoué de communiquer avec l'océan. Paradis (1975), dans son *essai d'explication de l'évolution de la végétation des zones basses dans le quaternaire récent*, explique la régression des forêts marécageuses qui recouvraient le pourtour du lac Nokoué par l'invasion des eaux de mer à l'intérieur du lac. Ce raisonnement s'appuie sur des observations scientifiques[1] et des informations orales recueillies auprès des habitants par cet auteur. Ses arguments confirment d'ailleurs les conclusions de Pélissier (1963) basées sur les renseignements obtenus auprès des riverains.

Or, les sources écrites semblent attester l'ancienneté de l'ouverture de ce chenal, qui se serait d'ailleurs produite à plusieurs reprises au cours du XIX° siècle[2]. En effet, le premier document est une carte marine anglaise[3] relevée par Mayne, Owen, Vidal et Denham, de 1812-1846 montrant le lac Denham (lac Nokoué actuel) communiquant avec la mer. Il est peu probable que les auteurs de cette carte se soient trompés dans leur tracé, leur but étant notamment de préciser la topographie du littoral. La carte de Vallon de 1858[4] montre la fermeture du chenal, mais celui-ci est cependant discernable. Le père Borghero, qui a longuement exploré cette région du Sud Bénin (1866, p. 86), apporte sa contribution à la connaissance géographique du pays en publiant une carte[5] et ses explications dans le *Bulletin de la Société de Géographie* de Paris ; voici ce qu'il écrit à propos de canal de Cotonou : *Ce qui mérite d'être remarqué sur la lagune Nokhoué, c'est les communications avec le pays environnant. Ici encore je parle d'après mes propres explorations... Au Sud, on remarque un*

---

1 Mises au jour de bases de stipes de Raphia lors du creusement de canaux, existence çà et là de Pterocarpus santalinoides, d'Alstonia congensis, de Raphia. (Paradis, 1975, p. 301).

2 Je n'ai pas trouvé d'information antérieure à la carte marine, ce qui ne signifie nullement que l'ouverture n'ait pu se produire épisodiquement au cours des siècles précédents. Les cartes ne la mentionnent pas, mais l'évolution du littoral peut être très rapide. J'ai d'ailleurs pu observer l'ouverture puis la fermeture de la lagune à Aneho au Togo entre février et juillet 1990.

3 Présentée en Annexe 1, p. 14.

4 Annexe 1, p. 15.

5 Annexe 1, p. 16.

canal qui conduit à Cotonon ; très étroit au commencement, il s'élargit vers la mer, avec laquelle il était en communication autrefois, et dont il est à présent séparé par une dune de sable d'environ 100 mètres de large.

Borghero ne précise pas ses sources concernant l'ancienneté de l'ouverture du canal. Il a consulté les cartes précédemment établies, parmi lesquelles devait certainement figurer la carte de Denham *et al.*, sans le préciser. D'autre part il donne des informations qu'il a très probablement obtenues des habitants eux-mêmes, comme par exemple l'explication du nom de Cotonou[1]. Notons qu'en 1866, date de rédaction de sa lettre, le cordon littoral ne mesurait qu'une centaine de mètres et qu'un canal existait donc bien avant l'intervention française de 1894[2], ce que d'autres auteurs ont également observé. Serval (1878) a noté l'existence d'un chenal entre Abomey-Calavi et Cotonou pouvant éventuellement entraîner des variations du cordon littoral et du niveau du lac Nokoué[3] : *les deux factoreries (d'Abomey-calavi) communiquent avec Kotonou par le lac Denham. (...) nos cartes marines (...) me semblent donner au lac les contours qu'il n'a qu'avec les eaux tout à fait hautes. Comme il s'élève de plusieurs mètres, la différence est très considérable. Ainsi le canal qui conduit jusqu'à Kotonou, très étroit maintenant sur une assez grande longueur, doit se reconnaître à peine quand le lac innonde les marécages d'alentour. La lagune s'élargit en s'approchant de la mer; ses bords deviennent aussi beaucoup plus élevés. Elle vient mourir au pied des factoreries, à une centaine de mètres de la plage. La factorerie Fabre a été obligée d'élever une estacade avec des barils remplis de sable, placés debout, pour soutenir le terrain devant ses magasins. Sans cette précaution, le lac aurait sans doute opéré sa jonction avec la mer.* (p. 193)

La remarque de cet auteur s'est avérée juste et l'ouverture naturelle du chenal sous la pression des eaux de pluies s'est produite en 1885, comme l'indique le père Chautard (1890) :

Le chenal s'est rouvert de lui-même, en 1885. A cette époque, les factoreries Cyprien Fabre, Daumas, Beraud, etc, ont été

---

[1] Voir l'étymologie de ce nom p. 82.

[2] L'intervention effective des Français eut lieu en 1894 et non en 1885. Elle consista essentiellement à maintenir l'ouverture du chenal qui s'était à nouveau produite en 1893 et à l'aménager pour la navigation. Cette ouverture ne put cependant être maintenue, et Hubert (1908) ainsi que Gaillard (1908) signalent sa réouverture naturelle en 1900 et en 1902.

[3] Chaudoin (1891, p. 402) a également discuté l'impact du régime des pluies sur les variations de niveau des lagunes et les conséquences de celles-ci sur le cordon littoral qui se rompt sous la pression des eaux. L'intervention humaine facilite d'après lui cette ouverture pour éviter les inondations.

emportées dans la mer, malgré tous les efforts faits pour contenir les eaux de la lagune. L'ouverture mesurait 500 m de largeur et plusieurs mètres de profondeur. Des navires d'un certain tonnage y ont pénétré, notamment "l'Emeraude", canonnière française, et même un navire de guerre allemand.

Ce chenal a existé de 1885 à 1888, malgré les efforts des Dahoméens pour le refermer. Cependant ils y ont réussi en 1888, grâce à la diminution des pluies. Mais maintenant que la France est définitivement maîtresse de Kotonou, rien de plus facile que de rouvrir et de maintenir ouvert l'ancien chenal.

Ce même auteur explique que *si les dernières cartes marines ne donnent plus ce chenal, c'est qu'il a été fermé par le Dahomey. Nous en avons pour preuve :*

1° La tradition universelle des habitants du pays. Tous les noirs l'affirment.

2° L'étymologie même du mot Kotonou qui signifie "lagune des morts". D'après la tradition locale, le Dahomey, profitant de la baisse périodique des eaux, fit jeter dans le chenal des arbres, des broussailles et du sable; mais ce travail périlleux coûta la vie à de nombreux esclaves, d'où le nom de "Kotonou", lagune des morts.

Le Dahomey voulait par la fermeture du chenal :

1° Ravager à son aise la presqu'île allant de Kotonou à Lagos.

2° Empêcher les navires européens de s'introduire dans son pays. C'est pour la même raison qu'il interdit aux blancs de remonter le fleuve Ouémé ou Ocpara.[1]

Que nous apprennent les sources orales sur l'ouverture de ce chenal ? Les traditions recueillies aujourd'hui ne sont pas d'un grand secours mais des enquêtes complémentaires devraient être poursuivies. A So-Ava, les informateurs[2] attribuent aux Français l'ouverture du chenal, la végétation riveraine a toujours été composée d'herbes (*woko*) car d'après eux les arbres ne pourraient résister aux variations brutales du niveau des eaux dues aux crues. Quant aux informateurs de Kétonou[3], comme ceux de So-Ava, ils ont insisté sur l'apport des poissons de mer au lac par

---

[1] Il est possible en effet que les Dahoméens aient voulu empêcher les Européens de pénétrer dans le lac et de remonter le fleuve Ouémé. Ceci en effet correspond à la volonté politique de limiter les circulations des étrangers sur le territoire dahoméen. Cette époque est également caractérisée par les visées impérialistes de la France sur Cotonou et la résistance du roi d'Abomey à l'instauration de leur protectorat.

[2] So-Ava : juillet 1992; Inf. : Zannu Axilomè et Edou Samuel.

[3] Kétonou : juillet 1992; Inf. : Hungbèmè Jean, Zangan Awhanze, Toyiho Agboblakan, Huntayi Adasa.

l'ouverture du chenal. Ils m'ont expliqué l'organisation des travaux d'ouverture qui regroupaient autrefois les habitants de plusieurs villages. Leurs ancêtres Xla sont venus se réfugier à Kétonou situé sur le cordon littoral à proximité du chenal reliant le lac Nokoué à la lagune de Porto Novo pour fuir les exactions des Dahoméens sous le règne du roi Glèlè. Ceux-ci ne pouvant naviguer (suite à un interdit qui ne m'a pas été expliqué), les Xla traversèrent le lac et s'installèrent à Kétonou, nom formé à partir du nom d'une plante commune dans cette région (Occimum canum).

L'ouverture du chenal avait donc une triple fonction, limiter les inondations, permettre l'entrée des poissons de mer, la pêche en mer n'étant pas pratiquée par les populations du Sud Bénin, et assurer une protection "naturelle" contre les envahisseurs d'Abomey. S'il est certain que les colonisateurs français ont bien eu recours à la main d'œuvre Tofinu des villages riverains pour rouvrir le chenal, ils se sont peut-être servis d'une organisation collective préexistante à la colonisation, comme semble le confirmer le récit du père Courdioux en 1878 :

Chaque année le roi Gélélé organise une chasse à l'homme [...] Les riverains du lac Nohué n'ont pas perdu le souvenir des scènes d'horreur dont leurs aïeux ont été les témoins et les victimes. [...] C'est donc pour se soustraire à une nouvelle invasion de la part de ce terrible voisin, que tous ces pauvres noirs se sont vus réduits à construire leurs villages au milieu du lac [...]. Les Dahoméens, enhardis par leurs succès sur le littoral, s'avancèrent, dans leurs excursions annuelles, d'un côté, jusqu'à la pointe de Lagos, sur le bord de la mer. C'est à cette occasion qu'ils firent combler l'entrée de cette lagune qui mettait alors en communication le lac Nohué avec la mer. Ce travail gigantesque pour des nègres occasionna une mortalité telle parmi les troupes et les gens du pays qui y furent occupés, qu'on appela depuis lors ce point de la côte "kutonou" (lagune des morts).

D'un autre côté, vers l'ouest, l'armée dahoméenne s'aventura jusqu'au fleuve Volta. Au retour de cette expédition hardie, elle trouva un obstacle infranchissable auquel elle n'avait pas songé. Les Popos ennemis séculaires du Dahomé, avaient laissé passer l'armée envahissante sans coup férir, mais, pendant qu'elle était occupée au loin, ils avaient ouvert à dessein l'embouchure de leur lagune dans l'océan. Une nuée de nègres, hommes, femmes et enfants, y furent employés, et, les brisans aidant, une vaste et dangereuse communication s'établit bientôt entre la mer et la lagune; le passage par la plage fut intercepté. 20 000 Dahoméens, riches de butin et de captifs, se trouvèrent acculés à cet endroit sans barques et sans issue. Leurs ennemis les harcelant par derrière, ils se livrèrent au désespoir. Tous furent tués ou noyés, à

l'exception de trois à qui les Popos coupèrent le nez et les oreilles et qu'ils dépêchèrent au Dahomé pour y annoncer ce désastre. Depuis lors, le Dahomé craint de s'aventurer près des lagunes, et il a juré de ne plus s'y laisser prendre; d'où la loi interdisant au roi de faire la guerre sur l'eau et même, pour lui personnellement, d'aller voir la mer.

Jamais depuis, les noirs des todjis du lac Nohué n'ont été attaqués par les Dahoméens. [1]

L'ouverture du chenal avant l'intervention française ne fait plus aucun doute. La durée de la communication avec l'océan était cependant réduite à quelques mois. Le Père Chautard développe des arguments en faveur de sa réouverture, car en 1890, celui-ci est refermé :

Mais qu'importe dira-t-on que le chenal ait existé, puisqu'il n'existe plus ? On peut le rétablir avec quelques coups de pioche. Une langue de sable mesurant 10 m[2] *environ et à peine élevée de quelques pieds au-dessus du niveau de la mer, voilà l'isthme de Kotonou.*

Le 8 novembre 1893, l'ingénieur des Ponts et chaussées Descombes[3] écrit au Ministre des Colonies pour l'informer que *sous l'effort des eaux, l'ancien chenal de la lagune de Kotonou s'est rouvert et le courant y atteint une vitesse de 6 nœuds. La lagune communique avec la mer. Quelques personnes ont estimé que la brèche serait facile à conserver et qu'on pourrait passer directement du large dans le réseau intérieur de nos établissements du Bénin. Cela est malheureusement peu vraissemblable (...) La mer comblera la brèche par une telle quantité de sables que la lagune de Kotonou se trouvera de nouveau séparée de l'océan et que l'Ouémé devra de nouveau sortir par Lagos...*

Il indique ensuite les solutions possibles. Un avis favorable est donné à son projet en février 1894 par l'inspecteur général des Travaux Publics des Colonies. C'est ainsi que le Gouverneur Ballot annonce au Ministre des colonies dans une lettre datée du 23

---

[1] Courdioux (1878, p. 575) a recueilli ces informations lors de sa visite au village de Kétonou. Il n'y a pas de contradictions entre la tradition qu'il a obtenue et mes propres informateurs; seul le contenu s'est appauvri. Notons que les opérations des Dahoméens sont antérieures à la date annoncée de 1888 par le Père Chautard (1890).

[2] La différence de largeur par rapport aux indications de Borghero et Serval (100 m) peut s'expliquer par l'ouverture de 1885 qui a réduit la largeur du cordon littoral.

[3] ANSOM, Dahomey XII, dossier 3

novembre 1894 [1] que *les travaux de creusement de l'ancien chenal de Cotonou sont terminés et que les pirogues du commerce d'un fort tonnage peuvent aller de Porto Novo à Godomey. Ce chenal de 10 km a été fait par les indigènes des villages de Godomey, Awansouri, Ganvié, So, Zobbo et Abomey-Calavi sans aucun frais pour la colonie.*

L'ouverture "naturelle"[2] du chenal s'est donc produite à plusieurs reprises au cours du XIX° siècle : elle est signalée par la carte anglaise et est encore imaginable sur la carte de Vallon (1858)[3]. Les dates de 1885 et 1893 correspondent à des ouvertures dues à une pluviométrie supérieure aux autres années. La communication avec la mer n'était donc pas régulière, mais elle existait cependant. Quelles ont pu être les conséquences sur la végétation des rives du lac Nokoué ?

Pélissier (1963, p. 97) pense avec Paradis que l'ouverture du chenal est artificielle et a entraîné des modifications majeures de la végétation et des modes de vie des populations riveraines du lac. Pélissier explique notamment l'absence de palétuviers sur les rives du lac Nokoué et de la lagune de Porto Novo par l'invasion récente des eaux salées dans ce lac suite à l'ouverture du chenal de Cotonou. Il suppose même que la technique de pêche des *akadja* aurait été inventée à la fin du XIX° siècle et montrerait une rapide adaptation à un changement écologique majeur. Il cite cependant l'opinion de M.J. Buffe, chef du Service des Eaux et Forêts, en contradiction avec son hypothèse. Buffe en effet pensait que les eaux du lac étaient autrefois plus salées et ses rives couvertes de palétuviers : *c'est l'exploitation de ceux-ci en vue de la confection des akadja qui les aurait fait disparaître*. Les sources écrites de l'époque précoloniale nous ont fourni très peu d'informations sur ce lac. La grande étendue de cette nappe d'eau limitait les observations de ces rives et il semble bien d'après Hubert (1908) que les palétuviers n'y étaient pas répandus[4], bien que Chevalier, quant à lui, signale la présence de la mangrove sur les pourtours. Il est difficile de répondre à cette question ; il est possible que cette association végétale se soit développée en certains endroits plus favorables, à proximité du chenal, sur la rive Sud, alors que l'apport permanent d'eau douce par les rivières venues du Nord limitait sa diffusion ailleurs. Retenons dans l'état actuel de nos connaissances que le lac Nokoué entrait de façon sporadique en communication avec l'océan et que peut-être les modifications du

---

[1] ANSOM, Dahomey XII, dossier 3.

[2] Les traditions orales attestent de l'intervention des hommes pour faciliter l'ouverture afin d'éviter les inondations.

[3] Annexe 1, pp. 14-15.

[4] Ce qui ne signifie pas qu'ils en étaient absents.

milieu n'ont pas été si brutales et si profondes que certains l'ont pensé jusqu'à présent.

b) La lagune d'Aklaku

Près d'Aklaku, petite ville située dans le Sud-Est du Togo coule le Gbaga, un affluent du Mono. Les informateurs[1] que j'ai rencontrés m'ont certifié qu'autrefois le Gbaga était navigable, alors qu'aujourd'hui, il est envahi par les herbes et il ne reste que quelques palétuviers épars. Ce changement est attribué à la déforestation avancée que connaît cette région. En effet, d'après les traditions orales, Aklaku à l'origine du peuplement était en réalité une "confédération" de villages séparés les uns des autres par la forêt traversée par un réseau de sentiers les réunissant. Suite à l'accroissement démographique, les différents villages se sont agrandis pour former les quartiers de la ville d'Aklaku. La carte allemande de 1902[2] distingue bien les noms des multiples quartiers actuels d'Aklaku. Les paysages végétaux environnant l'agglomération qui y sont indiqués, sont soit de la brousse (*bush*) soit de la savane et non de la forêt. Le Gbaga est également dessiné et relie le Mono à la lagune qui s'écoule d'Aneho à Agbanaquin.

Des documents d'archives[3] du début du siècle, conservés à Aix-en-Provence, nous apprennent que le Gbaga, situé alors dans la colonie allemande du Togo fait l'objet d'aménagement dans le but de le rendre à nouveau navigable. La rive droite du Mono bien que cédée aux Allemands restait néanmoins sous l'attention vigilante des Français. En 1898, le chef du Service des Douanes écrit au gouverneur du Dahomey à Porto Novo que (...) *par sa position géographique, Grand Popo situé à l'embouchure du "Mono" est le point tout naturel où viennent se déverser tous les produits de l'intérieur*. Il insiste sur les risques de la concurrence allemande qui va développer son activité commerciale à Aneho alors appelé Petit Popo. Il précise que *les territoires cédés* (rive droite du Mono aux Allemands) *sont improductifs sur presque toute leur étendue. A peine rencontre-t-on quelques palmiers le long de la rive droite du Mono. Presque toutes les amandes et les huiles de palme sont récoltées dans la région d'Athiémé, Locossa, Agoméseva, sur la rive gauche* et donc sous le contrôle des Français.

---

1 Aklaku, 11 août 1990.

2 Annexe 1, p. 21.

3 ANSOM, Dahomey XII, dossier.12, Dahomey et Dépendances, Service des T.P.

En 1901, un rapport sur le régime des eaux du Mono suite au creusement d'un canal par les Allemands est demandé par le Gouverneur Léo Tarif et est envoyé au ministre des Colonies par le gouverneur Liotard. Il rapporte que *le creusement du canal en cours d'exécution entrepris par les Allemands entre Akrakoudome et Coton-kondji, ne peut avoir aucune influence sur le régime des eaux du Mono, ce canal étant creusé dans un ancien faux bras de ce fleuve, qui s'est comblé par la suite des temps et qui, ouvert nécessitera un entretien constant pour être maintenu en état de navigabilité.*

Des renseignements complémentaires sont transmis par Liotard le 18 septembre 1901 : il s'agit d'un *canal de 4 km de long sur 8 m. de largeur, commence à un coude situé en aval de Cotoncondji pour aboutir sur la lagune un peu en dessous d'Akrakoudomé et rejoint là la route de Zebbé à Abananquin [...] Le but de nos voisins est d'amener les produits de la vallée du Mono à prendre la direction des marchés allemands qui s'établiront sur le cours du canal ; arrivés à Akrakoudomé, ils seront transportés jusqu'à Zebbé par le Decauville.*

C'est alors que les Français, pour atténuer les conséquences fâcheuses de ce projet pour le commerce de Grand Popo, décident de mettre en valeur la région comprise entre la rive gauche du Mono et le lac Ahémé. Il est demandé aux commerçants français de s'y établir afin de limiter la déviation d'une partie du commerce de l'huile vers la colonie allemande.

Lorsque le Togo allemand fut partagé entre les Anglais et les Français, ce projet fut abandonné, et le cours du Gbaga fut probablement rapidement à nouveau envasé, comme le supposait l'auteur du rapport de 1901. Ces informations nous ont appris que le Gbaga n'était déjà plus navigable à la fin du XIX° siècle. La déforestation n'est donc pas à l'origine de la baisse du régime de ce cours d'eau.

3 - Synthèse et discussion[1]

Nous avons vu que les espèces végétales qui ont été retenues par la toponymie sont plutôt caractéristiques des savanes guinéennes et soudaniennes. Le baobab est l'arbre dominant dans le Sud du Togo et sur le plateau d'Abomey, ce qui est un indice de la sécheresse du climat, bien que sa présence puisse être attribuée à l'homme. De plus, l'analyse des textes anciens nous a appris que jusqu'à la fin du XVIII° siècle les paysages décrits sont des savanes herbeuses, entrecoupées d'îlots boisés, des prairies marécageuses caractéristiques de l'environnement lagunaire, lui-même bordé d'une végétation luxuriante impénétrable, la mangrove. Il faut rappeler que les voyageurs alors n'avaient pas pénétré à l'intérieur du pays. Ils résidaient à Ouidah ou longeaient le littoral ; leurs observations se limitaient donc à la zone littorale qui se caractérisait par des fourrés ou brousse, des savanes herbeuses ou des rôneraies.

Ce sont les principaux paysages végétaux décrits par les Européens qui ont tous constaté l'emprise de l'homme sur ces paysages : champs cultivés et jachères voisinent ces formations et représentent la composante majeure de l'environnement, ce qui est en rapport avec la densité du peuplement. Nombreux sont les auteurs à l'avoir remarqué : bien que circulant de nuit, Elbée observa en 1669 lors de son voyage à Assem (Allada) que le pays était *peuplé de quantité de bourgs et de villages.* Le Chevalier des Marchais en 1724 assure que le royaume de Ouidah *est divisé en 26 provinces qui portent les noms des grands du pays et elles sont si peuplées d'habitations et d'habitans qu'on peut dire que ce royaume n'est qu'une ville*[2]. Snelgrave (1735, p. 3) le compare à un vaste jardin. Cependant ces observations se limitent à la côte et aux environs de Ouidah. La première description de l'intérieur du pays est celle de Norris. Il est le premier à mentionner la forêt et il la localise dans la dépression de la Lama. Les voyageurs qui lui succèderont à Abomey décriront quant à eux les formations boisées du plateau d'Allada, où il faut rappeler la présence constante, voire dominante, du palmier à huile. Doit-on penser à un développement de la palmeraie entre le XVIII° et le XIX° siècle qui aurait modifié la perception de l'environnement?

---

[1] Voir en Annexe 4, pp. 120-121 les cartes présentant un essai de restitution des paysages végétaux de la Côte de Guinée (XVII°-XVIII° siècles) et de la Côte des Esclaves (XVIII° et XIX° siècles).

[2] repris par Labat (1730, T. I, p. 15). D'autres auteurs comme Atkins (1737, p. 111) font les mêmes remarques.

Les palmiers de plus en plus nombreux auraient accru le couvert végétal jusqu'à lui donner l'apparence d'une forêt. On peut se demander si l'évolution de la perception de la forêt dans le temps et dans l'espace n'est pas un indice du développement de la palmeraie au cours du XIX° siècle, car si Norris localise la grande forêt dans la Lama, les auteurs du XIX° la feront débuter au Nord de Savi, à quelques kilomètres de Ouidah. J'ai supposé que cette différence de perception pouvait s'expliquer par les intérêts différents des protagonistes. La forêt ne représente pas la même chose pour les commerçants ou pour les militaires : elle est soit une source de richesse soit un obstacle à la pénétration et aux offensives militaires. Il y a peut-être eu combinaison de ces divers facteurs : développement de la palmeraie et divergence des intérêts modifiant les perceptions. Rappelons qu'un paysage est la représentation à un moment donné des relations des hommes avec leur environnement. Les paysages évoluent. Aujourd'hui le plateau d'Abomey ne ressemble plus aux descriptions présentées ici. La palmeraie le recouvre en grande partie et les paysages ressemblent à ceux de la région de Porto Novo.

Dans le Sud du Togo, la situation est légèrement différente, car les sources du XIX° siècle ne décrivent pas de formations forestières. Les paysages sont composés par des fourrés et des broussailles dominés par des baobabs. Cependant, un bilan de la couverture forestière du Togo a montré que les paysages végétaux du Sud du pays sont composés d'une mosaïque de cultures et de jachères dérivée de forêt semi-décidue[1]. Les facteurs sol, hygrométrie et répartition bimodale des pluies suffiraient à expliquer que la végétation appartienne au domaine de la forêt dense semi-décidue. Au Nord du plateau de la terre de barre du Continental terminal[2], sous le même régime pluviométrique, ce sont des savanes présentant un certain caractère soudanien avec une forte abondance de Butyrospermun paradoxum et de Combretaceae.

Les descriptions des paysages du Sud Togo à la fin du XIX° siècle sont pourtant loin de nous montrer cette forêt dense semi-décidue. Celle-ci devait donc être déjà profondément dégradée ; les auteurs du rapport dressé par l'ONU attribuent d'ailleurs à une ancienne action anthropique la dégradation de l'environnement en rapport avec la densité du peuplement. Or, cette densité est à peu

---

[1] La carte de la végétation qui figure dans ce rapport a été établie en grande partie grâce à des photographies prises par satellite (couverture Landsat). L'auteur du bilan précise que la couverture nuageuse sur la zone côtière est responsable de l'absence d'images pour le Sud du pays. Il n'indique pas comment la cartographie a été réalisée pour cette zone.

[2] Sols ferralitiques sur des sédiments sableux-argileux.

près égale à celle du Sud Bénin. Comment expliquer les différences du couvert végétal du Sud Togo et du Sud Bénin, si ce n'est par un recul plus important de la forêt dans le Sud du Togo au cours d'un ancien épisode climatique sec. Rappelons qu'actuellement, la pluviométrie décroît régulièrement de l'Ouest vers l'Est, atteignant son minimum à Accra, ce qui peut expliquer la permanence des différences physionomiques de la végétation.

PARTIE II

LES HOMMES ET L'ORGANISATION DE L'ESPACE

L'arbre dans toutes les zones cultivées de l'Afrique noire, de la forêt au sahel, apparaît comme un révélateur des sociétés rurales, de leur civilisation, de leur conception du monde et de leur aptitude à maîtriser leur espace... Bernus (1979, p. 103)

A – ORGANISATION ET CONTROLE DE L'ESPACE

Les sources historiques, écrites et orales, comme l'observation géographique et ethnographique montrent que les paysages, objet de cette étude, sont organisés, construits, transformés en fonction d'un certain nombre de facteurs, dont les principaux sont les activités économiques, agriculture et cueillette, mais aussi les pratiques religieuses qui concourent à structurer et codifier l'espace. Les sols, la végétation constituent la trame de base, points de départ des activités humaines qui contribuent à l'aménagement de l'espace. Celui-ci se trouve divisé en plusieurs zones où l'intervention des hommes est plus ou moins effective, aboutissant à sa partition organisée dont le paysage est le résultat visible.

1 - Espaces humanisés

Bien que la zone étudiée comprenne une certaine diversité de paysages végétaux, de la forêt à la savane, l'organisation de l'espace présente quant à elle une certaine homogénéité. Des caractéristiques se retrouvent dans les deux types de milieux, bien qu'*a priori* les zones habitées et exploitées ne sont pas perçues de la même façon. La partition de l'espace, que se soit dans la région de Ouidah, le Sud du Togo, le plateau d'Allada ou celui d'Abomey, s'organise en auréoles concentriques autour du village : celui-ci apparaît comme un îlot de verdure, dissimulé au coeur d'une végétation arborée, cerné par des champs cultivés, eux-mêmes entourés par la "brousse" ou la forêt.

En savane, les paysages ouverts montrent avec plus d'évidence la verdure luxuriante des établissements humains. Les photographies aériennes révèlent les ceintures de végétation entourant les

établissements humains qui se distinguent ainsi plus nettement du paysage environnant[1].

Un rapport d'ensemble[2] sur le Dahomey, daté de 1909, permet d'introduire la discussion du présent chapitre en intégrant la notion de densité variable de la population, non sans conséquence sur l'extension des terres exploitées :

Le sol du bas-Dahomey, riche et fertile est cultivé autant que l'a permis la densité de la population variable avec les régions. Dans le cercle de Porto Novo, il n'existe plus un lopin de terre en friche, l'aspect de la banlieue est celui d'un vaste jardin.... Le Mono est une véritable forêt de palmiers, mais la main d'oeuvre peu nombreuse ne peut suffire à l'exploitation de ses richesses.

En effet, il existe de grandes disparités dans la distribution géographique du peuplement dans toute la zone considérée dans cette étude. L'extension des cultures autour des établissements humains dépendra en partie du nombre de leurs habitants[3]. Les sources historiques permettent difficilement d'évaluer la densité de la population à l'époque précoloniale; cependant elles permettent néanmoins de saisir des variations régionales que nous tenterons de mettre en valeur. Avant d'examiner la perception et la partition de l'espace selon les sols, la végétation et les activités humaines[4], il est nécessaire de comprendre comment les hommes se sont installés sur leur terroir et ce qui a déterminé leur choix.

---

1 Ceci est particulièrement frappant dans la région d'Abomey. Le plateau d'Allada, intensivement cultivé, ne présente plus de ceinture de végétation autour des villages. Photographies aériennes consultées : BEN 86 Allada et BEN 86 Détohoun 1 (Abomey), IGN Cotonou.

2 Archives Nationales du Bénin Porto Novo. Dahomey et dépendances.

3 Selon Mondjannagni (1977, p. 243), le pourcentage des terres cultivées dans le Sud du Bénin serait de 25%, contre 75% de brousses et de friches.

4 Il ne s'agit pas ici de faire une étude géographique approfondie qui n'aurait guère été possible dans le cadre de ce travail, étant donnée l'étendue importante recouverte par notre approche.

a) Les fondations de villages : critères d'implantation

Les sources orales recueillies au Togo et au Bénin permettent d'analyser les fondations d'établissements humains. L'analyse des traditions orales conduit à distinguer deux types de facteurs à la base des fondations d'établissement : écologiques et/ou politiques.

1° Gibier et fertilité des terres

L'existence de terres fertiles et l'abondance de gibier sont deux éléments fondamentaux que l'on retrouve dans le plus grand nombre de traditions. Jusqu'à l'époque coloniale, les populations de notre aire d'étude ont souvent connu des mouvements migratoires. Ces migrations sont la conséquence d'événements socio-historiques internes (comme la diaspora des Adja de Notsé[1]) dont les origines demeurent souvent mal connues. Elles peuvent concerner toute une population ou bien seulement certaines familles ou même quelques-uns de leurs membres. En effet, des dissensions familiales ont pu également provoquer des scissions de la communauté avec déplacement de certains membres[2]. La croissance démographique et la surexploitation des terres ont pu entraîner le départ de certains (exemple des Wemenu installés à Lissezun)[3]. Michozounnou (1992, p. 115) précise en outre que l'agriculture engendre aussi certaines migrations (déplacements après épuisement des sols). Dans tous ces cas, la fertilité des terres a conditionné l'installation définitive des hommes.

Au Togo, à Lebe et à Togoville, les circonstances de fondation sont identiques. A l'origine de la migration se placent des événements historiques qui ont provoqué la fuite de Notse d'une partie de la population. Celle-ci a d'abord recherché un refuge, puis s'est déplacée pour s'installer en un lieu favorable à la survie du groupe. A Lébé, comme à Togoville, la présence d'eau, de bonnes terres à cultiver (terre de barre) et la possibilité de pêcher ont conditionné l'installation. Au

---

[1] Voir la thèse de Gayibor (1985) sur l'aire culturelle Aja-Tado.

[2] Ce qui était le cas à Tinji, comme nous l'avons vu dans la première partie.

[3] Michozounnou (1992, p. 90-91) pense également que l'essor démographique est une des causes des migrations des *Wemenu* sur le plateau.

Bénin également, la fertilité de la terre est un critère fondamental[1]; la présence de gibier en abondance a pu aussi décider les chasseurs à s'installer sur leur lieu de chasse (Adjarra, Tinji, Lissèzun, Gnijazun, Mougnon). Les deux critères, fertilité du sol et faune, apparaissent complémentaires encore aujourd'hui.

De nombreux récits mettent en valeur le rôle joué par les chasseurs[2] dans la reconnaissance du pays et de nouveaux territoires avant le déplacement des populations. De nos enquêtes, il semble ressortir que chaque communauté familiale avait son ou ses chasseurs, qui étaient des hommes forts, puissants, dotés de pouvoirs magico-religieux. Le rôle des chasseurs ne se cantonnait certainement pas à pourvoir la population en viande. Deux types de situation se distinguent des traditions recueillies : un ou des chasseurs étaient envoyés en éclaireur avant chaque déplacement de population afin de rechercher des terres disponibles et fertiles pouvant permettre l'installation d'une communauté; ou bien, au cours d'une chasse, un chasseur repérait des terres fertiles et décidait de s'y installer; une fois l'emplacement choisi, il retournait auprès des siens leur rendre compte[3].

Citons les informations recueillies à Tinji, village situé sur le plateau d'Abomey pour donner un exemple du rôle joué par les chasseurs :

Tinji n'était pas un village, c'était une brousse ("gbéhàn") et nos ancêtres Gudugbe et Logo étaient à AdamE. Ils passaient dans la brousse pour tuer des animaux. Ils venaient chasser ici. Quand ils ont fini de tuer, ils ramassent tout et retournent à AdamE avec le gibier. Ils ont constaté la fertilité de la terre, alors ils ont décidé de rester et de cultiver. (26//11/91)

Ce texte montre que les activités des chasseurs s'étendaient à toute région inhabitée, où le gibier se trouvait en abondance. Les informations orales que j'ai obtenues sur la chasse situent les activités des chasseurs essentiellement pendant la saison sèche, période des feux de brousse. Au cours de cette saison, les animaux fuient les régions parcourues par les incendies pour se réfugier dans les zones où la végétation étant plus dense, le feu n'en atteint que les lisières. De même, les migrations avaient probablement lieu pendant la saison

---

[1] Question abordée au cours de toutes mes enquêtes; tous les informateurs ont insisté sur cet aspect.

[2] Le rôle des chasseurs sera développé dans la troisième partie.

[3] Ce que Gayibor (1985, T.I, p. 361) a également montré.

sèche, pour faciliter le déplacement et pour arriver avant les pluies afin de défricher et préparer les terres à cultiver.

Pour estimer la fertilité de la terre, les hommes se fiaient à l'apparence de la végétation[1] et utilisaient des charmes pour les confirmer dans leur choix.

A Sèdjè Denu (Bénin), les informateurs m'ont expliqué que *si les arbres sur une terre (ayigba) sont grands et ont des feuilles vert foncé, cette terre doit être fertile et favorable à l'installation des hommes. cette pratique appelée zun ɔa nu kpi kpɔn (forêt.cheveux.fin. action de regarder) permet d'apprécier la fertilité de la terre. Si les herbes sont rabougries (gbe ε ci keje), n'ont pas bien poussé malgré la pluie, alors il en serait de même pour les cultures et les hommes. Des arbres comme le loko* (Milicia excelsa)*, awalalatin* (non identifié) *montraient que la terre était fertile; ils ont été abattus pour cultiver.* (30/07/92)

Le récit de la migration des Kotafon depuis la dépression de la Lama au Bénin jusqu'à Aklaku (Togo) où ils sont établis est à ce titre significatif :

Nos ancêtres décidèrent de fuir les exactions dahoméennes et se déplacèrent du Ko vers le sud du pays; ils emportèrent avec eux leurs instruments agricoles et des grains (nuku : chose.grain*). Ils possédait un charme (ébo) qui leur permettait d'essayer les terres qu'ils parcouraient. Cela consistait à faire germer un grain de maïs*[2]*. Si la culture ne réussissait pas dans les moments suivants, ils poursuivaient leur chemin. C'est ainsi qu'ils arrivèrent à Aklaku.* (17/08/90)

2° Fondements religieux

Une fois l'emplacement du nouvel établissement arrêté, d'autres facteurs interviennent avant la décision finale. Les divinités doivent être consultées et rien ne peut se faire sans leur accord. A Sèdjè Denu, en pays Ayizo, *l'usage veut que le vodun ayigba (vodun.terre) qui est Sakpata soit consulté; s'il accepte, alors nous savons que c'est un*

---

[1] Igue (1970, p. 165) a noté également une étude préalable de la couverture végétale chez les Yoruba.

[2] La germination du maïs après le semis est très rapide; quelques jours seulement suffisent à la jeune pousse pour sortir de terre. Cette caractéristique a pu être interprétée comme un aspect magico-religieux et jouer un rôle dans l'adoption de cette plante dont on voit ici une application.

endroit où l'on peut habiter. Ce sont les bokOnO qui consultent le vodun Fa[1].(30/07/92)

Mondjannagni (1977, p. 105) explique que chez les Ayizo, sur le plateau d'Allada, le chef des premiers occupants noue un pacte avec la divinité Terre, *Sakpata*. L'usage veut que ce pacte soit matérialisé par la mise en terre d'un morceau de termitière contenant ou non la reine des termites[2]. Si au bout de quelque temps, la termitière se reconstitue, cela signifie que le pacte n'est pas accepté par la divinité de la terre, les migrants repartent alors à la recherche de nouvelles terres.

Si l'accord des divinités telluriques est scellé, alors les nouveaux occupants installent leur propres *vodun*. En effet, les hommes emportent au cours de leurs déplacements la représentation de leurs divinités et de leurs ancêtres, et toute fondation est précédée de leur installation. C'est ainsi que les Guen venus d'Accra ont installé leurs *vodun* dans la forêt sacrée de Glidji-Podji, et les Togo ont fait de même à leur arrivée à Togoville. Le récit recueilli à Lissèzun permet de comprendre pourquoi les *vodun* suivent les hommes au cours de leur migration. Ils président à l'installation et sont les garants de l'avenir de la nouvelle communauté qui dépend du succès des futures récoltes.

Quand Da Ajonu est venu, il était accompagné du vodun Masé huèhùn qu'il a amené de Jigbé wémɛ pour garder sa maison, ses enfants. Celui ci est notre tɔxwyɔ. Da Ajonu a aussi amené le vodun Hɛvìosò qui est installé ici avec Sakpata, Dan. Nous demandons la pluie à Hɛvìosò. Ainsi, quand le tɔxwyɔ Masé garde les enfants et la maison, c'est Hɛvìosò qui lui permet de nourrir les enfants en donnant la pluie qui fait pousser les cultures. Il a amené le vodun Sakpata car il est le frère de Həvìosò ; il reçoit la pluie de Hɛvìosò. le vodun Sakpata est le vodun de la terre ayikungban et il protège la maison contre les épidémies et toutes calamités ; il donne la vie à l'homme. Le vodun Gun aussi est venu avec Da Ajonu. (07/92, Vigan Semevo)

---

[1] Iroko (1991, p. 5) précise que le *vodun Fa* présidait à la fondation des localités. Le chef des migrants le consultait aussi pour connaître le signe oraculaire sous lequel sera fondé le nouvel établissement. D'après cet auteur, la plupart des signes ont été oubliés aujourd'hui.

[2] La présence de termitière est généralement interprétée comme un indice de la fertilité des terres. L'activité des termites, modifiant les propriétés du sol, est connue pour favoriser la croissance d'arbres et d'arbustes. Iroko (1991, p. 5) signale le même usage en pays yoruba; il écrit que la fondation de Sakete est issue d'une termitière.

Le rôle du *vodun To Lɛgba*[1] n'a pas encore été abordé, il est pourtant fondamental dans toute fondation. En effet, à l'entrée de tous les villages[2] se trouve la représentation de ce *vodun* qui est à la fois le gardien du village et le régulateur des relations sociales. La représentation matérielle de ce *vodun*, sous la forme d'une statue anthropomorphe, annonce au voyageur étranger la proximité d'un lieu habité.

3° Facteurs politiques

Parallèlement aux critères écologiques, des facteurs politiques souvent en relation avec la religion peuvent intervenir dans la fondation de nouveaux villages. Dans le contexte du royaume d'Abomey, un certain nombre d'envoyés royaux ont été chargés de créer des fermes de cultures qui sont devenues des villages ou des postes de contrôle de la circulation des biens et des personnes sur le territoire dahoméen, connus sous le nom de *Denu*.

Le long de la voie qui menait de Ouidah à Abomey, les rois ont créé des établissements et placé des hommes qui dépendaient d'eux et travaillaient pour eux. Un certain nombre de "postes de douanes" ou de villages dépendants du roi furent ainsi établis; ils avaient de plus une assise religieuse[3], sous les hospices du *vodun Dan*. Tel fut le cas du village de Koto Ayivedji, situé sur l'ancienne voie de Ouidah à Abomey, parcourue par les marchands et les envoyés royaux[4].

La fondation d'Attogon (17/07/91) relève d'une décision royale : la tradition historique explique que c'est le *vodun Dan* qui est allé trouver le roi Tegbessou pour lui demander d'envoyer des hommes et des femmes pour fonder un village, ce que le roi fit. Il installa le *vodun*

---

[1] Selon Argyle (1966, p. 175), *Lɛgba* serait le plus jeune fils de *Mawu* et *Lisa*; il est le messager entre ses parents et les autres *vodun*. Il est le seul à comprendre les langages tous différents des autres *vodun*, et c'est pour cela que les hommes s'adressent à lui ; il a donc une fonction protectrice car il communique les souhaits des hommes aux *vodun*. Il faut donc se le concilier par des offrandes.

[2] Ce que j'ai pu observer dans tous les villages visités.

[3] Les informateurs emploient cette image pour l'installation d'un *vodun*. Ils parlent "d'assoir le village nouvellement fondé sur le *vodun*".

[4] Informations recueillies à Koto (07/07/91). Rappelons la fondation dans la dépression marécageuse de la Lama du village de Wondonou, déjà abordée dans la 1° partie ; les rois y aménagèrent une halte où les hommes placés par le roi pratiquèrent des cultures.

Agasu, qui est le *Tɔxwyɔ* de la famille royale, ainsi que tous les *vodun* qui relevaient de lui.

De même à Za-Johitin (20/07/91), c'est le roi Glèlè qui envoya le cultivateur (*glesi*) Adahé; celui-ci consulta Fa pour savoir si son entreprise réussirait et lui demander à quel *vodun* il devait se consacrer. Le *bokɔnɔ* (devin) consulté lui dit de s'en remettre au *vodun Dan* appelé *to na ji* (village ou pays va naître).

Toutes ces fondations, quelques soient les facteurs qui les présidèrent, se sont établies à l'origine dans des zones non exploitées, savane, brousse, forêt ou marécage; elles se sont organisées, structurées sur des bases culturelles afin de tirer parti des ressources naturelles disponibles. L'espace, peu à peu, s'est structuré autour des habitations dont le nombre grandissait avec l'arrivée de nouveaux habitants qui créaient ainsi de nouveaux quartiers. L'installation des divinités contribua à organiser l'espace et leur représentation matérielle concourt à le codifier.

b) Zones habitées [1]

1° Le village et sa végétation

a- Les jardins-vergers

Les villages (*To* [2]) sont souvent dissimulés par une ceinture arborée. Zöller (1884, p. 44) indique que palmiers, cocotiers et bananiers se trouvent à proximité des villages. Toutee (1895, p. 76-77) explique que les villages se distinguent au milieu des champs *par les frondaisons des vergers ou des arbres d'agrément conservés ou plantés pour l'ombrage.* Ces *arbres de village* sont composés de fruitiers, *citronniers, papayers, manguiers, cocotiers, bananiers*, et de *baobab.* Ces "vergers" ou "jardins" signalent donc aux observateurs étrangers l'existence d'une zone habitée[3].

---

[1] Voir Tableaux "Sources orales, sources écrites et espace" en Annexe 3 (pp. 57-61) ainsi que le croquis schématique de l'organisation de l'espace (p. 55).

[2] *To* peut aussi signifier région, pays; fait référence plus globalement à l'espace occupé par les membres d'une communauté dont le chef prend le nom de *Togan*.

[3] A titre de comparaison, Guillot (1980) signale que les villages Koukouya au Congo

Bern (1893) précise que *des cocotiers et des bananiers entourent les villages*; Chaudoin (1890, p. 43) observa avant d'arriver à Ouidah *une ravissante petite forêt de ces palmiers, très touffue; (...) c'est Jombodji. C'est un village dans une forêt de palmiers.* Foa (1895, p. 412) précise que *la végétation se développe librement; dans tous les endroits sans construction et dans l'enclos de chaque case,*[1] *il y a quelques arbres ou arbustes. On rencontre ainsi par la ville, et semés avec une irrégularité artistique, des manguiers, des bananiers, des cocotiers, des corossols, des mimosées, des acacias multicolores, encombrés de plantes grimpantes qui ajoutent leur feuillage capricieux aux enclos élevés par l'homme (...) il y a des rues qui semblent des allées de bosquet, des cases qui sont des nids de feuillage. (...) Les divinités fétiches, semées çà et là, se détachent comme des statues mal ébauchées, de ce cadre de verdure.*

On voit peu d'endroits sans végétation ; il est rare que la nature ne fasse pas à chaque recoin de petits jardins à sa fantaisie[2].

A l'époque précoloniale, l'espace habité des villes et des villages paraît relativement dispersé et les espaces libres occupés par des arbres fruitiers, des arbres d'ombrages, des cultures, remplissant le tissu urbain. Forbes (1851, p. 70) décrivant la ville d'Abomey précise qu'à l'intérieur même de la cité se trouvent des terres cultivées. Toutes les maisons sont entourées d'un mur de terre qui renferme des arbres forestiers et fruitiers. Si les enclos familiaux comprennent des arbres et arbustes, il en est de même des espaces libres, et les jardins vergers n'apparaissent pas clairement définis dans l'espace[3]. De nos jours, les villes et villages comportent encore une végétation arborée relativement dense, où les arbres fruitiers occupent une place importante.

Les plantations à proximité des habitations sont appelées *kpago* et sont essentiellement composées d'arbres fruitiers que l'on retrouve

---

se repèrent également par leur ceinture d'arbres fruitiers. Après l'abandon d'un site habité, une végétation forestière s'installe rapidement, le climax étant forestier. Cet état de fait à fait dire à Aubréville (1949, p. 313) que les Koukouya étaient des créateurs de forêts.

[1] Voir en Annexe 3 (p. 73) l'illustration de la ville de Ouidah (Foa, 1895).

[2] En effet, un observateur étranger, devant la luxuriance de la végétation existant à proximité des habitations, peut penser que c'est la nature qui l'a produite. Il n'est pas facile de reconnaître des jardins dans cette abondance végétale apparemment non entretenue. Nous verrons dans la 3° partie qu'il n'en est rien.

[3] Il n'est d'ailleurs pas aisé de définir cette notion de jardin sur laquelle nous reviendrons dans la 3° partie.

dans toute la zone étudiée (Sèdjè Denu; Adjarra). Parmi ces arbres, les espèces d'origine étrangère sont majoritaires mais l'on rencontre néanmoins un certain nombre d'arbres ou d'arbustes d'origine locale, comme le *lisɛtin* (Blighia sapida), *sisrɛ* (Synsepalum dulcificum) ou *asrɔtin* (Irvingia gabonensis). [1] La composition floristique de cette végétation arborée d'après les auteurs anciens accorde une place prépondérante aux espèces fruitières et aux palmiers, cocotier ou palmier à huile. Albéca (1895, p. 153) et Zöller (1885, p. 25; voir tab. n°13) font une relation directe entre la fondation de nouveaux établissements et la plantation de cocotiers dans la zone littorale (Grand Popo et côte togolaise). Le village devient alors la zone de prédilection des essais culturaux de nouvelles plantes, comme semble l'indiquer la présence d'un certain nombre de plantes d'origine étrangère, tels les agrumes, le manguier, le cocotier ou le corossolier, qui sont toujours cités parmi les arbres villageois. La présence du palmier à huile à proximité des habitations dans la région d'Abomey (Repin, 1863, p. 102) ou de Ouidah dans les textes anciens peut être interprétée également comme un indice de sa diffusion relativement récente en dehors de sa zone écologique de prédilection[2].

b- Places publiques, lieux de réunion, lieux de culte.

Les arbres conservés, cités par les auteurs précédents (Toutee, Foa), sont très généralement des arbres "sacrés" ou des "arbres-mémoires", sur lesquels nous reviendrons plus longuement dans le deuxième chapitre de cette partie. Leur localisation sert très souvent à définir des places publiques, lieux de réunion de la communauté villageoise, comme le précisent certains voyageurs. Zöller (1885, p. 86) écrit que *chaque village possède au moins une place à palabre, au centre duquel se dresse, la plupart du temps, un grand arbre*. Foa (1895, p. 412) explique qu'*on a généralement respecté les grands arbres, et toutes les places ou espaces sans maisons jouissent de leur ombrage bienfaisant...* Sur ces places, ont souvent lieu des cérémonies religieuses selon les divinités incarnées dans ces arbres. Il y a

---

[1] Guillaumet (1993) suppose que certaines de ces plantes, d'origine forestière, plantées dans ou autour des villages du Sud Bénin d'après Chevalier (1912), y auraient été domestiquées en dehors de la forêt. L'introduction de nouvelles espèces fruitières aurait provoqué le recul voire l'abandon de leur culture. Voir le tableau "Arbres conservés, arbres cultivés" en Annexe 4, p. 92.

[2] La question de la palmeraie sera développée dans la 3° partie.

cependant différents degrés dans la sacralité de ces arbres. Certains abritent un *vodun*, d'autres ne sont respectés que parce qu'ils se trouvent sur une place publique (*sato*) où les vodunsi[1] viennent danser et ils se trouvent ainsi "possédés" par l'esprit du *vodun*[2].

L'aspect culturel de ces arbres l'emporte sur l'agrément et l'ombrage, bien que ces deux facteurs ne soient pas à éliminer. Certains ont, en réalité, été plantés, résultat d'une action communautaire (ou lignagère) dont l'évocation au cours des cérémonies servira à consolider et pérenniser la cohésion du groupe social[3]. Dans l'espace villageois, la plupart des lieux de cultes sont "marqués" par une espèce végétale, soit plantée, soit spontanée. Ainsi, à titre d'exemple, Chaudoin (1890, p. 47) nous apprend que deux arbres énormes sont situés juste à l'entrée de la ville de Ouidah : *ces deux monstres végétaux servent de demeure au fétiche bienveillant Dag-oli-ja-da, celui qui veille à l'entrée de la ville, qui éloigne les mauvais esprits et souhaite la bienvenue aux voyageurs.* Burton (1861, p. 169) cite également un certain nombre de lieux de culte de la ville d'Abomey signalés par des arbres. Pour terminer, chaque lieu public, dont la place du marché, est placé sous la protection du *vodun Ayizan*. Ellis (1890, p. 49) dit à son sujet que c'est la divinité protectrice des marchés, des places publiques et des portes des habitations.

2° Défenses végétales

Nous avons vu que généralement, les villages apparaissent au voyageur comme perdus au sein d'une végétation luxuriante qui se compose très souvent d'espèces utiles, arbres fruitiers et palmiers, ainsi que d'arbres sacrés. A cette végétation, se juxtapose un second type dont certains textes anciens mettent en valeur le rôle défensif. Il s'agit de défenses ou fortifications végétales qui paraissaient constituer, selon les informations d'un certain nombre d'auteurs, une véritable ceinture

---

[1] Les *vodunsi* sont les adeptes d'un *vodun*; littéralement, *vodunsi* signifie "*vodun.* épouse". Le *vodunɔ* est le responsable du culte, le prêtre (*vodun.nɔ* : vodun.mère)

[2] Information obtenue à Ouidah auprès de Da gbo huno et à Sèdjè Denu auprès de Majènu zunyixo, en juillet 92 .

[3] Exemple de l'arbre sacré d'Aklaku dont aujourd'hui les communautés Guen et Fon revendiquent la plantation. Voir 2° chapitre de cette partie.

protectrice des zones habitées[1]. Celle-ci semble avoir disparu aujourd'hui[2], car je ne l'ai observée dans aucun des villages visités [3]. Quelques auteurs, comme Bouet (1851), Guillevin (1862), Angot (1889), Lambinet (1894), indiquent qu'une *épaisse végétation, brousse ou forêt,* dissimule les villages. Albéca (1895) parle même de *fortification naturelle* assurée par la densité de la végétation qui a l'apparence d'un *taillis* (dans la région du Mono). Les chemins sont étroits (Angot) et aboutissent à des portes faites de tronc d'arbres (Albéca, 1895) [4].

Hubert (1908) précise que lorsque c'était possible, *les indigènes ont accru les moyens de défense soit en plantant des buissons épineux (...) soit en préservant les abords immédiats de leur village des incendies de brousse, permettant ainsi à une végétation très dense de se développer.*

Dans un contexte d'insécurité, les autorités politiques ont très certainement contribué à renforcer la protection des villages et des villes. Les fortifications de la ville d'Abomey sont bien connues, notamment en ce qui concerne l'édification du rempart doublé d'un fossé. Mais elles étaient de plus renforcées d'une barrière végétale. En effet Forbes (1851) précise que le fossé était occupé par des *acacia épineux*[5], végétation que Burton (1861, p. 172) dénomme *brousse* et dont il donne le nom en dahoméen : *zun*. La plantation d'espèces

---

[1] Fairhead et Leach (1992) mentionnent en Guinée l'existence de forêts péri-villageoises qui ont un caractère défensif affirmé. Celles-ci commencèrent à être dégradées du fait des plantations coloniales de caféier et de kolatier. Ces auteurs supposent également que ces formations ont été créées. (p. 4; 20). Pélissier (1980, p. 128) souligne également les fonctions défensives de la "brousse inculte" entourant les villages où les habitants trouvaient un refuge en cas d'alerte.

[2] Aubréville écrivait en 1937 à propos du Togo et du Dahomey que les îlots forestiers avaient pour fonction de cacher les villages et qu'ils servaient de refuge et de fortifications naturelles contre les attaques des voisins belliqueux. Il concluait en précisant que la dégradation et la disparition de ces îlots étaient un fait récent.

[3] Exception faite des haies végétales composées d'Opuntia dont le rôle est d'éloigner le bétail divagant des zones cultivées à proximité des habitations. Je les ai principalement observées dans le Sud du Togo, où la notion de jardin correspond plus à l'idée que l'on se fait habituellement des "jardins" dits de "case". Il est possible qu'en période d'insécurité ces clôtures aient également joué un rôle défensif.

[4] Annexe 3, Tableau "Sources écrites et espace", p. 61.

[5] Confirmé par Willmot, 1863.

épineuses n'est certainement pas à exclure[1]. Elle est même certaine dans le cas des fortifications d'Agoué décrites par Laffite (1881), car les *cactus* dont il est question sont en réalité des Opuntia, plante d'origine américaine[2]. Barret (1888, p. 155) précise que se sont *les cases* qui *sont ceintes de cactus épineux,* ce que Zöller (1884) semble également indiquer pour un village situé à proximité de Lomé. Ces haies servent aujourd'hui à limiter la divagation du bétail; elles avaient peut-être autrefois une double fonction protectrice, contre les étrangers et contre les animaux[3].

c) zones exploitées

1° Champs cultivés : différences régionales

La plupart des auteurs consultés font état de zones de cultures environnant les villages et les villes, que ce soit en zone forestière (Forbes, 1851, p. 60, à Ouagbo; Guillevin, 1862, p. 29, à Atoogoo, Havée, Whyboo), ou en savane (Norris, 1790, pp. 77-96). Le texte de Repin (1863, p. 102) permet de distinguer des régions dont la densité de la population paraît avoir des conséquences sur l'extension des zones cultivées autour des villages : *De vastes forêts, où domine le palmier, couvrent presque entièrement la partie du Dahomey située entre Abomey et la mer. Quelques plaines cultivées environnent seulement les principaux villages; mais lorsque, après avoir franchi la Lama et gravi les pentes qui forment ses berges, on arrive sur les plateaux où sont situés Cana et Abomey, la scène change... vastes plaines, légèrement ondulées, semées, surtout aux abords des villages, de bouquets de palmiers, de dragonniers et de fromagers. Tantôt on disparaît dans les prairies de hautes herbes, tantôt on traverse de belles cultures de mil, de manioc, d'igname et de maïs. Les terrains marécageux sont réservés pour la production du riz*[4]*, qui, avec la farine de maïs et les ignames, est la nourriture habituelle des noirs.*

---

[1] Seignobos (1980) a observé l'élaboration d'un système de défenses par plantation d'espèces végétales au Cameroun.

[2] Je n'ai pu contrôler ces sources à Agoué.

[3] Seignobos (1980) fait remarquer également que la reconversion en clôtures de haies de défenses végétales a souvent masqué la fonction passée de ces aménagements qui ont connu une large distribution, du Sénégal au Soudan.

[4] A Djija (01/1993), au Nord d'Abomey, le riz africain (Oryza glaberrima) était cultivé avant l'introduction relativement récente du riz asiatique.

En effet il semble bien que le plateau d'Abomey, comme la région de Ouidah aient connu à l'époque précoloniale une exploitation relativement intensive de leur terroir dont l'extension des zones cultivées est un des reflets. Norris en 1790 assurait que toutes les terres étaient bien cultivées, et la plupart des témoignages écrits sur la région de Ouidah mentionnent l'importance des terres cultivées où les îlots forestiers ne forment que des bosquets[1].

La végétation "forestière" du plateau d'Allada a pu dissimuler aux observateurs étrangers l'état réel de l'occupation des sols. L'omniprésence du palmier à huile qui semble alors dominer le couvert végétal me paraît représenter un indice d'une exploitation des terres qui leur a échappé. Ainsi, la forêt vierge décrite par les voyageurs européens[2] n'était elle peut-être qu'une palmeraie [3], dont la spécificité apparaît surtout à proximité des lieux habités. Les cartes des itinéraires[4] des miss ions militaires effectuées en 1889 opposent clairement les zones des champs cultivées en continu du plateau d'Abomey, à la zone forestière du Sud du Bénin, appelée *zone du palmier à huile*.

a- aires de culture

Les habitants distinguent plusieurs types de champs selon leur localisation. Ils citent tout d'abord les champs situés à proximité immédiate du village, et dont l'exploitation semble réservée aux personnes âgées[5]. Ces champs sont alors appelés *adagbleme* ou *abOmE*[6]. Ce dernier terme peut également désigner les jardins jouxtant les habitations ou situés aux abords même du village. Puis viennent les champs "ordinaires" dénommés *agble* en Ewe ou *gle* en Fon. Mais il arrive aussi très souvent que les champs soient éloignés du village, ce que certains auteurs n'ont pas manqué d'observer : Courdioux (1878, p. 609) note à ce propos que *les habitants de la côte des esclaves sont réunis dans des villes et des villages et tirent leurs subsistance de*

---

[1] Voir 1° partie et les tableaux sur la description des paysages, en Annexe 2, p. 50 et suivantes.

[2] voir Annexe 2, pp. 51-52.

[3] Question développée dans la 3° partie.

[4] Annexe 1, pp. 18-19.

[5] Ce que Igué (1970, p. 158) a également observé chez les Yoruba.

[6] Annexe 3, p. 58.

fermes peu éloignées. Des esclaves gardent et cultivent ces fermes. Au delà de ces portions de sol cultivées avec soin, on parcourt de vastes contrées désertes.

Guyon (1900, p. 52) appelle ces zones cultivées éloignées des villages des *gletas.* (Les cultivateurs) *possèdent tous une ou plusieurs petites cases dans lesquelles les propriétaires viennent habiter pendant la récolte.* De nos jours, cette organisation existe encore, et des migrations saisonnières se produisent du village vers ces fermes, généralement appelées "campement de culture". Les champs éloignés sont appelés *agblegan* ou *hungatɔ.*

b- Les jachères

A côté des zones cultivées, existent des champs laissés au repos après l'épuisement du sol et qui entrent dans les classifications populaires de l'espace. Les techniques agraires pratiquées dans cette zone, tout au moins tant que la densité de la population l'a permis, étaient basées sur la pratique de la mise en jachère des terres après un certain nombre d'années d'exploitation et ceci pour une période relativement longue, de plusieurs années, laissant le temps à la végétation originelle de se reconstituer. Des graminées d'abord, puis des essences arborées conquièrent le terrain abandonné. Les auteurs anciens ont parfois observé ces jachères, sans toujours faire de relation avec le système cultural[1]. Cependant, Skertchly (1874, p. 82) distingue dans la région d'Allada, les champs cultivés, les jachères et la forêt : *une heure de voyage à travers ce pays boisé nous conduisit à une savane couverte d'herbes courtes et portant d'abondantes évidences montrant qu'elle avait été une plantation antérieure*[2]. Zöller (1885, p. 59) précise que les terres au Nord du lac Togo (aux environs de Vogan) sont occupées à 90% par des broussailles et des herbes dominées par des baobabs et il a noté également la présence de *quelques champs laissé à l'état de demi-abandon.*

La terminologie locale distingue plusieurs types de jachères selon leur végétation, celles-ci dépendant du temps écoulé depuis l'arrêt des cultures. Voici ce qui m'a été expliqué à Sèdjè Denu :

---

[1]Adams (1823, p. 61); Bouet (1851, p. 122); Vallon (1861, p. 333).
[2]Traduction personnelle.

S'il y a des endroits que nous ne cultivons pas, nous les appelons zungbo (forêt.grande); là quand nous cultivons plus tard, la terre est bien fertile. zungbo est une forêt conservée pour cultiver plus tard afin d'avoir de bonnes récoltes. Si tu vas dedans, on ne te voit pas. on dit zunkan ou zun pour simplifier, mais il existe trois types de forêt : zungbo, klogbo et kpoka. (30/07/92)

Ces types correspondent en fait à des durées de jachère; le stade le plus ancien est *zungbo* qui varie de quinze à vingt ans. *kpoka* est un champ cultivé il y a un ou deux ans, c'est le plus petit (par rapport à *zungbo*); *klogbo* est entre les deux : cinq ans; ils sont conservés pour être cultivés plus tard. Aujourd'hui la pratique de la jachère a quasiment disparu.

2° Végétation des abords de village

Certaines espèces végétales, comme le baobab ou le fromager ou encore le palmier à huile, comme nous l'avons déjà vu, semblent dominer à proximité des villages. Le géographe Hubert (1908) l'explique par la protection dont sont l'objet les abords de village, particulièrement contre les feux de brousse :

Le fromager (Eriodendron anfractuosum) occupe également une aire très vaste, puisqu'on le trouve depuis la région lagunaire jusqu'au versant nord occidental de l'Atacora. Il serait beaucoup plus abondant dans la région centrale s'il résistait aux incendies de brousse. Mais on ne le trouve dans toute cette partie, qu'aux environs des villages, où la végétation est bien protégée.

Rappelons l'explication de Paradis à propos de la présence du fromager dans la dépression de la Lama. Il fait un rapport direct avec l'intervention de l'homme. (voir 1° partie).

De même pour le baobab, les habitants eux-mêmes expliquent sa fréquence en certains lieux par l'occupation humaine. A Lebe, au Togo, l'informateur Kuame Segla Aziagble m'a raconté ceci : *à l'arrivée des ancêtres ici, la nourriture manquait, car ils étaient poursuivis par leurs ennemis. Alors ils ont cueilli et mangé des fruits de baobab (adido) en rejetant les graines, ce qui explique qu'il y a aujourd'hui des baobab partout, dans la forêt et les champs.* (19/07/90)[1]

---

[1] Photographie n°26, Annexe 5.

Au Bénin, à Lissèzun, Vigan Sémèvo dit que *le baobab* (*kpasa) est rare dans les forêts; il se trouve plutôt à proximité des maisons, mais il n'est pas planté.* (01/93)

Nous avons vu dans la première partie, qu'un certain nombre de toponymes se sont inspirés du nom de cet arbre. Sa présence en grand nombre sur un site était-elle considérée comme un indice favorable à l'installation des hommes, les pourvoyant abondamment en produits de cueillette, fruits et feuilles entrant dans la composition de certaines sauces? Il est probable, qu'au moment de l'arrivée d'un groupe dans un nouveau lieu, les ressources immédiatement disponibles représentaient un facteur déterminant dans le choix final, au même titre que la fertilité des terres. De plus, au cours des défrichements culturaux, un certain nombre de ligneux sont conservés, à cause justement de leur utilité. Sur le plateau d'Abomey, se rencontrent dans les champs des néré (Parkia clappertoniana : *ahwatin*) et des karité (Butyrospermum paradoxum : *wugo*, dans la partie Nord) en grand nombre. Le passage répété des feux de brousse leur confère un aspect rabougri.

La toponymie peut aussi servir à percevoir comment les habitants classifient leur espace en fonction de l'environnement végétal. *Dekanmε,* qui signifie "dans une étendue couverte de palmiers à huile", est le terme employé pour une palmeraie. Les toponymes basés sur le suffixe "*kanmε*" combiné au nom des espèces végétales dominantes en un lieu sont le reflet de la représentation de l'espace[1]. Les végétaux jouent un rôle fondamental pour les hommes vivant dans cet environnement. Ils sont indispensables dans l'artisanat, la construction, la cueillette et l'agriculture, la médecine et la religion, il est donc logique qu'ils transparaissent dans la classification des terroirs.

2 - Espaces "naturels" : Bois, forêt, brousse : perception et terminologie

Entre les villages, auréolés de champs cultivés, se rencontrent des zones "désertes" (Courdioux, 1878, p. 609), inhabitées, inexploitées, comme l'indique Guillevin (1862, p. 29). *Autour des villages, la culture s'étendait a une assez grande distance; il semble que les Dahoméens se sont réunis par groupes, car entre ces points vous ne voyez ni une habitation, ni une terre cultivée...*

---

[1] Je renvoie à la 1° partie pour les espèces végétales citées.

a) Brousse et forêt

La brousse ou la forêt désignent en général des lieux qui n'ont pas encore été atteints par l'exploitation des hommes et que l'on peut qualifier de "sauvage" ou "naturel". Aujourd'hui, non protégées par les croyances religieuses, elles ont quasiment toutes disparu du fait de l'extension des terres cultivées. Seules subsitent des jachères arbustives où dominent parfois de grands arbres comme le fromager ou l'iroko et de nombreux îlots forestiers généralement sacrés. Seules la référence au passé et les traditions orales permettent de comprendre ce que représentaient ces espaces naturels pour les hommes.

Brousse ou forêt : il n'est pas toujours aisé de traduire les termes vernaculaires[1]. *Zun* s'applique à une grande forêt. La traduction de *zun* par forêt ou brousse dépend du contexte, comme nous l'avons vu dans la 1° partie. Le terme "brousse" peut indiquer que ces formations végétales sont anthropisées. "Brousse" peut être la traduction soit de *zunkan* soit de *gbehan*. Dans ce dernier cas, le terme Fon est composé du mot "herbe", et pourrait donc être traduit par "prairie" ou même "savane"[2].

La définition du dictionnaire de biogéographie[3] indique que "brousse[4]" au sens commun est un espace peu anthropisé par opposition aux villages et au champs, ce qui semble correspondre à la perception des habitants. En effet, pour eux, que ce soit la forêt ou la brousse, il s'agissait avant tout des zones non anthropisées, espaces qui étaient essentiellement parcourus par les chasseurs[5]. Eux seuls avaient

---

[1] Mes recherches se sont limitées à l'aspect linguistique de la question; il aurait étéintéressant de décrire botaniquement ces formations végétales et de tenter ensuite de les situer dans une classification de la végétation. La collaboration d'un botaniste aurait été nécessaire pour réaliser ce type de travail. J'ai simplement essayé de traduire les termes vernaculaires en français.

[2] Dans ce cas, les espaces ainsi désignés devraient être classés dans les "savanes et marécages".

[3] En cours d'élaboration au Laboratoire d'Ethnobiologie, M.N.H.N.

[4] La 2° définition du terme brousse s'applique à *une végétation d'Afrique tropicale pouvant présenter des aspects de savane arborée ou arbustive, de fourré à épineux voire de mosaïque de ces diverses formations végétales. Note : ce terme d'usage courant a une signification trop imprécise pour avoir été retenu dans les nomenclatures biogéographiques.*

[5] Dont le rôle a déjà été évoqué dans la 1° partie.

le pouvoir, magico-religieux[1], d'affronter les dangers de ces régions non fréquentées habituellement par les hommes, lieux de refuge des animaux sauvages[2]. Celles-ci étaient peuplées d'un génie appelé *Aziza*. C'est le *vodun* de la forêt (ou de la brousse), c'est lui qui donne la connaissance des plantes, et pour certains auteurs du XIX° siècle, il apprend la magie et la médecine aux hommes (Burton, 1864, p. 329) et représente à ce titre le "dieu de la Médecine" (Ellis[3] 1895, p. 79). Il est connu et craint dans toute la zone étudiée[4].

Voici le portrait de ce génie tel qu'il m'a été présenté à Lissèzun : *Aziza est un peu bizarre; il se présente sous l'apparence d'un être humain qui rencontre les chasseurs et leur explique les plantes qui les entourent et ce qu'elles font. Personne ne sait où est Aziza, il apparaît seulement sous la forme d'un homme et on ne le voit ni venir ni partir. Les chasseurs sont courageux et n'ont pas peur de lui. Il peut indiquer où trouver du gibier. On ne le rencontre jamais dans les champs; il faut aller très loin dans les grandes forêts*[5] *où il n'y a pas de maison; On ne lui donne jamais rien; ce sont les courageux et les chanceux qui le voient. On le voit dans les endroits où il n'y a personne. On a toujours peur d'une apparition dans la brousset*[6]. (15/01/1993)

Les espaces non exploités étaient donc néanmoins parcourus par certains hommes et des plantes pouvaient y être cueillies. Ces espaces "naturels", s'ils n'ont pas subi d'exploitation intensive, ont cependant fait l'objet de cueillette et de transfert de plantes, d'autant plus qu'ils n'étaient l'objet d'aucune protection, contrairement aux bois sacrés. Il est donc difficile de les qualifier à proprement parler de "sauvage" et de

---

[1] Gayibor (1986) souligne que *Du fait ... de cette nature hostile, les premières communautés furent dominées par des chasseurs. Eux seuls avaient en effet le courage et surtout le pouvoir, grâce à la magie dit-on, d'affronter la forêt et ses multiples dangers...*

[2] C'est ainsi que ces espaces sont perçus à la fois par les observateurs étrangers (Norris, 1790, p. 96; Bullet et Chenevert, 1776, p. 18) et la plupart de mes informateurs.

[3] Il l'appelle *Aroni* et a obtenu ses informations auprès d'informateurs Yoruba; mais sa description correspond à celle du *vodun Aziza* connu également chez les Ewe et les Fon : il est généralement unijambiste et de petite taille.

[4] Aujourd'hui son rôle paraît marginal et le *vodun Fa* semble accaparer ses fonctions. Ceci est peut-être en rapport avec l'interdiction de chasser, car ce sont les chasseurs qui le rencontraient.

[5] *gbehan mɛ aga;* après discussion entre les présents, Vigan Semevo revient sur le terme et dit *zunkan mɛ.* Le premier terme se traduirait plutôt par brousse et le deuxième par forêt.

[6] Répétition de *gbehan mɛ.*

"naturel", si ce n'est par opposition aux espaces directement exploités par l'agriculture.

b) Les lieux de culte

Cependant, il est nécessaire de distinguer les zones forestières entourant ou séparant les établissements humains des forêts sacrées, ou plus justement, des bois sacrés (*vodun zun* en fon). Ces derniers pourraient être considérés comme des lieux naturels, protégés et conservés à des fins religieuses et donc préservés de l'action des hommes. En réalité, leur anthropisation est souvent importante, comme l'atteste la présence en grand nombre dans ces formations d'espèces introduites, et ils ne peuvent tous être considérés comme des reliques d'une végétation originelle aujourd'hui disparue[1].

Généralement, les bois sacrés occupent la plupart du temps une surface restreinte[2] et sont situés à proximité des villes ou des villages. Suite à l'acccroissement démographique, ils sont même parfois intégrés au tissus urbain, comme à Bè[3] et à Glidji. Ils sont donc très souvent au contact des zones cultivées et ces caractéristiques expliquent qu'ils soient soumis à une pression anthropique forte. La localisation de ces bois au voisinage des lieux habités avait déjà frappé les premiers observateurs, auteurs de descriptions.

En effet, le voyageur Bosman nota en 1705 qu'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 expresses 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.* (p. 155)

---

[1] De nombreuses plantes présentes dans les bois sacrés peuvent être mises en relation avec l'occupation humaine. Certaines sont des espèces introduites comme Gmelina arborea, Delonix regia, Mangifera indica, Spondias mombin, Azadirachta indica. Cette dernière espèce est devenue subspontanée dans toutes les formations de la région. On y trouve aussi des arbres fruitiers locaux. Beaucoup de plantes sont utilisées dans les cultes *vodun*. Ainsi, Newbouldia laevis est une essence plantée dans la plupart des lieux de culte, de même que Dracaena arborea. (Roussel et Juhé-Beaulaton, 1991).

[2] Qui varie de quelques ares à quelques hectares.

[3] Photographie n°10, Annexe 5. Cette forêt sacrée située au centre du quartier de Bè à Lomé est entourée d'une zone d'épandage d'ordures.

Un auteur anonyme (1708)[1] écrit que leurs *temples sont des bouquets d'arbres forts hauts qui forment un bosquet. Tout le pays en est remply et dans chaque village il y en a pour le moins un. Dans ce bosquet est une petite maison en tourette*[2]*... Tous les ans pour le moins une fois il se fait une assemblée de tout le pays à chaque principal bouquet d'arbres qu'ils nomment fétiche (p. 54).*

Enfin, Vallon assure que les *villages sont reconnus de loin par des groupes d'arbres non abattus fétichisés* (1861, p. 353).

Dans ces bois, les *bokonɔ et les vodunɔ*, et ceux-ci exclusivement, vont chercher les plantes liturgiques et médicinales dont ils ont besoin et qu'ils ne trouvent pas aux abords de leur maison. De plus, le caractère sacré de ces lieux renforce la thérapie et la proximité facilite la récolte.

c) Savanes et marécages[3]

Les espaces dont il va maintenant être question se caractérisent par la présence de graminées. Au Togo, il a souvent été question de *zogbe* et dans l'aire Fon, de *fankan*. A Gnijazun, la définition donnée pour *fankan* est que les herbes recouvrent le sol que l'on ne voit pas; le ciel seul est visible et des arbres s'élèvent par endroits. Au Togo, à Lébé, Glidji, Aklaku, *zogbe* est un lieu non cultivé où les habitants vont couper des herbes (généralement Andropogon sp.) pour couvrir leurs maisons. Ces termes, comme nous l'avons vu, peuvent être traduits par "savane". Ce sont des zones qui ne sont pas cultivées mais qui sont cependant exploitées; *zogbe* peut également désigner un lieu réservé dans une forêt sacrée où sont enterrés les hommes décédés de façon "anormale", suspecte[4]. Mais je pense qu'il faut distinguer les deux "*zogbe*"; la confusion semble ne pas exister pour les informateurs[5]. A

---

[1] ANSOM, Aix-en-Provence. DFC, Côtes d'Afrique, carton 75, pièce n° 104.

[2] Elle est appelée *guxo* en fon. L'illustration d'un bois sacré par Courdioux (1878) montre l'aménagement de l'espace au coeur de la formation végétale. Voir Annexe 3, p. 72. et photographie n°14, Annexe 5.

[3] Annexe 3, p. 57.

[4] comme les noyés, suicidés, foudroyés, accidentés. Les *abiku*, ou enfants d'une même mère morts en bas âge, sont enterrés dans une forêt sacrée (enquêtes à Savi, Zado, voir aussi sur cette maladie - la drépanocytose - , A. Lainé, 199O).

[5] Il peut y avoir une différence de ton entre les deux termes qui ne nous a pas

Aklaku, *Egbame* (marécage) se confond avec *zogbe* (savane herbeuse). On retrouve ici une partition de l'espace basée sur la dominance d'une plante, en l'occurence des roseaux (Cyperaceae, Typha australis).

3 - Limites et protection : matérialisation physique et contrôle spirituel

a) Carrefours, bois sacrés, champs

1° Champs et villages

A leur installation, les premiers défricheurs avaient toutes les terres à leur disposition. Mais, à l'arrivée des suivants, le premier détenteur (ou ses descendants) délimitait les espaces qui leur étaient confiés (*ɔ́élìpo* : tracer.limite). Les champs sont souvent bordés par des sentiers (Smith, 1751, p. 133) ou des haies de *anyati* (Dracaena sp.) (Lebe, 19/07/90). On trouve également cette plante devant les sanctuaires de *Xɛbioso* ou de *Dan.* Les informateurs disent que *any&at&i* est venu avec les *vodun* et sert à les identifier. Cette plante est également utilisée dans toute l'aire étudiée, ainsi que deux autres : *kpatìn*[1] et *akikɔntin*[2]. Elles servent à délimiter les champs (Sèdjè; 11/91). Des boutures de ces arbres sont disposées de place en place le long du périmètre des parcelles, à des intervalles plus ou moins réguliers. Parfois, seuls les angles sont marqués. Ces délimitations, perdues dans la luxuriance ambiante, ne sont pas toujours clairement visibles. Le *kpatin* sert également à délimiter les enclos des concessions à l'intérieur des villages ou des jardins à proximité des habitations (Aklaku, Glidji)[3].

été sensible au cours de nos enquêtes; il serait nécessaire de retourner sur le terrain et de consulter l'avis de linguistes. Cette question ne se pose qu'à propos des termes Ewe. *Zo* peut signifier "feu ou foudre", *gbe*, "vie ou herbe". *zogbe* pourrait ainsi se traduire soit par "herbe brûlée" ou "feu qui prend la vie" (allusion au foudroyé). (interprétation personnelle)

[1] ce mot signifie haie, clôture.arbre. Il peut désigner plusieurs espèces végétales mais la plus commune est Newbouldia laevis. Aubréville (cité par Portères, 1965, p. 145) dit que c'est une espèce des franges et des bosquets forestiers, rencontrée surtout autour des villages et dans les palissades à cause de ces emplois familiaux.

[2] Spondias mombin, arbre fruitier d'origine américaine.

[3] Lorsqu'une maison est abandonnée, ces plantes constituent des témoins de l'occupation ancienne. Ainsi, à Aklaku, m'a-t-on signalé l'existence de la 1ère habitation de Kankwe Aho, considéré comme le fondateur du village.

Le Hérissé (1911, p. 43) explique que les opérations de délimitations se faisaient sous le contrôle d'un dignitaire du roi, le *Tɔkpɔ*[1]. Celui-ci *avait sous sa direction un véritable service de géomètres, dont le nom houmèkponto, ceux qui regardent dans le patrimoine, désigne fort bien les attributions. Chacun d'eux opérait dans une région déterminée. Il y devait connaître entièrement, prétend-on, la répartition des terrains de culture et s'y occupait de toute délimitation sur le sol.*

C'étaient les houmêkponto, par suite, qui bornaient les concessions, dont les rois dotaient leurs frères ou leurs chefs (p. 44) les plus valeureux, ainsi que l'emplacement des palais que chaque règne voyait élever en différents points du royaume. Après le bornage qui se faisait à l'aide de boutures d'une plante grasse très vivace[2]*, les "géomètres" lançaient des graines de palmiers et de nétés*[3]*, pour bien montrer l'intérêt que portaient les rois du Dahomey à la propagation de ces arbres.*

L'espace exploité, qui comprend globalement le village et les champs, est donc un espace structuré, délimité, codifié selon des principes sociaux édictés principalement par la religion. Les plantes utilisées dans les délimitations parcellaires ont toutes un caractère religieux affirmé, reconnu de tous et concourent au respect de la répartition des terres et des cultures qui y poussent. Ce caractère religieux est renforcé par la disposition dans les champs d'un certain nombre de signes qui font référence à des *vodun*. Parmi les auteurs anciens, le Chevalier des Marchais (1724, p. 100) avait parfaitement observé cette organisation de l'espace car il a écrit à propos des habitants du royaume de Ouidah qu' *ils ont un nombre infini de divinités (...) ils appellent cela fétiches, les chemins en sont remplis parce que chaque particulier en met à la tête et à la queue de son champ de mil pour le conserver et comme ils sont tous différents les uns des autres et que chacun les figure à sa fantaisie cela sert aussi de bornes pour les propriétaires de terre.*

---

[1] Sa charge à la cour est comparée à celle d'un ministre de l'agriculture. Nous reviendrons sur cette question dans la 3° partie. Concernant les *houmèkponto*, je n'ai pas réussi à obtenir d'informations auprès des habitants, que ce soit dans la famille du *Tɔkp ɔ* ou auprès des cultivateurs.

[2] Probablement Dracaena arborea.

[3] Il s'agit du Parkia clappertoniana, commun sur le plateau d'Abomey et plus particulièrement aux abords des villages.

Ces pratiques sont encore en usage de nos jours. A Lissèzun, *des vodun sont installés dans les champs; ils l'ont demandé par l'intermédiaire de Fa; les ancêtres les ont mis là pour la paix et le bonheur, non pas pour surveiller les champs mais pour empêcher ou dévier les mauvais vents de souffler sur la maison et le village. Les vodun qui sont dans les champs ont chacun leur case où on leur donne à manger.* (O7/1992)

Ce contrôle religieux de l'espace sert également à décourager les actes illicites (Adjarra, 25/07/92); les cultures sont protégées contre le vol par les *vodun*. Ce ne sont pas les *vodun* eux-mêmes que l'on met dans les champs, mais leur représentation[1].

Si les champs sont sous la protection des divinités, il en est de même des chemins et surtout des carrefours où l'on voit très souvent s'élever la représentation d'un *vodun Lɛgba* sous la forme d'une sculpture en terre anthropomorphe. Ellis (1895, p. 103) nous décrit les sacrifices offerts aux carrefours en pays yoruba voisin : ... *sacrifice is made at cross-roads, or at a point where several roads meet, in order to avert an impending calamity. In this case the sacrifice is probably made to the legion of spirits, mostly evil, who are supposed to haunt the forest and uninhabited tracts of country; and the general belief is that the approaching danger is diverted from the proper road, and turned away from the community which it threatened. In reference to this practice a proverb says "the cross-roads do not dread sacrifices.*

2° Bois sacrés et lieux de cultes[2]

Certaines espèces végétales sont utilisées pour indiquer l'entrée des endroits sacrés et "barrer le chemin aux mauvais esprits". A Togoville, c'est le *mawuxɔmédɔti*[3], à Glidji, un tronc d'arbre indique l'entrée du sanctuaire (ou de la forêt sacrée) et *ferme la porte aux mauvais esprits*. Il est appelé *vénɔmadozo* (Ochna multiflora), ou *Gɛndu bé àgbotututi*.[4] A Ananave (Glidji; 02/08/90) l'entrée de la forêt est indiquée par un autel dédié au *vodun Lɛgba* et un *kpatin* (Newbouldia

---

[1] Voir en Annexe 5, photographie n° 25 : champ protégé par un charme à Koto Ayivedji.

[2] Annexe 3, pp. 62-67.

[3] Non indentifié.

[4] Arbre qui ferme la porte des Guen. (Togoville : 26-30/07/90)

laevis)[1]. La tradition veut que le *vodun Anana* ait un gardien qui soit une panthère (*kpɔ*), ainsi personne ne s'approche de la forêt. A Sèdjè Denu (30/07/92) et Avokanzun (07/91), j'ai obtenu des informations sur la sacralisation et la délimitation des bois sacrés :

C'est par le Fa que le vodun indique sa forêt. Avant il y avait de vastes étendues de forêt et il n'y avait pas beaucoup de monde; quand le vodun indiquait sa forêt, nous délimitons la partie qui lui revient et on cultive le reste; pour délimiter nous plantons le deseregɛ (Newbouldia laevis)*, akikɔn* (Spondias mombin)*, anya* (Dracaena arborea). *Ce sont des plantes qui poussent facilement et qui sont résistantes à la sécheresse; celui qui voit sait que c'est un endroit à respecter. L'espace occupé par la forêt dépendra de la renommée du vodun et du nombre de ses adeptes. Nous plantons le kpatin pour faire les enclos des vodun (vodun kpa). Nos ancêtres nous ont recommandé ces kpatin pour matérialiser les endroits dangereux, où on peut attraper des maladies graves, et les endroits sacrés. On met des kpatin pour que les gens sachent que c'est un endroit dangereux où il ne faut pas aller.*

Ces informations permettent de comprendre comment l'emploi d'un certain nombre de plantes à caractère sacré sert à codifier l'espace, ce qui n'est pas sans relation avec la fonction des lieux[2]. Certains récits de fondation de bois sacrés expliquent comment s'est passée la délimitation suite à la sacralisation d'un lieu.

A Lissezun, Vigan Sémèvo m'a raconté que *le lieu où le vodun Gede*[3] *s'est arrêté avant d'arriver à Kɔtɔkpa s'appelle Wankɔn; il y a une grosse pierre et cet endroit est sacré; le vodun est adoré là dans la forêt. La place sacrée a été délimitée par le Gedenɔn que le roi a mis là pour s'occuper du vodun. On ne doit pas cultiver ni y pénétrer et c'est devenu une grande forêt. Elle se distingue de la brousse (fankan) par les grands arbres qui y ont poussé. Le vodun a construit la forêt en*

---

[1] Portères (1965, p.138-139) signale l'emploi du Newbouldia laevis et du Dracaena arborea dans tous l'Ouest Africain, où on les trouve communément autour des bosquets ou des autels. Espèces citées également par Schnell (1949).

[2] Les lieux de culte situés dans le périmètre villageois sont également signalés par ces mêmes plantes. Voir photographie n°7, Annexe 5.

[3] Le *vodun Gede* est selon les traditions soit un prisonnier nago évadé qui s'est transformé en pierre, soit un *vodun* nago emporté au cours d'une expédition militaire par le roi d'Abomey et que les Nago voulurent récupérer, mais celui-ci préféra demeurer sur le territoire dahoméen et se transforma en pierre. Voir tableau des différentes versions en Annexe 3. Cette question sera à nouveau abordée dans le deuxième chapitre de cette partie, lors de la création de bois sacrés.

même temps (vodun ɔn ∂o zun ɔn azɔn ∂okpo) et c'est impossible de traverser, surtout à cause de vεhùn (plante épineuse) qui a envahi toute la forêt. [1] (07/92)

Cette tradition montre que la forêt a conquis *a posteriori* l'espace sacré délimité[2].

Quand le *vodun* s'installe ou est installé quelque part, le *vεhùn* pousse; A Avokanzun (05-06/07/1991), il semble que le *v&Ehùn* ait également poussé après la sacralisation des lieux suite à l'apparition du *vodun*. Celui-ci a été découvert par une femme qui avait l'habitude de travailler le coton sous un *kpakpatin* (Afzelia africana); le nom de la forêt vient du coton (*avokan*) qui s'est développé, mais celui-ci a rapidement été étouffé par le *vεhùn* qui l'a remplacé. Le *vεhùn* n'est pas planté et selon mes informateurs, il ne pousse pas partout; ils l'expliquent en disant que si c'était le cas, ils ne pourraient plus cultiver, car ses épines sont très piquantes et difficiles à traverser. Il pousse souvent dans ou autour des forêts sacrées (*vodun zun*) et en empêche la traversée. Les ancêtres ne l'ont pas planté, mais le *vεhùn* pousse dans les lieux sacrés. Cette plante serait donc un indice de la non anthropisation. Une expression dit : *tu ne peux pas aller dans cette forêt, il y a vεhùn*. Cela signifie que cette forêt est sacrée (forêt de *vodun*) et on ne peut y pénétrer (*zùn é nεn ɔn à sìhu yì mε a vεhùn w`ε ∂é mε*); le *vεhùn* ne pousse presque jamais hors des lieux sacrés qu'il protège. Le Hérissé (1911, p.104), décrivant les bois sacrés des *Tovodun* sur le plateau d'Abomey[3], fait référence à des *sensitives*, qui sont probablement ces lianes épineuses appelées *vεhùn*, identifiées à Schrankia leptocarpa.

Un certain nombre d'interdits[4] sont communs à toutes les forêts sacrées réparties dans l'ensemble de la zone d'étude : il est notamment interdit d'y pénétrer en dehors des cérémonies religieuses, après des rapports sexuels, ou de les souiller. Une femme en période de menstrues ne doit pas s'y rendre. Il est également interdit d'y cueillir ou d'y ramasser du bois. Seuls les *vodunɔ* ou les *bokonɔ* ont le droit d'y récolter des plantes pour les besoins de leur culte ou les pratiques médicales qui leur sont liées. Les responsables religieux (*avenugan* en

---

[1] L'informateur est né à Zado non loin de Wankon, ce qui explique qu'il connaisse la tradition.

[2] La dynamique de la végétation étant forestière, il est logique qu'un lieu protégé soit conquis par la forêt.

[3] Voir 1° partie, chap. A.

[4] dont la plupart ont été observés par Bosman (1705) cité plus haut.

ewe) de la forêt de Glidji-Podji, désignés par les *vodun*, sont chargés de veiller au respect des interdits; ils sont assistés de l'*agbonugan* ou gardien de l'entrée, appelé *Gidi-gidi* [1]; il est armé d'un couteau et des bâtons sont placés à ses côtés. Il chasse les mauvais esprits qui veulent pénétrer dans la forêt.

Au temps des feux de brousse, au moment de l'harmattan, le feu brûle les herbes. Certaines précautions sont prises pour protéger les bois sacrés des atteintes du feu : les villageois prennent alors leur houe pour aménager des sentiers pare-feu (*aдe zo*) autour du lieu sacré (Lebe; 04/02/1990)[2]. De même, à l'approche des cérémonies de fin d'année, toutes les voies qui mènent à la forêt et les alentours sont arrangés et débroussaillés (Gbèzun à Abomey, nov. 91, et aussi à Agbogbo). Les espaces religieux se trouvent ainsi directement sous le contrôle des hommes qui vivent à proximité immédiate. La hiérarchie religieuse est chargée de sa protection, de sa conservation et de son entretien. Il existe donc une forte emprise humaine sur ces lieux sacrés.

b) Contrôle politique

1° Postes de contrôle : les *denu*

Nous avons déjà analysé le rôle joué par ces postes pour le prélèvement des taxes et le contrôle de la circulation à l'intérieur du royaume d'Abomey[3]. Cette organisation territoriale n'a pas été instituée par les rois d'Abomey. Elle existait déjà dans le royaume de Ouidah avant sa conquête par le Dahomey et aussi sur le plateau d'Abomey avant l'arrivée des Agasuvi[4]. En effet, le Chevalier des Marchais observa (1724, p. 40) qu'*outre les deux péages qui sont dans le milieu de ces deux rivières il y en a encore un à chaque borne du royaume pour ceux qui entrent ou sortent pour aller dans les royaumes voisins.* Il illustra son texte d'une carte montrant la distribution géographique de ces postes sur tout le territoire du royaume[5]. Le

---

[1] Voir photographie n°11 en Annexe 5.

[2] Rappelons l'explication de Hubert (1908) sur la présence d'une végétation dense autour des villages par la protection de cette zone contre les feux de brousse.

[3] Voir première partie, Chap. A.

[4] Voir paragraphe suivant sur le contrôle des sources.

[5] Ces postes semblent situés plus particulièrement sur les rivières et les lagunes qui représentaient alors les principales voies de communication. Annexe 3, p. 71.

Hérissé (1911, p. 87) remarqua à ce propos que *des postes de douane (dénou) étaient installés en plusieurs endroits du royaume. Ils jalonnaient des routes suivies par des caravanes de porteurs, mais ne marquaient nullement, semble-t-il des points frontières.* L'auteur voit dans cette institution un héritage des coutumes pratiquées par les premiers occupants. Ceci expliquerait d'ailleurs la dispersion de ces postes de douane sur toute l'étendue du royaume. Il émet l'hypothèse selon laquelle leur situation *ne marquerait en définitive que les étapes des conquêtes dahoméennes.* Celle-ci demande à être vérifiée mais elle ne manque pas d'une certaine logique. Leur dispersion servait de plus la police et la défense des territoires. (p. 88). Djivo[1] suppose que ces postes de douane situés sur les rivières, les fleuves et les lacs marquaient des frontières naturelles et constituaient des repères de démarcation entre les territoires. Selon cet auteur, l'extension territoriale a entrainé la multiplication de ces postes dont ils montrent les différentes étapes[2].

Quels étaient les responsables de ces postes? Le Hérissé apporte des éléments de réponse :

Ils étaient confiés à des fermiers qui percevaient un droit d'environ deux centimes (80 cauris) sur toute sortie ou entrée de produits et de marchandises, y compris les esclaves. Après avoir prélevé pour eux-mêmes une part très minime, les fermiers faisaient porter le reste des sommes perçues à des grands dignitaires désignés à cet effet par le roi.

Les informations que j'ai recueillies, notamment à Sèdjè Denu et à Koto Ayivedji, permettent de distinguer deux cas :

A Sèjè, il semble que le fondateur, Alisu, au moment de la conquête du royaume d'Allada en 1724, ait choisi de s'allier à Agaja qui lui confia alors la responsabilité du *denu* de Sèjè; c'est ainsi qu'Alisu devint un homme fort chargé de contrôler la circulation des biens et des personnes. Sèdjè était alors un carrefour important vers Xogbonu (Porto Novo) et le pays nago (yoruba, à l'Est). Alisu n'a donc pas été placé par le roi, mais celui-ci l'a choisi sur place[3] :

---

[1] Djivo (1980, vol. 1, p. 38).

[2] Selon Djivo (1980, vol. 1, p. 42), toutes les douanes localisées au Sud de la dépression de la Lama datent du règne d'Agaja (1708-1732) ou lui sont postérieures.

[3] Djivo (1980, vol. 1, p. 43) indique que les *Denugan* ne sont pas choisis parmi les habitants de l'endroit où se trouve le poste. Selon lui, ils viendraient d'Abomey ou des régions proches. La tradition recueillie à Sèdjè montre d'autres possibilités.

Les rois du Danxome ont considéré Alisu comme un homme influent; ils lui ont fait confiance et l'ont choisi pour fermer ce carrefour (denu). C'était au temps du roi Agajà. Alisu a commencé ce travail de "degbigbo zɔ"" ("barrière.traverser.travail" : douanier). *Il récupérait les esclaves qui fuyaient Danxome pour les y renvoyer ou saisir leurs biens. Quelque soit la force de ceux qui voulait traverser on les arrêtait*[1].

A Koto Ayivedji, à Djija, ce sont les rois - Tegbessou (1732-1774) à Djija, Glèlè (1858-1889) à Koto - qui plaçèrent des hommes pour contrôler les passants mais aussi pour cultiver et fournir le palais en produits artisanaux et matières premières; Koto est une fondation royale, et Djija représente un exemple des stratégies de contrôle politique dans une zone dominée autrefois par les Nago.

Ces postes institués par les autorités politiques étaient fixes; l'espace entre chaque village, hameau, ferme était quadrillé par un réseau de sentiers dont les principaux axes étaient parcourus par les marchands et les commerçantes[2] se rendant sur les marchés, sur la côte ou à Abomey. Seuls les chasseurs s'aventuraient au loin et avaient une connaissance approfondie du territoire. Rappelons leur rôle d'éclaireur au cours des migrations. Le Hérissé (1911, p. 89-90) note à leur sujet *que ces chasseurs remplissaient en même temps l'office de gardes-sentiers. Ils signalaient ce qui leur paraissait anormal et arrêtaient tout esclave ou criminel évadé des terrains de cultures où il avait été parqué.*[3] Le rôle des chasseurs ne se limitait pas à celui d'éclaireur et de pourvoyeur de viande, ils assuraient également une surveillance du territoire.

2° Contrôle des sources

A leur arrivée sur le plateau d'Abomey au XVII° siècle, les *Alladaxonu* dans un premier temps établirent des relations pacifiques avec les premiers occupants, les *Ayinɔn*, dont ils reconnurent le droit

---

Djivo explique que des ordalies se pratiquaient pour contrôler l'intégrité des *Denugan.*

[1] Sèdjè Denu (16/11/91)Inf. : Kakpo Ganhye (Entretien en ayizo).

[2] Norris (1790, p. 160) mentionne le commerce de l'huile de palme effectuée par les femmes sur la route d'Allada à Ouidah.

[3] Ainsi, à Kotokpa m'a-t-on dit que le roi envoya les chasseurs à la recherche du *vodun Gede.* (26/01/1993)

sur la terre. Puis, Dako[1] commença à établir un pouvoir centralisé fort et entreprit la conquête des territoires voisins, expansion qui sera poursuivie par ses successeurs. L'alimentation en eau sur ce plateau pose un problème majeur, car les sources y sont peu nombreuses. Elles étaient détenues par les *Ayinɔn* et lorsque les *Alladaxonu* voulurent imposer leur domination sur l'ensemble de la population, les sources devinrent un des enjeux stratégiques pour contrôler l'espace et ses habitants. Les traditions orales "officielles"[2], c'est à dire recueillies auprès des dignitaires ou des responsables religieux placés à l'origine par le roi, rapportent les événements qui amenèrent les rois d'Abomey à contrôler par la force les sources détenues par les *Ayinɔn* d'origine nago. Ces faits sont attribués au roi Xwegbaja (1645-1685).

Le Hérissé (1911, p. 284) recueillit lors de son séjour à Abomey une tradition expliquant la prise de contrôle de la source la plus proche de la ville, située à Didonu.

Sous le règne de Ouégbaja (de 1650 à 1680) Il y avait autour d'Agrigomé beaucoup d'autres roitelets; (...) ils étaient indépendants les uns des autres et tous exigeaient des droits de passage sur leurs territoires[3] *(...) Ceux, entre autres que percevait le Nagot Di étaient particulièrement odieux et vexatoires, car il les recouvrait en sus de ce qu'on lui payait pour puiser de l'eau à la source qui porte son nom (di-dô) et près de laquelle il habitait. Comme, pour arriver chez lui, il fallait traverser plusieurs villages, on conçoit à quel prix revenait une jarre d'eau en saison sèche. Aussi beaucoup de nouveaux-nés mourraient-ils, faute de recevoir les premiers soins de toilette.*

Ouêgbaja s'émut de cette situation. Il tua le Nagot Di, installa à sa place un individu de Dokpa nommé Djagba, et lui confia la garde de la source, qu'il surnomma to-kpo, "la source n'a plus de valeur"[4]*. Puis*

---

[1] Dako réussit à imposer la domination des *Alladaxonu* aux groupes yoruba pré sents sur le plateau d'Abomey au XVII° siècle. Il est considéré comme le fondateurde la dynastie d'Abomey et il aurait régné entre 1625 et 1650 (Cornevin, 1962).

[2] Aujourd'hui, il semble impossible de pouvoir obtenir une version des faits autre qu'officielle, car même les *Ayinɔn* ou *Gedevi* reconnaissent le pouvoir du roi et son rôle dans la nomination des responsables religieux.

[3] On retrouve ici l'organisation territoriale existante dans le royaume de Ouidah et pratiquée également par les prédécesseurs des *Agasuvi* ou *Alladaxonu*. Ce contrôle territorial n'est donc pas uniquement d'origine Aja et a probablement des fondements plus anciens en relation avec l'origine commune lointaine des Aja et des Yoruba : Ifè.

[4] Michozounnou (1992, p. 155) pense que cet auteur a confondu le *Tɔkpɔ* et

comme les gens du pays s'inquiétaient de savoir s'ils devaient continuer à lui verser le tribut qu'ils versaient à Di, Ouêgbaja leur répondit : "ne payez rien; mais si quelqu'un vous demande de l'eau, ne lui en refusez jamais. L'homme vit de deux choses, le boire et le manger".

Cette tradition établit qu'avant Xwegbaja, les *AyinOn* vendaient l'eau. Ce serait pour cette raison que ce roi en aurait pris possession, en rendant ainsi l'accès libre, chargeant un dignitaire d'y veiller; ce serait l'origine de la charge du *Tɔkpɔ*, qui signifie "eau.gratuite". Il est en effet probable que les *Ayinɔn* prélevaient une taxe sur l'eau; ceci est probablement à l'origine du conflit qui les opposa au roi d'Abomey. Celui-ci pouvait-il dominer politiquement et payer des droits à ceux qui les détenaient de par leur antériorité dans le pays? La tradition que j'ai moi-même obtenue auprès de la famille Tokpo confirme celle transmise à cet auteur.

Selon Bachalou Nondichao1, Xwegbaja mit en place Djagba qui était un Gedevi2 ou Ayinɔn. Il ne pouvait pas demander à quelqu'un d'autre qu'à un Gedevi de s'occuper de la source, car toutes les sources étaient aux Gedevi, ceux-ci étant considérés comme les maîtres de la terre. Les gardiens Gedevi sont chargés de recevoir les adeptes des Toxɔsu, des vodun Lissa, Xɛvioso, ... qui viennent chercher de l'eau à Didonu pour les cérémonies. L'eau de la source Dido ne sert que pour les cérémonies religieuses3. Il ne semble pas en effet que cette source ait servi à alimenter Abomey et ses habitants en eau. Une autre source, Amoɗi, située à quelques kilomètres, était libre d'accès. Mais elle fut elle

---

Djagba mais il semble que le dignitaire appelé *Tɔkpɔ* ait pris ce nom après cet événement; il aurait été chargé par le roi de prendre le contrôle de la source. *Djagba* ne fut nommé responsable de celle-ci qu'après.

1 Je suis allée interroger le responsable actuel de la source. Mais il semble n'avoir pas eu connaissance de la tradition historique de son lignage; c'est pourquoi je suis allée consulter B. Nondichao qui a pu rencontrer son prédécesseur.

2 Il est possible que les *Ayinɔn* aient pris le nom de *Gedevi* plus tard. En effet, il est très difficile de dater l'arrivée du *vodun Gede* et tous les *Ayinɔn* ne reconnaissent pas *Gede* comme leur *Tɔxwyɔ*.

3 Michozounnou (1992, p. 45) pense que *la conquête de cette source est si importante pour les Agasuvi qu'elle prendra un caractère sacré avec l'institution du culte de Zomadonu ou Tovovodun (le dieu des eaux). En effet pour le pouvoir central un vodun de l'eau est une assurance pour la gestion des points d'eau indispensables.* Je ne suis pas persuadée que la source ait acquis alors son caractère saré. Il devait déjà exister un culte et c'est peut-être une raison pour expliquer que le roi ait placé un *Gedevi* comme responsable de la source afin de respecter les divinités pré-existantes et de se les concilier.

aussi contrôlée par la force, comme nous l'apprend Le Hérissé (p. 284):

A l'ouest de la source de Didô (...) se trouve une autre source appelée Amôdi, près de laquelle habitait un certain Lansou. Cet individu arrêta deux femmes de Ouêgbadja, au moment où elles puisaient de l'eau, et refusa de les rendre à leur maître.

(...) Dès le lendemain il (Ouêgbadja) attaqua Lansou et le tua. Il fit ensuite rassembler tous les biens du vaincu et se les attribua.

Après Lansou, fut tué un de ses voisins et amis, le nommé Aholo, qu'on enterra avec tous les siens dans une même fosse, recouverte aujourd'hui d'un bois sacré.

Cette source aujourd'hui est visitée quotidiennement et sert à l'approvisionnement en eau potable. Elle n'a jamais eu le caractère sacré de Dido et les alentours sont d'ailleurs complètement défrichés et mis en culture[1].

Un certain nombre de trous à eaux, aménagés par les hommes dans l'argile, servaient de citerne, mais l'approvisionnement en eau pendant la saison sèche devenait problématique. La question de l'eau sur ceplateau est fondamentale, et il est certain que celui qui contrôle les points d'eau contrôle également le pays.

3° Expansion territoriale : religion et alliances matrimoniales

Les conquêtes militaires dahoméennes s'accompagnèrent d'une volonté de contrôler les territoires conquis et leurs habitants. Pour cela ils eurent recours à deux sortes de stratégies : les pratiques religieuses et les alliances matrimoniales, celles-ci accompagnant parfois les premières.

Les conquérants se concilièrent et adoptèrent les divinités rencontrées[2]; Iroko (1991, p. 15) précise qu'ils sont obligés de tenir compte des conditions religieuses préexistantes à leur arrivée[3]. Ils

---

[1] Je n'ai pas retrouvé le bois sacré dont parle Le Hérissé. Voir photographie de la source Amo∂i, n°13, Annexe 5.

[2] Michozounnou (1992; p. 102, 144) a analysé en détail cette stratégie.

[3] Les chefs de terre ayant perdu leur pouvoir politique ont été confinés par les vainqueurs au seul rôle de chefs religieux (Iroko); j'ajoute que de plus la tradition

installèrent également leurs propres *vodun*. Le texte de Le Hérissé (1911, p. 102) est à ce titre significatif :

Quand fut créée la puissance dahoméenne, les peuples placés sous sa domination virent construire chez eux des temples dédiés à Agasou, le fétiche de la famille royale. Mais le conquérant, en retour, comme pour mieux sceller son union avec eux, admit les cultes de leurs plus grands vodouns. Ainsi furent importés au Dahomey le "bon serpent" (dangbé), par Agadja après la conquête de Savi; le tonnerre" (hévyosô) de Hèviè, par Tégbésou.

Cette adoption de fétiches étrangers fut due surtout, croyons-nous, au désir de fléchir le courroux d'une puissance occulte, à laquelle on pouvait avoir porté préjudice en détruisant soit un pays, où les honneurs lui étaient rendus, soit une famille qu'elle protégeait. Les Dahoméens achetaient alors -c'est l'expression consacrée- les fétiches du sol[1]*, ainsi que les grands fétiches de tribus des vaincus, afin de se les rendre favorables.*

Selon Michozounnou (1992, p. 266), qui a étudié le peuplement du plateau d'Abomey, toutes les nouvelles acquisitions territoriales sont suivies immédiatement de l'implantation du culte de *Zomadonu*[2]. Celui-ci contribue à une prise de contrôle réel de l'espace. C'est le cas à Allada, Savi, Ouidah où il se présente comme un véritable culte "national" au service du pouvoir central. De plus les *Agasuvi* pour accroître leur pouvoir dominateur s'approprient les *vodun* des vaincus et les installent dans leur royaume. Rappelons que la fondation d'Attogon a été suivie de l'installation du *vodun Agasu* par le roi.

Ces stratégies m'ont été confirmées au cours de mes enquêtes. A Lissèzun (09/01/93) on m'a expliqué que *les vodun du royaume sont installés dans les villages conquis. Il n'y a personne pour surveiller ou contrôler, car les vodun y suffisent*. L'occupation pouvait être effective et le roi envoyait des hommes qui devaient s'établir et s'accorder avec

---

historique le leur a fait attribuer par les autorités politiques dominantes; ce sont elles qui auraient mis en place les responsables des cultes; voir le chapitre B de cette partie à propos de *Gede*.

[1] C'est en effet ainsi que l'on pourrait traduire l'acte d'obtenir un *vodun* contre un don. A Tinji (26/11/91), les informateurs disent que le fondateur est allé "louer" le *vodun* pour asseoir le village à sa fondation. Ils prétendent que l'on n'achète pas un *vodun* mais le service que rend le *vodunɔ*.

[2] *Zomadonu*, selon Argyle (1966, p. 110) était le *Toxosu* particulier à Akaba qui en institua le culte. Les *Toxosu* sont des esprits qui prennent une forme visible par le biais d'anomalies physiques. Ce culte est une des manifestations du culte rendu aux ancêtres, particulièrement les ancêtres royaux.

les chefs de lignages et de villages de la population locale[1]. A Djija (01/93), peuplé à l'origine de Nago, des envoyés royaux étaient ainsi chargés d'un poste de contrôle (*denu*), de l'administration locale et des productions agricoles destinées au palais.

Des alliances matrimoniales venaient renforcer les liens nouvellement établis entre les peuples soumis et les vainqueurs[2]. Ceux-ci s'assuraient ainsi le soutien des habitants. A Djija, le *Wemenu*[3] *Xwelala* envoyé par le roi *Tɛgbesu* épousa la fille d'*Agahun* qui était nago. Michozounnou (p. 185) assure que les relations entre les *Agasuvi* et les *Za* se sont détendues à la fin du XVIII° siècle après l'établissement de relations matrimoniales; elles furent suivies du retour des *Za* dans le Sud du plateau où ils dominent actuellement. Les *Za* devinrent alors des éléments actifs de la colonisation Fon sur la partie Nord du plateau d'Abomey. Le dernier exemple que je citerai pour illustrer le rôle des alliances matrimoniales est celui de l'installation du *vodun Gede*, dont il a déjà été question. A Kotokpa (26/01/93), lorsque les chasseurs ont retrouvé le *vodun Gede* et en ont informé le roi, celui-ci chargea l'ancêtre des *gedenɔ* qui était déjà installé en ces lieux d'être responsable de ce *vodun*. Pour consolider les liens, le roi donna une de ses filles en mariage à ce nouveau responsable de *Gede*. La religion et les mariages exogames devinrent des facteurs d'intégration des peuples soumis et contribuèrent ainsi à unifier le territoire dahoméen.

---

[1] Michozounnou insiste sur l'établissement d'un réseau d'amitiés, basé sur le pacte du sang et les alliances matrimoniales (1992, p. 144).

[2] Ces alliances matrimoniales compliquent encore l'idée d'ethnicité et ont certainement contribué à l'émergence de la "nation fon".

[3] Les *Wemenu* ont également été dominés par les *Agasuvi*. Certains se sont ensuite alliés au pouvoir royal et sont devenus des agents de l'expansion dahoméenne. Le même phénomène s'est observé avec les *Za*.

B - ARBRES ET BOIS SACRÉS : RELIGION, HISTOIRE ET ENVIRONNEMENT

Le règne végétal occupe une place fondamentale dans la religion *vodun*. Les plantes sont considérées comme les enfants du ciel (Pazzi, 1979) et interviennent dans les rituels à plusieurs niveaux : plantes liturgiques, plantes indicatrices de lieux de culte ou plantes abritant des divinités, elles contribuent à structurer l'espace social. Chaque divinité ou *vodun* a ses plantes (*ama*) et ses autels, eux-mêmes indiqués par des espèces végétales caractéristiques. Bien que les arbres et les bois sacrés aient déjà été examinés dans le chapitre précédent, leur importance, tant sur le plan numérique que sur le plan religieux m'a conduite à leur consacrer un chapitre particulier dans lequel seront traitées plus précisément les origines de la sacralité de ces arbres ou des formations végétales. Nous allons voir que l'étude des lieux de culte apporte des éléments d'analyse fondamentaux non seulement pour ceux qui s'intéressent aux relations que les hommes entretiennent avec leur environnement mais aussi pour l'historien étudiant la mise en place des populations. Les sources historiques, principalement orales[1], permettent de distinguer plusieurs catégories d'arbres et de bois sacrés.

1 - De l'arbre au bois sacré

Brosse (1989), dans son étude sur la mythologie des arbres[2], écrit que dans toute "conception traditionnelle", *les arbres ont une âme* (p. 180, et suiv.), *comme tous les êtres vivants,* pouvant se manifester en certaines occasions. Il analyse particulièrement la mythologie celtique et antique de l'ère pré-chrétienne : tous les arbres possédaient une âme, *certains d'une manière superlative*, car ils étaient habités non d'un être anonyme mais d'une divinité. Ils se distinguaient à la suite d'une révélation, guérison ou manifestation oraculaire, ou bien par une singularité morphologique. L'arbre était alors isolé, protégé par des interdits, et devenait l'objet d'un culte. Ces caractéristiques se retrouvent en Afrique de nos jours, notamment dans la religion *vodun.*

---

[1] Les informations recueillies dans les sources écrites sont réunies dans un tableau présenté en Annexe 3 (pp. 65-67) auquel il sera éventuellement fait référence.

[2] Brosse (1989) a pris en considération dans son étude les mythologies antiques du bassin méditerranéen, scandinaves et germaniques.

a) Arbres et vodun

Un arbre sacré, dans la religion *vodun*, est le siège, le réceptacle, la résidence d'une divinité ou *vodun*. Ces arbres se reconnaissent souvent par la présence d'un pagne blanc ou d'une ceinture de feuilles de palmier, accrochés autour de leur tronc, de poteries où sont déposées des offrandes et l'existence dans leur voisinage de quelques plantes caractérisant les lieux de culte appelés maison de *vodun* (*vodun xwe* en fon) comme le Dracaena arborea et le Newbouldia laevis[1].

De nombreuses espèces végétales servent de résidence à des *vodun*[2]. Celles que l'on rencontre le plus fréquemment sont l'iroko (Milicia excelsia), le baobab (Adansonia digitata) et Zanthoxylum zanthoxyloides ; mais il y a un grand nombre d'arbres qui sont soit l'objet d'un culte, soit la représentation physique d'une manifestation surnaturelle, et que l'on observe dans l'ensemble de la zone. La sacralité de ces arbres est variable : certains abritent un *vodun*, d'autres ne sont respectés que parce qu'ils se trouvent sur une place publique[3], d'autres encore sont prédisposés à se métamorphoser en être humain, généralement une jeune fille, incarnation du *vodun Dan*, comme Blighia sapida, Borassus aethiopum ou Zanthoxylum zanthoxyloides ; les chasseurs, des hommes puissants dotés de pouvoirs magico-religieux, épousaient ces jeunes filles après avoir déraciné l'arbre qui les abritaient et devenaient ainsi *vodunɔ* de *Dan*. Ces jeunes filles pourraient être comparées aux nymphes de l'antiquité grecque. En effet, selon Brosse (1989, p. 199) le rapport existant entre l'arbre, d'une espèce définie, et la nymphe pourrait s'expliquer par le fait qu'elle était déjà en puissance, avant sa transformation, l'arbre qu'elle deviendra. Il se demande si l'être de chair n'était pas seulement l'incarnation provisoire sous forme humaine de l'esprit de l'arbre. Dans notre région, il semble bien que ce soit le cas, le chasseur déracinant l'arbre, manifestait ainsi le désir que la jeune fille ne se métamorphose pas à nouveau. Pour Brosse, ces transformations ont une signification qui correspond à une interprétation de la nature. Celle-ci définit les relations de l'homme avec les différentes espèces et *donc le juste mode d'emploi de chacune*.

Certains arbres peuvent être considérés comme des êtres humains; tels sont entre autres le rônier (Borassus aethiopum) et

---

[1] Photographies n°1 et 2, Annexe 5.
[2] Annexe 3, pp. 62-64.
[3] Voir chapitre précédent.

Zanthoxylum zanthoxyloides. Ces arbres peuvent servir de résidence momentanée à des *vodun*, sans être l'objet d'un culte permanent. Des précautions doivent être prises si l'on veut en abattre un; le rônier sert très souvent de bois de construction, mais il ne peut être abattu sans que le *vodun Fa*[1] ait été préalablement consulté. Il est nécessaire de recevoir son approbation et de donner les offrandes demandées. Mention doit être faite également d'une variété de palmier appelée *Fade* dont la traduction du terme donne "*Fa*.palmier à huile" et qui, comme son nom l'indique est considérée comme une épiphanie du *vodun Fa*. Il s'agit d'une variété de palmier à huile, Elaeis guineensis var. idolatrica, décrite par Chevalier[2]; entre autres caractéristiques, elle se distingue essentiellement du type par ses folioles soudées par groupe de deux, trois ou quatre, sauf à la base de la feuille où elles sont libres. Les fruits sont réservés aux usages des *bokOnO* pour la divination et font l'objet d'interdits de consommation[3]. Ces palmiers sont tous protégés et ne peuvent être abattus, mais ils ne font l'objet d'aucun culte; disons qu'ils sont simplement une manifestation du *vodun Fa*.

1° Rôle du *vodun Fa*

Ce dernier *vodun* joue un rôle social très important dans l'ensemble de la zone. Les individus en particulier le consulte pour connaître leur propre destinée. De même, les représentants de communautés, lignagères ou villageoises, l'interrogent sur le devenir de celles-ci. Toute manifestation extraordinaire est interprétée comme étant surnaturelle et soumise à l'interrogation du *Fa*[4] par l'intermédiaire d'un devin ou *bokɔnɔ*. Cette pratique est courante dans toute la région; tous les informateurs en ont parlé, soit directement, soit de façon elliptique. Les espèces végétales qui viennent d'être citées ne sont pas toutes habitées par des divinités. Elles se reconnaissent grâce

---

[1] Maupoil, dans son étude sur la géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves (1943) essaie de définir *Fa* et de le situer par rapport aux autres *vodun* : *la plupart des auteurs constatent que Fa est le dieu, ou le génie, de la divination, l'intermédiaire entre hommes et dieux. Il est donc consulté à tout propos. Fa est vodun dans la mesure où il est inconnaissable*. D'après certains de ses informateurs, Maupoil écrit : *Fa* n'est que le message du *plus haut principe divin, Mawu. Il est un mode abstrait d'interprétation ou de révélation du passé ou du futur.*

[2] Photographie n°3, Annexe 5.

[3] Les noix, selon la tradition, ne seraient pas comestibles. Récit de Bè (Lomé, 02/90)

[4] Seuls les *vodunɔ* peuvent consulter le *Fa* directement pour avoir la confirmation de leurs interrogations sur la présence ou non d'un *vodun*.

au *vodun Fa* consulté par le *bokɔnɔ* ; celui-ci révèle aux hommes par la divination l'arrivée, la localisation, le nom du ou des *vodun* et ce que l'on doit faire pour se les concilier. *Fa* est également consulté lors du déplacement d'un *vodun* et de son installation, pour savoir si l'emplacement choisi lui agrée. Il en est de même pour toute fondation de village; la fertilité du sol n'est pas un critère suffisant pour établir définitivement une communauté; la confirmation du choix doit être demandée à *Fa*. C'est donc le *Fa* qui apprend aux hommes l'identité du *vodun* résidant dans un arbre.

Les informateurs que j'ai rencontrés m'ont essentiellement parlé du *vodun Dan* et des *tɔxwyɔ* résidant habituellement dans des arbres; ce sont donc ces deux cas qui seront successivement étudiés[1].

2° Le *vodun Dan*

Le serpent python est considéré comme un *vodun*[2]. Il s'agit ici du *vodun Dangbe* (*Dan.gbe* : "serpent-vie"), connu des Européens comme le "bon serpent". C'est la divinité la plus remarquée des voyageurs. De nombreuses descriptions de son culte sont à notre disposition; sa découverte serait liée à un événement militaire au cours duquel il serait intervenu pour assurer la victoire des *Xweda* sur leurs ennemis[3]. Son culte à l'origine est *xweda* et il se diffusa à travers tout le royaume après la conquête de Ouidah[4]. C'est donc un *vodun* protecteur, et il est sollicité en cas de sécheresse ou de pluies trop abondantes.

Sur le plateau d'Abomey[5], où le baobab (Adansonia digitata) se trouve en plus grand nombre, il m'a été dit que le *vodun Dan* habite surtout dans cet arbre, les autres *vodun* sont essentiellement dans l'iroko (Milicia excelsa); à Gnijazun, l'informateur a même précisé que

---

[1] Ceci est peut- être à mettre en relation avec l'approche historique de mon thème de recherche, car en effet le *vodun Dan* joue un rôle dans les fondations d'établissement humain mais il est également invoqué pour obtenir des pluies régulières assurant de bonnes récoltes.

[2] *Dangbe* ne doit pas être confondu avec le *Dan Ayidoxwedo* dont il sera question plus loin.

[3] Skertchly (1874, p. 30-31) décrit l'origine du culte du serpent. Les informateurs interrogés à Ouidah n'en ont pas conservé le souvenir à ce jour.

[4] Ce qui correspond à la stratégie d'intégration des populations conquises par la conciliation de leurs divinités principales. *Dan* se rencontre également au Togo.

[5] Enquêtes de Gnijazun(11/92), Za-johitin (07/92), Avokanzun (11/92), Kinta (07/92).

Dan n'est jamais dans l'iroko. Des variantes régionales s'observent, mais en effet dans cette région cet arbre ne semble pas abriter ce *vodun*, alors qu'au Sud de la dépression de la Lama, *Dan* réside dans les deux espèces et apparemment plus souvent dans la seconde.

A Sozun, non loin d'Abomey (11/92), l'informateur a expliqué ainsi la présence de *Dan* dans un baobab : *Le vodun Dàn est dans kpasa* (Adansonia digitata). *Les personnes qui n'ont jamais eu d'enfant, ou qui n'ont fait que du mal se transforment en kpasa après leur mort et commencent à demander des choses. On va consulter Fa et on est informé; ce qu'il dit, on le fait, et quand il commence à manger régulièrement, il envoie du bien. Dans le cas de ce Dàn* (qui est dans le *kpasa*), *c'est le frère du tɔxwyɔ, Ayìmàdogùsu, qui n'a jamais eu d'enfant. Quand il est mort, il est venu dans ce kpasa qui existait avant, parce qu'il n'y a aucun enfant pour lui donner à manger.*

Maupoil (1943, p. 61) écrit qu'il y a *d'innombrables espèces de Dan, selon les lieux, et donc selon les fidèles*, ce que les auteurs anciens n'ont pas manqué d'observer. Falcon (1970, p. 70) ajoute que pour certains informateurs, *Dangbe* est un ancêtre divinisé, ce qui va dans le sens du récit présenté[1].

Toutes les informations relevées concernent des arbres parvenus à leur plus grand développement, il ne s'agit jamais d'arbres plantés. Si l'on peut parler d'association Adansonia digitata-*vodun Dan* dans la région d'Abomey, d'autres espèces, comme nous l'avons vu, peuvent abriter *Dan*, notamment le *fɔntin* (Vitex doniana), particulièrement lorsqu'il abrite une ruche[2]. *Dan* interdit alors de récolter le miel, non seulement dans la ruche, mais aussi celui qui coule à terre[3] et de ce fait, ces arbres doivent être particulièrement craints.

3° Le Loko

Les auteurs anciens, dont Ellis (1894, p. 49), disent que le *loko* est un *vodun* qui réside dans un arbre, identifié comme étant Milicia

---

[1] Peut-être, à la suite de Herskovits (1967, p. 243 et suiv.), peut-on faire un rapport entre le *vodun Dan* et la fécondité ; généralement, comme nous allons le voir, les ancêtres divinisés sont représentés par des irokos; or dans ce cas d'absence de descendance, il s'agit d'un baobab et du *vodun Dan*.

[2] Information obtenue à Gnijazun (O7/92).

[3] Dans ce cas, on peut supposer qu'un interdit religieux semble assurer le contrôle de l'exploitation du miel, produit de cueillette qui serait peut-être surexploité si cette règle n'existait pas ou n'était pas observée.

excelsa. Cet arbre est connu en français sous le nom d'*iroko*, nom d'origine yoruba, et de *loko* en fon.

Le Hérissé (1911, p. 114) signale à propos du *Loko* (appelé aussi roco) qu'*il y a autant de légendes du Roco que de vodoun dans les noms desquels cet arbre figure : Adanloko, Atanloko, Léléloko, Lokozoun*... D'après Falcon (1970, p. 51), il faut distinguer la divinité de l'arbre lui-même; un informateur lui a dit : *Loko est le dieu de la forêt qui s'incarne dans l'iroko.* Or le terme *loko* sert aussi à désigner l'arbre en fon. Les noms du *vodun* et de l'arbre se confondent. J'ai recueilli des informations sur cet arbre qui ne permettent pas de clarifier la question[1]; voici ce que l'on m'a raconté à Gnijazun : *Loko et kpasa abritent beaucoup de choses. Le vodun Dan habite surtout kpasa* (Adansonia digitata) *et les autres vodun le loko. Loko est un nom de vodun ; le nom de l'arbre se confond avec celui du vodun. Cet arbre est préféré des vodun.*

Celui-ci est à la fois *vodun* et la résidence de la divinité. Il semble, bien que cet arbre puisse abriter d'autres divinités comme *Dan* et qu'il soit essentiellement associé au culte des ancêtres, comme nous allons le constater.

b) Arbres et histoire

Certains arbres acquièrent leur sacralité en relation avec un événement historique et sont dans ces cas souvent liés à un culte rendu aux ancêtres; nous allons voir que les *vodun* ont souvent une origine humaine[2] et que l'arbre sert à matérialiser un lieu que l'on peut qualifier d'historique.

1° *Tɔxwyɔ* et fondations

Le *tɔxwyɔ* est un *vodun* particulier à une famille (*hɛnu*) dont il représente généralement l'ancêtre mythique. Au cours d'une migration, les détenteurs d'un *tɔxwyɔ* l'emportent avec eux ou prélèvent une partie de sa représentation matérielle si l'ensemble de la famille n'est pas

---

[1] Des enquêtes complémentaires seraient à envisager.

[2] Adoukonou (1979) écrit que les mythes racontant l'origine des *vodun* les identifient à des personnes humaines.

concerné par le déplacement. Ils l'installent dès leur arrivée dans un nouveau lieu où ils fondent un nouveau village, ou bien y sont accueillis par les premiers occupants qui leur attribuent des terres. Dans la plupart des cas que j'ai rencontrés, le *tɔxwyɔ* est matérialisé par un arbre, un Milicia, parfois planté selon les informateurs et qui porte un nom[1].

A Tinji, j'ai obtenu des informations très intéressantes sur un arbre planté appelé *Alantan loko* et qui représente un acte symbolique à l'origine de la fondation du village; l'installation du *tɔxwyɔ* montre la détermination et la volonté d'indépendance de son détenteur.

Gudugbe[2] *venait d'Adamè chasser ici* (à Tinji) *et restait longtemps sans rentrer. Les cérémonies familiales s'étant organisées en son absence, il décida de ne plus habiter la même maison que ses frères et de s'installer sur son lieu de chasse; il prit un peu du tɔxwyɔ Atinsu*[3] *dans la case (d ɛ x ɔ :* prière.case) *et un "l ɔbɔzin"* [4]*pour représenter ses ancêtres. Il prit la direction de "tan"; en chemin, il trouva une jeune pousse de lokò qu'il a enlevée et plantée non loin du marigot ("tan nu"). Il l'a arrosée et le jeune plant a pris. Il mit en place le tɔxwyɔ et après cela, il dit : "je ne vais plus jamais partager le tɔxwyɔ avec eux". Il est retourné ensuite chercher son grand frère Logo pour qu'il s'occupe du vodun parce que lui était trop jeune. Le lokò planté est appelé "Alantanloko", mais chez lui, le tɔxwyɔ est appelé "Atinsu". "Tan" est une source permanente et lorsqu'il l'a découverte, il a décidé de rester à côté car les animaux ("lan") viennent s'y abreuver; cela a donné son nom à l'endroit : "lantannu".*

Nous voyons très bien ici la différence qui est faite entre l'arbre et le *tɔxwyɔ* ; l'arbre est planté pour matérialiser l'endroit où le *tɔxwyɔ* est installé. L'installation même du *tɔxwyɔ* constitue un acte à la fois symbolique et politique, montrant la volonté d'indépendance d'un membre d'une famille et édifiant ainsi le fondement d'une nouvelle communauté.

On peut citer pour un complément d'information Le Hérissé (1905, p. 115) qui a recueilli des récits à propos de certains *tɔxwyɔ :*

---

[1] A Adjarra : *Wasaloko* (planté); Lissèzun, *Mase;* Ouidah, *Kpasè;* Sozun, *Adanloko;* Togudo, *Adanloko*, *tɔxwyɔ* d'*Ajahuto* qu'il a apporté d'Aja. A chaque fois il s'agit d'un Milicia excelsa.

[2] L'ancêtre de l'informateur Gudugbenon Kinxwe Dagbetin.

[3] C'est le *tɔxwyɔ* des *Ayinonvi* de la région de Bohicon. (Adoukonou, p. 220)

[4] Poterie particulière pour représenter les morts.

Les Aïnonvi houtonou, dont un des ancêtres divinisés est Atanloko, racontent que celui-ci se changea en arbre pour empêcher son âme de se perdre. Il choisit le roco qui atteint un âge très grand. C'est depuis ce temps là que les Aïnonvi offrent des sacrifices aux rocos qui croissent près de leurs cases, car ils pensent que ces arbres poussent spontanément, pour indiquer la tombe d'un individu dont toute la famille est éteinte et qui reste par suite sans aucun culte des morts.

En note il ajoute : *cette croyance en la spontanéité de la naissance des rocos a occasionné un fait original. M. le Gouverneur Liotard avait recommandé le roco, dont l'ombrage est magnifique, pour le reboisement des postes et des marchés. Quand l'administrateur d'Abomey voulut commencer son semis, les indigènes le glosèrent, prétendant que les graines de roco sont incapables de germer à l'endroit où l'homme les sème.*

Et de fait, il n'est jamais fait état d'un semis mais plutôt d'un transfert d'un jeune plant afin de matérialiser un lieu; dans les autres cas, comme dans le récit de cet administrateur, il s'agit d'arbres parvenus à leur plus grand développement, que ce soient le baobab ou l'iroko.

Ce récit se rapproche de celui de Sozun et du *vodun Dan* présent dans le *Kpasa* ; dans les deux exemples il s'agit d'un ancêtre mort sans descendance.

2° Arbres et événements historiques

Quand un événement important survient dans la vie d'une communauté villageoise, certains arbres sont plantés pour exprimer un souhait sur l'avenir de la communauté ou s'assurer du caractère divin d'un phénomène (comme la transformation d'un homme en *vodun* ou l'apparition d'un *vodun*). Si la plantation réussit, cela signifie que les puissances surnaturelles sont avec ceux qui l'ont faite et ce lieu devient un lieu de commémoration où les descendants organisent des cérémonies[1].

---

[1] Ces actes ne sont pas particuliers à cette aire culturelle; En France même, aujourd'hui encore ont lieu des plantations d'arbres commémoratives : le Nouvel Observateur du 3-9/06/1993 rapporte la plantation d'un chêne à Beaune (Bourgogne) par F. Mitterand et M. Gorbatchev. Les exemples sont nombreux.

A Aklaku, un arbre planté par les ancêtres dans des circonstances que l'on peut qualifier d'historiques a aujourd'hui encore une importance fondamentale pour les différents groupes ethniques habitant la ville[1]. J'ai fait des enquêtes auprès des Guen, des Watchi et des Kotafon et j'ai ainsi recueilli des traditions relativement différentes sur les circonstances de la plantation d'un *xɛtin* (Zanthoxylum zanthoxyloides) et sur le fondement de la chefferie détenue par les Guen. Si la plupart des informateurs s'accordent pour dire que Kankwe Aho, qui appartenait au clan Tugban des Guen venus d'Accra (Ghana), est bien le fondateur, le récit des événements qui suivirent diffère selon les communautés. En effet, les Guen durent imposer leur domination aux Watchi, originaires de Tado, venus s'installer dans la région d'Aklaku au début du XVIII° siècle. L'expansion territoriale des Guen se fit en partie aux dépens des Watchi. Le successeur actuel de Kankwe Aho rapporte que celui-ci planta un *xɛtin* sec pour symboliser sa force et lancer un défi contre ses ennemis; si le *xɛtin* poussait cela signifiait que le village fondé prospèrerait. Chaque année, après la grande fête qui réunit tous les Guen à Gliji, une cérémonie a lieu pour commémorer l'ancêtre fondateur d'Aklaku ; au cours du sacrifice, une incantation est dite où le nom fort de Kankwe Aho, Gede, est prononcé[2].

La version des Fon diffère notablement. Ils disent que la domination des Guen sur les Watchi n'a été possible que grâce à leur appui militaire. Au cours de cette guerre, leur ancêtre Gɛnazan décapita le chef de guerre Watchi, enterra sa tête et perça ses oreilles avec un bâton de *xɛtin.* Celui-ci poussa et il devint le protecteur du village contre tous les ennemis. C'est pour cette raison qu'à l'occasion des sacrifices à Kankwe Aho, les Fon viennent prendre la tête et les pattes du mouton immolé en reconnaissance de leur soutien qui permit la victoire des Guen sur les Watchi.

Aujourd'hui, le rôle joué par les Kotafon dans le conflit qui opposa les Watchi aux Tugban est occulté par ces derniers. Les Fon revendiquent leur droit à nommer leur propre chef et s'appuient pour cela sur leur rôle déterminant au cours de ces événements, symbolisé par cet arbre. Que cette revendication soit légitime ou non, la question n'est pas là; ce qui me paraît important, c'est que la plantation de l'arbre corresponde à l'expression d'une volonté de domination symbolisée par cet acte. Les exemples de ce type sont nombreux; la

---

[1] Annexe 3, p. 69. Photographie de l'arbre, n°1 en Annexe 5.

[2] "Tout le monde a planté *xɛ*, *xɛ* est mort, Gede Gede a planté *xɛ*, *xɛ* a poussé."

plantation d'un arbre a une signification pour ceux qui l'ont réalisée et ensuite pour leurs descendants qui s'identifient à travers lui[1].

Il y a une plantation pour l'installation d'un *vodun,* et plus précisément d'un *tɔxwyɔ,* ou pour symboliser un événement afin d'en perpétuer le souvenir jusqu'aux générations actuelles. Ce sont des produits de l'histoire des communautés humaines.

Des sources écrites anciennes attestent également l'existence "d'arbres historiques". Des auteurs comme Skertchly (1874) et Le Hérissé ont recueilli à ce propos des informations orales. Skertchly (p. 149) nous apprend que la route de Cana à Abomey, qui traverse le *territoire sacré du royaume*, est bordée de lieux de culte qui sont pour la plupart en relation avec des faits historiques. Un de ces sanctuaires est dédié au roi Pakhey, qui résista à la conquête du roi Daho[2] mais qui fut finalement tué par ce dernier. Les prêtres informèrent le roi vainqueur que des sacrifices offerts à la tombe du vaincu lui confèreraient un grand courage et un temple fut alors édifié, se distinguant par un arbre et une haie de Dracaena arborea.

Cependant, tous les arbres sacralisés suite à un événement historique n'ont pas été plantés. Skertchly[3] relate la sacralisation d'un fromager situé à l'entrée du palais royal d'Abomey, car le roi Guezo avait l'habitude de tenir sa cour sous son ombre. Il fut préservé par son fils et reçut le nom de *Bwekon-hun*[4].

3° Arbres et vie sociale

A côté des ces arbres "historiques", certaines circonstances de la vie quotidienne amènent les hommes à planter des arbres dans un autre but que d'obtenir une production alimentaire ou

---

[1] A Sèjè Denu l'arbre planté sur la dépouille mortelle d'un ennemi d'Alisu, fondateur du village est un *gutin* (Erythrina senegalensis). Cet arbre a toujours été vénéré jusqu'à aujourd'hui. A Allada, un fromager (Ceiba pentandra) a été planté par Ajahuto afin "d'enterrer sa colère"; l'arbre se nomma *Adanhunsa* (*adan* : colère). La plantation est confirmée par un autre informateur : Ajahuto, après son installation, planta un fromager et établit un marché qu'il appela *Adanhunsa*, "sous l'arbre de la bravoure" (version de Germain Akplogan cité par Karl, 1974).

[2] Il doit s'agir de Dako (1625-1650).

[3] Skertchly (1874, p. 163).

[4] Notons, à titre de comparaison, l'existence en Sicile, à Palerme, de l'arbre Falcone, où les habitants viennent déposer depuis l'assassinat du juge, fleurs, photos et messages pour "ne pas oublier Falcone". (Nouvel Observateur, n°290, 20-26 mai 1990)

commercialisable. Savariau, responsable des cultures coloniales, écrivait en 1906 un article sur le colatier au Dahomey (p. 219); il signalait alors d'importants peuplements de kolatiers dans le cercle de Cotonou sur la rive droite de la So et dans les cercles de Ouidah et d'Allada. Il parle de véritables plantations et précise qu'ils ne sont pas abattus car les pratiques religieuses leur interdisent le contact du fer. Il indique également la plantation d'un colatier pour commémorer la naissance d'un enfant, colatier qui devient sa propriété. Ces arbres sont donc l'objet d'une protection religieuse sans être pour autant considérés comme sacrés[1].

A Sèjè Denu, deux espèces de colatiers et des *ahowe* (Garcinia cola) sont plantés pendant la grande saison des pluies pour la consommation des fruits. Ceux-ci font l'objet d'un commerce et sont utilisés dans les offrandes religieuses[2]. Pour commémorer certains événements importants, de jeunes colatiers sont plantés hors saison.

Nous racontons à nos enfants que tel arbre a été planté à telle occasion; ces occasions sont les grandes cérémonies du vodun datin (hun huE wiwa). Nous plantons aussi des arbres pour nous rappeler la naissance de certains enfants (car la naissance constitue elle-même un événement). Des arbres sont plantés pour les enfants nés forts, comme les naissances du vendredi appelé en fon "*axoluzangbe*" ou jour du roi[3]. *Nous ne plantons pas n'importe quel arbre pour marquer un événement. Nous choisissons des arbres qui ont une durée de vie assez longue. Quand nous plantons un arbre pour un événement et que celui-ci meurt, il n'est pas possible de le remplacer par un autre, car l'arbre suivant n'est pas l'arbre initial. Quand il meurt on ne peut que raconter son histoire.* (11/91)

Selon les régions, ce sont des cocotiers comme à Grand Popo ou Aklaku, ou des palmiers à huile sur le plateau d'Abomey qui sont plantés pour la naissance d'un enfant. Le cordon ombilical est alors

---

[1] Cette question reste à approfondir.

[2] *avi* (Cola acuminata); *glo* (Cola laurifolia); cette dernière espèce est seulement consommée et n'est pas utilisée pour les pratiques religieuses car elle vient du pays Yoruba (Identification botanique d'après échantillons).

[3] Chaudoin (1891, p. 273) nous explique que *les rois du Dahomey une fois par semaine vont à la porte de leur palais et y siègent entourés de leurs femmes et de leurs chefs. C'est ce qu'on appelle le "jour du roi". C'est un jour férié : les marchés sont fermés, tout le monde est admis à lui parler.* Le Hérissé (1905, p. 354) complète cette information en disant qu'un calendrier musulman, importé sous Tegbessou (1732-1774) comporte 7 jours dont le "jour du roi". La "semaine dahoméenne traditionnelle" comprenait 4 jours correspondants à des marchés importants.

déposé dans le trou de plantation du palmier qui devient la propriété de l'enfant. Mais il arrive également que le cordon ombilical soit simplement placé sous un palmier à huile produisant déjà; le palmier est alors appelé *hɔnde* (cordon.palmier). A Gnijazun, il m'a été dit qu'il ne fallait pas choisir un petit palmier car si celui-ci mourait, l'enfant mourrait aussi. A Lissèzun, le cordon et le placenta sont placés sous un palmier, le cordon tourné vers le haut sinon la mère n'enfantera plus[1]. Le palmier devient ensuite la propriété inaliénable de l'enfant.

Le Hérissé (1911) donne l'explication suivante : *chaque Dahoméen a ainsi son "palmier du nombril", son "hondé", non loin de la case natale et il le vénère en cachette, car il redoute pour cet arbre toute mutilation intentionnelle qui attirerait infailliblement sur sa personne les pires malheurs. Le choix du palmier pour l'accomplissement de cette coutume n'a, paraît-il, aucun caractère religieux. Il faudrait y voir un simple symbole, le palmier étant l'arbre qui produit le plus de richesses au Dahoméen.* (p. 231).

Selon Herskovits (1967, p. 250) le cordon ombilical représente le *Dan* de chaque individu et ce *vodun* à la naissance d'un enfant a pour rôle de porter son âme sur terre. Il ajoute que tout être vivant a son cordon. Qu'ils soient plantés ou non, ces arbres sont protégés.

Pour terminer cette discussion sur les arbres et la vie sociale, je citerai Falcon qui nous informe que *les âmes des enfants qui vont naître résident dans les arbres. Souvent les femmes adressent force prières aux esprits de l'iroko, du bombax, de l'acacia, de l'acajou, du baobab, du palmier, pour qu'ils leur envoient des enfants*[2]*, c'est à dire que tous ces arbres peuvent avoir des vodoun en eux.*

c) Quand l'arbre devient forêt

A partir du moment où un lieu devient le sanctuaire d'une divinité représentée dans un arbre, il est protégé par des interdits qui en assurent la pérennité. On ne peut abattre l'arbre où réside le *vodun* et, par extension, tout ce qui l'entoure. Plusieurs informateurs ont ainsi décrit le processus de formation d'un bosquet ou d'un bois sacré; voici les informations recueillies à Sèjè Denu (11/91) auprès du *bokɔnɔ*

---

[1] J'ai recueilli de nombreuses traditions concernant cet usage qui varie selon les régions et les familles.

[2] Falcon (1970, p. 51) lui-même citant Parrinder, la religion en AOF (p. 78). Je n'ai pas moi-même posé de questions dans ce sens.

Majènu Zunyixɔ : *Si nous trouvons quelque part un arbre abritant le vodun Dan, nous entretenons l'endroit et on lui réserve sa place; cela lui permet d'être couvert, la fraîcheur*[1] *est dedans et la forêt est respectée; on ne doit pas la défricher sinon la chaleur rentrera dans le village et les enfants tomberont malades.*

L'arbre devient forêt. Ce processus semble habituel, car à Ouidah, Da gbo hunɔ l'a également décrit :

Si dans un champ se trouve une termitière et si vous voyez des signes comme des arbres dont le xɛtin (*Zanthoxylum zanthoxyloides*) *ou le lisɛtin* (*Blighia sapida*)*, vous saurez si un vodun y réside en consultant Fa. Alors on lui construit une case et tout ce qui est autour doit être protégé et respecté. Les arbres poussent et le recouvrent* (le *vodun*), *cela devient une forêt et l'on dira que c'est la forêt de tel ou tel vodun ; souvent il s'agit de Dan.* (07/92)

L'association d'une termitière et de certaines espèces végétales constitue un signe qui demande à être confirmé par *Fa*[2]. La sacralisation du lieu favorise la végétation et entraîne la conquête forestière. Cette démarche est ancienne et est en partie confirmée par une source écrite du début du XVIII° siècle. En effet, le Chevalier des Marchais, qui a séjourné plusieurs mois à Ouidah, a été un observateur attentif. Voici ce qu'il rapporte à propos du serpent : *s'il arive à quelque uns d'eux de faire ses petits dans un champ et qu'on s'en aperçoive ou dans les chemins meme dans les villes ou vilages, aussitost on luy batit une loge avec des boises, de la paille de la meme figure et hauteur qu'est une ruche de mouche à miel.* (p. 103)*... on voit quantité de bosquets de costé et d'autres qui sont consacrés au serpent... [sic]* (1724, p. 127)

S'il ne parle pas de la formation d'une forêt, il raconte celle d'un lieu de culte du *vodun Dan*; il n'a pas manqué d'observer la présence de nombreux bosquets sacrés dédiés à cette divinité[3], bosquets que l'on peut supposer être le résultat d'une mise en défens religieuse étant donné leur superficie restreinte. D'autant plus, qu'aux XVII° et XVIII° siècles le mot bosquet avait le sens d'un *petit bois destiné à servir d'ornement dans un parc ou un jardin*. Le dictionnaire de Furetière

---

[1] *Fifa* se traduit par fraîcheur, mais peut signifier aussi la paix.

[2] Herskovits (1967, p. 171) donne comme exemple de signe la croissance d'une pousse d'iroko dans une maison, manifestation du *vodun* demandant ainsi que lui soit élevé un temple. La pousse est alors transplantée et un autel construit à proximité.

[3] Dans leur inventaire des forêts sacrées du département du Mono (Bénin), Sokpon et Sodegla notent que 26% d'entre elles ont consacrées à Dan.

(1690) précise que bosquet *se dit particulièrement de ceux qu'on élève dans les jardins des maisons de plaisance*. A cette époque ce terme sous-entend l'intervention de l'homme[1].

Autour d'un ou même plusieurs arbres se met en place un lieu de culte qui se reconnaît par la présence d'un certain nombre d'espèces végétales[2]. Celles-ci sont plantées dans ce but et aussi parce qu'elles entrent dans la composition des offrandes religieuses ou interviennent dans les rites. Elles sont elles-mêmes chargées d'une puissance surnaturelle comme Dracaena arborea et Newbouldia laevis. Ces espèces servent à indiquer un lieu de culte, à délimiter des espaces sacrés que ce soit des enclos de *vodun* (*vodun kpa*) situés dans le village ou au milieu des champs ou des bois sacrés[3]. Autour de ces plantes, arrivent spontanément d'autres espèces dont l'installation est favorisée par la mise en défens du lieu[4]. La protection du sanctuaire est assurée par sa matérialisation physique et un contrôle spirituel fondé sur le respect des interdits par crainte des représailles divines. Cette évolution d'un arbre à un bois sacré est attestée par plusieurs sources orales et l'étude botanique de ces bosquets semble confirmer cette hypothèse. Leur faible étendue, une stratification simplifiée (absence de strate supérieure ou moyenne) liée à une certaine pauvreté floristique laissent supposer que leur apparition est relativement récente. Cependant, il n'est pas toujours aisé de distinguer les "arbres" des "bois sacrés", tant il est fréquent de passer des uns aux autres soit parce qu'une information concerne les deux catégories, soit que les arbres donnent naissance à des bosquets puis à des forêts.

---

[1] Ce qui ne signifie pas que c'était l'idée exprimée par Des Marchais.

[2] Photographie n°6, Annexe 5.

[3] Voir chapitre A de cette partie. Photographie n°7, Annexe 5.

[4] Cette question a fait l'objet d'une intervention commune avec Roussel au colloque "Histoire et religion en Afrique subsaharienne", Paris, mai 1991, intitulée "à propos de l'historicité des bois sacrés de la Côte des Esclaves". Brosse (1989, p. 182) émet d'ailleurs la même hypothèse.

2 - *Les différents types de bois sacrés*

De nombreuses sources écrites mentionnent l'existence de bois sacrés. La plupart des auteurs, y compris les plus anciens, ont remarqué la présence de bosquets "fétiches" à proximité des villages, faisant l'objet d'interdits visant à leur protection[1]. Mais ces sources ne permettent pas de distinguer les différents types de bois sacrés. Elles montrent simplement que dès la fin du XVII° siècle, ces bois occupaient déjà des espaces réduits dans un paysage de cultures et de savanes. Seules les enquêtes que j'ai effectuées sur ce thème m'ont amenée à classer les bois et forêts sacrés en différentes catégories, car il semble que leur origine varie selon les circonstances, historiques ou religieuses, ayant présidé à leur fondation[2].

a) Les bois sacrés de Fa ou *Fazun*

Si je distingue ces bois, c'est qu'ils concernent plus particulièrement les individus et qu'il est difficile de les classer. Très peu m'ont été indiqués et leur disparition pourrait s'expliquer par la forte pression foncière qui existe dans cette région. Ce que je dirai sur ce sujet est en partie emprunté à Maupoil (1943, p. 276). Cet auteur décrit les différents stades de l'initiation qui correspondent à l'enfance, l'adolescence et l'âge mûr, trois moments de la vie d'un homme au cours desquels s'acquiert la connaissance de *Fa*. Seul *l'homme mûr reçoit le secret et la plénitude de sa personnalité* qui ne peuvent lui être révélés qu'à l'intérieur d'un bois consacré à *Fa*. Maupoil ajoute que *si le bois sacré est trop éloigné de l'habitation du devin, il est loisible d'édifier un Fazun à domicile*[3], *le devin dispose des rameaux de palmier en forme d'abri cubique (...) en un lieu qui sera désormais interdit à ses femmes et à ses enfants. L'édification d'un Fazun est néanmoins l'exception, sauf dans la ville d'Abomey. (...) Certains devins expliquent cette nécessité de se rendre au Fazun pour faire la remise d'un Fa, par l'origine de Fa lui-même, qui est un vodun de la forêt, où*

---

[1] Citons à titre indicatif Bosman (1705, p. 155); un auteur anonyme (1708, p. 54); Des Marchais (1724, p. 76). voir Annexe 3, p. 65 et suivantes.

[2] Voir photographies n°4, 5, 8, 9, 10, 12, 14, 17 en Annexe 5.

[3] Je me demande dans quelle mesure Maupoil en parlant de la possibilité d'édifier des *Fazun* pour ces circonstances n'était pas en train d'assister à la transition d'une formation végétale vers une structure artificielle, ce qui expliquerait la quasi-absence de ces bois sacrés dans les informations obtenues. Ceci demande à être confirmé.

Dieu, lorsqu'il l'envoya sur terre, lui assigna sa demeure. Peut-être s'agit-il d'insister sur le fait que Fa est antérieur aux hommes. D'autres disent que Fa est à l'abri des feux de brousse.

A Togudo (07/1991), j'ai pu observer un *Fazun*[1]; il m'a été dit qu'on ne rentre dans *Fazun* que pour y recevoir le *Fa*, ce qui n'a lieu qu'une fois dans la vie d'un homme. Il s'agissait en réalité d'un bosquet comprenant deux fromagers; une case (*guxo*) y est édifiée où se reçoit le *Fa*. A Sèjè Denu, j'ai obtenu davantage d'informations : *Fazun signifie forêt dans laquelle on va interroger le destin (sɛ) de quelqu'un; cette cérémonie a lieu le matin de bonne heure; le reste des cérémonies se passe à la maison. La forêt ne doit plus jamais être fréquentée par celui dont le destin est interrogé. Cela continue ainsi, mais plus autant qu'auparavant.*

Fazun existe encore; chaque bokɔnɔ a sa forêt pour ses cérémonies. Ce n'est pas une grande forêt, il suffit qu'elle puisse cacher quelques personnes; ce n'est pas à comparer aux grandes forêts de vodun. C'est le Fa qui contrôle tous les vodun. On peut donc le faire dans les forêts de vodun, comme on peut créer une forêt pour le faire à l'intérieur. Pour consacrer cette forêt, nous amenons des boissons, de l'eau, ata (Aframomum melegueta)*, avi* (*Cola acuminata*)*; on ne délimite cette forêt que pour ceux qui y viendront consulter leur destin. C'est une cérémonie qui ne se fait qu'une fois. Tous viennent interroger au même endroit.*

Il n'y a pas de signe particulier pour indiquer qu'il s'agit de Fazun, mais personne ne la défriche car c'est une forêt qui est choisie sur la terre du bokɔnɔ qui lui appartient. (01/93)

D'après ce dernier informateur, il semblerait que la consultation du *Fa* dans une forêt particulière pour connaître son destin soit en déclin, ce qui expliquerait que j'en ai observée fort peu au cours de mes enquêtes. Un transfert s'est progressivement mis en place entre les *Fazun* et la demeure du *bokɔnɔ*, comme l'indiquait déjà Maupoil.

---

[1] Photographie n°8, Annexe 5.

b) Les bois créés

Les bois sacrés sont généralement considérés comme des reliques plus ou moins anthropisées d'anciennes forêts[1], conservées jusqu'à présent grâce à leur sacralisation. Or, des sources historiques permettent de supposer que certaines de ces formations sont des créations[2] et non des reliques. Je ne peux cependant pas affirmer que les bois sacrés dont il sera question ici sont de réelles créations des hommes mais les informateurs que j'ai rencontrés ont insisté sur cet aspect. Je précise qu'ils ont répondu à des questions portant sur l'histoire, l'origine de la sacralité d'un lieu, en l'occurence une forêt. Je propose donc d'examiner les différents cas signalés par les traditions orales que j'ai pu recueillir.

1° Bois créés, abris de divinités

Il arrive qu'une divinité s'étant manifestée en un lieu, celui-ci devient alors sacré et fait l'objet d'interdits visant à sa protection, comme nous l'avons constaté à propos des arbres qui peuvent donner naissance à des bosquets; ceci favorise alors la croissance de la végétation qui évolue vers une formation forestière. Le même processus peut s'observer à partir d'une zone occupée majoritairement par des graminées, sans qu'il soit fait mention d'un arbre à l'origine du peuplement végétal[3]. Mon propos s'appuiera sur le récit de la création de la forêt de *Gede* à Wankon appelée *Gedezun* : *Le vodun Gede est un homme ayOnu que le roi Glèlè a ramené de la guerre contre les AyOnu. Un jour, le roi décida de le décapiter mais il réussit à s'enfuir d'Abomey. Les guerriers le poursuivirent jusqu'à WankOn où il s'arrêta une première fois; de là il alla à Akpa, où le vodun Dan l'obligea à dévier sa route et il dut prendre la voie qui mène à xanlanxOnu ; il commença à se transformer en pierres, marquant son passage. Il s'arrêta à KOtOkpa où il planta un xEtin*[4] (Zanthoxylm zanthoxyloides)*et se transforma en grosse pierre. Le xEtin est devenu*

---

[1] Chevalier (1933) ; Aubréville (1937) ; Coulibaly (1978) ; Guinko (1985).

[2] Ouattara (1988) a émis la même hypothèse à propos des bois sacrés sénoufo du Nord de la Côte d'Ivoire. Voir également Guillot (1980).

[3] Il se peut que la tradition n'en ait pas conservé le souvenir.

[4] Photo n° 14, Annexe 5. Le tronc du *xɛtin* est visible sur le sol devant la maison du *vodun*.

un gros arbre aujourd'hui. Il est devenu vodun après sa rencontre avec Dan. Glèlè, Agasu et d'autres ont planté le xEtin qui n'a pas poussé, mais Gede l'a planté et il a poussé[1]*. Glèlè, devant la transformation de Gede, convoqua tout les habitants de wankOn et les informa que cette place serait désormais une maison de vodun; dès ce jour, il nomma un responsable du vodun appelé GédénO. Le lieu où il s'est arrêté avant d'arriver à KOtOkpa s'appelle WankOn; il y a une grosse pierre et cet endroit est sacré; le vodun est adoré là dans la forêt. La place sacrée a été délimitée par le GedenO que le roi a mis là pour s'occuper du vodun et on ne doit pas cultiver; personne ne doit y pénétrer et c'est devenu une grande forêt. Elle se caractérise par les grands arbres qui y ont poussé et se distingue des brousses ordinaires*[2]*. Le vodun est installé dans la forêt; avant c'était "fan", mais comme on n'a plus cultivé, c'est devenu une grande forêt; elle n'a jamais été touchée.*

Cette tradition orale permet de supposer que la création de la forêt résulte d'une mise en défens de la zone sacrée[3]. La sacralisation du lieu commémore un événement symbolisé par la déification d'un homme. La sacralisation a eu pour conséquence la protection d'un espace qui a permis à une formation forestière de s'installer. Ceci n'a rien d'étonnant, étant donné que dans cette zone, la dynamique de la

---

[1] Ceci rappelle étrangement la version fon sur la plantation du *xɛtin* d'Aklaku où l'incantation énoncée au moment des sacrifices reprend la même formule que pour le récit de *Gede* à Lissèzun, Wankon et Kotokpa (Annexe 3, p. 68) : *tout le monde a planté xɛ, xɛ est mort, gede gede a planté xɛ, xɛ a poussé.* Comme nous l'avons vu, les Guen d'Aklaku disent que *Gede* est le nom fort de Kankwe Aho; la comparaison des récits d'Aklaku et ceux recueillis au Bénin dans la région au Nord de la Lama pourrait être un argument favorable pour accréditer la version des kotafon. Ceux-ci sont probablement originaires de la même région.

[2] Lissèzun (08/92); à Wankon (08/92) la seule variante de la tradition est que *Gede* est un *vodun ayɔnu* ramené d'une guerre par Glèlè. Le Hérissé, (1911, p. 104) a également recueilli un récit sur ce *vodun* qui comporte des analogies avec les traditions recueillies, surtout avec celle de Wankon (l'enlèvement du *vodun* par les *Ayɔnu*). L'origine du culte de *Gede* demeure énigmatique car les différentes versions (Annexe 3, p. 68) ne concordent pas sur le roi règnant. La tradition veut que les *Gedevi*, c'est à dire les enfants de *Gede*, soient les premiers occupants du plateau d'Abomey. Il me semble que les *Ayinɔn*, considérés comme les autochtones, ont pris le nom de *Gedevi* après la découverte de ce *vodun* dont la responsabilité leur a été confiée par le roi du Dahomey. Tous les *Ayinɔn* ne sont pas *Gedevi*, ce qui confirmerait cette dernière hypothèse.

[3] Mêmes conditions à Avokanzun dont le récit de fondation a été cité dans la première partie. Voir Tableau p. 62 en Annexe 3.

végétation est nettement forestière, comme l'ont montré les travaux de plusieurs botanistes[1].

2° Bois créés, sites historiques[2]

Je vais poursuivre cette discussion sur la construction des bois sacrés en abordant la transformation de "sites historiques" en des formations végétales. En effet, lorsqu'un lieu est abandonné et protégé pour des raisons historiques, religieuses ou sociales, la végétation occupe l'espace. A Togudo, capitale historique des rois d'Allada, on peut observer un certain nombre de bois sacrés qui ont tous un nom significatif au regard de leur histoire[3]. Les informations obtenues certifient que la plupart sont des créations[4]; en effet pour *Ayizanzun*, il m'a été dit ceci : *Quand Ajahuto est arrivé ici, il a installé le vodun Ayìzàn*[5] *pour garder la maison. Aujourd'hui, ce vodun est dans une forêt; mais ce n'était pas une forêt, c'était la maison du roi Kokpon. C'est à partir de Midjo*[6] *que la grande maison a été abandonnée.*

Selon Adande (1984, p. 279), l'*Ayizan* dit d'Ajahuto est situé dans la zone des ruines de l'ancienne cité. Ses informateurs lui ont affirmé

---

[1] Paradis (1975); Souza *et al.* (1985); Guelly, Roussel, Guillot (1993).

[2] Je rejoins ici le point de vue de Chrétien dans son article "les arbres et les rois : sites historiques au Burundi" (1978).

[3] *Goganzun* (photographie n°9, Annexe 5) est la forêt où se déroule une partie des cérémonies d'intronisation du nouveau roi. Il n'y a pas de *vodun* dans cette forêt. Elle est conservée en respect de la tradition établie par l'ancêtre fondateur Ajahuto.

[4] Adande (1984) a fait une étude archéologique de l'ancien site de Togudo. Mais il ne cite que des arbres sacrés. Il a étudié *Ajahutoxwe* (maison de Ajahuto) et le bosquet de *Tèyidozun*, consacré au *vodun Tè* (qui serait l'ancêtre *ayizo* des *Davienu* divinisé). Il explique les difficultés pour enquêter sur les pratiques funéraires et religieuses (p. 278). Ses recherches sur le terrain datent de 1979 alors que le gouvernement béninois de l'époque luttait contre les pratiques religieuses traditionnelles depuis 1976. Ceci peut expliquer l'absence d'informations sur les bois sacrés.

[5] D'après Adoukonou (1979), *Ayizan* signifie "terre.natte": *c'est le sol sur lequel l'homme étend sa natte pour dormir qui est le symbole du vodun. (...) Les Ayizan représentent pour le Fon ses défunts que la terre renferme et qui sont comme la natte que le hennu Ako étend avant de prendre possession d'un nouvel espace.* (p. 220)

[6] Kokpon, selon la reconstruction généalogique de Cornevin (1962), serait le 4ème fils d'Ajahuto et Mijo aurait été institué *Ajahutonɔ* par le roi d'Abomey Tegbessou (1732-1774), après la conquête du royaume d'Allada par Agaja, ce qui explique l'abandon du palais de Kokpon sous son règne.

que cet *Ayizan* était situé devant la résidence d'Ajahuto[1]. Cet auteur précise que l'emplacement de la cité détruite par l'armée d'Abomey est aujourd'hui couvert d'épais "fourrés" éclaircis par endroits par des champs ou des plantations, ce qui explique que les vestiges n'ont pu être repérés (p. 46). Les sondages archéologiques ont été localisés dans les champs (p. 168), non loin d'un fourré épais[2].

Une autre forêt s'appelle *AxOsEzun*; *c'est l'endroit où l'on va donner à manger aux femmes du roi qui ont perdu leurs enfants. Les femmes qui n'ont pas eu d'enfants sont enterrées là. Les enfants morts sont enterrés là. Ce n'était pas une forêt, mais une cour où elles étaient enterrées et où on leur donnait à manger. Quand l'ancien palais a été abandonné, ces lieux ont continué à être respectés car considérés comme sacrés. C'est devenu une forêt sacrée que personne ne doit défricher.*

A Savi, au Nord de Ouidah, le même processus s'est opéré; en effet, après la conquête du royaume de Ouidah en 1727 par les guerriers aboméens, la capitale Savi perdit son importance politique et le palais royal fut abandonné. Aujourd'hui, on peut voir sur l'ancien emplacement du palais un îlot forestier où ont encore lieu des cérémonies religieuses. Burton (1864, p. 94) écrivit ceci des vestiges du palais de Houfon, dernier roi xweda : *Nothing now remains of the ancient glories of Savi ; [...] a long trench, with a tall growth of trees, was the sole remnant of the palace occupied by the Whydah kings, whose descendants, even in their exile, held their ancient capital sacred.*

Cet auteur avait donc remarqué la présence d'arbres sur l'emplacement de l'ancien palais dont le site est demeuré préservé jusqu'à présent parce que sacré.

Si les sites dont il vient d'être question sont chargés d'histoire et représentent pour les descendants un symbole de leur indépendance et de leur autonomie politique perdues, il en est d'autres qui acquièrent leur sacralité en relation avec le culte rendu aux mânes des ancêtres. En allant à So Ava (07/92), j'ai vu au loin un groupe de grands arbres qui se détachait avec netteté de la prairie marécageuse environnante; à mes questions il fut répondu qu'il s'agissait de l'ancien site du village de Ganvie, aujourd'hui abandonné, mais où les habitants continuent à se rendre pour certaines cérémonies en l'honneur des ancêtres qui y sont

---

[1] Adande (1984) ne semble pas l'avoir localisée précisément. La tradition recueillie par Adande ne diffère pas de celle de mes informateurs.
[2] Probablement *Ayizanzun*.

enterrés. Cette première investigation demande à être confirmée, mais ces informations vont dans le même sens que celles de Togudo[1]; un site autrefois habité, abandonné pour des raisons historiques, est respecté car les ancêtres y sont enterrés[2] ou bien le site a une importance historique comme à *Ayizanzun*. Les lieux abandonnés mais respectés et interdits aux défrichements culturaux sont conquis par la végétation où rapidement de grands arbres se développent. Ils ne sont pas véritablement considérés comme des forêts sacrés ou forêt de *vodun*, mais sont néanmoins respectés et un culte est rendu aux ancêtres[3].

On peut observer ce phénomène de substitution d'un site habité par une formation végétale arborée quand une maison, construite en terre, est abandonnée. Après l'effondrement de la toiture, des plantes commencent à pousser à l'intérieur de l'édifice et lorsque l'érosion a fini son travail et qu'il ne reste plus trace de la construction originelle, seule la végétation demeure. Les maisons des simples particuliers ne sont pas des lieux historiques; elles ne sont donc pas respectées et sont vouées aux défrichements. Elles permettent de constater l'évolution de ce processus[4].

c) Les bois pré-existants

1° Bois sacrés et fondations

Certains bois ont un rapport étroit avec la fondation d'une nouvelle communauté villageoise. En effet, certains groupes humains, à leur arrivée dans la région, cherchèrent à se cacher afin d'échapper à leurs éventuels poursuivants et de protéger leurs divinités emportées

---

[1] A propos du site de Togudo, Adande (1984, p. 332) précise que la destruction de l'ancienne agglomération ne marque pas l'abandon définitif des lieux pour des raisons religieuses. Le roi d'Abomey a même dû rétablir dans ses fonctions l'*Ajahuton*.

[2] Autrefois les morts étaient inhumés dans le sol des maisons, exceptions faites des décès "anormaux" - accidentés, noyés, foudroyés - qui eux sont enterrés dans des endroits réservés des forêts sacrés. Il ne faut pas confondre aujourd'hui les bois sacrés abritant les tombes des ancêtres après l'abandon d'un lieu habité et les bois où sont enterrés les morts suspects.

[3] Le Hérissé (1911, p. 284), racontant comment le roi Xwegbaja (1645-1685) contrôla la source "Amôdi" qui était détenue par des Yoruba, mentionne la création d'un bois sacré probablement en relation avec un culte aux ancêtres.

[4] Voir photographie n°15 en Annexe 5.

au cours de leur fuite ou de leur migration. Il sera question ici plus particulièrement des résultats d'enquêtes effectuées au Togo. Les récits de migration des Ewe du Sud Togo font référence à un contexte politique perturbé ayant engendré pour les populations en fuite la nécessité de se cacher. Quant à l'installation des Guen dans la région, elle se situe aussi dans le cadre d'une retraite stratégique après leur défaite face aux Akwamu à Accra, vers 1680. Tous les informateurs[1] interrogés sur le choix du lieu de leur installation ont insisté sur la présence de forêts où ils trouvèrent un refuge pour eux-mêmes et pour leurs divinités. A Togoville, les migrants ewe ont d'abord résidé dans la forêt située sur le cordon littoral; puis ils ont traversé le lac Togo à la recherche de terres fertiles à cultiver, laissant le *vodun Nyigblɛn* dans la forêt. Ce *vodun* se retrouve dans d'autres forêts, notament à Bê. Le *vodun Nyigblɛn*, serait en fait *Togbe Anyi*, l'ancêtre divinisé qui aurait instauré la royauté à Tado[2], ville étape des Aja venu d'Oyo au Nigéria. L'intronisation du responsable du culte de *Nyigblɛn* (*avefio*) se fait à Togoville et se termine à Bê, qui est connu des sources écrites comme la capitale religieuse des Ewe[3].

De même à Glidji (02/90), les Guen à leur arrivée placèrent les *vodun* (au nombre de 41 selon la tradition) emportés dans leur fuite dans une forêt qui existait antérieurement à leur installation. Cette forêt s'appelle *Guen yehueve* ou forêt des *vodun Guen* et des cérémonies y sont célébrées en cas de sécheresse ou de mauvaises récoltes. Une grande fête annuelle, *Yɛkɛ Yɛkɛ*, réunit tous les Guen en août-septembre[4] et commence dans cette forêt par la prise de la pierre sacrée.

Ainsi, faut-il distinguer les bois sacrés qui ont servi de refuge aux populations et à leurs divinités à leur arrivée dans la région. Dans ce cas, la formation végétale préexistait; elle a seulement servi d'abri et est devenue sacrée de par sa fonction de protection des divinités.

---

[1] Lebe (02/90), Togoville (02/90), Bè (02/90).

[2] De Tado, une branche des Aja se dirige vers Allada où va se développer la dynastie des Agasuvi. Pour l'histoire du peuplement et de la dispersion des Aja, voir Medeiros (1984) et Gayibor (1985). Sur l'origine du *vodun NyigblEn*, je me réfère à Pazzi cité dans Gayibor (1985), tome 1, p. 229.

[3] Zöller (1884, p. 32).

[4] Zöller (1884, p. 161) écrit que c'est le Noël des Noirs, fête des récoltes.

2° Bois pré-existant à la divinité

Viennent ensuite les bois sacrés dans lesquels une ou plusieurs divinités sont apparues aux hommes; dans ces cas aussi, la forêt semble antérieure à la découverte de la divinité. Comme exemple, je citerai le *vodun Gbɛ* à Abomey localisé dans la forêt *Gbɛzun* :

Le vodun Gbɛ est venu de lui-même dans la forêt. Il est envoyé par Mahu (ou Dieu) *pour protéger ses enfants anago. Il est venu ici pour rester avec ses enfants venus de la région anago, et c'est lui qui coiffe tous les vodun qui sont venus d'Anago. Nous sommes arrivés ici avant lui. Il fut découvert ainsi : un homme appelé "Ja" se trouvait dans la forêt où il entendit une musique; regardant autour de lui, il ne vit personne, ce qui l'étonna. Il se retira mais y retourna pour se rassurer; mais la musique reprit, sur un rythme accéléré. Il ne vit personne. Il courut voir un bokɔnɔ qui lui dit qu'il fallait rechercher qui faisait cette musique. Le devin lui dit aussi qu'un grand vodun était arrivé dans ce pays. Il partit voir à son tour dans la forêt et la musique reprit. Ils se séparèrent, et le lendemain matin, Ja repartit voir et vit un gros serpent enroulé sur lui-même avec sur la tête deux crêtes rouges. C'était Dan ayidoxwɛdo". Il est alors retourné consulter Fà, et le bokɔnɔ lui annonça que le vodun Gbɛ était venu de Jaluma.* [1] (Enquête à Abomey, 11/91)

On pourrait multiplier les exemples de ce type. S'intéresser aux *vodun* et à l'histoire de leur découverte conduit à étudier l'histoire du peuplement et des emprunts faits aux populations voisines concernant les croyances religieuses[2]; ceci nous paraît un terrain riche, ouvert aux investigations des historiens, non seulement sur les processus de diffusion des *vodun* qui nous paraissent en eux-mêmes intéressants sur

---

[1] *Dàn ayidoxwɛdo"* signifie "serpent-arc-en-ciel"; il établit les relations entre le ciel et la terre; il est considéré comme le *vodun* de la richesse, de la prospérité. Maupoil (1943) écrit que *son rôle dans le monde est d'assurer la régularité des forces productrices de mouvement, dont la vie est un de ces mouvements mystérieux, que Dan est chargé d'entretenir* (p. 74). A cet égard, le nom de ce *Dan* est significatif, *gbɛ* : vie. Falcon (1970, p. 38) dit que les Mahi, qui vénèrent particulièrement *Dàn ayidoxwɛdo,* empruntèrent le culte de *Dan* aux Xweda. Mais il ne faut pas confondre *Dangbe* et *Dàn ayidoxwɛdo*.

[2] La stratégie suivie pour ces emprunts représente elle-même une source d'informations historiques (voir Michozounnou, 1992). L'histoire de la diffusion des *vodun* peut être une source priviliégiée pour l'historien du peuplement de cette région; une cartographie des *vodun* et des *tɔxwyɔ* aiderait peut-être à reconstituer les axes de migrations et des relations entre les différentes populations.

le plan historique et social, mais aussi sur les voies de migrations des populations qui ne semblent pas correspondre à celle des divinités vénérées.

Arbres et bois sacrés apparaissent donc comme des produits de l'Histoire[1], qu'il s'agisse d'incarnations de *vodun* ou de constructions liées à l'histoire des hommes comme la fondation ou l'abandon de sites d'habitat. En effet, les *vodun* eux-mêmes ont leur histoire, liée à celle des hommes, de leurs déplacements (migrations, guerres) et de leurs relations.

3° Sources sacrées et équilibre écologique

La forêt, c'est la vie (Lébé, 02/90); en cela, elle s'associe à l'eau, et la présence du *vodun Dan* n'y est pas étrangère. De nombreuses forêts sacrées abritent d'ailleurs une source, comme le botaniste Aubréville (1937, p. 44) le fit remarquer; il fut l'un des premiers à s'alarmer de la déforestation accélérée de ces îlots boisés[2].

Tous les curieux bois fétiches du Dahomey, à l'ombre desquels se passèrent, autrefois, de mystérieuses cérémonies fétichistes, ne sont même plus respectés. Les féticheurs perdent leur pouvoir et les hommes abattent sans crainte. Cependant la plupart de ces bois ne furent pas toujours conservés dans un unique but religieux. Souvent le motif réel sous l'interdiction du sorcier était de protéger une source ou une nappe alimentant un puits. Les féticheurs - on l'a dit souvent au Dahomey - étaient d'utiles auxiliaires des forestiers et ceux-ci remplaceront-ils ceux-là ?

En effet, les sources sont généralement sacrées et entourées d'une végétation forestière dense, abritant parfois plusieurs *vodun*. C'est parce qu'elles sont censées être habitées par des divinités, les *Tɔvodun*, qu'elles sont sacralisées et non pour protéger la source elle-même, comme le supposait Aubréville. Dans le cadre du royaume d'Abomey, il y avait un contrôle royal des sources d'eau; la plus connue est celle appelée Dido, située à proximité de la capitale (Abomey); la

---

[1] Ouattara (1988) a la même perception à propos des bois sacrés Senoufo (Côte d'Ivoire). Pour cet auteur, l'histoire des bois sacrés est liée à l'occupation du sol. Il émet l'hypothèse que certaines de ces formations végétales sont le résultat de l'implantation humaine. Actuellement, des bois sacrés continuent à être créés. La même dynamique s'observe dans notre aire d'étude.

[2] Ainsi que Chevalier (1933).

consommation de son eau était un monopole du roi qui chargea un dignitaire appelé *Tɔkpɔ* d'en assurer la surveillance et la gestion[1]. La source d'Agbogbo, à proximité de Cana, est aujourd'hui encore un lieu sacré et protégé, entouré d'une forêt abritant plusieurs *vodun.* Le roi y nomma aussi un responsable désigné parmi les *Ayinɔn* (comme à Dido), dont la charge est héréditaire. A Togudo également se trouve une source sacrée. Toutes interviennent dans les cérémonies royales, souvent en relation avec des événements militaires; la forêt et l'eau, sources de fraîcheur donc de paix représentaient des lieux de purification, et leur respect garantissait l'équilibre social.

Le Hérissé (1911), qui consacre un chapitre à étudier la religion du royaume du Dahomey, aborde longuement la question des sources sacrées. Pour lui, le *vodun* s'identifie à la source ; voici sa description du H'lan : *le H'lan est une rivière, affluent de l'Ouémé, qui prend sa source au-dessous de Cana. Son génie était honoré avant l'arrivée des Aladahonou ;mais ceux-ci l'ignorèrent sciemment, pendant longtemps, malgré certaines tracasseries qu'ils ne purent éviter de sa part.*

Sous Tègbèsou, le H'lan devint singulièrement agressif; il envoya une légion de nains monstrueux qui firent beaucoup de mal aux Dahoméens. Ils finirent par avouer leur jalousie de voir les Aladahonou maîtres du pays. Ce à quoi Tègbèsou répondit "vous serez rois aussi, mais cessez de nous tourmenter." Leurs tracasseries ayant cessé, Tègbèsou s'empressa d'instituer un féticheur, le H'lannon, qui eut droit aux attributs royaux -sandales, ombrelle, hamac [2] *(...) (p. 113) le H'lan habite les fromagers le long du cours de la rivière qui porte son nom et ses temples sont construits tout contre ses arbres. (p. 114) Le H'lan est le premier vodoun du choeur qui comprend les rivières et les sources divinisées. Comme lui elles ont leurs génies dans les forêts qui s'étendent sur leurs rives et au milieu desquelles l'homme n'a même pas essayé d'élever un témoignage de son culte. Son âme primitive a été captivée, sans doute, par la poésie d'une végétation superbe ou d'un site sauvage. Il a alors préféré laisser à la Nature le soin de parer les lieux d'élection de ces divinités..*

En note, il ajoute qu'*il était interdit de couper les réserves de forêts autour des sources, sous prétexte qu'elles étaient habitées par les tovodoun (fétiches des eaux). Nous inclinons à penser que les rois avaient été amenés à cette interdiction parce qu'ils comprenaient très*

---

[1] Voir chapitre A de cette partie.

[2] Les *nains monstrueux* doivent être des *Toxosu;* Ce texte rapporte le contrôle royal sur la source. Il ne dit rien sur le *Hlannon*, mais on est en droit de supposer qu'il s'agit d'un *Ayinɔn.*

bien l'action du boisement. Le fétiche leur a été souvent d'un puissant secours. C'était un gendarme auquel ils faisaient appel fort à propos.

Cette réflexion rejoint celle d'Aubréville. Un voyageur du début du XVIII° siècle, le Chevalier des Marchais, supposa également que les interdits visaient à protéger l'environnement, car il constata, lors de son séjour à Ouidah en 1725, qu'*il est impossible d'aller d'Europe à Juda* (Ouidah actuel)*sans estre obligé de relascher pour faire du bois parce qu'à Juda tout arbre est une divinité et que le roy ne permet point qu'on y en face.* (p. 38) *Depuis le bord de la mer jusque la rivière nomée Euphrate il y a très peu de bois et je croy mesme que c'est la raison pourquoy il n'est pas permis d'en couper et qu'ils regardent chaque arbre comme une divinité. Le peu qu'il y en a sont extremement hauts et ne rapportent aucun fruit.* (p. 40)

Il est certain que ces règlements et interdits visant à la protection des bois et arbres sacrés, des sources et de leur environnement pourraient laisser supposer une gestion "écologique" de l'environnement, contrôlée par les autorités politiques qui ne détenaient pas cependant le pouvoir spirituel. Les habitants interrogés insistent sur les effets néfastes de la déforestation principalement sur le climat. La forêt représente pour eux un endroit frais (*fifa*) et le terme frais est synonyme en fon de paisible. Son contraire, la chaleur, a une connotation négative et s'associe aux calamités, dont la sécheresse, qui risquent de s'abattre sur les hommes en cas de non respect des interdits. Dans la zone étudiée, les derniers lambeaux forestiers sont toujours des bois sacrés, et défricher une forêt, dans ce contexte, c'est rompre un équilibre naturel, en permettant à la chaleur d'envahir le village; certains des informateurs que j'ai cités y ont fait une allusion directe, comme à Sèjè Denu (07/92). En cas de sécheresse ou de pluies trop abondantes, des cérémonies ont lieu dans les forêts; le *vodun Dan* est invoqué dans ces circonstances. C'est le principal *vodun* sollicité en cas d'irrégularité climatique. Ne m'a t-on pas dit à Sèjè Denu que depuis que les forêts sacrées ont été défrichées, les nuages passent et il ne pleut pas ? Le non respect des interdits aurait entraîné des maladies et la rareté des pluies selon les habitants. Il existe donc une conscience de l'importance des formations végétales et des sources dans l'équilibre écologique, principalement sur le plan des manifestations climatiques. Sources écrites et sources orales se juxtaposent parfaitement sur cette question. Notons que les premières réflexions d'ordre "écologique" remontent au début du XVIII° siècle.

3 - Effets de la pénétration européenne[1]

Actuellement la plupart des bois sacrés montrent des indices nombreux d'anthropisation quand ils n'ont pas disparu, remplacés par des champs cultivés ou des édifices publics. Comment les interdits religieux qui les protégeaient ont-ils pu être transgressés pour en arriver à cette situation?

a) Actions des missionnaires

Dès leur arrivée dans les années 1860, les missionnaires chrétiens voulurent montrer aux habitants que leurs pratiques religieuses "diaboliques" ne pouvaient résister devant les préceptes chrétiens. Certains missionnaires s'opposèrent violemment à la religion *vodun* et à ceux qui la pratiquaient, en osant notamment profaner des lieux de culte; c'est ainsi qu'une ferme agricole fut installée sur un territoire consacré dans le Mono, que des offices divins furent célébrés dans des bois sacrés[2] et que la mission catholique de Porto Novo fut établie sur l'emplacement d'un bois sacré consacré au *vodun Shango*[3]. Le récit du père Borghéro[4] montre l'importance de l'enjeu pour les missionnaires :

Le 17 avril 1864, j'arrivai à Porto Novo pour nous y établir (...) une partie de notre terrain (...) entamait le bois sacré. (...) c'est là qu'ont lieu des orgies dont l'ivresse ne peut être inspirée que par l'enfer, et que des victimes humaines sont immolées sur les autels de l'esprit des ténèbres et de la haine (...). Le jour de notre arrivée, nous plantons des piquets pour prendre les alignements. Aussitôt le grand prêtre s'inquiète et court chez le roi, qui n'osant résister, nous envoie l'ordre de suspendre nos opérations. Le féticheur arrive lui-même sur le terrain, (...) nous menaçant de tous les anathèmes de ses dieux. Forts de notre droit, nous recourons au monarque, qui assemble ses plus hauts dignitaires. Mais ce conseil, pas plus que le roi, n'ose affronter la colère du dieu de la foudre. Nous crûmes devoir céder pour le moment.

Le 14 juillet suivant, je revins accompagné d'un néophyte. Le roi et le représentant de la France étaient dans les dispositions les plus bienveillantes. (...) Enfin nous mettons la main à l'œuvre. La terreur

---

[1] Cette présentation sera très rapide et ne fera que poser un certain nombre de problèmes.

[2] Borghéro, cité par Desribes (1877, p. 221).

[3] L'équivalent de *Sakpata* chez les Yoruba.

[4] Laffite (1881, p. 106), d'après le récit de Borghéro.

qu'inspirait le voisinage du bois fétiche (...) causait à nos ouvriers une appréhension visible. (...) Afin de les rassurer et de leur faire voir que leur peur était imaginaire, je prends moi-même un de ces gros sabres (...) et je frappe impitoyablement les branches si redoutées. Les noirs, épouvantés, se disaient : la foudre va tomber sur ce téméraire. Je redouble mes coups et quand on me voit sain et sauf, on conclut que si le féticheur blanc peut braver impunément la foudre, c'est que le Dieu des européens est plus puissant que les fétiches des noirs. (...) aucune sanction ne vint faire justice de notre audace.

Toutes ces offenses restées sans suite ont certainement contribué à déséquilibrer les relations que les hommes entretenaient avec leurs divinités et leur environnement. Aujourd'hui, bien que j'aie posé des questions en ce sens au cours de mes enquêtes, aucun informateur n'a laissé entendre le rôle joué par ces missionnaires dans la destruction de ces lieux de culte. Il est cependant probable que ces actes étant demeurés "impunis" par les *vodun* eux-mêmes, les profanations se poursuivirent. Lorsque l'on veut abattre un arbre sacré ou défricher une forêt *vodun*, il suffit de transférer la ou les divinités dans une nouvelle maison construite à cette intention. Cela s'est passé ainsi à Aklaku pour la forêt du *vodun Enyo* (02/90), défrichée pour construire une école, à Sèdjè Denu (11/91) pour la construction d'une maternité. Aujourd'hui encore, bien que la religion traditionnelle retrouve une certaine audience populaire appuyée par les autorités politiques, des bois sacrés continuent à être défrichés, malgré les oppositions des responsables religieux et des anciens.

b) Économie coloniale

Cependant cette région à forte densité humaine a vu, à partir du début du XX° siècle, s'accroître les défrichements culturaux, qui se sont prolongés jusqu'à aujourd'hui. Ils ont été encouragés au début du siècle par le gouvernement colonial aux dépens des massifs forestiers et des forêts de *vodun*, malgré les avertissements de certains administrateurs coloniaux. L'un d'entre eux écrit dans un rapport adressé au gouvernement colonial du Dahomey (1917, p. 4) que la culture du maïs destiné à l'exportation est *une circonstance déplorable au point de vue forestier car le maïs est continuellement établi sur des défrichements de forêts*[1]. (...) *il faut renoncer délibérément à une matière d'exportation*

[1] Les débuts de l'époque coloniale se caractérisent par un accroissement considérable des défrichements culturaux comme l'attestent un certain nombre de documents

dont la production est néfaste pour la colonie. Malgré tout l'auteur n'hésite pas à conclure : ceci *n'exclut d'ailleurs pas une intensification actuelle de cette culture pour répondre aux besoins momentanés du service des poudres et du ravitaillement national*.

La culture du maïs qui est alors devenue une culture de rente - comme celle de l'arachide et du coton - est en grande partie responsable de l'accroissement des défrichements aux dépens des zones forestières. Parmi celles-ci, un certain nombre de bois sacrés ont été sacrifiés au développement du marché agricole.

Des botanistes comme Chevalier (1933) et Aubréville (1937) n'ont pas manqué de remarquer l'accélération des défrichements et d'en alerter les autorités coloniales. En 1933, Chevalier, dans une communication à la Société de Biogéographie sur les bois sacrés, les qualifient de *sanctuaires de la nature*; il termina son exposé en expliquant que *malheureusement, à notre contact, le primitif renonce à ses croyances, les bois sacrés disparaissent. Presque tous ceux du Bas-Dahomey qui entouraient des sources maintenant éteintes ou appauvries ont disparu depuis 20 ou 30 ans...* (p. 37)[1] Les relations avec les Européens et plus particulièrement les missionnaires ont certainement été déterminantes et provoqué la désacralisation de nombreux bois.

c) De l'indépendance à la situation actuelle

De 1977, jusqu'à la fin des années 1980, le régime politique en place au Bénin avait mené une propagande contre les pratiques religieuses traditionnelles, jugées "obscurantistes", qui avait entraîné la destruction de nombreux lieux de culte. Devant les difficultés économiques et la dégradation de l'environnement, certains n'ont pas attendu le changement politique pour retourner à des pratiques ancestrales. C'est ainsi que l'on peut observer la formation récente, datant au plus de quelques années, de certains bois sacrés qui ont pour le moment l'apparence de fourrés, comme celui consacré au *vodun Oro*

---

d'archives coloniales. Les indigènes devaient non seulement subvenir à leurs besoins mais aussi fournir des produits destinés à l'exportation dans le but de payer l'impôt nouvellement instauré. (A. Morlet 1900, rapport administratif, cercle d'Abomey, Archives Nationales de Porto Novo).

[1] Chevalier s'est montré très pessimiste, les bois sacrés du Sud de ce pays sont loin d'avoir tous été défrichés.

sur la route de Sèjè[1] mais dont la vitalité est certaine. Des lieux de cultes sont réaménagés et les arbres morts ou abattus sont remplacés[2]. Il serait d'ailleurs intéressant de suivre l'évolution de ce phénomène.

Aujourd'hui, la situation actuelle au Bénin comme au Togo est donc plutôt favorable à la conservation de ces îlots forestiers, même si l'on assiste encore à des défrichements de bois sacrés[3] et à l'abattage d'arbres *vodun*. Les scientifiques, naturalistes et écologistes, considèrent ces bois sacrés comme les "conservatoires" *de la diversité génétique de la flore et de la pédofaune forestière et de ce fait ils peuvent renseigner sur l'évolution de certaines espèces et sur le dynamisme et le fonctionnement de l'écosystème*[4]. Des forestiers, des botanistes et des agronomes ont entrepris des inventaires floristiques de ces formations. Leurs objectifs principaux sont d'établir une carte de leur distribution géographique et de les caractériser sur le plan floristique[5]. Ils ont réussi à convaincre les autorités politiques de l'importance de leur conservation et de leur protection.

---

[1] Photographie n°17, Annexe 5.

[2] Ce qui est le cas de l'arbre sacré de Lissèzun, *Yahèsèhuntin*, du nom de Yahèsè, un Wemenu vaincu par le roi du Dahomey. La réhabilitation du lieu de culte date de juillet 1991. J'ai pu observer la plantation récente de Dracaena arborea sur le site.

[3] Le bois sacré de sɔzun, en réalité un fourré, sur la route Abomey - Bohicon vient d'être défriché (1993) pour la construction d'un complexe scolaire. A Lissèzun, un arbre a été abattu en août 1991 pour mettre la parcelle en culture. Photographie n°16, Annexe 5.

[4] Mama V.J (1985). Les forêts fétiches, modèles de conservation de la nature en république populaire du Bénin.

[5] Mondjannagni (1977); Akoegninou (1984); Sokpon, Agbo, Sodegla (1992); Kokou (1993).

PARTIE III

LES HOMMES ET L'EXPLOITATION DU MILIEU VÉGÉTAL

III - LES HOMMES ET L'EXPLOITATION DU MILIEU VÉGÉTAL

Cette partie concerne plus particulièrement les relations que les hommes ont entretenues avec leur milieu végétal. Parmi ces relations, les pratiques agricoles sont évidemment les plus directes. Je dois préciser que je ne ferai pas une description des techniques et des modes d'exploitation de l'environnement. Des auteurs[1] se sont déjà intéressés à ces questions et je renvoie à leurs travaux pour une étude des techniques agricoles traditionnelles. Je m'attacherai davantage à l'évolution de ces relations et des modes d'exploitation avant l'instauration de la gestion coloniale.

A - SOCIÉTÉS, POUVOIRS PRÉCOLONIAUX ET AGRICULTURE

1 - Les plantations et les domaines de culture alloués

a) Le royaume de Ouidah avant 1727

Les premières informations dont nous disposons sur la Côte des Esclaves concernent la description du royaume côtier de Ouidah avant sa conquête en 1727 par le roi d'Abomey. Le premier auteur à décrire l'organisation de la société est Villault de Bellefond (1669). Son texte apporte également des renseignements sur l'organisation territoriale et le mode d'exploitation des terres :

Quand le mois d'avril approche, ils vont trouver celui qui recevoit les deniers du Roy pour avoir la permission d'aller semer (car les champs appartiennent au roy). La permission obtenue, ils vont de costé et d'autre arracher les petits buissons qui croissent dans les terres qu'ils labourent ensuite avec des besches, (...) les laissent reposer un jour ou deux au bout desquels ils sèment premièrement le ris, mil ou mays du roy ou du gouverneur et ensuite le leur. (p. 382)

La société apparaît fortement hiérarchisée : au sommet le roi qui détient les terres, puis des *gouverneurs* que l'on peut assimiler aux chefs de village, et le peuple. Les *gouverneurs* sont chargés des relations entre le roi et la population. Toutes les terres appartiennent au roi, mais elles se répartissent néanmoins en deux catégories : le domaine royal proprement dit, exploité par les sujets sous forme de corvées, et les terres confiées par le roi à ses sujets dont ils n'ont que l'usufruit. Les cultivateurs ne peuvent commencer à travailler les terres sans l'autorisation du roi; lorsqu'ils ont fini de préparer les terres qui sont sous le contrôle direct du roi mais dont ils ont la charge, ils vont travailler sur les leurs. En contrepartie de l'usage de la terre, ils travaillent gratuitement pour le roi et les hauts dignitaires. Le produit de leur récolte est probablement soumis à un prélèvement car le texte mentionne l'existence d'un *percepteur des deniers du roi* qui, de plus, autorise les cultivateurs à travailler les terres[2].

---

[1] Bourgoignie (1972), Herskovits (1967), Igué (1970), Mondjannagni (1977), Pélissier (1963).

[2] Compte tenu des enquêtes orales effectuées sur le plateau d'Abomey, on peut supposer que le rôle de ce percepteur se limitait à recevoir les contributions "volontaires" des cultivateurs. Voir chapitre sur les fêtes religieuses. On peut également voir dans cette fonction le rôle joué par le *Tɔkpɔ* à la cour d'Abomey (voir plus loin dans ce chapitre).

Un auteur anonyme[1] (1708, p. 78) complète cette première approche des institutions : *Le roy a ses terres particulières dans chaque lieu qui sont distribuées entre les gouverneurs et capitaines du royaume pour les travailler et semer* (mars-avril)*(...) Le roy est toujours le premier pour qui l'on travaille et le dernier pour qui l'on recueille, c'est à dire quand il a fait nombre de sacrifices pour se rendre les dieux propices, il fait tirer la veille un coup de canon qui avertit tout son royaume par le cri de vilage en vilage. Le lendemain chaque gouverneur et capitaine vient à la teste de son monde qui pioche les terres du roy et les met en scillons. Ce travail ainsi que tout ce que font les nègres jusqu'à leur marche est au son des instruments (...) et ne dure qu'un jour ou deux, après lesquels les terres du roy estant faites ils vont chacun travailler aux leurs et les fument pour les travailler aux premières pluyes encore une fois et les sèment. Ce sont encore les gouverneurs et capitaines qui viennent prendre du mil chez le roy pour mettre en terre et en huit jours au plus leur travail est finy. Trois mois après ils recueillent comme ils ont semé avec cette différence qu'ils serrent leur mil devant celuy du roy.*

La gestion collective de la terre et de ses produits apparaît ici plus précisément; les décisions du pouvoir politique centralisé semblent s'appuyer sur des motifs religieux : ce n'est qu'après s'être rendus les dieux favorables que les hommes peuvent commencer à travailler. Le roi ayant organisé les sacrifices, il est logique de commencer à travailler pour lui. Tout le royaume suit le même calendrier.

Le roi semble conserver les semences dans ses greniers où les cultivateurs viennent les retirer pour les semer. Il n'est pas précisé si ces grains sont destinés à être plantés pour le roi qui apparaît plutôt comme le gardien des ressources dont dépend toute la communauté. Bien qu'il ne soit pas question ici du royaume d'Abomey, une information orale recueillie à Gnijazun fait également mention de ce rôle joué par la maison royale d'Abomey où le roi assurait la protection des réserves. En effet, Nyijazunon Mankabanon (05/07/91) m'a expliqué qu'*après les récoltes une part est déposée chez les Dada (rois), une part est réservée à la consommation. Ainsi la récolte est protégée des feux de brousse. A la prochaine saison de culture, on va les retirer chez les Dada pour les semer. Une contrepartie est laissée au Dada*. Les greniers du roi jouaient peut-être le même rôle à Ouidah.

Le Chevalier des Marchais (1724, p. 129) nous apprend que si un habitant laboure et sème ses terres avant celles du roi, il risque d'être fait esclave et ses terres remises au domaine du roi, ce qui confirme la répartition des terres ébauchée par Villault de Bellefond. Si l'on en croit l'auteur anonyme et le Chevalier des Marchais, les corvées requéraient tout le monde, y compris les Grands chargés d'organiser le travail. Ces derniers venaient chercher les grains à semer chez le roi; les corvées duraient peu de temps, seulement quelques jours à chaque saison agricole, ce qui s'explique par l'organisation collective du travail. Des Marchais dit également que le roi assurait la protection des champs, surtout face à la divagation des cochons :

Dans le temps que les mils sont étends hors de la terre d'un pied le roy déclare la guerre aux cochons affin qu'ils ne gastent point les mils et que dans les champs ils n'écrasent point les serpents. alors les gens du roy vont en troupe et tuent tous les cochons qu'ils trouvent dans les rues ou dans les champs puis les vendent à leur proffit, on épargne les personnes à qui ils appartiennent...

---

[1] ANSOM, Aix-en-Provence, DFC Côtes d'Afrique, carton 75, pièce 104.

A la veille de la conquête des Aboméens (en 1727), le royaume de Ouidah montre une organisation collective de l'exploitation des terres sous la domination et le contrôle du roi, lui-même soumis aux puissances surnaturelles qu'il tente de se concilier.

b) Le royaume d'Abomey

Les caractéristiques de cette organisation se retrouvent dans le royaume d'Abomey, tant sur le plan de la société que sur le plan de l'espace. A Abomey comme à Ouidah, le roi était le propriétaire des terres[1]. Le texte d'Ellis (1890) décrit en détail le mode de propriété en usage sur la Côte des Esclaves.

The land of the kingdom as a whole is the property of the king, who allows his subjects to cultivate or otherwise use portions for themselves. The king, in short, yields only the usufruct of the land; but the right to oust the man in occupation is, like the right to plunder, only rarely exercised. Waste land which has not been granted to any one by the king may be cultivated by any one; but a man who takes advantage of this privilege runs the risk of having the land, which he has made fruitful by his labour, granted by the king to some other person, without his having the right even to take for himself the standing crop.

By native law and custom there is no private property in land, but a family in occupation of land cannot be disturbed; and land so occupied only practically reverts to the community when it is abandoned or thrown out of cultivation. when once land has been alloted to a family, the usufruct belongs to that family for as long as it chooses to cultivate it; but the land cannot be sold by the occupiers or assigned to any third party. (Ellis, p. 217)

Les terres étaient également réparties en différentes catégories : les plantations du domaine royal, les grands domaines attribués à de hauts dignitaires et au XIX° siècle à de grands négociants[2], et enfin toutes les autres terres sur lesquelles s'installaient les hommes libres, soit sur ordre du roi, en récompense de services rendus, ou pour d'autres motifs, religieux, économiques ou bien historiques, soit de leur propre initiative suite à un déplacement ou une migration.

Mais comme l'écrit fort justement Ellis (1890, p. 217), *Members of a tribe who migrate and occupy a tract of uninhabited land not claimed by any tribe, do not become an independant community...*

Le roi reste le maître et peut récupérer et attribuer à d'autres l'usage des terres. L'autorité royale ne se manifestait que si les exploitants essayaient de profiter de la situation.

Les traditions de fondation de village font souvent référence à des chasseurs qui décident de s'installer pour diverses raisons d'ordre social ou historique en un nouveau lieu. Le fondateur d'un nouveau village, considéré comme le premier occupant, attribuait des terres aux arrivants suivants[3], mais tous reconnaissaient au roi la propriété du sol. Les produits de la terre leur revenaient et ils en offraient une partie au roi,

---

[1] Béraud (1866, p. 376). Le roi est seul propriétaire du sol. Des informations orales recueillies à lissèzun et Gnijazun confirment ce statut.

[2] L'attribution de domaines à des négociants par le roi sera abordée dans le chapitre C de la troisième partie.

[3] Voir chapitre B de la deuxième partie.

chaque année après la grande récolte de juillet afin de participer aux cérémonies en l'honneur des ancêtres royaux.

Les plantations du domaine royal ainsi que celles des hauts dignitaires se trouvaient réparties dans tout le royaume mais principalement sur le plateau d'Abomey. La plus connue d'entre elles est située à une vingtaine de kilomètres de la capitale, à Djidja[1]. Norris (1790, p. 99) est le premier auteur à mentionner les plantations royales. Albéca (1895, p. 122) indique également que *la famille royale (...) avait des propriétés particulières dans le royaume d'Alada et sur le territoire de Ouidah*. Ainsi le domaine royal sous le contrôle et la gestion directe du roi était réparti dans l'ensemble du territoire dominé par Abomey, comme dans le royaume de Ouidah avant sa conquête.

Au XIX° siècle, Forbes (1851, p. 175) nous informe que des marchands ont de grands domaines situés en divers endroits du territoire dahoméen; il cite le cas du marchand *Nar-whey*, son interprète, qui a un grand domaine à Ouidah, un autre à Tori, à Whybagon, à Agrime, à Cana et à Abomey.

La répartition des domaines sur l'ensemble du territoire dahoméen permettait à la fois de contrôler politiquement l'espace et d'assurer une certaine diversité des productions agricoles.

2 - Les exploitants

a) Agriculteurs : libres et esclaves

L'administrateur colonial Le Hérissé distingue au début de ce siècle plusieurs catégories d'exploitants agricoles : les cultivateurs libres ou *glesi*, les esclaves *kannumon* et les *oumêsi*, représentant un statut intermédiaire entre cultivateurs libres et esclaves. Il n'est pas le premier auteur à citer les deux premières catégories, mais il est le seul à établir un tableau synthétique de la société et à évoquer la situation des *oumêsi*.

1° Les esclaves

Laffite (1874, p. 146) nous apprend qu'*au Dahomé, le nombre des esclaves est considérable; (...) Cette population servile va toujours se multipliant; tout enfant né de parents esclaves est esclave à son tour, et ainsi jusqu'à la fin. Et comme il est défendu de vendre ces esclaves, ils restent attachés au sol et y forment un peuple qui vit, il est vrai à côté de l'autre, mais qui cependant a sa part des joies et des plaisirs de ses maîtres. (...) Le plus souvent commis à la culture de la terre, ils habitent au milieu des champs et y jouissent d'une certaine indépendance...*

Après lui, Albéca (1895, p. 121) écrit : *les travaux agricoles sont effectués par les esclaves de case qui font partie de la famille presque au même titre que les enfants, toujours en grand nombre. La récolte est mise en réserve dans les granges et consommée par tous au même degré selon les besoins*.

L'origine de ces esclaves nous est expliquée par Le Hérissé (1911, p. 52) qui mentionne trois catégories d'esclaves, capturés au cours des expéditions militaires dahoméennes. Une partie de ces captifs était vendue aux Européens, une autre était offerte en sacrifice aux ancêtres royaux au cours des cérémonies annuelles, la dernière enfin était placée sur les terres de culture afin de les exploiter *:*

---

[1] Nous reviendrons sur l'exemple de Djija lorsque nous aborderons le sujet des dignitaires et responsables chargés de l'exploitation agricole du royaume.

Nous arrivons au plus important des revenus royaux : le produit du travail et de la vente des esclaves. (...) Le roi avait seul droit aux captifs de guerre et ceux ci étaient destinés les uns à la traite, les autres à la culture.

(...) Parqués par milliers autour du plateau d'Abomey ils défrichaient les forêts, qu'ils remplaçaient par des palmiers et surtout des cultures vivrières. Ils nourrissaient ainsi la population des palais et les guerriers permanents, c'est à dire plus de vingt mille personnes. A Savi, à Ouidah, d'autres captifs étaient groupés sous la direction de gérants, les "ahisinon", dans des réserves domaniales; ils fabriquaient surtout des huiles de palmes, que leurs surveillants troquaient dans les factoreries.[1] (p. 90)

Les terres du domaine royal et celles des dignitaires étaient donc exploitées par des esclaves, les *kannumon*. A Lissèzun, Vigan Sémèvo m'a expliqué que *les esclaves étaient placés à Jija, Aguna, Kpanhuya, Kufokpa, Savalu, Mahi... seuls les esclaves suivent les instructions du palais concernant les cultures, les surfaces à cultiver.* (15/01/1993)

Ces esclaves avaient généralement été faits prisonniers au cours des guerres contre le pays Mahi au Nord et le pays Yoruba à l'Est. Les prisonniers étaient réduits en esclavage, certains étaient sacrifiés au cours des cérémonies religieuses dédiées aux ancêtres, d'autres étaient vendus aux Européens, et une dernière catégorie, la majorité selon Herskovits (1967, p. 99), était placée sur les domaines royaux afin d'en cultiver les terres ou bien était confiée à des dignitaires dont ils exploitaient également les domaines attribués par le roi. Les simples cultivateurs, également placés par le roi, pouvaient également bénéficier d'une main d'oeuvre servile, comme on me l'a expliqué à Za-Johitin (juillet 1991) et à Djija (janvier 1993).

2° Les *Oumêsi*

Cependant, les terres n'étaient pas cultivées que par les seuls esclaves, il existait d'autres catégories sociales chargées de l'exploitation agricole. Il s'agit notamment des *Oumêsi* pour lesquels Le Hérissé (1911) nous donne des informations détaillées qui constituent le seul témoignage dont nous disposons :

A côté de l'esclavage il faut mentionner les Oumêsi et les Glesi qui formaient comme un échelon intermédiaire entre les esclaves et les simples dahoméens. Les Oumêsi, le mot le dit, étaient sous la dépendance de la justice, généralement à la suite d'une faute commise par l'un des leurs et qui avait entrainé le dispersement de la famille avec confiscation de ses biens...(p. 56)

Les membres de la famille royale eux-mêmes pouvaient devenir *Oumêsi* en cas de crime de lèse majesté et être envoyés sur des plantations pour y travailler. Herskovits (1967) ne mentionne pas cette "catégorie sociale", et je n'ai obtenu aucune information à leur propos au cours de mes enquêtes.

3° Les cultivateurs libres : les *glesi*.

Le Hérissé mentionne encore la catégorie des *glesi*, que Herskovits (1967, p. 101), à la suite de cet auteur, situe entre les esclaves et les libres : nés de parents esclaves, ils ne peuvent être vendus étant nés sur le sol dahoméen; ils sont attachés à leur charge qui est de cultiver la terre pour leur maître :

---

[1] Ce dernier paragraphe montre l'importance de la production de l'huile de palme. Les sources orales recueillies par Le Hérissé font essentiellement référence aux événements du XIX° siècle.

On appelait glesi un individu désigné par ordre du roi pour cultiver au profit d'un chef ou d'un notable. Presque tous les glesi descendaient d'esclaves du roi mariés entre eux, mais leur naissance sur le territoire dahoméen les empêchaient d'être esclave à leur tour[1]*. Ils gardaient pour eux une partie des fruits de leur travail. Ils pouvaient acquérir, posséder et se marier sous n'importe quel régime. Une seule chose leur était interdite : se soustraire à l'obligation de cultiver pour autrui. Cette restriction à leur liberté est d'ailleurs le trait caractéristique de l'institution des glési. Elle est définie complétement par le suffixe si, qui exprime une idée de dépendance absolue, de consécration. Les glesi étaient voués à la culture (glé), comme les vodounsi étaient voués au fétiche. Les grands cabécères, les chefs de villages, les mères des rois ne les possédaient pas; les glési dépendaient de la charge elle-même, de sorte qu'un changement de titulaire de celle-ci n'amenait aucune modification de leur situation.* (Le Hérissé, p. 56)

Aujourd'hui, le terme de *glesi* désigne l'ensemble des cultivateurs. Retenons que ces observations se situent à un moment proche du fonctionnement des institutions précoloniales. Sur le plan linguistique, ses remarques sont judicieuses, le suffixe -*si* signifiant "épouse de" marque bien une dépendance, mais dans ce cas vis à vis de la terre elle-même et non par rapport à une autorité politique ou un individu. Des enquêtes complémentaires seront nécessaires pour clarifier le statut et les origines sociales de ces *glesi*. En effet, les *anato*, c'est à dire les hommes libres n'appartenant pas au lignage royal, se disent aujourd'hui *glesi* quand ils sont cultivateurs. A côté de ces dépendants, existait donc une dernière catégorie d'exploitants, libres, les *anato*, qui étaient sujets dahoméen, cultivant les terres pour leur propre compte, apportant leur contribution aux cérémonies religieuses organisées à la cour royale en l'honneur des ancêtres. Selon les informations que j'ai pu recueillir, les *anato* se divisaient en cultivateurs, artisans, chasseurs. Cependant ce tableau, qui correspond à la troisième classe socio-économique de Herskovits (1967), doit être nuancé, les artisans cultivant leurs terres, et une même famille réunissant chasseurs et cultivateurs (La position de Herskovits n'est pas très claire la dessus : il parle de la spécialisation du groupe des chasseurs dans le chapitre sur la distribution sans les classer pour autant dans la troisième classe des hommes libres divisée en catégories socio-professionnelles). L'analyse de ces informations me conduit à supposer que les *glesi*, contrairement à ce que pensait Le Hérissé, n'avaient pas d'origine servile, mais dépendaient avant tout de la terre et de son exploitation dont ils étaient redevables au roi. Les cultivateurs "*glesi*" étaient des *anato* et ne faisaient pas partie du lignage royal.

Les cultivateurs pouvaient aussi être des chasseurs, et ceux-ci, comme nous l'avons vu, jouaient un rôle fondamental au cours des migrations des populations et des fondations de villages, ce qui est clairement mis en valeur par les traditions orales. Dans le royaume du Dahomey, certains chasseurs furent appelés à devenir les pourvoyeurs du palais en gibier.

Le Hérissé nous apprend à leur propos que *dans les contrées giboyeuses des hommes étaient spécialement chargés d'approvisionner en venaison les gens du palais et de chasser l'éléphant dont les défenses étaient vendues au profit du roi.*

C'est probablement d'après cette information que Herskovits (1967, p. 40) a distingué une catégorie professionnelle fondée sur leur activité économique. En effet, il distingue les *chasseurs "professionnels" et ceux qui pratiquaient la chasse pendant la*

---

[1] Ce qui contredit Laffite (1874, p. 146) pour qui tout enfant né de parents esclaves est esclave à son tour.

saison sèche[1]*. Chaque village a son groupe de chasseurs, et chaque groupe son chef.* Une de mes enquêtes à Gnijazun[2] semble confirmer cette hypothèse en précisant que les meilleurs des chasseurs étaient chargés par le roi d'approvisionner le palais en gibier. Cette classification ne concerne que l'organisation sociale du pouvoir central de la monarchie; cette organisation se superpose à celle de la société rurale où les chasseurs d'une communauté sont également cultivateurs[3].

Pour terminer cette discussion je cite un de mes informateurs qui m'a particulièrement entretenu des catégories sociales existant dans le royaume du Dahomey :

Il y a des gens qui cultivent (gle lɛ tɔ), des chasseurs, des gens qui s'occupent de la tradition, d'autres désignés par le roi pour s'occuper à la cour des femmes du roi. Quelle que soit leur occupation, tous étaient cultivateurs (glesi); mais il faut distinguer les "axɔvi" (princes) qui ne font rien; ils ne doivent même pas arracher une herbe. Ils vivent du travail des anatɔ. Ce sont les gens qui ne sont pas directement de la famille royale. Tous les Fɔn qui ne sont pas de la famille royale sont anatɔ. Les axɔvi sont les descendants du fondateur du royaume. Tous ceux qui sont arrêtés par le roi sont des esclaves; tous ceux qui sont amenés ici sont des esclaves. Tous ceux qui sont parents (kan pla do kan wuwu dada tɔn bi nyi fɔn nu : corde.accroché.corde et alliés au roi sont appelés Fon). Ces parents alliés sont les anatɔ, les autres sont les esclaves.

Les esclaves sont plus utilisés que les anatɔ qui sont nés dans la même région que le roi. Les enfants des esclaves (kan nu mɔn) sont toujours esclaves. Les filles peuvent épouser un anatɔ ou un axɔvi. Si une femme anatɔ ou axɔvi a un enfant avec un esclave, l'enfant ne l'est pas. Le roi demande surtout des travaux de construction, clôture, nettoyage des alentours...

Les enfants du roi amènent les esclaves dans les champs et la récolte nourrit les esclaves et une petite partie leur revient. Il y a aussi des responsables du palais qui leur désignent des terres à cultiver, et le produit revient partie aux esclaves, partie au palais. Les responsables prélèvent une part avant le dépôt au palais.

(Lissèzun, 15/01/1993)

b) La classe dirigeante

Elle comprend le roi et les dignitaires chargés d'appliquer les décisions royales, d'exercer un certain contrôle sur la gestion économique, la justice, la religion... Ces dignitaires sont généralement appelés ministres, par comparaison aux institutions politiques européennes. Il ne sera question ici que des responsables ayant joué un rôle sur le plan agricole et de leurs auxiliaires qui sont intervenus auprès des cultivateurs.

---

[1] La saison sèche est une période relativement "inactive", favorable aux activités de chasse, après la récolte et avant les semailles qui ont lieu dès les premières pluies. C'est l'époque des feux de brousse, pendant lesquels la faune se réfugie dans les zones de protection que constituent brousse, bois et forêts. Ces zones sont donc les terrains privilégiés des chasseurs, et il est donc logique que les récits relatant leurs actions les y situent.

[2] Gnijazun, famille Hunto (janvier 1993).

[3] Mais il semble bien que tous les hommes n'étaient pas chasseurs. Ceux-ci occupaient une place prépondérante du fait de leurs fonctions et du courage qu'elles nécessitaient, car les zones où ils exerçaient leurs activités étaient réputées inconnues, fréquentées par les bêtes sauvages et considérées comme le domaine privilégié des forces occultes; ceux qui s'y rendaient ne pouvaient être qu'en relation avec ces dernières, ce qui leur donnait force, courage et puissance.

1° Le roi et son double, le roi de la brousse

Au sommet de la hiérarchie sociale du royaume du Dahomey se trouve le roi. Un certain nombre de traditions lui attribuent un rôle relativement important dans le domaine agricole. Le roi aurait favorisé ou bien au contraire interdit certaines cultures[1]. L'enceinte de son palais renfermait le palais lui-même, ses dépendances et des jardins dans lesquels furent entreprises des cultures réservées dans un premier temps au roi (Burton, 1864, p. 328). Des traditions orales[2] font également mention du monopole royal concernant certaines plantes cultivées nouvellement introduites sur le continent africain, comme le maïs. Un texte de Duncan (1845) nous montre que le roi d'Abomey était parfaitement au courant des plantes cultivées dans son royaume, des calendriers agricoles et des cycles variables selon les variétés cultivées :

I made particularly inquiry respecting their mode of agriculture, and the sort of grain principally used, as well as what was the most profitable, and its time of ripening. Guinea corn is much used here, as well as several sorts of maize and rice. I was informed that in this country the Guinea corn requires nearly 7 moons to ripen, rice 5, and maize between 4 and 5 months, though at Setta and Pawea. I found a smaller sort of Indian corn , which ripens in 2 and a half and three moons, and also another sort which ripen in four moons. They never consider the utility of selecting any particular sort of seed; but after my return to Abomey, the king, who is a great agriculturist, informed me that the latest corn known will, if planted in the proper season, ripen in less than four moons, and also told me that the time of ripening had in many instances been mistaken, from a want of knowledge, and planting the corn too soon before the rainy season. (vol. 2, p. 248)

Il précise par ailleurs que *le roi du Dahomey encourage la culture sur tous ses territoires* (p. 310, trad. pers.). Ce texte montre que le roi se tenait au courant des plantes cultivées et qu'il accordait une attention particulière aux variétés de maïs à cycle court. En effet, seules les variétés de maïs qui avaient un cycle de trois mois ont permis une deuxième récolte annuelle.

Le roi de la Brousse

Burton est le premier auteur à le mentionner (1864, vol. 2, p. 86); il est repris par Skertchly[3] (1878, p. 270). Tous deux signalent un dédoublement de l'institution royale, à savoir un roi de la ville et un roi de la brousse. Ils attribuent la création de cette fonction au roi Guezo.

Skertchly écrit à son propos : *The duality of the Dahoman monarchs has been already mentioned. This singular freak was the invention of the fertile brain of Gézu, Gelelé's father, and, as will be seen, the customs are prolonged to nearly double their former lenght, to do honour to the country king as well as the town monarch.* (p. 270)

---

[1] Voir chapitres B et C.

[2] Rapportées par Gourg (1791) et recueillies par moi-même à Adjarra. Toutes ces questions seront reprises et développées dans le chapitre B.

[3] Skertchly reprend à son compte les observations de Burton; ce qui ne veut pas dire qu'il n'a pas fait les mêmes constations, il a résidé huit mois à Abomey où il a assisté aux coutumes annuelles et visité *Addokpon* dans sa demeure, ce que n'a pu faire Burton (1864, p. 268 et suivantes).

The bush sovereign, although a mythical person, nevertheless has all the appartenances of the town king. His palace is at Akpueho, a few miles from Abomey, on the Toffo road, to the north west. (p. 271-272)

Addokpon has his Ningan, his Meu, and other officers like Akhosu, the town king, besides a large establishment of Amazonian guards and ministers. In short, he may be called the "double" of the Akhosu, and whatever is done for the king in public is thrice repeated.

So great a monarch as the king of Dahomey could never soil his hands by commercial dealings; but since the wealth of the king and country depended on the sale of slaves and palm oil - the former being an exclusive royal monopoly, and the greater part of the oil exported from the country coming also from the king - how could these be sold without demeaning the monarch to the position of a petty trader? There was the rub. Gézu surmounted this difficulty by the invention of the Bush king, whou could take all the onus of ignoble trade, leaving the true monarch to rule over his subjects and spend his revenues. Gézu's "double" was called Gah-qpweh, the first two words of a short proverb, as most of the Dahoman names, or rather titles, are, Gah, market-day, qpweh, coming; "plenty of things will be there," being understood as completing the sentence. Addokpon, the alter ego of Gelelé, is an egotistical strong name. Addo, a yellow popo bead, imperishable by fire, kpon, loof at it, behold the eternal.[1]

All the oil and palm kernels sold at Whydah are the produce of Addokpon's plantations, but Gelelé' buys the rum, powder, and cloth; a very convenient arrangement for getting a good name for spending money, since Addokpon sells only, whereas the generous Gelelé does nothing but buy.

Les observations de Skertchly permettent de poser un certain nombre d'hypothèses : il est possible que le roi Guezo, suite aux ambassades européennes qui voulaient l'encourager à abandonner la traite des esclaves au profit du commerce de l'huile, ait trouvé comme solution d'instituer un double de sa fonction chargé des opérations commerciales de toute nature, alors que lui-même conservait l'autorité politique. Je n'ai obtenu aucune information au cours de mes enquêtes à propos de ce "roi de la brousse". Soit cette fonction n'a jamais existé et *Addokpon* serait une déformation de *Tɔkpɔ* [2] , soit elle fut éphémère et ne perdura pas après Glèlè, ce qui expliquerait que la tradition n'en ait rien retenu. [3]

---

[1] Djivo (1980, vol. 1, p. 365) pense que Burton et à sa suite Skertchly ont mal interprété ces noms : *Gankpé* était le nom de *Guezo* avant son intronisation et non celui de son double; quant à *Adokpon*, le futur roi Glèlè était appelé ainsi par sa mère. Djivo en déduit que le roi de la brousse n'existait pas.

[2] J'ai soumis cette question à M. Bachalou Nondichaou, traditionniste à Abomey, qui a rapproché le nom de ce roi de la brousse, *Addokpon*, de celui de *Tɔkpɔ*, en argumentant son hypothèse sur une erreur de transcription des auteurs européens. Or Burton, le premier à signaler cette fonction, était un auditeur consciencieux des langues vernaculaires et a d'ailleurs transcrit fort justement un certain nombre de mots du vocabulaire fongbe.

[3] Herskovits (1967) n'a pas retrouvé d'évidences quant à la nature double de la royauté. Pour lui les informations de Burton, reprises par Skertchly ne suffisent pas à la rendre effective. Mercier (1954, p. 232, cité par Newbury, intro de Burton, 1966, p. 36), quant à lui, explique les origines de cette institution par un héritage du rôle joué par les jumeaux au début de la dynastie. Argyle (1966, p. 113-114) mentionne l'existence du roi de la brousse sans en faire d'analyse. Newbury pose le problème mais ne fait pas d'hypothèse, et pense que cette fonction est d'une véracité historique douteuse.

2° Le ministre de l'agriculture : la fonction du *Tɔkpɔ*

Origine et rôle effectif

L'origine du nom viendrait de la source Dido dont l'accès aurait été contrôlé sous Xwegbaja; celui-ci aurait alors confié la surveillance de la source et le respect du contrôle royal à un homme qui prit alors le nom de *Tɔkpɔ* qui signifierait "eau libre" (ou "gratuite"); Le Hérissé (1911, p. 284) nous a transmis cette version racontant l'origine de la charge du *Tɔkpɔ*.[1] Les traditions orales recueillies auprès de la famille Tokpo confirment en partie les informations transmises à cet auteur :

Il y a une source d'eau que l'on appelle didõ; "di" signifie fourmis; elles empêchaient de prendre de l'eau à la source. Comme l'eau est source de vie, Glèlè appela Tɔkpɔ et lui demanda d'aller résoudre ce problème. Tɔkpɔ réussit à les faire disparaître et vint rendre compte au roi. Celui-ci informa la population que "la source est libre" : " Tɔkpɔ ", et depuis ce jour le roi décida de l'appeler " Tɔkpɔ ". Après avoir libéré cette source, le roi n'a plus donné d'autres responsabilités ("gan") au Tɔkpɔ, mais il a toujours gardé les mêmes activités. Seul son nom changea : avant on l'appelait "kudānwāzɔmasi" (quand la mort agit, il n'y a pas de réaction).

Les fourmis ne sont qu'un symbole pour rendre compte d'une situation : le contrôle de la source était l'objet d'un litige entre ses premiers détenteurs et le pouvoir royal. L'informatrice interrogée, qui appartient à la famille Tokpo, a précisé que ces événements s'étaient passés au temps du roi Glèlè[2]. Retenons simplement que *Kudanu* fut élevé à la charge de *Tɔkpɔ* à cause de son intervention qui aboutit au contrôle de la source. Sa fonction à l'origine n'est pas clairement définie. Homme de confiance du roi, il fut chargé de la surveillance de ses épouses, des relations entre les habitants et le roi :

Il gardait la cour des "tata[3]" (femmes du roi). Aucun homme ne pouvait entrer dans cette cour, ni n'importe quelle femme. Il assurait les relations entre n'importe qui (la population : "mɛ dɛ bū") et le roi. Au cours de la cérémonie de "Tɔ.yi .yi" (eau, marigot.aller), Tɔkpɔ a un morceau de bois ("kpòtà") qu'il lance en l'air et quand il le reçoit, les femmes se lèvent, prennent leur calebasse, "àhɔvi daxo" (la princesse aînée) en tête. Ce bois ("kpòtà") est au palais. Il sert aussi à vider les maisons des ennemis ("kìn Tɔ xwé"). Quand on lance le "kpòtà" dans une maison, tous les occupants la quittent et partent. Tɔkpɔ ne faisait que le service des rois, surtout du roi Glèlè.

Tɔkpɔ a commencé à servir les rois sous le roi Gezo jusqu'à Glɛlɛ. Tɔkpɔ est resté longtemps avec le roi Gezo avant de rester avec le roi Glɛlɛ. Tɔkpɔ s'occupait de tout pour le roi; c'est lui qui est chargé de tout ce qui est culture[4]. Ce n'est pas lui qui va au champ, les gens viennent donner "kuzu". Avant que les grains ("nù.kùn" : maïs, haricot...) ne parviennent au palais, ils passent par la maison du Tɔkpɔ. Une quarantaine de personnes viennent avec des grains et il se met devant pour les introduire au palais. Cela se fait après les récoltes.

---

[1] Voir chapitre A de la deuxième partie.

[2] La tradition recueillie par Houenou (1988) auprès de la même informatrice attribue à Agaja l'institution du *Tɔkpɔ*.

[3] Mes informatrices, en réponse à ma question sur le rôle des femmes du roi, me répondirent que celles-ci n'avaient pas d'activité à la cour. Norris (1790) a écrit que les femmes du roi s'occupaient de ses jardins; information non confirmée pour le moment par les sources orales.

[4] Mon impression à ce moment de l'entretien a été que l'informatrice me transmettait la version admise aujourd'hui sur la fonction du *Tɔkpɔ* comme ministre de l'agriculture. Mais la suite de son récit n'a pas continué dans ce sens et a plutôt confirmé les informations obtenues à Lissèzun et Gnijazun sur les contributions volontaires des cultivateurs.

Autrefois, il y avait différents responsables : Ajàhò, Mɛhù, Tɔkpɔ. Quand il y a des cérémonies au palais, ils viennent tous y assister; Ajaho s'occupait de tous les vodun. C'est lui le "hùngàn" ("vodun.gàn"). Tɔkpɔ, lui, est "glégan". Tout ce qui était cultivé, toutes graines allaient au palais; Tɔkpɔ était chargé de la collecte des grains destinés aux cérémonies sur le marché "hùnjro". A la fin de la collecte, on les chargeait pour les apporter au palais. Cette collecte n'a pas de rapport avec les "glésì". Elle a lieu principalement les jours de marché au cours de la période des cérémonies au palais. Tout ce qui était cultivé et mangé, àgbàdé, ayìkun, azinn, likunn, abɔkun", était collecté sur le marché hùnjro. C'est Tɔkpɔ qui conduisait les "glésì" au palais. En plus de ce rôle de collecte sur le marché, et d'introduction des produits des "glésì" au palais, le Tɔkpɔ était chargé ensuite de répartir ces grains entre les femmes du roi.

Les cérémonies organisées au palais étaient essentiellement des cérémonies d'offrandes ("dɛ hiho ") aux ancêtres et aux vodun. La cérémonie "tɔ yiyi" consiste à aller prendre de l'eau à la source "Dido" pour l'organisation des cérémonies. C'est la cérémonie des ancêtres. C'est au cours de cette cérémonie que la jarre ("zin") est apportée à la source. On fait "atɔtuntun" ("plate-forme.installation") qui consiste à faire une plate-forme entourée d'un enclos constitué de branches de palme, et on jetait tout ce qui pouvait être mangé, puis les gens couraient pour aller chercher. Tout le monde ne faisait pas "atɔ", c'était seulement au niveau du palais. Cela se passait devant le palais, pendant la saison sèche.

Il n'y avait pas d'envoyés chez les "glèsì" pour les surveiller. Partout où se trouve un glésì sur le territoire du Dànxòmɛ ("Dànxòmɛ yikun gbanji"), il doit amener des grains au roi. S'il a dix personnes à sa disposition, il amène dix fois. Il fait dix chargements de "nùkùn"; on amène de soi-même. Toutes les terres appartiennent au roi, et après la récolte on lui apporte des grains. Seul Tɔkpɔ est chargé de collecter les grains pour le roi. Les "glésì" savent ce qu'il faut semer. La quantité de grains à apporter au palais n'était pas imposée. (Abomey, famille Tokpo, 22/11/91)

A l'origine, le *Tɔkpɔ* était, semble-t-il, devenu un homme de confiance du roi et agissait plutôt comme un intendant. Sa principale fonction était de percevoir les contributions apportées par les cultivateurs après les récoltes et avant les cérémonies en l'honneur des ancêtres. Selon Argyle[1] (1966, p. 68), *Tɔkpɔ* était chargé de la surveillance des femmes du palais et du contrôle des marchés. Ces deux fonctions ont été citées par mon informatrice.

Les traditions recueillies, que ce soit auprès de la famille Tokpo ou des cultivateurs, ne font guère allusion au rôle de ce dignitaire dans le domaine agricole. Il ne semble pas intervenir auprès des cultivateurs; les relations s'établissaient essentiellement sur les marchés, lieux de rencontres et d'échanges. Les sources écrites, à ma connaissance, ne mentionnent pas de dignitaire responsable des affaires agricoles du royaume. Seul Le Hérissé (1911, p. 43) fait une description précise de cette fonction :

Le Topo était un véritable ministre de l'agriculture. Il faisait surveiller et entretenir les marchés où s'effectuaient surtout les échanges des produits du sol. Par son intermédiaire, le roi indiquait, chaque année, les régions qui devaient être plantées en palmiers; c'est lui qui, de notre temps, aurait ordonné la culture intensive du coton, du maïs ou des arachides, telle que nous l'avons désirée.

---

[1] Argyle (1966, p. 98-99) décrit la charge du *Tɔkpɔ* d'après Herskovits (1938, p. 114). Il interprète la charge du *Tɔkpɔ* comme celle d'un prêtre percevant les contributions des habitants. Selon lui les dignitaires royaux ont à la fois des responsabilités religieuses et politiques (p. 102).

Le topo infligeait des amendes aux cultivateurs qui ne suivaient pas ses prescriptions. A cet effet, ses auxiliaires traçaient un sillon d'une forme spéciale dans le champ de tout délinquant et point ne fallait de plus ample formalité pour renseigner sur le montant de l'amende.

[...] En temps de guerre et en cours de route, Topo marchait derrière les femmes du roi. Son rôle de gardien du sérail prenait fin dès l'arrivée au campement.

Enfin le Topo avait sous sa direction un véritable service de géomètres, dont le nom houmèkponto, ceux qui regardent dans le patrimoine, désigne fort bien les attributions. ...[1]

Les analyses historiques antérieures[2] ont décrit l'organisation politique du royaume du Dahomey en distinguant un certain nombre de charges confiées à de hauts dignitaires, comparés à des ministres. Parmi ces charges, figure le ministre de l'agriculture appelé *Tɔkpɔ*. Cornevin fait remonter l'institution de cette charge au roi Xwegbaja (1650-1685). Mes enquêtes et les sources écrites m'ont amenée à remettre en question la fonction et l'ancienneté de cette charge qui semble avoir été définie essentiellement d'après Le Hérissé.

A l'origine, la charge du *Tɔkpɔ* ne concernait en rien la politique agricole du royaume; il agissait plutôt comme intendant du roi et avait pour rôle de percevoir les contributions apportées par les cultivateurs. Les traditions orales que j'ai recueillies auprès de la famille Tokpo confirment en partie celle transmise à Le Hérissé, à savoir que l'origine du nom viendrait de l'intervention soit de Xwegbaja, d'après Le Hérissé, soit d'un homme appelé Kudanu selon ses descendants pour libérer une source du contrôle imposé par un Yoruba. Cet événement se passa probablement à une époque proche de l'instauration de la domination Alladaxonu sur le plateau d'Abomey; le règne de Xwegbaja semble constituer l'hypothèse la plus probable. A ma connaissance, Le Hérissé est le seul auteur à décrire la charge du *Tɔkpɔ*; celui-ci fit alors partie des dignitaires du palais et fut chargé de l'intendance du palais et de la collecte des grains sur le marché *Hunjro* à Abomey. Les produits collectés étaient ensuite apportés au palais pour les cérémonies en l'honneur des ancêtres.

D'après mes informations, le *Tɔkpɔ* n'intervenait pas directement auprès des cultivateurs; ceux-ci apportaient d'eux-même leur contribution aux offrandes religieuses organisées au cours des cérémonies royales qui avaient lieu une fois par an, après la récolte du mil en juillet-août. Les informations données par la famille Tokpo corroborent celles recueillies auprès de simples cultivateurs (Lissèzun, Gnijazun, Avokanzun). Il semble que les informations apportées par Le Hérissé et surtout son interprétation ont été reprises par les auteurs contemporains. Je ne pense pas que la charge du *Tɔkpɔ* puisse être comparée à celle d'un "ministre de l'agriculture"; sa fonction relevait plutôt de celle d'un percepteur dont il a déjà été question lors de l'organisation sociale et territoriale du royaume de Ouidah avant 1727. La charge est antérieure au *Tɔkpɔ* dont le nom a été transmis à ses descendants. Il n'est pas fait mention du *Tɔkpɔ* avant Burton[3] qui ne décrit pas sa fonction mais cite simplement ce nom comme celui d'un dignitaire participant aux cérémonies royales. Le Hérissé précise d'ailleurs que les charges n'étaient pas héréditaires mais les titulaires transmettaient le titre à l'aîné de leur fils, ce qui conforte mon interprétation. Cependant, on peut également supposer que la fonction du *Tɔkpɔ* a évolué au cours du XIX° siècle, toujours

---

[1] La fonction de ces "géomètres" a été abordée dans le chapitre A de la deuxième partie.

[2] Voir notamment les études de Herskovits (1967), Cornevin (1962), Argyle (1966), Glèlè (1974)

[3] Burton (1864, pp. 217 et 287).

en relation avec le développement du commerce de l'huile. Ce dignitaire, chargé de la collecte des grains auprès des cultivateurs, était le mieux placé pour les informer des volontés du roi. L'encouragement de la culture du palmier préconisé par les rois[1] au cours des années 1840-1860 a pu ainsi atteindre les paysans par l'intermédiaire du *Tɔkpɔ* déjà en place. Son rôle de collecteur de denrées avant l'instauration de l'impôt versé en huile s'est transformé en percepteur et a pu être interprété comme celui d'un ministre de l'agriculture ayant promu la culture d'une espèce intéressante sur le plan commercial.

3° Les autres dignitaires

Norris (1790) ne dit rien à propos du *Tɔkpɔ* et de sa fonction; mais il mentionne l'existence d'un dignitaire, le *Jahou*[2] qui est *le grand maître des écuries (...) il est chargé du soin des criminels et obligé d'être témoin des châtimens qu'on leur inflige. Il a encore la surintendance des plantations destinées à fournir les provisions de la maison du roi et il est obligé de veiller à ce que les femmes qui cultivent les jardins ne soient point paresseuses à remplir leur devoir*. (p. 99)

Il semble chargé d'assurer le bon fonctionnement de l'organisation du royaume qui repose d'une part sur l'exploitation du domaine royal, des plantations et des jardins, et le respect des lois régissant la société; il est donc responsable de l'application des décisions judiciaires. Son rôle semble plutôt de contrôler les actions des hommes que de s'occuper de l'agriculture à proprement parler. Le titre de cette fonction peut-il être rapproché de celui de *Ajaho* qui selon mes informateurs aurait été responsable des *vodun* et donc des affaires religieuses. *Ajaho est désigné par le roi pour savoir ce que les gens font dans leur région, qui ils sont. Il s'occupe de tous ceux qui vivent dans le royaume.* (Lissèzun, 15/01/1993) Ce dernier rôle se rapproche beaucoup de celui décrit par Norris. Ajahou, ou Jahou, faisait office de ministre de l'intérieur, si l'on veut comparer sa fonction à une institution européenne.

Le Hérissé (1911, p. 52) parle également du rôle d'un dignitaire, appelé *sôgan*, chargé de s'occuper de *la plus grande part* des esclaves qui lui *était confiée pour être parquée dans des terrains de cultures.* Son rôle se limitait-il à cela ou bien donnait-il des instructions aux esclaves concernant les cultures qu'ils devaient faire pour le roi ? Des informations orales obtenues à Lissèzun ont précisé que seuls les esclaves recevaient des consignes pour les cultures.

Le contrôle des territoires conquis reposait à la fois sur des bases religieuses et politiques. La structure centralisée du pouvoir nécessitait une administration hierarchisée du royaume. Les informations recueillies à Djija (janvier 1993) montrent l'institution de responsables territoriaux dépendant du pouvoir central et qui ont peut-être joué un rôle d'intermédiaire entre le roi et les cultivateurs. Cependant leur intervention dans le domaine agricole n'a pas été clairement établie :

Un Wemenu, appelé Xwelala, s'installa à Djija avec l'accord du premier occupant, un nago nommé Agahun. Xwelala informa le roi Tegbesu qui lui envoya 41

---

[1] Guezo puis son fils Glèlè.

[2] *Adjaho* (p. 68), cité par Burton (1864, vol. 1, p. 225), correspond au *Jahou* de Norris et de Mac Leod, selon Argyle (1966, p. 41). Norris sera repris par Ellis (1890, p. 165).

hommes et 41 femmes[1] *pour demeurer avec lui parmi les Anagonu. Le roi nomma trois chefs: un responsable de la douane, denugan, pour contrôler les nago et les empêcher de les envahir, un responsable chargé des relations avec l'extérieur appelé Fandohan et un responsable des champs et des affaires concernant les habitants appelé Agbologan.*

L'Agbologan doit être informé de ce qui se passe dans le village pour en informer Xwelala. Le Degan doit contrôler les mouvements des gens dans le pays. Pour faire cela, c'est une personne qui connaît les feuilles (charmes).

Les noms de ces responsables ont été donnés par le roi et ont une signification. *Agbolo* signifie le succès du contrôle du territoire; *agbo* est la cour et *lo* exprime l'idée d'une bonne installation. *Fandohan* vient de *fan* qui signifie "attaquer", *do,* "quelqu'un" et *han*, "il n'y en a pas". Les noms sont transmis aux descendants. Les informateurs interrogés précisent que ces responsables servaient essentiellement d'intermédiaires entre le roi et ses sujets surtout pour contrôler et réunir les contributions aux cérémonies royales.

Il semble que le développement du commerce de l'huile et par conséquent des palmeraies ait entrainé la création d'un certain nombre de charges. Le Hérissé mentionne la création de celle du *Tavisa* (1911, p. 87) qui avait pour fonction de percevoir le *kuzu*[2] versé en huile. D'après cet auteur, le *Tavisa* fut plus particulièrement chargé de la perception du *kuzu* à Ouidah. Les *houmèkponto,* que Le Hérissé traduit par *gardiens de l'héritage,* étaient chargés de la répartition du *kuzu*. Selon cet auteur, toutes les palmeraies, exceptées celles du roi confiées à des gérants (*ahisinon*), furent astreintes au paiement du *kuzu*. Les plantations des grands négociants se sont surtout développées à proximité de Ouidah, ce qui expliquerait la création de ce poste dans cette ville.

Nous avons vu que ces *houmèkponto* étaient les *géomètres* chargés du contrôle du patrimoine[3]. Ils devaient borner les domaines attribués et inciter à la culture du palmier et du nété en dispersant leurs graines sur les terres allouées. Ces "géomètres" dépendaient du *Tɔkpɔ*. On peut se demander dans quelle mesure leur charge n'est pas le résultat des mutations qui ont vu le jour au XIX° siècle, Le Hérissé étant le seul auteur à les mentionner.

La deuxième moitié du XIX° siècle semble voir la création d'un certain nombre d'offices ou de charges en relation avec le développement du commerce de l'huile au détriment de celui des esclaves. Il est certain que l'huile de palme devenant une nouvelle source de revenus pour le royaume, sa production a nécessité une réorganisation. Celle-ci se caractérise par l'attribution de grands domaines, dirigés par des dignitaires, des négociants ou des "gérants" (*ahisinon*) et l'instauration d'une nouvelle fiscalité. Cette dernière, basée sur le prélèvement d'une partie de la production de l'huile revendue ensuite au profit du roi, a engendré la création de nouvelles charges de percepteurs, fonction qui cependant existait auparavant sous d'autres formes[4].

---

[1] On retrouve la même stratégie d'installation qu'à Attogon. Le nombre 41 est symbolique et se retrouve fréquemment dans la culture Aja-fon.

[2] Impôt versé en nature. Law (1991) indique qu'un dixième de la production agricole était donné. Une calebasse servait de mesure. L'instauration de l'impôt est examinée à la fin de ce chapitre.

[3] Chapitre A, deuxième partie.

[4] Les voyageurs européens ont appelé percepteurs les dignitaires chargés de recevoir les contributions des agriculteurs.

3 - Plantes cultivées, protégées, plantes utiles

La présentation de la société et principalement des exploitants du milieu végétal va maintenant être suivie d'une étude plus approfondie des plantes exploitées, des calendriers agricoles et des mutations qui se sont opérées dans les pratiques agraires du fait de l'introduction de nouvelles plantes et des actions des rois dans le domaine agricole.

Les informations écrites dont nous disposons sur l''organisation de l'exploitation agricole de l'ancien royaume du Dahomey sont de deux natures :

- la transcription d'observations directes (les auteurs ont observé la culture de telle plante à tel endroit à telle époque).

- la transcription d'une information orale (le roi interdit la culture des arachides ou l'abattage du palmier à huile).

La première catégorie représente la majorité des informations. Nous sommes donc essentiellement dépendants des sources orales pour retracer un tableau de la politique agricole menée par les rois du Dahomey.

a) Analyse de l'inventaire

Celui-ci est divisé en deux parties selon les sources d'informations : le recueil systématique des noms de plantes citées dans les sources écrites européennes[1], et les noms des espèces végétales citées par les informateurs au cours des enquêtes orales[2] et dont l'identification n'a souvent été possible que par la récolte d'échantillons d'herbier[3]. Le traitement de ces informations diffère selon leur origine, ce qui justifie la distinction qui suit.

1° Sources écrites

En introduction, dans le chapitre méthodologie, nous avions constaté que la plupart des espèces végétales observées par les voyageurs étaient en général des plantes utiles à l'homme, essentiellement des plantes alimentaires. Les voyageurs, auteurs des descriptions, n'étaient généralement pas naturalistes. Les plantes citées, parfois décrites, le sont fréquemment par comparaison aux plantes connues en Europe. La végétation arborée, peu observée, se compose principalement d'arbres "remarquables" par leur taille, comme le baobab (Adansonia digitata), le fromager (Ceiba pentandra), ou l'iroko (Milicia excelsa) qui ont été décrits, sans que leur utilité soit cependant notée. La liste des plantes citées dans les sources écrites en comprend 96 dont 27 n'ont pu être identifiées. 35 d'entre elles concernent la description de la végétation et les autres se répartissent selon la classification suivante : céréales, tubercules, légumes-feuilles,

---

[1]Annexe 4, pp. 75-79.

[2] Annexe 4, pp. 80-83 (liste des espèces indexée sur les noms scientifiques), pp. 84-90 (liste indexée sur les noms vernaculaires).

[3] Le 3° tome de la flore du Bénin de S. de Souza fait référence aux noms vernaculaires et a été utilisé soit pour identifier soit pour contrôler les noms obtenus. Un certain nombre de noms de plantes citées ne figure pas dans cet ouvrage.

légumineuses, courges, fruits, palmiers, plantes textiles. Trois auteurs regroupent 50% des premières citations de ces plantes : il s'agit de Bosman (1705), 15% des citations, Isert (1793), 25%, et Burton, 6%, ce qui n'est pas surprenant, ces trois voyageurs ayant montré une vive curiosité pour les productions végétales de cette région tropicale. Lors de l'essai de restitution des paysages végétaux dans la première partie, il a déjà été question d'un certain nombre de ces plantes. Dans ce chapitre, il s'agit de mettre en évidence l'exploitation de ces paysages et seules les plantes utiles ou cultivées retiendront notre attention.

Leur classification, comme le mettent en valeur les graphiques présentés en annexe[1], montre la prédominance de trois catégories de plantes alimentaires, les fruits (25%), les tubercules (23%) et les céréales (20%). Les fruits regroupent dix-huit espèces végétales et constituent une catégorie particulière intégrant à la fois des plantes cultivées, certaines introduites comme l'ananas, le goyavier, et des plantes spontanées, protégées au cours des défrichements à cause de leur rôle dans l'alimentation et la pharmacopée, comme le karité, le kolatier ou des plantes généralement peu connues des Européens comme Irvingia gabonensis, Blighia sapida ou Synsepalum dulcificum[2]. Bien souvent, les arbres n'ont pas eux-mêmes été observés, et seuls les fruits, commercialisés, ont été décrits car vus sur les étalages des marchés. Les auteurs ne donnent aucun renseignement sur leur culture éventuelle, ni même sur leur protection ou leur conservation au cours des défrichements culturaux.

Les deux autres catégories[3], céréales et tubercules, montrent la dualité du régime alimentaire reposant sur deux plantes de base, à savoir l'igname et le mil, aujourd'hui remplacées par le manioc et le maïs[4]. Les céréales comprennent le petit mil (Pennisetum sp.), le sorgho (Sorghum sp.), le maïs (Zea mays), le riz (probablement Oryza glaberrima); certaines citations de céréales demeurent indéterminées et demandent un traitement spécifique. Parmi les tubercules figurent l'igname (Dioscorea sp.), la patate douce (Ipomea batatas), le taro (Colocosia esculentum) et le manioc (Manihot utilissima). Les légumineuses (11%), représentées par diverses espèces aux variétés nombreuses, apparaissent complémentaires. Les plus communes sont l'arachide (Arachis hypogea), le voandzou (Voandzeia subterranea), le niébé (Vigna sp.) et des haricots (Phaseolus spp.). La famille des palmiers représente près de 8% des citations; différentes espèces de palmiers (Elaeis guineensis, Borassus aethiopum, Phoenix reclinata, Raphia vinifera) ont été distinguées, et dans ce cas, leur exploitation bien observée. L'huile de palme est la principale production, et la consommation de vin de palme paraît marginale par rapport à celle de la bière de céréales, sorgho et maïs.

Les courges fournissent des récipients et sont généralement citées pour cet emploi; il s'agit du fruit soit de Lagenaria siceraria soit de Crescente cujete; cette dernière espèce est arborescente et d'origine américaine. Les sources écrites ne permettent pas de les identifier précisément; mais il est fait mention de citrouille (Cucurbita pepo) et de pastèque (Colocynthus citrullus) qui entrent dans l'alimentation. Les espèces classées dans les légumes-feuilles comprennent le gombo (Abelmoschus esculentus), dont les feuilles et les fruits entrent dans la composition des sauces, de même que les feuilles du Corchorus olitorius et du pourpier. Les épices citées sont le

---

[1]Plantes utiles et cultivées (XVII°-XIX° siècles), Annexe 4, p.97.

[2] Annexe 4, p. 97.

[3] Annexe 4, pp. 98-99.

[4] L'igname et le sorgho demeurent des cultures importantes sur le plateau d'Abomey. La substitution est par contre totale dans la zone au Sud de la dépression de la Lama.

plus souvent la maniguette (Aframomum melegueta), une espèce de poivre et le piment (Capsicum frutescens).

Quelques auteurs ont prêté attention aux noms vernaculaires. Le Chevalier des Marchais (1724) est le premier auteur à indiquer le nom de quelques plantes dans la langue des habitants de Ouidah : gros mil : *bado*, petit mil : *licon*, poivre : *elincon*, tabac : *azo* et riz : *moly*[1]. Burton (1864) donne les noms du gombo : *fevi* et *nye'un* (p. 328), du karité, *ugo* (p. 170), ainsi que celui du Synsepalum, *sisnah*. Skertchly (1874, p. 515) établit un glossaire des mots dahoméens dans lequel il cite un certain nombre de noms de plantes : *agon*, le rônier; *aikun*, un haricot; *atakin*, nom du piment et *atakun*, celui de la maniguette; *hun, the cotton tree* ou fromager; le nom générique de l'igname, *etay*. Le nom du Blighia sapida[2] a été noté : *cissé* par Bullet (1778, p. 45) ou *lisé* tree par Burton (1864, p. 66). Ce dernier a appelé le Parkia clappertoniana du nom de sa principale préparation alimentaire qui sert de condiment : *afìti* (p. 170). Le nom du rônier, *agotin* (Albéca, 1893, p. 129), du fromager, *hunti* (Courdioux, 1878), *ahun* (Burton, p. 170). Notons que la plupart des noms vernaculaires notés désignent des espèces végétales autochtones, cultivées ou spontanées, et que ces observations linguistiques sont relativement rares; il faut attendre la fin du XIX° siècle et le début du XX° siècle pour voir l'élaboration des premiers lexiques et dictionnaires[3].

La répartition géographique des citations des plantes utiles ou cultivées (Annexe 4, p. 97) montre la même distribution que pour les descriptions de paysages, à savoir la prédominance de la région de Ouidah. Cette caractéristique est à mettre en relation avec le lieu de résidence et la durée des séjours des Européens dans cette ville. La région d'Abomey arrive en deuxième position, suivi du Dahomey en général. Le plateau d'Abomey, dont les paysages sont plus ouverts, la végétation moins dense et moins haute, montre une vocation agricole certaine; quant à la région de Porto Novo, elle offre l'apparence d'une vaste palmeraie cultivée de plantes vivrières. Seule la dépression de la Lama apparaît inexploitée.

2° Problèmes d'identification : la question des céréales

La question de l'identification des céréales conduit à s'intéresser à la diffusion d'une plante américaine, le maïs, qui constitue aujourd'hui la base de l'alimentation dans la région considérée, avec le manioc. L'identification, souvent aléatoire, est cependant la première étape à réaliser. Les résultats présentés ici proposent, sans imposer, des choix qui demeurent subjectifs; ceux-ci doivent être effectués pour essayer de mettre en évidence les processus de diffusion et de substitution qui se sont progressivement mis en place depuis l'arrivée des Européens sur ce littoral.

Pour ce sujet, j'ai tenu compte des sources écrites relatives à la Côte de l'Or, car bien des auteurs étudiés ont séjourné dans cette région et simplement visité la Côte des Esclaves. Les céréales sont très souvent décrites pour la Côte de l'Or, alors qu'elles sont simplement mentionnées pour la Côte des Esclaves. Le récit de De Marees, publié en 1605, est le premier ouvrage à attester avec certitude la présence du maïs sur la côte

---

[1] Un lexique pour l'*entretien en langue françoise et celle des nègres de Juda* se trouve à la fin du manuscrit.

[2] Photographie n°20, Annexe 5.

[3] Voir les travaux de Albéca (1895), Bonnaventure (1895), Joulord (1907).

ouest africaine. Cet auteur, qui voyagea à la fin du XVI° siècle sur la Côte de l'Or, fit l'observation suivante[1] :

Ce blé nommé des Indiens Mays et par les Portugalois ou Espagnols fourment ou blé d'Inde et des Italiens blé de Turquie, est un grain presque cogneu par tout le monde. Il fut apporté des Portugalois en S. Thomé des Indes occidentales, et d'ilecq en ces païs...[2]

L'illustration[3] accompagnant le récit et représentant le maïs ne laisse aucun doute sur son identification. Bien que de nombreux voyageurs aient lu le récit de De Marees et donc vu l'illustration du maïs y figurant, ils l'ont confondu avec les autres céréales. En effet, une grande confusion règne dans la dénomination et la description des "grains" cultivés sur cette côte dans les ouvrages postérieurs. Le maïs est en effet appelé tour à tour *blé d'Inde, de Turquie, d'Espagne, froment des Indes, gros ou grand mil, mahys*... Le mot blé ou froment n'indique pas qu'il s'agit du maïs, mais du blé en général, dans le sens de céréale. Dès son introduction dans l'Ancien Monde, le maïs a été pourvu de divers noms, montrant la confusion et l'ignorance des Européens sur l'origine de cette plante. L'identification du maïs, mais aussi des autres céréales, pose donc un certain nombre de problèmes. Le petit mil (Pennisetum typhoides) est également appelé maïs, et l'appellation de *gros mil* peut désigner à la fois le maïs ou le sorgho (Sorghum bicolor). Lorsque trois grains différents sont cités, on peut supposer qu'il s'agit du petit mil, du sorgho et du maïs.

De Marees distingue en 1605 deux céréales : le millet et le maïs.

Le milet a des espics longuets comme les masses de joncs et est une semence de couleur comme le cheveli et longuette comme la semence de canarie n'ayant nulles gousses, il croist en certaines pellures comme les chardons par dedans tout blancs. Ceste semence ont-ils toujours eue et s'en servoyent devant l'advancement des Portugalois illecq. Elle fleuri et parcroist en tamps de trois mois.

Cette description semble correspondre à celle du petit mil. La durée de croissance de trois mois indiquée par l'auteur correspond au cycle végétatif du Pennisetum typhoides qui varie de soixante à quatre-vingt dix jours. La comparaison de "l'épi[4]" du millet au jonc est assez réaliste pour permettre d'identifier la plante décrite au petit mil[5].

Quant à la description du maïs, elle ne laisse aucun doute :

Le grain de ce mays veult croistre en terre humide et chaude et rend deux fois à l'an du blé (...) y sort bientost et croist passant la stature d'ung homme par dessus terre, a des roseaux comme chez nous (...) chacun roseau a ses espics ausquels le grain est attaché et nonobstant que ce soyent des espics pesans comme un jeune concombre, agu pareillement au dessus, comme la poincte d'un clocher, y croissent néantmoins bien sept ou huict espics à un roseau. Y en ai compté 550 grains à un tronc estant issus tous d'un seul grain de maïs. Ils sont de différentes couleurs blancs, noirs, jaunes, purpres

---

[1] De Marees, 1605, chap. 25 et 26.

[2] L'île de Sao Tomé semble avoir joué un rôle dans l'introduction des plantes américaines et plus particulièrement du maïs. Cette île a dû constituer une étape intermédiaire entre l'Amérique et l'Afrique occidentale, sorte de jardin d'essai, d'acclimatation.

[3] Annexe 4, p. 91.

[4] Il s'agit en réalité d'un faux épi appelé panicule.

[5] Les données agronomiques proviennent essentiellement du Memento de l'agronome (1974) et de Harlan (1987).

etc. On aura bien souvent trois ou quatre couleurs de grains en ung espic, il y en a deux sortes, grands et petits, le grand est plus vertueux que le petit...

L'auteur a très bien observé les conditions écologiques favorables au bon développement de cette graminée. Le maïs a effectivement besoin de plus d'humidité que les céréales africaines et il est aussi plus exigeant en sol. Le petit mil et le sorgho peuvent se contenter de sols sableux à argilo-sableux. Enfin, le nombre multiples d'épis et la couleur des grains sont des traits caractéristiques du maïs, alors que le petit mil et le sorgho portent un "faux épi" ou inflorescence terminale.

Un autre auteur, Müller[1], fait une description précise des céréales observées :

Le grand mil que les Chrétiens apellent blé de Turquie (...) est le grain le plus commun pour faire le pain dans le pays de Fetu. Les grains de cettte céréale sont aussi gros qu'un pois. Ils sont de toutes les couleurs, blanc, bleu, rouge, jaune, à l'intérieur tout est blanc comme neige. Le grand mil ne reste pas longtemps sous le sol : il pousse vite sous la forme d'une longue herbe, spécialement si la saison des pluies arrive. Il pousse notablement jour après jour, comme les roseaux dans les endroits marécageux. La tige qui est épaisse d'environ deux ou trois doigts, se divise en plusieurs branches comme un roseau. Un pommeau apparaît sur une ou plusieurs tiges et de cela pousse l'épi. La fleur ressemble à de longs fils de soie, blancs, jaunes, marrons, rouges. L'épi est comme une grappe avec des grains de toutes les couleurs. Au sommet de la tige est une longue pointe avec laquelle il est élégamment orné comme s'il avait une couronne.(...)

La description de Müller est proche d'une observation "botanique" de la plante : il a bien observé la tige et le phénomène de tallage (le pied de maïs peut comporter plusieurs tiges) ainsi que la présence d'épis latéraux sur une ou plusieurs tiges (toutes les talles n'étant pas fertiles), les soies ou stigmates des fleurs femelles, et une panicule terminale, sans cependant distinguer les fleurs mâles et femelles. Ses détails sur l'appareil végétatif complètent la description de De Marees qu'il a probablement lu, mais qui permettent de supposer qu'il a réellement observé cette plante.

Les techniques agricoles peuvent parfois nous aider à identifier la ou les céréales décrites : le petit mil et le sorgho craignent les oiseaux au moment de l'épiaison, les grains doivent être vannés après la récolte alors que ceux du maïs sont simplement "arrachés" et moulus. C'est ainsi que la description des techniques agraires faite par Hemmersam[2] à propos des productions du pays de Fetu permet d'identifier le "gros mil" au maïs et le "petit mil ou mays" au petit mil ou au sorgho. Il n'est pas possible de préciser de quelle espèce il s'agit car les travaux après récolte décrits concernent à la fois le petit mil et le sorgho : les épis sont coupés, séchés, les grains sont ensuite battus et vannés, puis moulus. Le travail est beaucoup plus long que pour le maïs. C'est le premier texte où le petit mil est appelé "maïs". Cette confusion des termes sera ensuite reprise par les auteurs postérieurs, dont Bosman (1705, p. 309) et Isert (1793). On pourrait s'attendre de la part de ce dernier auteur, médecin et naturaliste, à une certaine précision quant aux dénominations employées. Or il n'en est rien. Il nous apprend dans un premier temps que *les Nègres de la côte cultivent le blé de Turquie en abondance (...) ils cultivent de même du maïs ou petit millet (Holcus bicolor)*[3] (p.182-184). Holcus

---

[1] Voir A. Jones (1983, p. 220). Müller séjourna à Frederiksbourg de 1662 à 1669.

[2] Voir A. Jones (1983, p. 41). Hemmersam, orfèvre à Nuremberg, a voyagé de 1639 à 1645 et séjourné à El Mina.

[3] Les termes ont été vérifiés dans la première édition allemande du récit d'Isert de 1788. Il n'y a pas eu d'erreur de traduction. p. 204 : *den turkischen Weizen* : bled de Turquie; p. 206 : *klein Millie oder Maïs* : petit millet ou maïs : *Holcus bicolor*.

bicolor est un ancien nom du Sorghum bicolor. Or Isert l'attribue au "petit mil ou maïs". De quelle espèce s'agit-il? Du petit mil, du sorgho ou du maïs? Sans élément descriptif, il est impossible d'identifier ces céréales.

La confusion entre petit mil et maïs est surprenante, car le terme "maïs" (mahis), originaire du Nouveau Monde, désigne Zea mays, dont le genre ne comporte qu'une seule espèce cultivée et ne peut être confondu avec le petit mil. Villault de Bellefond (1669, p. 384) distingue le petit mil et le mays ou bled de Turquie, qui est le plus commun. D'Elbée (1671, p. 376), à la même époque, ne signale que le mil; quant à Barbot (1678), il ne mentionne que le "gros mil" ou le mil à chacune de ses escales : Boutry, Sekondi, Commando, Frederiksbourg. Cet auteur, à son retour en Europe, rédigea une description des côtes d'Afrique à partir des compilations de Davity et Dapper et de récits de voyages dont les auteurs ne sont pas cités et qui sera publié en 1732. Le "mil" et le "gros mil", cités dans son journal de traite en 1678, deviennent du "maïz ou blé d'Inde". Que conclure de cette évolution du vocabulaire? qu'il s'agissait du maïs dans le journal de 1678, ou bien que Barbot, à la suite des auteurs copiés, notamment Bosman, a transformé le "gros mil" en maïs. Il est impossible de résoudre cette question qui montre l'ampleur du problème posé par l'identification des céréales d'après les sources écrites. Les auteurs de la fin du XVII° et du XVIII° siècle apportent peu d'éléments nouveaux à la discussion. Bosman (1705) cite à plusieurs reprises le "milhio" pour chaque établissement côtier, sans donner plus de précision sur les espèces observées. Lorsqu'il décrit dans un chapitre particulier les produits de la terre, il distingue deux céréales pour la Côte de l'Or et trois pour la région de Ouidah. Ses descriptions permettent d'identifier avec certitude les trois cérales maïs, petit mil et sorgho; il est le premier auteur à décrire cette dernière céréale :

Il y a encore une troisième sorte de milhio qui ne croist pas comme l'autre sur de petits arbrisseaux, mais à peu près comme l'avoine croît en Hollande. Le grain en est rougeâtre et n'est parfaitement mûr que lorsqu'il a été sept ou huit mois en terre. On ne mange point ce milhio, mais on le mêle avec le grand pour en faire de la bière... (p. 417)

Cette description fait sans aucun doute référence au sorgho. La comparaison avec l'avoine semble réaliste, ainsi que la durée du cycle végétatif indiquée; en effet, le cycle du sorgho est plus long que celui du maïs ou du petit mil. Le sorgho ne paraît plus jouer qu'un rôle mineur dans l'alimentation[1]. Le Chevalier des Marchais (1724)[2], quant à lui, ne fait pas de description des plantes, mais il indique le nom de trois céréales dans la langue des habitants de Ouidah, probablement le fon : *bado* est traduit par gros mil, terme qui désigne aujourd'hui le maïs, et *licon* est le petit mil. Les termes vernaculaires ne permettent malheureusement pas de distinguer le maïs du sorgho. Cet auteur cite une troisième céréale, *moly*, qu'il traduit par riz et qui est effectivement le nom du riz en fon[3] aujourd'hui. D'autres auteurs, comme Villault de Bellefond (1669, p. 382) et Barbot (1688, p. 133), mentionnent également cette céréale dans cette région. Le terme vernaculaire cité par Des Marchais permet de supposer que cette graminée était effectivement cultivée dans la région de Ouidah au XVII° siècle. Nous reviendrons sur cette question dans le chapitre B de cette partie.

---

[1] Le sorgho n'est que rarement cité dans les sources écrites du XVII° siècle, ou bien en troisième position. Il est possible que cette plante africaine ait été confondue avec le maïs, car l'appareil végétatif de ces deux graminées se ressemble; ce n'est que lorsqu'elles arrivent à maturité que l'observation des épis permet de les distinguer nettement.

[2] Voir lexique à la fin du manuscrit.

[3] *molikun; kun* signifiant "grain".

En résumé, la discussion a montré que la confusion ne se situe pas seulement entre le sorgho et le maïs, mais aussi entre le petit mil et le sorgho, et le petit mil et le maïs. L'identification des céréales demeure incertaine quand elle dépend uniquement de la terminologie employée par les auteurs. Lorsqu'une description "botanique"[1] complète ces dénominations, l'identification est en général relativement aisée, mais elle demande une connaissance botanique des plantes, des pratiques agricoles et des cycles végétatifs. Cette difficulté d'identification des céréales concerne essentiellement les sources écrites des XVII° et XVIII° siècles. Au XIX° siècle, la diffusion du maïs sur l'ensemble de la côte est accomplie, et la céréale américaine, bien connue de tous, ne paraît plus poser de problème d'identification; il faut d'ailleurs noter que la terminologie le désignant s'appauvrit, le terme le plus usité étant "maïs".

3° Informations orales

La liste des plantes citées par mes informateurs regroupe les plantes cultivées ou cueillies, généralement à proximité des habitations, mais aussi en plein champ, les noms de certaines variétés de plantes cultivées, les plantes rencontrées dans les bois sacrés, les espèces protégées au cours des défrichements culturaux, les noms des espèces qui ont fait l'objet d'enquêtes particulières, comme Synsepalum dulcificum, Elaeis guineensis, Borassus aethiopum, Milicia excelsa, Schrankia leptocarpa (plante épineuse défendant l'accès des bois sacrés), Vitex doniana (*fɔntin*), Vittelaria paradoxa (karité). De nombreuses espèces végétales ont pu être déterminées sur place par K. Kokou ; cependant un certain nombre de plantes n'ont pu être identifiées à cause de la mauvaise conservation des échantillons d'herbier. Je n'ai pas cherché à établir un inventaire exhaustif des plantes connues des habitants et de leurs usages. L'aire géographique et culturelle était trop vaste et ce recensement représentait une étude spécifique qui n'était pas dans mes objectifs. J'ai plutôt essayé de comprendre les rapports existant entre les hommes et leur environnement par le biais des manifestations religieuses et de dégager une évolution des usages dans le temps en relation notamment avec l'introduction de nouvelles plantes, essentiellement d'origine américaine[2].

Très souvent, les habitants distinguent les plantes cultivées introduites du fond indigène par leur nom. Le qualificatif "blanc" (*yovo*), désignant les Européens responsables de ces introductions, est ajouté au nom des plantes locales auxquelles les espèces introduites ont souvent été comparées : la pomme cannelle est appelée *yovonyiglo* (Annona squamosa), ainsi que le corossolier (Annona muricata), ou l'oranger, *yovozɛntin.* Le manguier, originaire d'Asie, aurait été introduit d'Amérique au cours du XIX° siècle par un commerçant portugais d'après Courdioux[3] (1878, p. 155). Il est aujourd'hui couramment appelé "manga" (*mangatin* : arbre à mangues) mais il a d'abord été nommé, semble-t-il, par comparaison à un arbre indigène, *asrɔtin* (Irvingia gabonensis); il aurait été appelé "*asrɔ* des blancs", *yevoslo*, d'après Joulord (1907, p. 114), ses fruits pouvant être comparés à ceux de Irvingia gabonensis. Le fruit de cet arbre est aujourd'hui communément appelé en français "mangue sauvage". Rappelons que Burton (1864, p. 116) avait lui aussi fait la même comparaison.

---

[1] Sur ce plan, les sources allemandes et hollandaises apportent plus de précisions et permettent souvent d'identifier avec une relative certitude les céréales décrites.

[2] L'introduction et surtout la diffusion des plantes d'origine asiatique sont trop anciennes pour obtenir des informations linguistiques, historiques et ethnobotaniques sur ce processus.

[3] Cet auteur connaissait l'origine du manguier car il précise qu'il vient des Indes orientales.

Les plantes introduites ont également été simplement comparées par les habitants aux plantes locales. A titre d'exemple, les noms du cocotier et du rônier, souvent associés dans les sources écrites, peuvent être rapprochés; le cocotier en fon est appelé *agɔnkɛtin*, *kɛ* signifiant noix, et le rônier *agɔntin* (Borassus aethiopum). De même, l'arachide et le voandzou sont deux plantes cultivées qui se ressemblent sur le plan botanique : toutes deux ont des fruits qui se développent sous terre et leurs feuilles présentent des similitudes telles qu'un observateur non averti peut s'y tromper. L'arachide, *azin,* a probablement été nommée d'après le voandzou, *azin gòkwin* (Voandzeia subterranea), de même que le piment *atakin* (Capsicum frutescens) d'après la maniguette, *atakun* (Aframomum melegueta).

Le nom du manioc (Manihot esculenta) est *fɛnyɛ* en fon et viendrait du portugais *farinah* dont il serait une déformation. Cela pourrait s'expliquer par le fait que le manioc a d'abord été introduit sous forme de produit préparé; en guen, son nom est *kuté*, qui signifie "mort.tubercule" et fait peut-être allusion au principe toxique contenu dans les racines.

Certaines plantes, comme la patate douce[1] (*wɛli*, *dokwin* (f) *àjété* (e)), le papayer (*yɛkpɛ* (a), *kpɛn* (f), *àðuba* (e)) ou le goyavier (*kɛnkutin* (f), *àgùwatin* (e)) ont des noms dont la signification n'a pu être donnée ; ceci peut s'expliquer par l'ancienneté de leur introduction. Les habitants ne peuvent imaginer qu'elles proviennent d'Amérique. Leur diffusion dans cette région a pu s'effectuer le long de la côte, par le biais de migrations ou d'échanges commerciaux. D'autres plantes, par contre, introduites courant XIX° siècle, comme la tomate (*timati)*, le manguier (*mangatin* (f), *màngoti*), l'anacardier (*kanjutin*, Anacardium occidentale) ont gardé leur "nom d'importation".

A côté des plantes d'origine étrangère, introduites à des moments divers dans la région étudiée, figure un grand nombre d'espèces végétales observées à proximité des habitations, dans les bois sacrés, ou dans les champs. Certaines sont plantées, d'autres sont protégées, soit pour des raisons religieuses, soit pour leur utilité.

b) De la protection à la culture

1° Arbres conservés au cours des défrichements : protoculture fruitière ou arboriculture ?

Dans toute la zone étudiée, lorsqu'un cultivateur décide de mettre en culture une nouvelle parcelle, recouverte à l'origine d'une végétation dite primaire, il opère un défrichage au cours duquel un certain nombre d'espèces, ligneuses et herbacées, sont abattues, arrachées puis brûlées. Les parties ligneuses sont récupérées comme bois de chauffe et les cendres étalées comme élément fertilisant. Au cours de ces travaux, certaines espèces sont néanmoins conservées, pour différentes raisons : ce sont des espèces utiles, par leurs fruits, leurs feuilles, leur écorce, leur bois, ou bien elles ont un caractère sacré, ou bien encore, elles sont conservées comme plante d'ombrage ou de tuteur favorisant la croissance de certaines plantes cultivées. Ainsi s'opère une sélection d'un certain nombre de plantes qui dans certains cas peuvent former des peuplements relativement homogènes.

Ceci m'amène à aborder la notion de "parc" qui, selon Raison (1988), se définit par *une sélection d'un arbre provoquée par le défrichement et confortée par la*

---

[1] (f) : langue fon; (e) : ewe; (a) : ayizo.

répétition des cultures. (p. 53). Les parcs varient selon les espèces sélectionnées; Bernus (1979, p. 103) explique que *le parc sélectionné à Acacia albida, constitue sans doute le paysage africain le plus connu... mais les parcs sélectionnés à karité (Butyrospermum parkii), à néré (Parkia biglobosa), les peuplements de palmiers rôniers (Borassus aethiopum), de doums (Hyphaene thebaica) ou en zone forestière d'Elaeis guineensis, témoignent des choix variés des différentes civilisations qui privilégient telle ou telle espèce et apportent leur marque au paysage agraire*.

En effet, dans l'espace étudié, plusieurs paysages végétaux se distinguent, dominés chacun par une espèce végétale caractéristique, à savoir le karité, le néré (Parkia clappertoniana) et le palmier à huile. Le plateau d'Abomey se divise en deux régions : au Nord d'Abomey se rencontrent des peuplements dominés par des karité, et au Sud de cette ville jusqu'à la dépression de la Lama, des néré. Deux espèces se rencontrent également fréquemment et sont conservés au cours des défrichements, il s'agit de Daniellia oliveri et de Vitex doniana. Au Sud de cette dépression, c'est le domaine du palmier à huile. Le karité et le palmier à huile seront abordés dans le chapitre C, car la politique agricole des rois du Dahomey, en relation avec les intérêts économiques et commerciaux européens, n'a pas été sans conséquence sur l'extension du palmier à huile sur le plateau d'Abomey.

a- Le parc à Parkia clappertoniana

Sur le plateau d'Abomey, Djija est le village le plus septentrional où je suis allée interroger les habitants (01/93). Il m'a été dit qu'*au cours des défrichements tous les arbres étaient coupés sauf "zatin"* (Daniellia oliveri), *"fɔntin"* (Vitex doniana), "*ahwatin"* (Parkia clappertoniana)[1] *et "wugo*" (Vittelaria paradoxa : karité), et de fait, ces espèces dominent les paysages environnants.

Duncan (1845, p. 288) indique, à propos de la végétation de cette région, qu'à côté de l'arbre à beurre, il y a beaucoup d'autres beaux arbres parmi lesquels il cite le tamarin sauvage (*wild tamarind*), probablement le Parkia clappertoniana. Après lui, Burton (1864, p. 170) le mentionne entre Kana et Abomey. Il en fait une description précise et spécifie que cette espèce représente un trait caractéristique du paysage environnant.

The road now was bordered with the locust that afford the Afiti sauce, by the Egba called Ogiri. It is a tall irregular tree, with a leaf like a young fern; the fruit dangles to a long cord, and when ripe it is scarlet-red, and about the size of a billiard ball. Presently the soft external substance falls off, leaving the core, a green sphere not larger than a musket bullet, and from it sprout long bright green pods curiously twisted. When ripe the seeds are fermented to a mass strong as assafoetida, and form in palaver sauce a favourite ingredient, which, however, the stranger will not relish before some time. It is the "wild tamarind" of Mr Dalzel, and in the landscape it forms a most effective feature.

Un registre des statistiques et recensement de 1908 mentionne l'existence de peuplements de Parkia clappertoniana, appelé *néte* à proximité de nombreux villages : dans les régions de Fonkpamé, Dona (Avocanzun, Mougnon), Sinhoué, de Tanta, de

[1] Photographie n°24, Annexe 5.

Cana, Kinta[1]. Aujourd'hui c'est le palmier à huile qui domine et le nété ne représente plus vraiment un trait marquant des paysages[2].

b) Espèces fruitières : plantes protégées ou plantes cultivées

A côté de ces espèces végétales qui dominent les paysages végétaux, figurent un certain nombre d'espèces, rencontrées dans les champs ou à proximité des habitations, qui sont soit conservées au cours des défrichements, soit parfois plantées pour assurer à la population la disponibilité de leurs ressources[3]. Savariau (1906, p. 57) explique que *de nombreuses espèces fruitières sont réparties dans toute la colonie, mais c'est dans le Bas-Dahomey surtout qu'on les rencontre en abondance. Cela tient à ce que Béhanzin qui s'occupait quelquefois de son peuple (...), avait ordonné à ses fidèles sujets de propager les plantes à fruits comestibles le long de tous les sentiers de son royaume, afin de donner un moyen de subsistance aux voyageurs.*[4]

Le *fɔntin* (Vitex doniana), dont il a déjà été question dans la première partie est un de ces arbres utiles conservés et protégés. A Lissèzun (août 1992), son importance comme plante de soudure a été soulignée[5].

La première plante que nos ancêtres ont connue est fɔntin; ses fruits sont consommés, ses feuilles servent de légumes pendant la saison sèche car il donne à cette époque des feuilles fraîches dont on fait une sauce. Alors le roi Glèlè a interdit aux agriculteurs de l'abattre et demander de le protéger contre les feux de brousse et disait que c'est l'arbre des Fɔn (fɔntin), c'est cette plante qui permettait aux Fɔn de traverser la période de soudure. C'est le fɔntin qui nous a mis au monde (fɔn wɛ jì mi); ce que tu as mangé pour avoir la vie est ton père, c'est cela qui t'a gardé en vie. Le fɔntin est né le même jour que nos ancêtres (hue nu tɔgbo tɔgbo mitɔn lɛ jɔ e jin fɔn tin jɔ); il n'y avait rien d'autre à manger que les fruits et les feuilles, et c'est fɔntin qui a dominé les autres plantes. sa résistance à la sécheresse nous permet de manger des légumes frais et des fruits les 11° et 12° mois (juin-juillet).

A Sèdjè (16/11/91), les informateurs m'ont expliqué qu'*il y a des plantes trouvées dans des brousses; nous les avons entretenues et nous les mangeons. Il y a le kɛnkutin (*goyavier*), yɛkpɛ* (papayer[6])*, adidɛn, ayaraha* (Uvaria chamae)*, lisɛtin* (Blighia sapida)*, asiOtin* (Irvingia gabonensis) *que nous avons entretenu,. siɛsiɛ* (Synsepalum dulcificum), *asisɔɛ* (Dialium guineense) *qui est un fruit moins sucré que siɛsiɛ et les feuilles servent à faire des tisanes contre le paludisme. Ces plantes poussent seulement dans les champs; nous ne les plantons pas. Ces différentes plantes comestibles ne sont pas cultivées, mais simplement entretenues (jraɔ̃o); elles sont*

---

[1] A.N. Porto Novo, cercle d'Abomey, Dahomey et Dépendances, carton 15. Agriculture.

[2] Une observation de Savariau (1906, p. 49) sur les nétés du plateau d'Abomey nous incite à penser que le développement de la culture du palmier dans cette région est probablement responsable de l'arrêt de l'entretien et de la protection dont cet arbre était l'objet avant. Il précise que les indigènes se contentent de les épargner lors des défrichements et qu'ils les considèrent comme un appoint alimentaire. Alors que plus au Nord, dans la région de Djougou, les nétés sont de beaux arbres, cultivés et bien entretenus; chacun a son propriétaire.

[3] Voir le tableau "Arbres conservés, arbres cultivés" en Annexe 4, pp. 92-93.

[4] Information non confirmée aujourd'hui.

[5] Nous avons vu également dans le chapitre sur l'ethnonymie le rôle de cet arbre.

[6] Ces deux plantes d'origine américaine sont aujourd'hui subspontanées, considérées comme "sauvages" par les habitants et pas toujours plantées.

consommées et commercialisées. adidɔn"[1] *n'existe pratiquement que dans cette région; nous avons essayé de le consommer, c'était bon, alors nous l'avons conservé.* (pousse dans les zones de bas-fonds). *Il est commercialisé sur les marchés locaux. Nous le cultivons; cela donne du gluant pour lier les sauces.*

Je me suis particulièrement intéressée au fruit du Synsepalum dulcificum, *siɛsiɛ*, dont une des qualités est de rendre sucré ce qui est amer ou acide. Cette caractéristique a été très bien observée des voyageurs du XVIII° siècle à la fin du XIX° siècle[2]. Le chevalier des Marchais écrit en 1724 à son propos :

Il y a un petit fruit rouge dont j'ai apporté de la graine, il est gros comme un pépin de poire et a la qualité d'adoucir ce qu'il y a de plus aigre. Si on en met un à la bouche et que l'on morde dans une orange aigre, on la trouve très douce.[3]

Or aujourd'hui, il n'est pas facile d'observer ce fruit si on ne le connaît pas. Sa consommation a nettement diminué, ainsi que sa commercialisation, comme l'ont remarqué les habitants de Sèdjè Denu, Savi et Adjarra.

Pour les habitants de Sèdjè, le Synsepalum a *un fruit sucré et lorsqu'on en suce deux ou trois, on peut délayer de la farine de gari sans sucre, sucer des oranges acides*[4] *sans le remarquer. On a la langue sucrée, mais ce goût ne dure pas. Les ancêtres l'ont planté car autrefois il n'y avait pas de sucre qui est arrivé depuis peu; si on suce deux baies de siɛsiɛ on peut délayer de la farine sans sucre; le siɛsiɛ remplaçait le sucre.*

Chevalier (1936) précise que le Synsepalum est spontané dans la forêt de l'Ouest africain et qu'il est souvent planté dans les villages du Sud Bénin de la côte jusqu'à Abomey. J'ai dû insister pour parvenir à observer l'arbuste qui n'est aujourd'hui guère fréquent dans les enclos et près des maisons. J'ai pu l'observer cependant dans différents villages, souvent planté à proximité des habitations, comme à Savi et à Gnijazun. Sa culture semble faire l'objet d'un "interdit relatif", car celui qui le plante risque de ne pas récolter ses fruits.

A Sèdjè (30/0792), on m'a expliqué que *les ancêtres leur avaient recommandé de ne pas pas planter siɛsiɛ dans la cour de la maison (xwegbe) parce que c'est une plante qui ne se développe pas beaucoup et l'on craignait que les enfants ne grandissent pas, suivant un développement comparable à celui de cette plante*.

Il est rare que l'on trouve siɛsiɛ dans les champs; il pousse près des maisons et il est aussi planté mais il n'est pas cultivé (e lɛ gle etɔn : cultiver : en grande quantité dans un champ) mais nous le plantons (e do) auprès des maisons et dans les champs (xwe kpa ou xwegodo kpodo gle mɛ : à côté ou derrière la maison).

Apparemment, depuis que le fruit est moins consommé, cet arbuste n'est pas fréquemment planté et il devient rare de l'observer dans les champs ou dans la brousse. Il semble que l'importation de sucre n'ait pas été sans conséquence sur sa production. Il est difficile, voire impossible, de dater l'abandon de cette production, ni même d'établir l'importance de sa consommation et de sa commercialisation; rappelons que Chevalier

---

[1] n'a pu être identifié, l'échantillon prélevé étant insuffisant.

[2] Ce fruit est décrit par le Chevalier des Marchais (1724), Dalzel (1793).

[3] Les habitants utilisent les mêmes comparaisons pour décrire les effets de ce fruit. Voir en Annexe 5 la photographie de cet arbuste (n°19).

[4] Les oranges acides sont probablement arrivées sur la côte avant les oranges douces. La consommation du Synsepalum a pu contribuer à leur adoption par la population. Nous reviendrons sur la question des orangers.

en 1936 avait observé que cet arbre était souvent planté dans les villages du Sud Bénin où aujourd'hui il est relativement rare.

D'autres espèces fruitières sont conservées, parfois plantées[1] à côté des maisons : il s'agit de Blighia sapida, Uvaria chamae, Irvingia gabonensis, Garcinia kola et de plusieurs espèces de colatier, dont les fruits font l'objet d'un commerce local. Des trois premières espèces, souvent citées, seule Irvingia gabonensis semble avoir fait l'objet de plantation occasionnelle, à Kétonu. Ces arbres, mentionnés par Chevalier (1912), ont pu être autrefois plus favorisés qu'ils ne le sont aujourd'hui[2]. Quant aux colatiers, leur culture est attestée au début du siècle et se poursuit encore actuellement.

c- Les plantations de colatiers

Selon Hubert (1908), *le colatier (Sterculia acuminata) se trouve dans les endroits les plus ombragés; son aire de végétation est beaucoup plus restreinte que celle du palmier à huile: il s'agit ici de la petite espèce, donnant la noix à 4 ou 5 lobes, laquelle est moins recherchée que celle du Soudan. Il est à noter que le colatier est spontané dans cette région du Dahomey.*

Cependant, il arrive que le colatier soit planté. Dans le cercle de Cotonou, Savariau (1906, p. 208) indique des plantations de colatiers localisées sur une bande de terrain Nord/Sud à proximité de la rive droite de la rivière Sô, entre Agassa-Godomey et Abomey-Calavi.

Les villages de Calavi, Hévié, Bodjo, Oueke, Golo-Topa, Agassa-Godomey, Ouedo, Somé, Oueto, Ouega possèdent des plantations relativement importantes comprenant 20000 arbres environ. Ces villages sont entourés de véritables bois de kolatiers dominés çà et là par des rocos, Sterculia cordifolia, des fromagers qui leur procurent ombrage.

L'auteur signale également des peuplements importants dans les cercles de Ouidah, de Porto Novo (Adjarra, lagune Toho, Sahi, Domé), d'Allada (sous-bois de Tori-cada, Togodo). Le colatier n'existe plus selon lui entre Abomey et Savalou. Cependant j'ai pu en observer quelques uns, toujours à proximité des habitations, à Lissèzun et Gnijazun, villages situés non loin d'Abomey. Il s'agissait très probablement de colatiers cultivés dont les fruits sont utilisés au cours des pratiques religieuses.

Savariau précise en outre que les noix sont semées par les indigènes et que les soins donnés au cours de leur croissance aux colatiers consistent en débroussaillage. Des pratiques religieuses interdisent le contact du fer à ces arbres qui ne sont par conséquent pas abattus. Une coutume veut qu'un colatier soit planté à la naissance d'un enfant, l'arbre devenant alors sa propriété.

Toutes les informations recueillies par Savariau ont été confirmées à Sedjè Denu où les informateurs m'ont raconté ceci :

---

[1] Schnell, en 1957 (p. 40), écrivait que les Noirs ne pratiquent pas de véritable arboriculture, tant en savane qu'en forêt. Selon lui, aucun arbre utile n'est planté. Chevalier (1912, 1947), comme nous l'avons vu, était moins catégorique. Schnell préfère parler de protoculture fruitière, citant comme exemple le palmier à huile et des Raphia. Il explique que tous les intermédiaires existent entre la cueillette des fruits sauvages et la protoculture, et entre celle-ci et la culture véritable (p. 41).

[2] Des enquêtes systématiques seraient à envisager en collaboration avec des botanistes.

Il y a trois sortes de colatier; le premier est gloti, le second avitin, le troisième ahowetin. Les fruits de ces trois espèces sont consommés et vendus. Pour les vodun, ahowe et avi seulement sont utilisés. glo est seulement consommé et n'est pas utilisé pour les pratiques religieuses car il vient du pays Yoruba. Glotin ne pousse pas au hasard dans les forêts, il est planté. Ces trois espèces d'arbres sont plantés pendant la grande saison des pluies, dans les endroits proches de l'eau; mais s'il y a des événements importants, nous pouvons planter hors saison des jeunes plants de colatier. Mais dans ce cas, il faut arroser. Nous racontons à nos enfants que telle plante a été plantée à telle occasion; ces occasions sont les grandes cérémonies du vodun datin. On ne peut pas couper le gloti parce que c'est un arbre utile. Les arbres vodun ne doivent pas être abattus ni même recevoir un coup de hache. (16/11/91)

Si l'on ne peut parler d'une réelle arboriculture, un certain nombre d'espèces fruitières font cependant l'objet de protections et de plantations occasionnelles[1]; les habitants eux-mêmes précisent qu'il ne s'agit pas d'une culture en tant que telle, mais d'une simple plantation. Les arbres dont il a été question dans ce chapitre ne doivent pas leur reproduction à l'intervention de l'homme ; néanmoins, il faut se poser des questions sur la présence d'un certain nombre de plantes en des lieux où les conditions écologiques ne leur sont pas des plus favorables : le palmier à huile sur le plateau d'Abomey, le karité dans la partie méridionale de ce plateau, le Synsepalum, spontané dans la zone forestière de l'Ouest africain et planté à proximité des habitations dans le Sud du Bénin. Rappelons que cette région est située dans une zone de transition entre le domaine forestier et les savanes guinéennes. Il est possible que les hommes soient responsables directement de la dissémination de ces espèces, sans pour autant les avoir véritablement domestiquées. Ils ont simplement favorisé leur croissance, parfois en dehors de leur aire d'origine[2], soit en les conservant au cours des défrichements culturaux, soit en les plantant non loin de leur habitation, voire à l'intérieur de l'enclos familial. Arboriculture ou protoculture fruitière, il n'est pas facile de percevoir les degrés de domestication. Chevalier (1912) suppose qu'un certain nombre d'arbres fruitiers, dont Garcinia kola, Blighia sapida, Irvingia gabonensis, Synsepalum dulcificum, originaires de la forêt ont été domestiqués en dehors, plantés notamment autour des villages du Sud Bénin. Aujourd'hui, ces espèces se rencontrent sous les deux formes, spontanées ou plantées. L'introduction d'espèces fruitières américaines (Anones, anacardier, goyavier, papayer...) et asiatiques (agrumes, manguier) a pu entraîner la régression, voire l'abandon d'une arboriculture fruitière basée sur des espèces indigènes. Notons qu'aujourd'hui, le goyavier est devenu sub-spontané dans cette région où il devient envahissant. Les habitants ont oublié son origine étrangère et affirment même que c'est une plante sauvage, qui n'est pas cultivée. Je rejoins J.L. Guillaumet (1993) lorsqu'il écrit que *la domestication peut apparaître avec un besoin nouveau, quand la ressource s'avère insuffisante, peu disponible, voire absente*. Quand les arbres fruitiers sont en assez grand nombre, ils sont simplement conservés et ne sont pas plantés. C'est pourquoi des différences s'observent d'un village à un autre.

Aujourd'hui, la pression démographique de plus en plus forte dans cette région entraîne une modification des pratiques culturales. Ainsi, le recours à la jachère qui permettait aux sols de se reposer et de se reconstituer est de moins en moins fréquent; le temps de repos est raccourci et parfois même abandonné. La végétation n'a plus le temps de se reconstituer, ce qui était facilité par la conservation des espèces végétales

---

[1] Richard (1980, p. 257) parle d'exploitation de la végétation naturelle pour l'alimentation et la fabrication de biens de consommation. Cette exploitation traditionnelle représente une proto-arboriculture. Selon lui, l'arboriculture s'applique à un modèle "moderne" d'exploitation par la plantation systématique.

[2] Tel serait le cas de Cola acuminata qui, selon Guillaumet (1993), serait originaire d'Afrique centrale.

utiles ou sacrées. Sur le plateau d'Allada, les défrichements culturaux intensifs ont entraîné la quasi-disparition de la forêt dense semi-décidue et ce phénomène a également des conséquences sur les modes d'exploitation des terres cultivées. La nécessité de se procurer du bois pour la construction et la cuisson a obligé les cultivateurs à modifier leurs pratiques agraires; à Sèdjè Denu (30/07/92), on m'a raconté que lorsqu'un champ est défriché, certaines espèces végétales sont conservées : *axwalalaɛ, kɛnkuntin, asisɔɛ, ganxotin, xɛtin, lEtin, lokotin, azizɛn*[1]**.** Certains arbres sont conservés lors des défrichements pour constituer une réserve de bois d'œuvre qui sera exploitée au moment opportun; ceci, d'après les habitants, serait la conséquence de la déforestation car quand ces espèces se trouvaient en forêt, elles n'étaient pas conservées dans les champs.

2° Plantes liturgiques et médicinales

Un certain nombre de plantes, poussant dans les champs ou à proximité des habitations, sont conservées, voire plantées, car elles entrent dans les préparations alimentaires ou médicinales, ou bien encore elles sont utilisées à des fins religieuses. J'ai effectué des enquêtes auprès des habitants de cinq villages : Gnijazun et Avokanzun sur le plateau d'Abomey, Sèdjè Denu sur le plateau d'Allada, Savi au Nord de Ouidah et Aklaku au Togo. De ces enquêtes il ressort que malgré l'apparente inorganisation des abords des habitations, entourées d'une luxuriante végétation, la plupart des espèces végétales présentes, pour ne pas dire toutes, sont des plantes utiles, conservées sur place ou plantées[2]. Certaines apparaissent comme des témoins d'anciens cultivars aujourd'hui abandonnés au profit de variétés introduites ou améliorées. Tel est le cas du coton (Gossypium arboreum) et de certaines ignames (comme le *lefe* à Sèdjè Denu) qui ne sont plus cultivés que marginalement dans les enclos des habitations car ils entrent dans les offrandes religieuses ou font partie des feuilles[3] de certains *vodun*.

L'inventaire des plantes rencontrées à proximité des habitations[4] montre que la plupart d'entre elles sont utilisées à des fins médicinales et religieuses. La médecine et la religion sont indissociables et relèvent de spécialistes, appelés *bokonɔ*, responsables du *vodun Fa* qui donne la connaissance des plantes et de leurs pouvoirs. Seules neuf des plantes citées sont cultivées pour l'alimentation. La plupart sont soit plantées soit spontanées et conservées sur place. Les informateurs distinguent nettement la culture en plein champ d'une simple plantation, présentée généralement comme occasionnelle, permettant d'assurer la disponibilité à proximité immédiate de certaines plantes utiles. Celles-ci en effet se rencontrent habituellement dans la brousse ou la forêt où elles peuvent être cueillies. De nombreuses plantes interviennent dans l'hygiène corporelle, les soins apportés aux nouveau-nés et à leurs mères, ce qui nécessite leur proximité.

Deux plantes citées ont retenu mon attention, car elles faisaient l'objet autrefois d'une culture en plein champ, aujourd'hui abandonnée. Il s'agit du coton et de l'igname.

---

[1] Voir liste des espèces végétales citées par les informateurs indexée sur les noms vernaculaires (Annexe 4, pp. 84-90).

[2] Photographie n° 21, Annexe 5.

[3] Chaque *vodun* a un certain nombre de plantes connues de leurs responsables, appelées *ama* ou feuilles.

[4] Annexe 4, p. 94-96. Plantes et usages.

A Gnijazun (05/07/91), j'ai pu observer un pied de Gossypium arboreum[1] planté à côté de la maison de l'informateur; celui-ci m'a expliqué qu'il s'agissait d'une espèce de coton cultivée autrefois par ses ancêtres, *avokanfun cɛkɛ*, et qui est aujourd'hui cultivée seulement à l'intérieur du village, car sa tige et ses feuilles servent à préparer des médicaments. Les fibres sont utilisées pour faire des charmes (*bo*). Les anciens l'employaient pour tisser des pagnes *botoyi*. Elle n'est plus cultivée de nos jours car, selon lui, les Blancs ont importé d'autres espèces, d'origine américaine. Savariau (1906, p. 77) indiquait au début du siècle que sept variétés américaines de coton venaient d'être essayées dans le but d'améliorer la culture du coton au Dahomey. Avant le développement de cette culture à l'époque coloniale, la production de coton se limitait aux besoins de la population. Brue (1845, p. 329) nous informe que dans la ville d'Abomey, *comme à Agrimé, on y voit le coton, que les indigènes cultivent en petites quantités et l'indigo sauvage qu'ils emploient avec succès dans la teinture de leurs étoffes.* Savariau (1906, p. 82) précise que l'indigotier, observé dans les *gletas* ou autour des villages, était rarement cultivé en grand par les indigènes.

Dans toute la zone au Sud de la dépression de la Lama, la culture de l'igname a été abandonnée, en grande partie au profit de celle du maïs et du manioc. L'igname se rencontre cependant, de façon marginale, plantée à proximité des habitations. J'ai pu l'observer à Aklaku, dans un jardin enclos, et à Sèdjè Denu. Dans ces deux villages, l'igname était conservée à des fins religieuses. Voici les explications obtenues à Sèdjè (30/07/92) :

Nous ne cultivons pas l'igname parce que nous n'avons pas assez de terre; la SONADER nous en a pris une grande partie. Nous cultivons du maïs sur le peu que nous avons; nous plantons l'igname à côté des arbres que nous conservons (pour servir de tuteur); nous en mangeons une partie et nous en utilisons pour les cérémonies. On ne peut pas parler véritablement d'une culture de l'igname ici. A Abomey, c'est une culture importante; alors si au temps des cérémonies, notre igname ne peut pas encore être récoltée, nous achetons l'igname d'Abomey (hun.te : vodun.igname), nous pouvons utiliser les deux. A la maison, les kpatin (Newbouldia laevis) *servent de tuteur aux ignames; si on continue sa culture, c'est parce qu'elle sert à faire des tisanes (amansin : feuille.eau)*.

L'espace situé à proximité des habitations est occupé par un grand nombre de plantes, toutes utiles, comprenant à la fois des plantes cultivées alimentaires, des arbres fruitiers, introduits et cultivés ou indigènes et spontanés, parfois plantés, des plantes médicinales, plantées et/ou spontanées. Cet espace, non clos la plupart du temps[2], connaît une organisation et une exploitation familiale. La diversité de la flore se trouve accrue lorsque le chef de la famille a des responsabilités religieuses, comme j'ai pu le constater à Gnijazun et Sèdjè Denu. C'est une zone où la multiplicité des usages que les plantes disponibles doivent fournir (alimentation, médecine, pratiques magico-religieuses, artisanat) entraîne une certaine diversité végétale. Elle apparaît comme un pôle de conservation des plantes anciennement cultivées et des espèces végétales perçues comme rares aujourd'hui dans les espaces non exploités (forêt-brousse). C'est également un centre de domestication éventuel d'espèces indigènes spontanées et un lieu d'intégration et de diffusion d'espèces étrangères. Vansina (1985), en zone forestière, a déjà souligné le rôle des jardins ou des cultures proches des habitations

---

[1] Photographie n°18, Annexe 5.

[2] Je n'ai observé des clôtures qu'à Aklaku et Savi. Dans ce dernier village, il m'a été répondu que les haies délimitant les jardins étaient une création coloniale. Cependant, nous avons vu dans la 2° partie qu'au XIX° siècle des Opuntia servaient à défendre l'accès des maisons et de leurs abords. Cette question reste à approfondir.

dans l'introduction et la diffusion de nouvelles plantes dans les systèmes agricoles africains.

c) Plantes cultivées et calendrier agricole

Les principales plantes cultivées aujourd'hui dans le Sud du Togo et du Bénin sont le maïs, le manioc et des légumineuses dont les arachides. Ces plantes alimentaires sont d'origine américaine. Les textes anciens et les sources orales nous apportent des informations sur le régime alimentaire et les plantes cultivées avant la diffusion de ces espèces. La base de l'alimentation reposait sur la consommation du petit mil (Pennisetum typhoides) et était complétée par celle du sorgho, de l'igname et des légumineuses (Voandzeia et Vigna). Les habitants interrogés sur les pratiques agricoles ancestrales ont tous insisté sur le rôle fondamental du mil, présenté comme un don de dieu (*Mahu*) et dont la récolte annuelle rythmait le calendrier agricole et religieux. Aujourd'hui, ce n'est que par le biais des cérémonies religieuses et du calendrier agricole que l'on parvient à obtenir des informations sur les plantes anciennement cultivées; c'est pourquoi se chapitre sera consacré en grande partie à la compréhension du calendrier agricole en relation avec les manifestations climatiques et religieuses. Ceci nous amènera à examiner les conditions de diffusion du maïs qui fait aujourd'hui l'objet de deux récoltes par an.

1° Des saisons, des lunes et des plantes

Le Sud du Bénin et du Togo se caractérise par un climat sub-équatorial à quatre saisons, une grande saison des pluies de mars à mi-juillet, une petite saison sèche de mi-juillet à septembre, une courte saison des pluies en septembre-octobre[1] dont l'irrégularité des précipitations renforçait la précarité des récoltes. Elle est suivie par une longue saison sèche de novembre à mars, renforcée en décembre et janvier par l'harmattan, vent sec, chargé de poussières, venu du Nord. Les calendriers agricoles traditionnels dépendent non seulement de l'alternance de ces saisons, mais aussi de la division du temps basée, avant l'introduction du calendrier grégorien, sur les successions des lunes et des pratiques religieuses. Précisons que ces pratiques sont encore en usage de nos jours car les informations que je présente sur les calendriers sont une synthèse d'informations orales que j'ai moi-même recueillies et de sources écrites[2]. Nous allons voir quelles peuvent être les implications du climat sur la vie des populations et les "solutions" envisagées pour réduire les risques encourus sur le plan agricole à cause des aléas climatiques. Ceci m'amènera à émettre une hypothèse sur une éventuelle modification du calendrier agricole en relation avec l'introduction du maïs.

---

[1] Ce qui définit un régime pluviométrique bimodal. (Boko, 1992, p. 322). Les précipitations, bien que fondamentales, ne sont pas le seul facteur de différenciation des saisons, la température intervient également.

[2] Voir Annexe 4, les tableaux pp. 100-101 et 103, ainsi que le graphique mettant en valeur la succession des saisons, p. 102.

L'année fon est divisée en 12 ou 13 lunes[1] de 30 jours chacune[2]. A ce calendrier lunaire se juxtapose un calendrier solaire basé sur les rythmes agricoles saisonniers qui rattrape ainsi le décalage entre les deux : l'année se divise en 2 saisons agricoles, la grande saison appelée *xwe*, de décembre à mi-août, et la petite saison *zo*[3]. Chaque saison comprend une saison sèche et une saison humide. Les mois ou lunes fon sont donc décalés par rapport à notre calendrier. La petite et la grande saison ne sont pas annoncées par un changement de lune, mais par un certain nombre de signes, comme l'apparition ou la disparition d'étoiles, les activités de certains oiseaux ou la phénologie de certaines plantes spontanées. Les mois lunaires sont pris en considération pour la durée des cycles végétatifs et la répartition des travaux champêtres dans le temps.

La nouvelle année débute par la petite saison *zo* qui commence en août, entre le 15 et la fin du mois. La date n'est pas fixe, elle doit varier d'une année sur l'autre, dépendant des récoltes, et donc des pluies, ainsi que de l'apparition des Pléïades qui peuvent être plus ou moins visibles selon la nébulosité du moment. A ces facteurs, s'ajoutent des conditions religieuses dépendant de la volonté des *vodun*, particulièrement du *vodun* de la divination, *Fa*, qui indique la date des cérémonies liées à la récolte des céréales. Ce n'est qu'après la célébration de ces fêtes que commencent les semailles de *zo*.

Les auteurs qui se sont intéressés à la division du temps n'arrivent pas tous à cette conclusion[4] et font débuter la nouvelle année en décembre-janvier, bien que les lunes correspondantes soient déjà la cinquième et la sixième. Il n'y a bien sûr pas de superposition parfaite entre les mois solaires et lunaires qui se chevauchent. Le décalage se fait par des périodes de transition qui correspondent à des périodes de cérémonies religieuses où le temps semble arrêté. Ils ne se sont pas interrogés sur la possibilité d'une superposition du calendrier grégorien au calendrier traditionnel. En effet, que ce soient les auteurs anciens[5] de la période précoloniale, ou les informateurs que j'ai interrogés, tous commencent leur description du calendrier agricole à partir du mois de janvier, appelé "lune six" d'après la traduction des termes vernaculaires. L'année commencerait alors à partir des lunes cinq ou six[6]. Cela m'a posé un certain nombre de problèmes pour comprendre la logique de ce système[7]. Mais il a toujours été évident pour les agriculteurs que la nouvelle année commence après la récolte du mil (ou du maïs aujourd'hui) de la grande saison *xwe*. Un auteur anonyme l'a d'ailleurs constaté en 1708, car il explique à propos du royaume de Ouidah, que *le compte de leurs années se fait par des époques prises de leurs guerres, de la mort de leur Roi, de leurs Grands et de leur récolte de mille*. (p. 20). Pazzi (1979, p. 43) explique que les premières lunes (de un à cinq) ne sont pas comptées parce qu'*elles correspondent à la période d'incubation*

---

[1] Ce que les voyageurs, notamment Bosman (1705, p. 370), le Chevalier des Marchais (1724, p. 105) et Smith (1751, p. 153) n'ont pas manqué d'observer et de noter.

[2] Un mois lunaire ou lunaison est l'intervalle de temps compris entre deux nouvelles lunes consécutives dont la durée moyenne est de 29 jours, 12 heures, 43 minutes. (Bourgoignie, 1972, compte également 30 jours pour une lunaison).

[3] Aklaku : août1990.

[4] Pazzi (1979), Boko (1992).

[5] Voir Tableau "Sources écrites et climat" en Annexe 4, p. 103.

[6] Il n'a d'ailleurs pas été facile d'amener les informateurs à employer les termes usités dans leur langue, ils ont pris l'habitude des noms de mois français. Un de leurs points de repère est d'ailleurs la fête de la nativité.

[7] Il ne faut pas superposer notre système de perception basé sur les successions des saisons hiver, temps du repos, printemps, temps des semailles, été, temps des récoltes. Ici c'est la récolte qui prélude à la nouvelle année et qui la termine.

de la nouvelle année (période cachée qui débute par la réapparition des Pléiades...). Pour cet auteur la nouvelle année n'est proclamée qu'au moment de la pleine manifestation des Pléiades, en décembre (lune 5). Cette hypothèse me semble en contradiction avec les informations que j'ai obtenues.

La petite saison *zo* est annoncée par l'apparition de la constellation des Pléïades[1], et la réapparition d'un oiseau (un rapace). Sur le plan climatique, elle débute par une courte saison sèche[2] divisée en deux phases. La première se caractérise par un temps nuageux et de petites pluies fines; ce temps, appelé *Fo*, est pour les habitants une période fraîche, ni humide ni sèche[3]. Elle se poursuit de la mi-juillet jusqu'à fin août. Ce mois est le premier ou le 13° mois de l'année (*xwe*), car il correspond à une phase de transition, à la fois sur le plan climatique, agricole et religieux; il marque également le passage à une nouvelle année qui recommence avec la petite saison agricole *zo*[4] .

La deuxième phase de cet intermède "sec" est marquée par un fort ensoleillement. C'est le temps de *zo xwenou* [5], au cours duquel le maïs seul est semé; il est alors appelé *zo-da-gba* qui signifie "petite saison-premier-maïs". Les semailles de *zo* ont surtout lieu au cours de la première quinzaine de septembre, après le temps de *Fo*.

Les 2°-3° mois (septembre-octobre), sont appelés *Zo-dji* (feu-pluie), pluies après la chaleur qui permettent une nouvelle récolte. Elles commencent généralement après le 15 septembre et durent jusqu'à la mi-novembre.

Au cours des 4° et 5° mois (novembre-décembre) à la fin des pluies, quand le maïs est sec, a lieu la récolte. La floraison de certains arbres, comme Erythrina senegalensis, ainsi que l'apparition d'une nouvelle étoile, Antarès[6], située aux antipodes des Pléiades, annonce l'installation de la saison sèche. La grande saison *xwe* commence. Quand le sorgho était encore cultivé, il servait à caractériser ce mois appelé *Abo-xwi*, "le sorgho sèche", d'après Le Hérissé[7]; en décembre, le vent du Nord commence à souffler et fait sécher le sorgho encore sur pied. Après sa récolte, les travaux champêtres sont arrêtés; c'est l'époque des cérémonies organisées en l'honneur des ancêtres.

Au 6° mois (janvier) les agriculteurs choisissent les terres qu'ils mettront en culture, les brousses (*zun*) commencent à être défrichées; c'est la période où souffle l'harmattan appelé *wo*. Au 7° mois (février), les champs sont sarclés, c'est le temps des feux de brousse, *gbehan-zo* qui signifie "herbes-feu". [8]

On peut donc distinguer trois phases au cours de la grande saison sèche appelée *alun* : la première phase se caractérise par l'arrêt des pluies qui permet au maïs et au sorgho de sécher sur pied, c'est *aboxwi* (sorgho.sèche). Elle est suivie par la période au cours de laquelle souffle l'harmattan. Enfin, la dernière phase voit la préparation des champs avant les pluies, c'est l'époque des feux de brousse. On retrouve les trois phases

---

1 Cette constellation apparaît dans le ciel en juin, mais le temps nuageux fait qu'elle ne devient visible qu'en juillet-août.

2 D'après Boko, les précipitations, bien que réduites, varient entre 7% et 27%.

3 Tinji, nov. 1991.

4 Sèdjè Denu, juillet 1992.

5 *Zokloé* selon Boko (1992, p. 327).

6 D'après Pazzi (1979).

7 Bourgoignie (1972) et Boko (1992) citent également ce nom.

8 Informations recueillies essentiellement à Aklaku.

décrites par Boko[1], perçues en fonction des activités champêtres ou des manifestations climatiques.

La saison sèche se termine en mars (8° lune) au cours duquel la saison pluvieuse s'annonce par les premières précipitations appelées *ayichosin*, l'eau qui éteint le feu de la terre. Mais, c'est surtout au 9° mois (avril) que commencent les grandes pluies et qu'ont lieu les semailles : *nu-do xwenou* qui signifie "époque de planter les choses de la terre", annoncée parfois par l'apparition de certains insectes. Dès les premières pluies, ont lieu les semailles de mil et de maïs. Autrefois c'était le nom *li-do-sun* , "lune où l'on plante le mil", qui servait de référence et qui est toujours employé pour désigner ce mois. A la fin de cette période est planté le maïs qui sera mis en réserve dans les greniers. Il est appelé *ago-ji-gba* qui signifie "grenier-sur-maïs". Aux 10° et 11° mois (mai-juin), il est trop tard pour planter le maïs; ce sont les *godo-nu* ou "retard-cultures", comme les tomates, gombo, arachides, haricots... Quand le sorgho était cultivé, c'est à ce moment-là qu'il était planté, son cycle long, de sept à huit mois, s'étendait sur les deux saisons. La grande saison des pluies se termine généralement à la mi-juillet.

Au 12° mois (juillet), ont lieu les récoltes du maïs et du mil, dont celle du mil a donné son nom à ce mois *li-ya-sun* : "mil-récolte-lune". A la fin de ce mois le maïs récolté sera stocké et les activités de *zo*, la petite saison, commencent. Un 13° mois est souvent ajouté; il semble servir de transition entre *xwe* et *zo* et correspondre au temps de *fo*. Il y a d'ailleurs une superposition des activités de *xwe* et de *zo* : préparation des terres à ensemencer et récolte tardive ont lieu parallèlement. Très souvent les agriculteurs continuent d'ailleurs à compter les lunes; on arrive ainsi à 14, 15 lunes... Ceci montre qu'il n'y a pas de rupture ni d'arrêt réel dans le cycle agricole[2]. Le passage d'une saison à l'autre se démarque dans le temps par la célébration des cérémonies religieuses.

2° Pluies, récoltes et *vodun*

Nous venons de voir que l'année agricole se divise en deux saisons, la petite puis la grande. Le calendrier des cérémonies religieuses se superpose au calendrier agricole et dépend lui aussi des rythmes climatiques. La première période de transition, entre *zo* et *xwe*, située selon notre calendrier en décembre-janvier, semble correspondre à des mois de ralentissement des activités champêtres, favorables donc à l'organisation de cérémonies religieuses. D'autant plus qu'à cette époque, les récoltes de la première saison *zo*, étaient souvent limitées car dépendantes d'une saison des pluies courte et irrégulière. Cette variabilité des pluies pouvait engendrer des risques de famine. De plus *zo* est suivie par une longue saison sèche pendant laquelle souffle l'harmattan, qui est perçu comme un agent de propagation d'un certain nombre de maladies, comme la rougeole, la variole, la méningite.

---

[1]Boko (1992, p. 325), dans son analyse du climat du Bénin, distingue une phase préliminaire à l'harmattan, l'harmattan lui-même et une phase de sécheresse et d'humidité atmosphérique assurant la transition avec la saison des pluies. D'après lui, la terminologie locale ne perçoit que deux phases : *wo*, l'harmattan et *alun* caractarisé par l'absence prolongée de pluies.

[2] Pour Pazzi (1979, p. 43), *ce compte de l'année en 16 lunes (la 16° n'étant pas comptée car elle est une lune mauvaise) veut reproduire dans le cycle astral le schéma cosmologique qui est à la base de la divination par "Afa"*. La 16° lune est, selon lui, une période mauvaise, *où la terre se prépare à affronter le vent d'harmattan qui dessèchera bientôt toute végétation*. Ce compte représenterait selon lui les 16 signes de base de la géomancie, qui sont une combinaison des 4 éléments représentés par le feu, l'air, l'eau et la terre. (voir R.T. Hounwanou, 1984). Cette 16° lune n'a jamais été évoquée par mes informateurs.

C'est une époque où les cérémonies religieuses prennent toute leur importance et signification; il est important de se concilier les ancêtres et les divinités afin d'assurer de bonnes récoltes futures en demandant notamment que les pluies soient abondantes et régulières : c'est la grande saison *xwe* qui est en question; ce sera au cours de cette saison qu'une partie de la récolte de céréales (le maïs aujourd'hui) sera mise en réserve dans les greniers. Certaines cérémonies sont consacrées uniquement à la divinité de la terre, le *vodun Sakpata* qui non seulement préside aux travaux agricoles, mais est particulièrement craint car il est responsable des épidémies de variole qui sévissaient plus particulièrement à cette époque de l'année[1]. Il est donc invoqué à un double niveau. Ses adeptes lui offrent à cette occasion de la farine d'igname.

La deuxième période de transition est située à la fin de l'année fon, moment où se termine la grande saison *xwe* et où recommence le cycle avec *zo*. C'est l'époque de la récolte des grains et à cette occasion des cérémonies religieuses sont organisées, ce que certains voyageurs comme le Chevalier des Marchais en 1724 ont parfaitement observé : *ils ont coutume de s'assembler tous les ans lorsque le mil est cueilli qui est vers la fin du mois d'aoust* (p. 98).

Le mil, avant l'introduction du maïs, était la céréale de base, considérée comme un don divin; les agriculteurs disent que c'est la première plante que leurs ancêtres ont cultivée et qu'avant d'en consommer il faut en donner aux divinités[2]. Certains disent que le mil indique la fin de l'année et qu'on ne peut récolter deux fois le mil la même année, car la cérémonie *jahuhu*, qui signifie "farine-donner"[3], n'a lieu qu'une seule fois, en fin d'année fon, tous les 13° mois. Cette fête des prémices du mil[4] s'appelle aussi *xwetanu*[5], qui signifie "année.tête.chose", ce qui confirme le passage d'une année à l'autre.

Le mil est la nourriture des *To vodun* et des *Tɔxwyɔ* qui sont les divinités tutélaires des villages et les ancêtres mythiques ou déifiés des familles ou lignages. Dans le royaume du Dahomey, le mil était offert au cours des cérémonies aux ancêtres royaux[6]. Quand le mil vient d'être semé, les *vodun* ne peuvent plus rien recevoir, car ils n'ont rien fait encore pour assurer une bonne récolte[7]; après celle-ci, la vie reprend et les *vodun* reçoivent à manger; après eux, les hommes peuvent manger à leur tour[8].

---

[1] Norris (1790) signale une épidémie de variole en février à Ouidah.

[2] Gnijazun, nov. 1991;

[3] appelée aussi *lidudu* : mil.donner (Sozun, nov. 1991)

[4] La récolte de l'igname, comme celle du mil, est soumise à une offrande des prémices aux *vodun*, principalement le *vodun Dan* et le *vodun Sakpata* (cérémonie de *Tehuhu*, "igname-donner"). Le sorgho n'entre qu'exceptionnellement dans les offrandes aux *vodun*. Actuellement, il y a un recul de la culture de l'igname dans le Sud du pays, et la farine de maïs tend à remplacer les farines de mil et d'igname dans les offrandes religieuses

[5] Abomey, nov. 1991.

[6] Gnijazun, nov. 1991. mais aussi en l'honneur de tous les ancêtres, Tinji, nov. 1991

[7] Gnijazun, nov. 1991; Avonkanzun, nov. 1991; Abomey, nov. 1991. Sozun, nov. 1991. A Abomey, (nov. 1991) il m'a été dit qu'on appelle cette période *dovlo*, défavorable aux cérémonies, et qu'elle dure des semailles à la récolte du mil. (avril à juillet).

[8] Selon Pazzi (1979, p. 42), pendant la phase de disparition des Pléiades, la nature perd sa vigueur car les *vodun* se sont retirés du monde, cela jusqu'à la réapparition de cette constellation qui prélude à la nouvelle année.

Les principaux *vodun* invoqués au cours de ces cérémonies aux côtés des *To vodun* et des *Tɔxwyɔ* sont *Sakpata* (associé à la terre) dont nous avons déjà parlé, *Hɛvioso* (la foudre qui fait pleuvoir) et *Dan* (le serpent qui lie la terre au ciel) trilogie dont dépend la vie des hommes sur terre. Le *vodun Sakpata* qui représente la terre, reçoit la pluie du *vodun Hɛvioso* qui se manifeste par la foudre[1]; c'est lui qui permet aux cultures de pousser.

Le *vodun Dan*, incarné par le serpent python qui représente pour les habitants une source de bien, de prospérité, est souvent associé à la pluie. Sa représentation sous la forme d'un serpent grimpant aux arbres et atteignant ainsi le ciel ou par une chaîne ou encore le plus souvent par un arc-en-ciel symbolise vraiment son rôle d'intermédiaire entre *Sakpata* et *Hɛvioso* ; il est alors appelé *Dan-ayidowedo* ou "Dan-arc-en-ciel". Cette fonction d'intermédiaire fait qu'il est le plus souvent invoqué quand il y a une période prolongée de sécheresse ; c'est à lui que sont offerts des sacrifices. C'est pourquoi les premiers voyageurs dans cette région ont particulièrement observé son rôle.

Voici ce qu'écrit le Chevalier des Marchais en 1724 :

Le serpent pour le temps de secheresse ou de pluye trop abondante est invoqué et s'atire par ladresse du grand sacrificateur force processions et présens tant de la part du roy, des grands que du peuple comme aussi pour la conservation des bestiaux et pour le gouvernement du royaume, sa defense contre les enemis, voilà pourquoy il est tant considéré. (p. 99)

En effet, les hommes s'adressent aux *vodun* quand les récoltes sont compromises à cause des aléas climatiques, comme une sécheresse prolongée, des pluies trop abondantes ou insuffisantes. Des sacrifices propitiatoires interviennent et les divinités sont ensuite remerciées. La prospérité et le bonheur des hommes dépendant de leurs récoltes, elles-mêmes dépendant des pluies, il est normal que parmi les prières adressées aux *vodun* figurent les demandes de pluies.

Les dérèglements climatiques comme les maladies sont considérés comme des situations anormales que les hommes essayent de comprendre en consultant par la divination le *vodun Fa*, qui sert d'intermédiaire entre les hommes et les *vodun*. Ces anomalies sont très souvent attribuées au non respect des interdits religieux parmi lesquels figure le défrichage des bois sacrés. Ceux-ci sont des lieux de culte de ces divinités et par la même souvent associés aux rituels des cérémonies. En effet, généralement les *To vodun* et les *vodun Dan, Sakpata* et *Hɛvioso* résident dans des îlots forestiers, à l'abri des regards. La plupart des cérémonies religieuses dont il a été question commencent dans ces bois sacrés[2]. Les aléas climatiques sont donc perçus par les habitants comme un signe, une punition adressés par les *vodun* aux mortels.

Aujourd'hui, de nombreux bois sacrés ont été défrichés, soit en partie soit en totalité. Ceci est la conséquence du manque de terres cultivables et de la lutte contre les pratiques religieuses traditionnelles opérée déjà par les premiers missionnaires et poursuivie par le pouvoir politique à partir de 1977. Les agriculteurs attribuent les déficits pluviométriques qui peuvent s'observer certaines années à la disparition de ces

---

[1] Terre, feu, ciel et eau, les quatre éléments fondamentaux constituant le Monde par leurs interférences (selon Pazzi 1979, p. 41), se retrouvent ici. Pour cet auteur, *La Foudre est l'impulsion primordiale qui déclenche les dynamismes de ces quatre éléments... L'année est conçue comme une alternance des dynamismes fondamentaux du Feu et de l'Eau, entre les deux pôles, Ciel et Terre*.

[2] Gbèzun à Abomey (nov. 1991), Sozun, nov. 1991; Agbobohonu, nov. 1991. Les chemins d'accès sont alors nettoyés.

derniers îlots, les interdictions d'y couper du bois n'ayant pas été respectées. On peut cependant se demander si cette explication n'est pas le résultat de la mise en garde des forestiers et techniciens agricoles agissant en ce sens auprès des habitants. Néanmoins, les interdits religieux ont toujours existé[1] et seul un sentiment de crainte pouvait les faire respecter; or les maladies et la rareté des pluies sont bien les calamités les plus redoutées des habitants.

Nous avons vu combien les calendriers agricoles et religieux étaient et sont encore imbriqués et dépendants des conditions climatiques. Les deux grands moments dans la vie religieuse des habitants du Sud Bénin se situent à deux périodes de transition dans la vie agricole qui correspondent aux deux saisons sèches. Les cérémonies de janvier sont propitiatoires, avant la grande saison des pluies, celles d'août ont pour but de remercier les divinités et les ancêtres et de se les concilier à nouveau. De plus, les pratiques religieuses contribuent à expliquer et à essayer de résoudre les situations de crises liées aux aléas climatiques.

3° Fêtes religieuses et prélèvements royaux

Skertchly (1874, p. 180), lors de son séjour à Abomey en 1871, avait observé que les habitants du royaume du Dahomey payaient une taxe au roi chaque année au moment des cérémonies religieuses connues sous le nom de "grandes coutumes" :

One of the principal features at the Annual Customs is the payment of the taxes to the king by every person in the land, from the Ningan in the capital to the lowest free man in the villages. At these times all great palavers are settled, punishments are inflicted upon those guilty of heinous crimes, and rewards conferred upon the meritorious.

Les enquêtes que j'ai effectuées sur les calendriers et les productions agricoles m'ont également permis d'obtenir des informations sur les dons offerts chaque année au roi d'Abomey par les agriculteurs dans le cadre des cérémonies annuelles organisées en fin d'année fon après les récoltes du mil et de l'igname. Si ces informations corroborent en partie le témoignage de Skertchly, elles permettent de remettre en question la notion d'impôt et de revoir l'organisation de la fiscalité, sur laquelle nous reviendrons à la fin de cette partie.

A Gnijazun, il m'a été dit qu'*une partie des récoltes était envoyée au palais. C'était le kuzu*[2] *ou nudɔhɔn; le cultivateur le donnait volontairement pour aider le roi à supporter ses charges. La mesure utilisée était le ka (calebasse). Si le kuzu n'était pas versé, les récoltes suivantes étaient détruites, soit par les pluies, soit par les insectes ou les animaux; ce nujo (impôt) a commencé à être versé sous la contrainte sous le roi Glèlè.* (19/07/91)

Le mil après sa récolte ne peut pas se consommer comme les autres produits. Il faut faire une cérémonie avant. Après la récolte, le palais doit avertir la population que le temps des cérémonies relatives à la consommation du mil (likun) est arrivé. Cette cérémonie (jahuhu) a d'abord lieu au palais ce qui est ensuite annoncé au marché

---

[1]Rappelons le texte de Bosman (1705, p. 155) énonçant les interdits régissant les bois sacrés.

[2] Ce terme employé par l'informateur n'était pas approprié mais il montre qu'aujourd'hui, la tradition historique est grandement influencée par l'histoire officielle; en effet, il me semble que cette contribution "volontaire" est plus dépendante de motivations religieuses que politiques.

hunjro d'Abomey par le tam-tam katahunto. Alors s'organisent dans toutes les familles une cérémonie identique qui met fin à l'interdiction de consommer le mil.[1]

L'igname aussi ne peut être consommée sans cérémonie préalable. Quand le palais a informé la population, ce sont les adeptes du vodun Sakpata qui organisent les cérémonies de tedudu (igname.manger). Le roi reçoit l'igname de celui qui l'a récolté en premier. puis le tambourinaire de katahunto se rend au marché hunjro pour annoncer que le roi a mangé la nouvelle igname et c'est ensuite seulement que l'igname peut être introduite sur les autres marchés.

A Lissèzun, Vigan Sémèvo a complété ces informations et expliqué ainsi le principe de ces dons (août 1992) *: le roi n'avait rien de la récolte, mais au cours des cérémonies du roi au palais, tout le monde est informé par le crieur public au marché (gɔn yi ahi) alors chaque maison amène un peu de sa récolte au palais (hɔn mɛ) à Abomey pour aider le roi à faire la cérémonie à ses ancêtres. La mesure en ce temps était le kago dont on donnait une ou deux (ka : calebasse). C'est une grande cérémonie au cours de laquelle le roi donnait à manger à ses ancêtres et tout le monde venait, les adeptes des vodun, les dignitaires, c'était une grande fête! Quand on amenait les grains au palais, des responsables*[2] *nommés par le roi prenaient ce qu'on apportait et lui montraient. Celui qui est désigné pour aller remettre les grains au palais doit être sain, ceux qui ne le sont pas sont sanctionnés et ne retournent plus, de même que ceux qui désobéissent au roi, ou qui ont participé à des complots, si l'on pense mal du roi ou si l'on a de mauvaises intentions à son égard***.**

En janvier 1993, il a complété sa version : *quand il y a des cérémonies au palais, les gens viennent avec des animaux (moutons, poulets) des grains (nukun) pour aider le roi à organiser les cérémonies de "dɛ hi xo". Ce que les gens amènent au roi s'appelle "xwegban" (année.bagage). Les cérémonies ont lieu en fin d'année (xwe fi fo) (après 14 juillet); c'est la période de récolte du mil (likun); tous les vodun, tous les ancêtres, tous les morts reçoivent les offrandes des enfants vivants et après commence l'autre saison, zo. Ce n'est que pour les cérémonies de "dɛ hi xo" que les Fɔn apportent des grains au palais.*

Les informateurs interrogés ont tous fait allusion à une contribution volontaire des agriculteurs aux offrandes données par le roi à ses ancêtres au cours de ces cérémonies. Si ces dons n'étaient pas respectés, les contrevenants risquaient de voir les ancêtres ou les *vodun* se venger. C'est ainsi que tous respectaient cette contribution qui n'était pas considérée comme un impôt versé au trésor royal. De plus, bien que mes informateurs de la région d'Abomey ne l'aient pas abordé, une redistribution des produits offerts aux divinités avait lieu très souvent au cours de ces cérémonies par l'organisation d'un repas que tout le monde partageait; cela se passe toujours ainsi dans le royaume de Glidji, au Togo, où la cérémonie de *Yakɛ Yakɛ*, réunissant tous les Guen, est organisée tous les ans après la récolte du maïs de la grande saison des pluies. Tel était aussi le cas dans le royaume d'Abomey d'après les écrits des Européens témoins de ces cérémonies (Norris, 1790; Burton, 1864; Skertchly, 1874)[3].

---

[1] Des cérémonies intermédiaires peuvent être organisées avant la grande cérémonie de *jahuhu* ou *lidudu* pour permettre aux enfants, personnes âgées ou malades de se nourrir rapidement après la récolte; ces cérémonies sont appelées *lifluflu* pour le mil, et *tefluflu* pour l'igname.

[2] L'informateur a cité les dignitaires suivants : *Migan, Tɔkpɔ, Ajaho, Mɛhu.*

[3] L'informatrice Tanti Gaga Tokpo a évoqué cette redistribution des biens au moment de la cérémonie *Atɔ tun tun.* Voir chapitre A de cette partie.

4° Instauration de l'impôt

Chaque année, après la récolte du mil, les cultivateurs apportaient donc une partie de leur moisson au palais pour participer aux cérémonies dédiées aux ancêtres royaux. Par cette contribution volontaire, régie par les croyances religieuses, les cultivateurs reconnaissaient la prééminence du roi. On ne peut parler de véritable impôt dans ces circonstances. Je distingue donc la participation annuelle des cultivateurs aux cérémonies religieuses royales du versement d'un impôt en nature qui semble n'avoir été instauré qu'au XIX° siècle.

En effet, des informations orales recueillies à Gnijazun et à Lissèzun m'ont permis de distinguer les deux types de prestations : l'une dans le cadre des cérémonies, l'autre en relation avec le développement du commerce européen "licite", basé sur l'huile de palme. A Lissèzun (04/07/91), les informateurs m'ont expliqué que *celui à qui on a donné la terre (ayikun gban) et qui a planté le palmier à huile donne une mesure d'huile : c'est le kuzu, institué quand le palmier est arrivé*, selon eux, sous Guezo. A Gnijazun, l'informateur interrogé a précisé que le *kuzu* a commencé à être versé sous la contrainte sous le règne du roi Glèlè.

Pourtant, si l'on en croit Le Hérissé (1911), les peuples conquis depuis Xwegbaja devaient verser une redevance en produits agricoles appelée *kuzu*:

Le kouzou, raconte-t-on, dérive de la décision que prirent les chefs des tribus amis des Aladahonou d'offrir à Ouêgbadja des produits agricoles, pour le remercier des festins qu'il leur servait, quand ils se rassemblaient chez lui... Le joug n'ayant pas tardé à remplacer l'amitié, Ouêgbadja ne manqua point d'exiger ce qui lui avait été accordé bénévolement. (p. 86)

Ses successeurs l'imitèrent. Par eux, chaque pays nouvellement conquis fut aussitôt soumis au kouzou. Ouidah et Savi par exemple le payèrent dès le règne d'Agadja.

Avant Ghèzo, le kouzou était perçu en nature et par l'intermédiaire du Topo - grand dignitaire, sorte de ministre de l'agriculture- sur le maïs, le mil et le nété. Mais ce roi ayant appris du Chacha -commerçant portugais-...toute la valeur commerciale des palmiers, remplaça la redevance habituelle par une redevance en huile de palme. Un grand dignitaire, le Tavisa (il semble que le tavisa fut plus particulièrement chargé de la perception du kouzou à Ouidah), fut alors créé spécialement pour assurer la perception du kouzou, dont la répartition fut faite désormais par les gardiens de l'héritage" (houmèkponto). Toutes les (p. 87) *palmeraies, sauf celles du roi confiées à des gérants (ahisinon) furent astreintes au paiement du kouzou.*

La transformation du kouzou par le roi Ghèzo se fit au temps des guerres contre Abéokouta. C'est sans doute ce qui a fait dire à certains indigènes de Ouidah que le kouzou date de Ghèzo seulement et aussi qu'il fut offert spontanément par les gens de la côte, pour permettre au roi de racheter les esclaves dahoméens pris par les Nagots d'Abéokouta.

Les rois de pays (tôhosou) et les chefs de pays (tôgan) recevaient une part de kouzou. Il en était ainsi des grands dignitaires, chargés du commandement d'une province; le Mèhou et le Yovogan recevaient leur part de kouzou dans la province de Ouidah, le Migan et l'Akplogan dans celle d'Allada.

L'origine du *kuzu* viendrait selon l'auteur d'un don de produits agricoles en remerciement des festins offerts par le roi. Il me semble que les festins dont il est question dans ce texte représentent les cérémonies annuelles réunissant à la cour la famille royale, les dignitaires et les chefs de villages apportant leur contribution au palais. La première partie des cérémonies consistait dans la réception par les dignitaires responsables des dons apportés; elle était suivie de l'organisation des cérémonies elles-mêmes au cours desquelles les offrandes aux ancêtres avaient lieu ainsi qu'une redistribution sous la forme d'un repas offert aux personnalités présentes. Le Hérissé conclut d'ailleurs en notant un changement dû selon lui à la prise de conscience de la valeur commerciale de l'huile de palme. Finalement les informations de cet auteur rejoignent celles que j'ai obtenues à Gnijazun sur l'instauration de l'impôt. La question demeure de savoir quel roi fut à l'origine de l'instauration de ce nouvel impôt. Cornevin (1962), s'appuyant exclusivement sur Le Hérissé, attribue au roi Guezo la reconversion économique du royaume en remplaçant l'impôt traditionnel perçu en produits agricoles par une redevance en huile de palme. Les palmiers auraient alors connu un grand développement, notamment sur le plateau d'Abomey. Nous avons vu que le *kuzu* était en réalité une contribution volontaire des habitants aux cérémonies royales annuelles. Il est possible que l'évolution des intérêts économiques ait entraîné une modification de la nature de cette contribution qui ne commença à être versée sous la contrainte qu'à l'époque du roi Glèlè ou peu de temps avant le début de son règne.

III LES HOMMES ET L'EXPLOITATION DU MILIEU VEGETAL

B - INTRODUCTIONS ET DIFFUSION DE PLANTES D'ORIGINE ETRANGERE

1 - Plantes introduites et jardins européens

L'époque coloniale est bien connue pour avoir développé des stations agricoles d'essai de cultures dites coloniales ou économiques, comme le café, le cacao, le coton, le tabac ainsi que des cultures vivrières. Or un certain nombre d'entre elles figurent parmi les plantes cultivées[1] par les Européens à l'époque précoloniale. La lecture des sources écrites européennes des XVII° et XVIII° siècles nous apprend que les Européens, installés en divers points de la côte du Golfe de Guinée à partir de la fin du XV° siècle, avaient déjà créé des jardins à proximité de leurs établissements[2]., jardins dans lesquels ils ont essayé de cultiver des plantes connues en Europe ou provenant d'autres continents Dans ce chapitre, les raisons du développement de ces jardins en Afrique seront examinées, ainsi que leur rôle pour la connaissance de la flore locale.[3]

a) Les jardins européens : présentation générale

1° Les jardins

Les jardins jouxtant les anciens établissements européens sont mentionnés le long des côtes de l'Or et des Esclaves, plus particulièrement sur la Côte de l'Or en raison de l'intérêt commercial qu'elle représentait pour les différentes nations européennes présentes dans cette région. Ainsi des jardins sont cités à Axim, Dixcove, Boutry, Sekondi, El Mina, Cape Coast, Frederiksbourg, Moure, Christiansbourg et Ouidah. La majorité des informations concerne les jardins anglais de Cape Coast et français de Ouidah, ce qui peut s'expliquer par le rôle de "quartier général" tenu par ces forts pour les établissements de ces deux nations existant sur le littoral. Bien que mon aire d'étude ne comprenne que les jardins de Ouidah, principal port de traite sur l'ancienne Côte des Esclaves, je me réfèrerai néanmoins aux autres sites dont les informations peuvent éclairer certains points de la discussion.

La population européenne de Ouidah au XVIII° siècle n'était pas très nombreuse : elle pouvait atteindre une cinquantaine de personnes[4]. A cette société de résidents stables[5] venait s'ajouter les occasionnels, équipages de navires et visiteurs venant d'autres établissements, ainsi qu'une population d'esclaves dépendant des forts ou attendant leur transfert dans les colonies américaines. Le fort français avait un effectif

---

[1] Voir liste en Annexe 4, p. 105.
[2] Voir carte de localisation en Annexe 4, p. 109.
[3] Les sources consultées pour ce chapitre sont exclusivement des sources écrites européennes.
[4] Information tirée de Cornevin (1962).
[5] occupant des fonctions diverses, directeurs, gouverneurs, secrétaires et commis, artisans, prêtres et chirurgiens...

moyen de trente individus de 1704 à 1722 et de onze seulement après cette date[1]. Ce personnel administratif dépendait du ministère de la Marine et des Colonies. Les informations sur le jardin de ce fort permettent de connaître son organisation. La date de sa création est inconnue[2], mais elle doit être très proche de celle de la fondation du fort, au début du XVIII° siècle[3].

Isert[4], médecin naturaliste de passage à Ouidah, observe que les forts anglais et français ont de grands jardins dont *ils tirent toute l'année toutes sortes de légumes, des oranges, des citrons, limons et autres fruits.* [5]

Le père Bullet, prêtre missionnaire aumônier au fort Saint Louis en 1775, en a fait deux plans comportant des détails sur les jardins et les espèces végétales qui s'y trouvaient[6]. Le plan général de Ouidah dressé par ce même auteur permet de se faire une idée de l'importance de ces jardins par rapport au fort français et à la ville. Les jardins se répartissent en deux zones : de petites parcelles à l'intérieur du fort[7] et des parcelles de grande taille à l'extérieur, devant l'entrée, formant d'après Gourg *un très beau jardin, entouré de murs de terre battue. Il y avait beaucoup d'arbres fruitiers.* Denyau [8] précise qu'il mesure plus de trois cents mètres de long, et qu'il est rempli d'arbres fruitiers du pays et de l'Amérique.

Gourg[9] décide en 1787 de mettre en culture une partie du terrain attenant au jardin du fort pour subvenir aux besoins des *nègres acquérats*[10]. Dans son *Mémoire pour servir d'instructions au directeur qui me succèdera au comptoir de Juda*[11] de 1791, il donne la liste des *Nègres Captifs du Roi attachés au fort de Juda* où figurent deux jardiniers (Soussou et Couairou) sur deux cent huit esclaves. La plupart d'entre eux n'avait pas de "qualification précise". Cette liste comprend des artisans, forgerons, maçons, charpentiers, pêcheurs, piroguiers, vachers, gardiens, interprètes, tailleurs, mais aussi un grand nombre d'enfants, de femmes, de vieillards et d'infirmes. Isert dit que 120 "nègres", des esclaves comme le précise Gourg, s'occupent du jardin du fort français. Il s'agit probablement des femmes et des enfants travaillant sous la direction des jardiniers.

---

[1] La Compagnie d'Occident, créée en 1717 par Law, avait acquis l'exclusivité du commerce de Guinée. Mais la liquidation du système de Law en décembre 1721 entraîna celle de la Compagnie. Des mesures de rigueur furent prises qui peuvent expliquer la diminution du personnel.

[2] Le Chevalier des Marchais en 1724 a représenté des jardins potagers sur son dessin des comptoirs des Européens à Xavier (Savi). Voir Annexe 4, p. 106.

[3] Les Français se sont d'abord installés à Offra sur le territoire du royaume d'Ardra (Allada) en 1671 qu'ils abandonnèrent pour venir créer une première loge à Savi, capitale du royaume de Ouidah.

[4] Isert (1989 : reprise de l'édition française de 1793) p. 126.

[5] Pour les identifications botaniques proposées, voir Annexe 4, p. 105, d'après Harlan (1987), Mabberley (1987).

[6] A.N. Paris, Col. C6/27/2, p. 57-58. Ces plans sont présentés en Annexe 4, pp. 107-108.

[7] Gourg (1791) nous informe qu'il cultivait de la vigne "*dans l'intérieur du fort et qui commençait à rapporter*" à son départ de Ouidah. DFC 75, pièce 118, p 26. Gourg fut directeur du comptoir français de Ouidah de janvier 1787 à juillet 1789. Il fut renvoyé de Ouidah, accusé de faire le commerce des esclaves pour son propre compte, et fut remplacé à ce poste par Denyau de la Garenne.

[8] A.N. Paris. Col C6/26/1, p. 106. Mémoire daté de 1799.

[9] A.N. Paris. Col série E 209 bis, lettre n° 50.

[10] Il s'agit des esclaves dépendants du fort français.

[11] Aix-en Provence, DFC 75, n° 118.

2° Les plantes

La liste des plantes cultivées dans ces jardins permet de distinguer trois catégories ; la première réunit les plantes potagères cultivées en Europe comme les choux, carottes, salades, toutes plantes classées sous le terme de "légumes". Le deuxième groupe se compose d'espèces fruitières, méditerranéennes et tropicales, au sein desquelles les agrumes occupent une place particulière qui sera analysée plus en détail. Enfin, le dernier groupe rassemble des plantes "commerciales" comme le tabac, la canne à sucre, le café. Toutes ces plantes ont fait l'objet d'essais de culture visant à leur acclimatation. Selon Bosman (1705, p. 420), le pays de Ouidah est un pays fertile, mais il émet une restriction quant aux plantes qui y poussent ce qui explique ses essais culturaux :

Il n'y manque que des graines et des herbes et je suis assuré que non seulement toutes sortes de fruits de l'Afrique mais aussi plusieurs sortes de ceux d'Europe y croîtroient fort bien. J'en ai fait un essai en y semant des choux, des carottes, des raves, du persil, etc. J'ai trouvé que tout y a aussi bien meûri [sic] *qu'en Europe*[1].

Les origines des plantes cultivées dans ces jardins étaient très diverses[2]. Très peu sont africaines, et certaines, comme la canne à sucre ou le bananier, étaient probablement déjà présentes sur la côte occidentale de l'Afrique avant l'arrivée des Européens, comme l'attestent les premières sources écrites européennes[3]. Bien qu'ils n'aient pas été créés dans cet objectif, ces jardins ont certainement constitué les premiers centres d'introduction de certains "légumes européens", comme le montre le texte de Bosman, et de nombreuses espèces fruitières d'origine américaine.

Parmi celles-ci, le goyavier, cité pour la première fois par Smith (1751) dans les jardins anglais de Cape Coast, se trouve également dans le jardin du fort français de Ouidah d'après Bullet (1776, p. 45). Celui-ci note sur son croquis du jardin un *pommier cajou* (Anacardium occidentale) dont c'est la première mention dans cette région. Remarquons que dans ces deux cas, la première citation de ces espèces d'origine américaine dans les sources européennes les localise dans un jardin attenant à un fort, à Cape Coast comme à Ouidah.

Les jardins des forts européens ont donc été des jardins d'essai de plantes provenant de tous les continents, et ont constitué l'étape intermédiaire avant la diffusion de nouvelles plantes en Afrique. Certains essais de plantes ne provenant pas du monde tropical n'ont pas été concluants : les grenades ont pourri avant maturité et la vigne, bien que produisant deux fois par an, n'a donné que du raisin de table[4]. Le vin, utilisé dans la liturgie, à qui l'on prêtait en outre des vertus fortifiantes, était l'objet d'un commerce très développé vers les pays du Nord qui contribua au développement des vignobles français de l'Atlantique et du Sud. La vigne, estimée indispensable, était cultivée partout où ses fruits pouvaient mûrir. La tentative de sa culture correspond à cette logique.

Il semble que les Européens se soient davantage intéressés à l'acclimatation de plantes européennes ou provenant d'autres régions tropicales qu'à cultiver des plantes africaines, car celles-ci sont minoritaires parmi les plantes cultivées dans ces jardins.

---

[1] Bosman a séjourné 13 ans en Guinée.
[2] Voir Annexe 4, p. 105.
[3] Voir Mauny (1953), Castro Henriques (1989).
[4] D'après Smith (1751).

Cependant, bien que les résidents européens ne fussent pas pour la plupart des hommes de science[1], certains se sont intéressés à la flore locale.

Dalzel, gouverneur du fort anglais à Ouidah, fut surpris par la propriété adoucissante d'une baie, rendant sucré ce qui est amer, venant sur *un grand arbre, dont les feuilles ressemblent à celles de l'olivier*. Il s'agit probablement du Synsepalum dulcificum[2], appelé également *fruit miraculeux.* Il essaya d'en cultiver et obtint des *plants de six ou sept pouces* qu'il tenta de ramener en Angleterre au jardin botanique de Saint Vincent. Malheureusement, ils ne survécurent pas au voyage. Il essaya de préserver les baies sèches ou sous forme de sirop sans nous informer de la suite de cette entreprise. Dalzel n'était pas naturaliste et ne connaissait pas les méthodes employées pour rapporter des plantes tropicales en Europe. Son initiative est restée individuelle[3]. D'autres voyageurs, auteurs de récits, ont remarqué cette plante aux propriétés si caractéristiques. Certains ont même insisté sur les avantages qu'elle offrirait en pharmacie[4]. Le cas de cette plante constitue le seul exemple d'essai de culture d'une plante "indigène". Ces jardins n'ont apparemment pas joué le rôle d'intermédiaire entre la flore locale et les jardins botaniques européens. A la fin du XVIII° siècle, la flore de l'Afrique occidentale demeure en grande partie inconnue.

b) Les motivations des Européens

1° L'alimentation des employés

Les documents d'archives apportent des informations sur les conditions de vie des Français résidant sur la côte de Guinée. Ceux-ci attendent l'approvisionnement en denrées alimentaires leur parvenant d'Europe[5]. Cette situation demeure constante tout au long du XVIII° siècle[6]. Les employés des forts étaient donc dépendants de l'Europe pour certains produits de consommation[7]. Cette "dépendance" peut s'expliquer par le fait que les résidents européens n'ont pas adopté les plantes potagères utilisées par les Africains. Plusieurs hypothèses sont possibles : soit ils ne les connaissaient pas, soit la production

---

[1] Exception faite d'Isert qui expédia un certain nombre d'échantillons de plantes en Europe et que l'on retrouve aujourd'hui dans les grandes collections d'herbier, notamment à Paris, Vienne, Londres...

[2] dont il a déjà été question dans le premier chapitre de cette partie.

[3] Dalzel (1793, p. 4). Il n'a pas observé l'arbre mais le décrit d'après un informateur local. Cependant les feuilles du Synsepalum ont une forme lancéolée qui peut être comparée à celle de l'olivier. Il a probablement observé les fruits sur un marché.

[4] il s'agit de Loyer qui séjourna en 1701 à Assinie dans l'actuelle Côte d'Ivoire (voir Roussier, 1935, p. 191) et de Labat (1730, tome 2, p. 253). Le texte de Labat transcrit fidèlement sur ce sujet le journal du Chevalier des Marchais (conservé à la B.N. Paris). Celui-ci avait rapporté des *pépins de ce fruit qui sont assez semblables aux pépins de nos poires*, mais ils ont été perdus au cours du voyage. Il n'est pas facile aujourd'hui d'observer cette plante. Il semble que les voyageurs du XVIII° siècle n'ont pas observé cet arbre mais seulement ses fruits.

[5] Cette situation n'apparaît pas dans les récits publiés; ceux-ci au contraire indiquent l'existence d'un commerce céréalier sur certains points de la côte connus des navigateurs. Les objectifs de ces différentes sources écrites n'étaient pas les mêmes et dépendaient des lecteurs.

[6] Seules les archives françaises ont été consultées; nous ne savons pas quelle était la situation des forts des autres nations. Cependant Feinberg (1974) mentionne l'importation de produits alimentaires d'Europe réservés à la consommation des officiers hollandais.

[7] Du pain, de la farine, des céréales (maïs, orge), du vin, de l'huile et du vinaigre, olives, oignons, ail, épices (girofle, cannelle, muscade, poivre), du thé et du café, du sucre, des pruneaux et des amandes étaient apportés sur la côte de Guinée pour l'approvisionnement des forts.

des jardins indigènes était réservée à la consommation familiale et n'était pas suffisante pour être en partie commercialisée au profit des Européens, ces deux explications pouvant interférer; soit enfin ils ne les appréciaient pas, ceci étant en relation avec la tradition culturelle du goût propre à chaque société. En effet, certains témoignages portent un jugement de valeur négatif sur les préparations culinaires indigènes : une lettre de Mongin précise que sans ressource depuis trois mois, il était forcé de se nourrir de *poisson sec et pourri, et de mauvais pain de may*, faisant ainsi allusion à des habitudes alimentaires différentes. De même, un mémoire de 1714 précise qu'il est préférable de faire venir des vivres de France destinés aux troupes, car les *étrangers*[1] *leur donnent* (à leurs troupes) *une paye de marchandises avec laquelle ils se nourrissent de vivres du pays, mais ils sont presque toujours malades et il en périt beaucoup*...[2] Les maladies et la forte mortalité sont ainsi attribuées à la consommation des produits alimentaires locaux, d'où la nécessité de produire ou de se procurer des "vivres connus".

La méfiance jointe à l'ignorance des Européens vis-à-vis des produits végétaux locaux et les difficultés soulevées par l'organisation de l'approvisionnement[3] expliquent le développement des jardins des forts pour la production de "vivres frais", destinés en premier lieu à l'alimentation des employés des forts[4].

2° Les jardins-vergers : agrumes et traite.

Un autre rôle des jardins européens est d'avoir eu à approvisionner les navires en produits végétaux frais. Labarthe[5] mentionne à chacune de ses escales des approvisionnements en vivres fournis par les commandants des forts. Les oranges et les citrons occupent une place de premier plan, car, comme l'explique Barbot, les agrumes ont des effets antiscorbutiques et jouent un rôle important dans l'alimentation des esclaves à bord des navires négriers. Il nous apprend que :

Le citron ou plutôt le citronnier pousse tout le long de la côte, mais plus particulièrement à Mouré où, à une saison favorable ils font environ deux cents tonneaux de jus de citron macérés. Le jus de citron est vendu là communément à vingt ou vingt-cinq shillings le tonneau. (...) Les bateaux transportant des esclaves vers l'Amérique provide [sic] une quantité de ce jus pour leurs esclaves et marins contre le scorbut. Je pense qu'il en est fait à Axim, Manfrou et Boutry mais pas en quantité.[6]

Les citronniers et les orangers sont donc répandus tout le long de la côte. La rapide diffusion des agrumes est à rapprocher du commerce esclavagiste et de la

---

[1] Il s'agit des représentants des autres nations européennes.

[2] C6/26/2, pièce 183 : lettre de Mongin de 1788, C6/25/1, mémoire anonyme, 1714. Ce dernier document confirme Feinberg (1974) et montre en plus qu'il existait une commercialisation de denrées alimentaires. Les troupes recevaient une partie de leur solde en marchandises qu'ils échangeaient contre des vivres.

[3] Difficultés liées à la durée des voyages et aux problèmes de conservation que posent certaines denrées comme la farine. Les voyages en effet pouvaient durer plusieurs mois et devaient tenir compte des saisons qui ne leur étaient pas propices. En saison des pluies, la "barre" était souvent trop forte pour permettre le débarquement ou l'embarquement de "marchandises".

[4] et des esclaves qui assuraient, entre autres tâches, l'entretien des jardins. Un document d'archive signé de Levesque, Directeur du fort français de Ouidah en 1723 mentionne la nécessité de faire des meules pour moudre le maïs des captifs. Il précise que 10 femmes préparent la nourriture pour 30 hommes. Mais il n'indique pas la provenance de ce maïs. (C6/25/1, p. 46)

[5] Labarthe (1803, pp.. 93-94, 110).

[6] Barbot J. (1678, p. 204).

propriété antiscorbutique du citron, le scorbut étant un des principaux risques de la traversée atlantique. Les agrumes sont présents dans tous les jardins européens où ils dominent les autres espèces. A Ouidah aussi, bien évidemment, comme le montre la liste des plantes cultivées dans les jardins et la description d'Isert :

On voit quelquefois les oranges un pied de haut pourri au pied des arbres, lorsqu'il n'y a pas beaucoup de Nègres dans le fort. Les Français et les Portugais savent bien tirer parti de cette abondance; ils en remplissent des tonneaux, qu'ils envoient à bord de leurs vaisseaux lorsqu'ils veulent partir pour l'Amérique. Ils régalent leurs Nègres pendant la route de cet excellent jus de fruit qui est un préservatif admirable contre le scorbut.[1]

La culture des agrumes au voisinage des forts européens est donc en relation directe avec la traite; le texte d'Isert mettant en rapport la présence d'oranges en voie de décomposition avec l'arrêt momentané du trafic d'esclaves montre bien la corrélation; la production de ces fruits n'avait pas d'autre objectif. La superficie du jardin du fort français, relativement importante d'après les indications des employés, est également à mettre en rapport avec cette production utile à la santé de tous et assurant de meilleures conditions de transport outre-atlantique. L'étendue du jardin ne se justifiait pas par le nombre de Français résidant à Ouidah.

3° Plantes d'intérêt économique

Parallèlement à ces cultures "alimentaires", où les espèces fruitières dominent, les employés des forts ont également procédé à des essais de cultures à vocation économique en relation avec les intérêts de l'époque, à savoir le tabac, la canne à sucre, le café. Les essais de plantes "économiques" se situent à la fin du XVIII° siècle, dans un contexte politique et économique en mutation. Certains pays d'Europe connaissent une "révolution industrielle" qui n'est pas sans rapport avec le commerce colonial, à en juger d'après l'essor de l'industrie cotonnière au XVIII° siècle. L'essor industriel et commercial a incité à rechercher en Afrique d'autres "produits" que des hommes. De plus, les révolutions américaine et française montrent une prise de conscience des "droits de l'homme" qui commence à influencer le jugement des Européens sur la nature du commerce esclavagiste. Certains envisagent même de développer en Afrique des colonies agricoles; un certain nombre de mémoires ont été rédigés dans cet objectif et envoyés au Ministère des Colonies à Paris. L'inventaire des richesses potentielles exploitables montre l'évolution des intérêts européens en Afrique[2]. Les essais demeurent néanmoins des initiatives individuelles, isolées, qui n'ont semble-t-il pas reçu l'agrément des autorités politiques concernées. Je cite pour illustration un texte de Gourg :

*La terre est excellente à Juda, et dans toute cette partie les caffés et cotone (sic) y prospèreraient je pense tout aussi bien que dans nos colonies et peut-être mieux. Le sucre y viendrait bien aussi surtout dans les terrains bas dont la terre est plus forte; le coton vient assez naturellement. J'avais demandé des pieds de caffé; il serait facile en passant à la Mine de s'en procurer. Le gouverneur hollandais n'en refusera pas parce qu'il n'en cultive que pour l'agrément. (*DFC 75, pièce 118, p 26)

---

[1] Isert (1989, p. 126).

[2] Le coton, l'indigo, les épices, l'huile de palme, des gommes, des bois de construction sont les principaux produits cités dans ces documents, auxquels s'ajoute l'ivoire. Voir E 56, C6/26/1, C6/27/1. Certains de ces produits ont intéressé les Européens dès le XVI° siècle.

Ceci nous ramène à la Côte des Esclaves et aux tentatives de "cultures commerciales" pratiquées par les employés du fort français à travers une étude de cas, celui du tabac, dont les sources écrites permettent de saisir les différentes phases d'introduction.

c) Le tabac : un exemple d'introduction

1° Le tabac, produit importé.

Parmi les produits apportés sur la côte de Guinée destinés à être échangés contre des esclaves, la plante importée la plus fréquemment citée est le tabac. Toutes les sources[1] s'accordent sur le fait que les Portugais du Brésil détiennent un quasi monopole de ce commerce. Ce produit est un des plus demandés par les Africains de la région étudiée ici. La meilleure façon de lutter contre cette situation pour les autres nations serait d'adopter aussi le tabac comme produit d'échange, mais le principal obstacle à ce plan réside dans le fait que la culture de la variété de tabac[2] appréciée sur la côte de Guinée est détenue par le Brésil. Deux solutions sont proposées : soit l'introduction de cette variété dans les colonies françaises, à Saint Domingue, à la Martinique et à Cayenne (sur la proposition du roi de France en 1763)[3], soit directement sur la côte africaine.

Deux auteurs[4] mentionnent l'existence d'un "tabac local" fumé dans l'intérieur du continent mais les Africains, surtout ceux qui résident au voisinage des forts européens, préfèrent le tabac brésilien[5], provenant principalement de Bahia.

Seul Isert sera cité car ses réflexions nous invitent à faire quelques remarques :

Le Nègre passe une grande partie de son temps à fumer du tabac. (...) Je n'ai point pu approfondir si cet usage est propre aux Nègres ou s'il y a été introduit par les Européens. On assure que le tabac croît de lui-même plus haut dans le pays[6], mais ils ne l'aiment point et préfèrent celui du Brésil que les Portugais leur apportent en abondance[7]. Mais de tems en tems, lorsqu'il n'en vient point de renforts, il renchérit de façon qu'un rouleau de soixante à quatre vingt livres se paie jusqu'à quarante risdallers[8], à quoi les Nègres aiment mieux s'assujettir que de fumer leur mauvais tabac. Il est très vraisemblable que les Portugais leur auront dans l'origine fait présent

---

[1] Il s'agit essentiellement des documents d'archives, ceux-ci traitant plus directement du "commerce atlantique" et des moyens nécessaires à sa rentabilité.

[2] Le tabac cultivé présente un grand nombre de variétés très différentes par le goût, l'arôme, la combustibilité, la structure ou l'aspect. Ces variations déterminent des "crus" qui interviennent dans les mélanges.

[3] C6/27 pièce 81, F 3/163 n° 204.

[4] Isert (1793, p. 208), Bosman (1705, p. 319).

[5] Verger (1968) explique cette préférence par une préparation particulière du tabac. Il s'agit en réalité d'un tabac de "troisième catégorie". Afin d'éviter le dessèchement ou la pourriture, les feuilles, qui étaient petites ou brisées, étaient enduites de mélasse. L'arôme qui s'en dégageait devint le principal facteur de son succès dans cette partie de l'Afrique (p. 30).

[6] Ce qui va dans le sens de Bosman (1705, p. 319).

[7] Mon propos n'est pas d'étudier le commerce des négociants brésiliens; voir sur ce sujet Verger (1968, p. 28 et suivantes).

[8] Le rigsdaller est la monnaie danoise.

de cet article, comme de bien d'autres propres à leur luxe, puisque le nom de tabac est utilisé dans toutes les langues des Nègres...[1]

L'introduction du tabac brésilien peut avoir remplacé l'usage d'une plante cultivée ou cueillie sur place antérieurement à l'arrivée des Européens. Isert est un précurseur de ce type d'analyse, mais ses connaissances des langues africaines étaient restreintes aux populations côtières[2].

Le "tabac local" cité par ces auteurs peut être une plante dont les usages correspondaient à ceux du tabac mais qui n'appartenait pas au genre Nicotiana[3]. L'usage de fumer était répandu dans l'Ancien Monde avant la découverte du continent américain[4]. La liste des espèces fumées dans les pays tropicaux est longue et la littérature spécialisée, à ma connaissance, n'a pas étudié les habitudes traditionnelles. J'ai recherché les espèces végétales susceptibles d'être ou d'avoir été fumées sur la côte Ouest africaine : Elephantopus scaber L. et Sterculia cordifolia Cav. sont les plus connues ; l'oseille de Guinée (Hibiscus sabdariffa) peut également être fumée. Des enquêtes sur ce thème apporteraient peut-être des informations, mais la culture du tabac me semble maintenant trop ancienne dans cette région pour que la mémoire des consommateurs ait conservé la connaissance de plantes autrefois utilisées.

Cependant cette ancienne tradition peut expliquer la rapide adoption par les Africains du tabac brésilien qui est ainsi devenu un des principaux produits d'échange pour obtenir des esclaves. Cette situation ne pouvait qu'embarrasser les autres nations européennes qui voyaient une partie du marché leur échapper et se trouvaient dans l'obligation d'acheter du tabac aux Portugais afin de se procurer des esclaves sur la côte africaine.

Au XVIII° siècle, le tabac n'était pas cultivé sur la Côte des Esclaves, mais il faisait déjà l'objet de tentatives de culture, comme nous allons le constater maintenant.[5]

---

[1] Isert (1989, réed., p. 161).

[2] Il a séjourné principalement au fort de Christiansbourg à Accra au Ghana. Une analyse linguistique systématique des différents termes désignant le tabac dans cette région apporterait probablement des informations.

[3] Des sources de la fin du XIX° siècle indiquent cependant qu'une variété de tabac, de qualité inférieure, était cultivé dans le moyen et le haut Dahomey. Savariau (1906) explique la mauvaise qualité par une ignorance du mode cultural et la façon de le préparer; ce tabac est vendu en très petite quantité et seulement sur les marchés locaux, les tabacs étrangers étant beaucoup plus appréciés que les tabacs indigènes. Cette information incite à se poser un certain nombre de questions. Quand et comment la culture du tabac a-t-elle été développée dans le Nord du Bénin? Le royaume d'Abomey a-t-il fait obstacle à la circulation du tabac "indigène" et donc au développement de cette culture? Quelle catégorie sociale consommait du tabac? Il est probable que le tabac ait connu plusieurs voies d'introduction et de diffusion à l'intérieur du continent. Mauny (1953) écrit que le tabac a dû être introduit au Maghreb au XVI° siècle par les Espagnols, et sur la côte occidentale par les Portugais. Cependant, entre l'introduction du produit préparé et la culture de la plante, il faut être prudent sur l'interprétation des textes. Il n'est pas possible de discuter cette question pour le moment, je tenais seulement à faire part de mes interrogations sur ce sujet.

[4] Ce qui ne semble pas l'avis de tous; voir *Encyclopédie du tabac*, 1975.

[5] En Afrique équatoriale forestière, le tabac n'était pas encore cultivé à la fin du XVII° siècle d'après Vansina (1985). Sa culture date du XVIII° siècle. Certaines régions se spécialisèrent même dans cette culture qui était destinée à la vente (Vansina ne précise pas quels étaient les débouchés commerciaux du tabac produit; voir p. 29). Les sources écrites européennes concernant la Côte des Esclaves montrent une situation différente.

2° Les essais de cultures.

Deux sources nous informent des essais de cette culture dans un but commercial : il s'agit de lettres rédigées successivement par Gourg et Denyau, en 1789 et 1799.

Gourg, le 24 janvier 1789 écrit ceci de Ouidah au Ministre des Colonies, le Marquis de Castries : *D'après mes observations Monseigneur, je n'ai vu que le bénéfice que les Nègres font sur le tabac qui vaut quelquefois en change de coris*[1], *deux et trois fois, même plus la valeur qu'il a en traite. De plus, le tabac du Brésil est mieux cordé, c'est à dire plus serré : les rôles pèsent plus que les nôtres*[2] *et il est apprêté avec du sirop plus pur. Celui que nous prenons à Lisbonne*[3] *est apprêté avec du sirop et l'eau de mer qui le dessèche trop tôt; ce que les Nègres savent. D'après cette connaissance et m'occupant des moïens de diminuer cette préférence, j'ai fait semer dans le jardin du fort du tabac. J'en ai recueilli quelques pieds (...) et sans l'apprêter j'en ai fait des cigares pour fumer. J'en ai donné aux Portugais qui l'ont trouvé excellent, et je ne doute pas si les Nègres vouloient en cultiver qu'il ne serviroit à se passer de celui qu'on leur apporte. Je me propose cette année d'en faire cultiver une plus grande quantité et d'en porter au Roy et ne négligerai aucun moyen pour détruire l'avantage que les Portugais ont ici. Mais je crains bien Monseigneur de ne pas réussir, les Nègres sont des êtres particuliers qui tiennent aux anciens usages et croient que leurs fétiches les tueront s'ils y changeoient quelque chose. (...) Comme les intérêts des marchands Dahomets se trouveront lésés par cet arrangement, je crains bien de ne pouvoir réussir.*[4]

Gourg pensait que l'introduction de la culture du tabac et l'adoption de celle-ci par les Dahoméens supprimeraient l'avantage que les Portugais d'origine brésilienne avaient de traiter avec les Africains. Nous voyons ici le processus d'introduction d'une nouvelle culture, les étapes nécessaires à cette introduction, les raisons économiques qui la conditionnent et les obstacles envisagés. L'intérêt de ce texte réside dans le fait qu'il expose le cas d'un essai de culture d'une plante à valeur économique considérée par les Africains, selon les Européens, comme un produit de luxe[5] et non plus d'une plante alimentaire.

La tentative de Gourg ne semble pas avoir eu de suite. Denyau[6], dans un mémoire daté de 1799, montre qu'il était de l'intérêt de la République de conserver l'établissement de Ouidah malgré l'abolition de la traite esclavagiste ; il explique les possibilités de culture de la canne à sucre et du tabac, dont il a fait l'essai, ces deux plantes présentant un intérêt commercial. Cette initiative n'a pas été poursuivie.

---

[1] Le cauri, coquillage de la famille des Cypraeidae originaire des Maldives, était utilisé comme unité monétaire de référence pour les transactions commerciales.

[2] Le tabac a été cultivé dans les îles Caraïbes françaises et en France sous Louis XV.

[3] Les Français ont dû se procurer du tabac brésilien à Lisbonne pensant ainsi résoudre ce problème, mais la qualité du produit importé au Portugal, qui correspondait à un tabac de première catégorie n'était pas du goût des Africains habitués à la préparation d'un tabac de troisième catégorie réservé à ce marché.

[4] C/26 pièce 111.

[5] C6/26 pièce 110 : *Le roi d'Abomey répand du tabac sur le chemin par où ses femmes passent, voulant faire comprendre qu'il était assez riche pour faire marcher ses femmes dessus.* Le tabac est pris pour un produit de luxe selon l'interprétation de Gourg; il est difficile de savoir ce qu'il représentait vraiment à cette époque pour la population locale.

[6] C6/27/1, pièce 106.

En effet, la littérature spécialisée relative au tabac[1] nous apprend qu'en 1895, la culture du tabac a été tentée au jardin d'essai de Richard Toll au Sénégal. On avait présumé à cette époque que l'établissement d'une manufacture à Saint Louis aurait pu diminuer les importations de tabac d'Amérique. Dans ce but, en 1910, parmi les échantillons d'outre-mer de cette plante examinés à la manufacture des tabacs, les échantillons du Dahomey furent estimés les plus aptes à entrer dans les mélanges des tabacs de France. En 1917, des essais de cultures sont entrepris au jardin colonial de Porto Novo, et en 1920, sur l'initiative du Gouverneur Fourn, des expériences furent tentées dans les principales régions du Dahomey[2] en vue d'y développer la culture du tabac par les indigènes. Ceci traduit la volonté française de faire de ses colonies des centres de production de tabac.

Les objectifs économiques et commerciaux à l'époque de Gourg étaient différents : ils visaient au développement agricole et à l'exploitation économique des Antilles et du continent américain aux dépens de l'Afrique en exploitant la main d'œuvre servile[3]. Les intérêts des marchands dahoméens invoqués par Gourg pour expliquer l'échec possible de son initiative paraissent un argument valable, sans oublier les intérêts commerciaux du moment des compagnies européennes. C'est pour la même raison que le projet de Denyau n'a pas abouti, d'autant plus que l'abolition de la traite en France a été annulée sous le consulat de Bonaparte. En effet, l'introduction de la culture du tabac, qui était un des produits d'échange les plus demandés par les traitants africains, aurait probablement entraîné une diminution du trafic des esclaves allant contre les intérêts des négriers européens et africains. Le commerce d'autres ressources économiques comme la gomme, l'huile de palme, les bois de construction, pouvait quant à lui se juxtaposer à la traite basée sur le commerce des hommes parce qu'il assurait un revenu supplémentaire au roi du Dahomey et ne se substituait pas à celui de la traite. La culture du tabac aurait fait disparaître un des produits de l'échange.

On peut cependant apporter d'autres arguments expliquant les échecs des essais de culture au XVIII° siècle : la variété cultivée et le mode de préparation ne correspondaient pas au goût des consommateurs; il ne suffisait pas d'introduire la culture du tabac, il fallait aussi tenir compte de certains facteurs plus subjectifs.

Nous avons vu le rôle joué par les jardins des forts européens dans l'acclimatation et la diffusion d'un certain nombre d'espèces végétales, bien avant la création des jardins des missionnaires chrétiens et des administrateurs coloniaux. Leur fonction de jardin d'essai a été et est encore méconnue. Dupriez et de Leener indiquent que l'expansion des cultures maraîchères et fruitières en Afrique se fait très largement à partir d'espèces étrangères : légumes "européens", poireaux, carottes, choux de Chine[4]. Notons que certaines des cultures maraîchères actuelles étaient déjà présentes dans les

---

[1] Capus, Leulliot & Foex (1929); *Encyclopédie du tabac et des fumeurs* (1975); Crozon (1951).

[2] Voir AJ 15/840.

[3] Ce qui explique que le café n'ait pas fait l'objet d'essai de culture, bien que la consommation du café commence à se généraliser, ce produit faisant parti des marchandises apportées pour approvisionner les forts européens. Cependant cette plante n'entrait pas dans le système d'échanges de la traite esclavagiste. L'introduction de la culture du tabac à Saint Domingue, la Martinique et à Cayenne entre dans le système du commerce atlantique, avec la production du tabac par l'exploitation des esclaves afin d'approvisionner le marché français et de se fournir d'autres esclaves en concurrençant le commerce du tabac monopolisé par les Portugais.

[4]Dupriez et de Leener (1987, p. 237) précisent en outre que l'on *parle moins des possibilités existant dans le milieu africain lui-même, alors qu'au total plus de 2500 espèces végétales sont consommées régulièrement ou épisodiquement dans les diverses régions du continent.* Chevalier (1912) a fait l'inventaire des plantes cultivées ou qui ont pu l'être et qui ont été abandonnées suite à l'introduction de nouvelles espèces.

jardins européens du XVIII° siècle. Leur diffusion dans les pratiques agricoles indigènes doit donc être antérieure à la présence des missionnaires dans cette région et à la période coloniale. L'entretien du jardin du fort français était assuré par une main d'œuvre indigène servile qui a certainement eu des relations avec les habitants de Ouidah. Ces relations ont probablement abouti à des échanges de plantes.

2 Diffusion des plantes introduites dans l'agriculture indigène

Si les sources historiques mettent en évidence le rôle joué par les jardins européens pour l'acclimatation des plantes introduites, permettent-elles de comprendre le processus d'intégration de ces nouvelles plantes dans l'agriculture indigène. Les sources orales sur cette question se sont révélées fondamentales.

a) Agents de la diffusion

1° Rôle des chasseurs

De nombreuses traditions orales recueillies au cours de mes enquêtes font souvent référence à la découverte de nouvelles plantes cultivées au cours d'expéditions de chasse ou de migrations dirigées par des chasseurs[1]. Ceux-ci les transportaient en d'autres lieux, assurant ainsi leur diffusion. A Togudo, par exemple, il m'a été dit que *le maïs a été trouvé par un chasseur dans la brousse. Il a rapporté un épi et a dit aux cultivateurs de le semer.*

A Lissèzun, le rôle des chasseurs dans ce domaine a ainsi été décrit : *Le mil est un don de dieu mais l'igname est trouvée et expérimentée par un chasseur et nous la cultivons ainsi que le maïs et les haricots. (...) Au temps des ancêtres, on ne cultivait qu'une fois; un chasseur, un jour reçut un message de Aziza qui lui conseilla, étant donné que les hommes sont de plus en plus nombreux et qu'une seule récolte ne suffira à les nourrir, d'avoir une deuxième récolte aux 13°, 14° et 15° mois. "Il y aura des pluies et vous pourrez encore cultiver". Zo est une saison particulière; les pluies sont irrégulières. Pour avoir la pluie, il faut faire des offrandes aux ancêtres. A cette saison, on ne cultive plus l'igname et le mil. Pour avoir l'assurance des pluies, des offrandes sont faites à Dan, Sakpata, Xɛvioso et Lɛgba.*

Rappelons qu'*Aziza* est le *vodun* qui donne la connaissance des plantes[2]. Les chasseurs, qui sont aussi cultivateurs, sont les premiers à bénéficier de son savoir. Très souvent, ces récits sont interprétés comme des "mythes" d'origine de certaine plantes cultivées; ainsi la tradition orale explique l'apparition du maïs, du riz[3], de l'igname dont une espèce est d'ailleurs appelée "igname de la brousse"[4] (*zunte*). Ne peut-on supposer que les chasseurs étaient les plus disposés à rencontrer de nouvelles plantes au cours de leurs déplacements; ils les rapportaient et contribuaient ainsi à la diffusion de plantes d'origine étrangère. De nombreux récits relatent leurs tentatives de culture; le choix d'un

---

[1] Annexe 4, pp. 110-111.
[2] Voir deuxième partie, chap. A.
[3] Récit de migration cité par Gayibor (1985, vol. 1, p. 281) situé dans la vallée du Mono.
[4] Information recueillie à Sèdjè Denu (16/11/91).

nouveau lieu d'établissement humain est toujours conditionné par des essais culturaux, les chasseurs étant aussi cultivateurs, ceci n'a rien de surprenant. Il faut d'ailleurs noter que la plupart des traditions recueillies à propos de l'origine des plantes cultivées affirment que le mil est un don de Dieu, qu'il a toujours existé et a toujours été cultivé, ce qui n'est pas le cas des autres plantes, comme l'igname, ou le maïs. L'igname a soit été trouvée dans la brousse à l'état sauvage (Lissèzun, Gnijazun), soit rapportée du pays Nago[1] voisin au cours d'une expédition guerrière (Gnijazun, Koto)[2]. Le maïs a été trouvé au cours d'une partie de chasse (Attogon, Sozun, Koto) ou bien les informateurs attribuent son introduction aux Portugais d'origine brésilienne. Ceci nous amène à supposer que les populations considérées dans cette étude, à savoir essentiellement les Fon, les Ayizo, les Xweda et les Ewe du Sud Togo, qui ont tous une origine commune située à Tado au Togo, cultivaient le mil qu'ils emportaient dans leurs déplacements. Et c'est au cours de ces mêmes déplacements qu'ils rencontrèrent d'autres plantes, s'engageant même parfois dans leur domestication, comme pour l'igname.

2°Arrivée des Afro-brésiliens

L'historien P. Verger (1953) attribue aux Afro-brésiliens la diffusion de certaines plantes d'origine américaine; il s'agit essentiellement du manioc, dont les tubercules de certaines variétés contiennent un pourcentage important de principe toxique qui nécessite une préparation culinaire particulière avant consommation. Le retour des esclaves affranchis[3] et l'installation de commerçants portugais du Brésil, à la fin du XVIII° et surtout au XIX° siècle, auraient contribué à diffuser cette plante en faisant notamment connaître les procédés de préparation indispensables. Les sources employées pour appuyer cette hypothèse ne sont pas citées, et ma propre lecture des sources écrites européennes ne m'a apporté aucune information sur ce sujet. Il semble bien que la diffusion de la culture du manioc ait connu un certain retard par rapport à celle du maïs. Il est possible que le produit préparé sous forme de farine ait été importé avant que ne soit tenté sa culture[4]. Le nom donné en fon au manioc, *fɛnyɛ*, laisserait penser qu'il a d'abord désigné une préparation culinaire avant la plante elle-même. Il est possible aussi que le nom guen, *kute*, signifiant "mort.tubercule", s'applique aux variétés toxiques. Celles-ci ont peut-être été importées en premier et provoqué des empoisonnements, retardant ainsi la diffusion de cette plante. Les informateurs interrogés sur l'origine du manioc font tous état d'une introduction et d'une diffusion relativement récentes dans l'agriculture indigène. Ils attribuent généralement cette introduction aux *Agouda*[5], terme désignant les commerçants portugais originaires du Brésil[6] et les esclaves brésiliens affranchis qui sont revenus s'installer sur la côte de

---

[1] Selon Zinzindohoue (1984, p. 229), la fête des prémices d'igname célébrée à Ouidah serait d'origine nago. Elle aurait été importée à Ouidah du pays nago par les ancêtres de l'auteur (famille Ajidi). L'origine nago de cette fête serait une preuve supplémentaire de l'importation de cette plante dans la région.

[2] Une tradition orale recueillie à Abomey auprès de la famille Tokpo (nov. 91) attribue au roi Tegbessou l'apport de l'igname qui expliquerait l'étymologie du nom de ce roi (*te* : igname en fon).

[3] Ce retour des esclaves émancipés était dû selon Verger (1968, p. 599) à une double influence : l'une volontaire montrant leur fidélité à la terre dont ils avaient été arrachés, l'autre imposée par des mesures de police à la suite des soulèvements d'esclaves. Ils se sont installés à Agoué, Ouidah, Porto Novo, Badagri et Lagos.

[4] Le Chevalier des Marchais ne parle que de farine de manioc en 1724.

[5] Tableau sur les sources orales et origines des plantes cultivées, Annexe 4, p. 110.

[6] Cornevin (1962, p. 123) précise sans citer ses sources que le roi Guezo ordonna la culture du manioc, introduit du Brésil par les commerçants portugais de Ouidah, suite à la grande sécheresse qui sévit de 1848 à 1851.

Guinée. Ces derniers sont d'ailleurs souvent devenus commerçants. A Aklaku (Togo, 11/08/90), on m'a raconté que le manioc avait été rapporté du Brésil par Joaquim Zata d'Almeida, ancien esclave affranchi[1], fondateur du village voisin de Atoeta. Ce même Joaquim aurait établi sa fortune sur la traite négrière et sur le commerce de l'huile, en développant des plantations exploitées par des esclaves, la culture du manioc aurait pourvu à leur alimentation.

A Ouidah, les personnes interrogées (11/07/91) ont précisé que c'étaient les *Agouda* qui avaient apporté le manioc, mais seulement à leur deuxième arrivée. Il doit s'agir des Portugais d'origine brésilienne. Il est possible qu'avant leur retour le manioc n'était pas diffusé dans l'agriculture mais seulement à proximité de l'établissement portugais à Ouidah et il circulait sous la forme du produit préparé, la farine de manioc. Les sources de la fin du XVII° et du XVIII° siècles ne sont guère explicites sur ce sujet.

A Gnijazun, où j'ai obtenu des informations très précises sur l'origine des plantes cultivées, Nyijazunon Mankabanon (05/07/91) m'a dit que *les Agouda de Glexwe (Ouidah) ont apporté ayikun* (haricot Phaseolus)*, fɛnyɛ* (manioc), *gbade* (maïs) *et dokwin* (patate douce). Toutes ces plantes sont d'origine américaine, mais le maïs et la patate douce étaient déjà intégrées dans les pratiques culturales avant l'arrivée des Afro-brésiliens; l'introduction et la diffusion de ces plantes ne peuvent leur être attribuées.

L'administrateur colonial, A. d'Albéca[2], explique que *les métis brésiliens ont planté le café, qui sera la richesse du pays dans l'avenir*. Il ne dit pas s'ils l'ont produit pour leur consommation ou dans un but commercial. Les Afro-brésiliens de retour sur la côte de Guinée ont certainement contribué largement à la culture de plantes originaires d'Amérique qu'ils avaient l'habitude de consommer et de cultiver.

3° Jardins royaux et diffusion

Des informations écrites et orales mettent en valeur les actions des rois en faveur des productions agricoles. Il semble bien en effet que certaines plantes aient pu être favorisées à l'instigation des rois. Cependant les informations demeurent marginales, et parfois sont même contradictoires; il est difficile dans ces conditions d'aller au-delà de simples hypothèses.

Le voyageur d'Elbée signale en 1669 l'existence dans le palais du roi d'Ardres (Allada) de *jardins forts grands et tous clos de murailles avec des allées et des compartimens où il y a des fleurs; j'y remarquay de deux ou trois sortes de lys; il y a force arbres plantez par ordre de symétrie*. (p. 419). Ce texte ne permet pas d'identifier les plantes décrites. Notons simplement qu'il mentionne les jardins du roi d'Allada.

A la fin du XVIII° siècle, Gourg[3], alors directeur du fort de Ouidah, nous apprend que le maïs était cultivé à Ouidah et dans le Dahomey; cette céréale constituait déjà la base de l'alimentation et était cultivée par le peuple tout comme dans les plantations royales. L'auteur précise qu'il l'était moins chez le roi où le millet était également cultivé, alors que cette dernière céréale était interdite de culture à Ouidah. Doit-on interpréter cette information comme une volonté politique de diffusion d'une nouvelle plante qui présentait un certain nombre d'avantages par rapport aux céréales africaines traditionnelles ? Une tradition commune aux Fon, Aja et Nago voulait que le

---

[1] Sa tombe se trouve à Atoeta, sur laquelle il est précisé qu'il est revenu du Brésil en 1835.
[2] Albéca (1895) *Voyage au pays des Eoués*. n°8, p. 90.
[3] ANSOM, Aix-en-Provence, DFC Côtes d'Afrique, carton 75, p. 118.

mil fût une plante réservée aux rois et à leurs descendants[1]. Le mil aujourd'hui est considéré comme une céréale "noble", un don de dieu, réservée à la composition des offrandes au cours des cérémonies religieuses.

A l'opposé de la situation décrite par Gourg, d'autres traditions, recueillies soit par des voyageurs au XIX° siècle soit au cours de mes enquêtes, font état du monopole royal imposé sur de nouvelles cultures.

Un récit, recueilli à Adjarra[2] raconte comment le roi perdit le monopole de la culture du maïs car il refusait de la diffuser parmi son peuple : *Le peuple mange le mil (li) et le roi le maïs (agbado). Ji, un enfant du roi promit un jour à ses frères de leur amener du maïs qui était la nourriture du roi. Mais ses frères ne le crurent pas et dirent qu'ils ne pouvaient pas manger le maïs sinon le roi les tuerait. Ji promit alors de leur en apporter. C'était l'enfant le plus jeune du roi et c'était lui qui allait régulièrement au champ. Un jour le roi partit en voyage en laissant ses chaussures dans sa chambre. L'enfant y pénétra, prit les chaussures et monta à cheval. Les gens lui demandèrent où il allait en l'absence du roi; l'enfant savait quand le roi devait revenir. Arrivé au champ, il descendit du cheval, mit les chaussures du roi et entra dans le champ de maïs. Il en récolta, le cacha dans un lieu sûr et rentra à la maison. On le questionna et il répondit qu'il avait mené le cheval au pâturage. A son retour, le roi alla au champ et constata que du maïs avait été récolté. Il s'en étonna et posa des questions. Personne ne répondit. Il demanda au crieur public d'appeler les habitants et les informa de l'événement survenu en son absence. Il précisa qu'il avait vu des empreintes de pied dans le champ. Alors les gens dirent que le coupable pourrait être facilement identifié. Ils allèrent dans le champ et on demanda à la première personne de mettre son pied dans l'empreinte; son pied ne correspondait pas; on demanda alors à un de ses enfants, puis à une deuxième personne, et une troisième... Alors les gens dirent que le roi considérant les habitants comme des voleurs, lui-même devait essayer son pied dans l'empreinte. Le roi s'exécuta et son pied correspondait. Le peuple alors se souleva. Tous revinrent sur la place publique et discutèrent longtemps pour décider. Le roi dit qu'à partir de ce jour si quelqu'un trouvait des plantes cultivées (jinu) il pouvait les manger. Lui-même commença à manger du mil et tout le monde commença à manger du maïs. Alors Ji commença à cultiver le maïs, le récolta et à partir de ce jour Ji fut considéré comme un vodun car c'est lui qui nous a donné à manger jusqu'à nos jours. Par la suite, les habitants apprirent que c'était lui qui avait pris le maïs dans le champ du roi. Le roi a gardé le mil pour lui et a libéré le reste. C'était au temps du premier roi.*

Cette histoire relate la fin d'un monopole royal d'une nouvelle culture. Les chaussures ou sandales étaient considérées comme un symbole du pouvoir royal. Ji en les prenant montre ainsi sa détermination de ne pas respecter les décisions royales et d'usurper d'une certaine manière le pouvoir de son père. Notons que si le roi interdisait la culture du maïs, c'est l'action de son fils qui en a permis la diffusion. La décision est donc demeurée du ressort de la famille régnante. Le fait que Ji soit considéré comme un *vodun* après ces événements au cours desquels il permit la diffusion de la culture du maïs, donnant ainsi à manger au peuple, montre que cette plante a peut-être contribué à diminuer les risques de famine dans cette région.

Cette histoire diffère de celle rapportée par Gourg. Doit-on voir dans ces deux traditions si différentes deux types de politique agricole? Ou bien s'agit-il de la phase précédant la diffusion du maïs dans l'agriculture autochtone, phase qui était déjà révolue dans le récit de Gourg.

---

[1] Adande (1953, p. 279).
[2] Juillet 1992, inf. : Kuwayènu Sanlode, cult. 90 ans.

Une autre information concernant le rôle du roi dans l'introduction d'une nouvelle culture nous est apportée par Burton (1864, p. 328). Cet auteur signale la culture des oranges amères et douces dans la région d'Abomey, les oranges douces se trouvant exclusivement dans les jardins royaux[1]. Aujourd'hui, le plateau d'Abomey connaît un grand développement de la culture des agrumes dont les fruits sont en grande partie commercialisés.

On peut supposer que toute nouveauté était soumise à l'autorisation royale; le roi pouvait ainsi monopoliser une éventuelle commercialisation du produit. Le récit de Burton va dans le même sens que celui recueilli à Adjarra. Ces deux traditions permettent de distinguer la phase d'introduction d'une nouvelle culture, monopolisée par le pouvoir politique avant sa diffusion dans l'agriculture indigène.

D'après les traditions orales, il semble que l'introduction de nouvelles plantes, dont la productivité paraît meilleure comme le maïs ou assurant un revenu complémentaire à ses détenteurs, comme les orangers, ait dans un premier temps entraîné un phénomène d'accaparement de leur production par les autorités politiques avant leur intégration dans les systèmes agricoles indigènes. Les rois ont pu jouer un rôle déterminant dans l'adoption et la diffusion de nouvelles plantes[2]. Les jardins enclos des palais ont certainement servi de jardin d'essai avant la diffusion de la culture des plantes nouvellement introduites dans les champs, de même que les jardins attenant aux habitations de la population. Nous avons vu qu'il est difficile d'appeler jardins les zones situées à proximité des habitations, où toutes les plantes présentes ne sont pas cultivées mais parfois seulement protégées. Cependant, de nombreux auteurs européens nomment ces zones "jardins" et les plantes citées sont en forte proportion des espèces fruitières d'origine étrangère. Ces jardins sont donc très probablement les lieux privilégiés des essais culturaux, de même que nous avons vu qu'ils pouvaient être considérés comme des conservatoires de plantes anciennement cultivées et conservées à des fins religieuses[3].

Pour terminer ce chapitre des décisions royales en matière agricole, je me réfère à Cornevin qui énumère un certain nombre de plantes dont Guezo aurait ordonné la culture après une sécheresse qui aurait sévi en 1848. Il cite le manioc, le maïs tendre, le tabac, la tomate, le bananier, le pois d'Angol, l'arachide, le gombo lisse, etc. Or la plupart de ces plantes sont déjà citées au siècle précédent. Il s'appuie peut-être sur des informations orales dont je n'ai pas eu d'équivalents; peut-être faut-il régionaliser, car il est probable que l'intérieur du Dahomey ait connu un certain retard par rapport à la région côtière dans la diffusion des plantes d'origine américaine.

---

[1] Norris (1790, p. 99) mentionne les jardins du palais d'Abomey cultivés par les femmes du roi.
[2] Nous reviendrons sur la politique agricole des rois d'Abomey dans le chapitre sur la palmeraie.
[3] Vansina (1985) a fait la même observation à propos des jardins de case dans la zone forestière.

b) Conséquences de la diffusion : substitutions

1° Plantes substituées : igname, riz, mil.

Nous avons vu que le régime alimentaire des populations de la région étudiée reposait au XVII° siècle sur le petit mil et secondairement le sorgho, l'igname et les légumineuses. Aujourd'hui, il est basé sur la consommation du maïs et du manioc. Comment s'est opérée cette mutation ? Est-il possible d'en saisir l'évolution dans le temps et d'en comprendre les processus? Pour essayer de répondre à ces questions j'ai commencé par réaliser à partir des citations des plantes cultivées des graphiques montrant leur répartition temporelle[1]. Les dates retenues pour définir les périodes ont été choisies en fonction des auteurs : de 1669 (Villault) à 1724 (Chevalier des Marchais), puis de 1724 à 1803 (Labarthe), de 1803 à 1851 (Forbes) et de 1851 à 1895 (Albéca). J'ai distingué le traitement des céréales de celui des tubercules. Ces graphiques permettent d'évaluer une chronologie des processus de substitution qui se sont produits.

a- Les tubercules

La première constatation qui s'impose est que la patate douce semble s'être diffusée rapidement et relativement tôt dans la région étudiée[2]. Il est possible que la patate ait été confondue avec l'igname; mais généralement les deux tubercules sont cités conjointement parmi les plantes cultivées. Un auteur anonyme (1708, p. 80) a d'ailleurs parfaitement distingué les modes culturaux de la patate (par bouture d'une partie de la tige) et de l'igname (une partie du tubercule est remise en terre). Il faut noter tout d'abord que l'igname dans cette région ne constituait pas la base de l'alimentation. D'après les traditions orales que j'ai pu recueillir[3], il semblerait que l'igname ait été introduite du pays yoruba voisin (à l'Est), ce qui pourrait être un élément d'explication. Bosman (1705) précise d'ailleurs qu'à Ouidah *il y a aussi des jammes mais ni aussi bonnes que sur la côte de Guinée, et on ne les estime pas aussi beaucoup.*

Les graphiques représentant la répartition temporelle des citations de tubercules montrent une nette prépondérance de la patate sur l'igname et cela jusqu'au début du XIX° siècle.[4]. La patate représente 46% et l'igname 36% des citations. Notons que le manioc reste marginal jusqu'en 1803 avec seulement 11% des citations. Le taro et le Cyperus esculentus[5], plantes mineures dans l'alimentation, n'apparaissent plus dans les écrits européens au XIX° siècle. C'est à partir du début de ce siècle que la culture du manioc va connaître une grande expansion dans le Sud du Bénin et du Togo; mais contrairement à ce que l'on aurait pu croire, cette expansion semble s'être réalisée plus aux dépens de la patate douce que de l'igname. Cette dernière reste relativement stable,

---

[1] Annexe 4, p. 97.

[2] Wigboldus (1984) fait un rapport entre la diffusion de la culture de la patate douce et le commerce croissant des esclaves après 1660.

[3] Enquêtes de Koto, Lissèzun, Gnijazun. Voir Annexe 4, Tableau sur l'origine des plantes cultivées, p. 110.

[4] Il est possible que la diffusion de la patate ait déjà entraîné un recul de la culture de l'igname, recul qui sera renforcé avec la diffusion du manioc.

[5] Le Cyperus esculentus n'est plus cultivé aujourd'hui dans le Sud de la zone, alors qu'il est mentionné à Ouidah par un auteur anonyme (1708, p. 80). Au Togo, on m'a dit qu'il était encore cultivé à Tsevie. Chevalier (1912 et 1947) avait déjà noté le recul de cette culture.

marquant néanmoins un certain recul. La patate en 1895 ne représente plus que 18% des citations alors que l'igname en réunit encore 29%. Le manioc est passé de 11% en 1803 à 53% en 1895. Aujourd'hui, l'igname n'est plus cultivée au Sud de la dépression de la Lama, si ce n'est exceptionnellement à proximité des habitations pour entrer dans la composition des offrandes religieuses. La culture du manioc associée à celle du maïs domine actuellement le Sud du pays. Cependant, d'après les observations précédentes, le processus de substitution du manioc à l'igname a été moins rapide que pour les céréales (maïs substitué au mil, sorgho, riz) car à la veille de la colonisation, l'igname représentait encore un tiers des citations.

Cette évolution peut s'expliquer par différents facteurs, humains et agronomiques; l'arrivée des Afro-brésiliens comme nous l'avons vu a certainement contribué à faciliter la diffusion du manioc. De plus cette plante requiert un temps de travail beaucoup moins important que l'igname; les procédés culturaux sont simples, par simple bouturage, les tubercules peuvent se conserver longtemps en terre et donc être arrachés juste avant la consommation, ce qui facilite le stockage. Les tubercules d'igname quant à eux, ne bénéficient pas d'un pouvoir de dormance[1] très long ce qui pose des problèmes de conservation. Les temps de préparation culinaire avant la consommation ne varient guère de l'igname au manioc. En outre, cette dernière plante peut se contenter de sols peu fertiles, voire épuisés, contrairement à l'igname.

Le retard de la diffusion du manioc dans cette région, relativement au maïs peut s'expliquer par la présence d'un principe toxique dans certaines variétés de manioc, nécessitant un traitement particulier avant leur consommation. Ce sont les Afro-brésiliens qui auraient permis de diffuser les méthodes de préparation préalable[2].

b- Les céréales : riz, mil, sorgho

- Le riz

Les travaux de Portères (1956) sur les céréales africaines, et le riz en particulier, ont montré que le riz d'origine africaine, Oryza glaberrima Steudel, est issu d'un berceau de primovariation situé dans le delta central nigérien[3]. Il existe un grand nombre de variétés, généralement à caryopses rouges dextrineux[4]. Son aire d'expansion s'étend du

---

[1] La dormance d'un tubercule est la période qui s'écoule entre la maturité et la germination. Elle varie selon les espèces d'un mois à quatre ou cinq mois.

[2] Le nom donné au manioc en guen, *kute* signifiant "mort.tubercule", semble confirmer cette hypothèse.

[3] Voir la thèse de Bezançon (1993) pour un historique des recherches sur le riz d'origine africaine. Bezançon a étudié la diversité génétique du complexe O. glaberima sans revenir réellement sur les centres de domestication et de variation définis par Portères. Il suppose que le centre de primovariation situé dans le delta central du Niger par Portères (1956) est en réalité une zone de refuge suite à l'assèchement du Sahara et que la zone de domestication est située plus au Nord et à une époque plus ancienne (4000 BC au lieu de 1500 BC selon Portères). Bezançon semble suivre l'hypothèse de Harlan (1987, p. 247) selon laquelle les plantes africaines ont été domestiquées dans une large bande s'étendant de l'Atlantique à l'Océan Indien à l'intérieur des savanes sahéliennes et guinéennes. Pour lui, "l'agriculture africaine est fondamentalement acentrique".

[4] Un grain de riz est constitué par des enveloppes (glumes et glumelles) et le caryopse ou albumen qui est la partie comestible. un tégument parfois coloré en rouge entoure le caryopse et donne les variétés à grains rouges (Portères, 1956). Bezançon et Second (dans Pernes, 1984) ne considèrent pas la pigmentation du caryopse comme un des principaux caractères servant à distinguer les deux espèces cultivées de riz. Bezançon (1993) dans sa description d'O. glaberrima précise néanmoins que le caryopse

Cap Vert à l'Ouest au lac Tchad à l'Est et à la côte atlantique au Sud, mais cette espèce reste limitée au Sud-Est par les bassins de la Bénoué, du Logone et du Chari (Bezançon, 1993, p. 19). Cette espèce cultigène a été domestiquée en Afrique de l'Ouest à partir de l'espèce sauvage O. breviligulata A. Chev. et Roehr (Bezançon (1993). En 1956, Portères pensait qu'elle était en voie de disparition devant le développement du riz asiatique, O. sativa. Contrairement à ces prévisions, l'espèce africaine se maintient, comme le montrent les recherches de Bezançon. Cependant cet auteur, qui a fait de nombreuses prospections[1] en Afrique de l'Ouest, ne mentionne pas la culture d'O glaberrima dans la région étudiée.

Aujourd'hui, l'aire relativement restreinte de la culture du riz en Afrique de l'Ouest a conduit certains auteurs à considérer le fleuve Bandama en Côte d'Ivoire comme la limite orientale de la consommation de riz et la limite occidentale de celle de l'igname (Harlan, 1987, p. 248). Miège (1954) a même défini d'après cette distribution géographique une "civilisation du riz" à l'Ouest du Bandama et une "civilisation de l'igname" à l'Est. Selon Harlan[2], des variétés de riz ont été adaptées aux conditions de forte pluviosité, ce qui a permis l'extension des sociétés rizicoles jusqu'à la côte guinéenne. Mais cette expansion fut arrêtée lorsqu'elle atteignit les zones de cultures de l'igname où existait déjà un système agricole établi. Coursey (1972) en a déduit une origine différente des civilisations fondées l'une sur le riz, l'autre sur l'igname, cette dernière se caractérisant par des "structures sociales solides et mieux organisées"[3].

Or, des auteurs de récits de voyage ont signalé la présence de riz aux embouchures de certaines rivières le long du Golfe de Guinée à l'Est de la limite sus-définie[4]. Concernant notre aire d'étude, le riz est signalé dès le XVII° siècle dans la région de Ouidah et au XIX° siècle sur le plateau d'Abomey. S'agissait-il du riz africain ou déjà du riz asiatique ? Portères en effet attribue l'introduction et la diffusion du riz asiatique, O. sativa, caractérisé par des caryopses blancs non dextrineux, à l'expansion arabe (VII° au IX° siècle et plus tard) avec une pénétration par l'intérieur du continent. Il suppose également une diffusion par les côtes, conséquence des voyages africano-asiatiques des Portugais à partir du XVI° siècle.

Le Père Loyer[5] signale la culture du riz à Assinie en 1701, autour de la lagune Aby qui sert de déversoir aux rivières Bia et Tanoe dans l'actuelle Côte d'Ivoire; Isert (1793, p. 105) l'indique dans le delta de la Volta, région qui n'a intéressé que tardivement les Européens : *dans les mois de juillet et d'août le fleuve Volta se déborde et inonde un grand espace destiné à la culture du riz. On en cultive aussi vers le haut de la rivière*... Étant donné la période indiquée, il s'agit d'une culture de décrue, correspondant à un autre régime climatique que celui de la côte. L'auteur ne parle pas de la culture de l'igname et de la patate dans cette région.

---

est fréquemment pigmenté. C'est précisément cette pigmentation qui a frappé les observateurs européens et m'a amenée à supposer la présence de cette espèce dans la région étudiée.

[1] 12 pays d'Afrique ont été visités par des généticiens de l'ORSTOM et de l'IRAT-CIRAD de 1974 à 1983 (Bezançcon, 1993).

[2] Ces hypothèses ont déjà été remises en cause par Chauveau, Dozon et Richard (1981, p. 642).

[3] Chauveau (1985, p. 292) remet en question le rapport ainsi établi entre organisation sociale et type d'agriculture.

[4] Chauveau, Dozon et Richard (1981, p. 643) écrivent qu'au problème d'interprétation posé par l'opposition riz/igname s'ajoute celui des "enclaves rizicoles côtières situées à l'Est du Bandama (signalées par Dickson, 1971, à Axim et Ahanta au Ghana au XVIII° siècle).

[5] Voir Roussier (1935, p. 183).

Dans la région de Ouidah, le riz est signalé par plusieurs auteurs. Le premier est Villault de Bellefond (1669, p. 382) qui situe sa culture dans les vallées[1]. Par la suite, Barbot (1688, p. 133) le cite parmi les plantes cultivées ainsi que le Chevalier des Marchais (1724, p. 41). Celui-ci donne le nom indigène, *moly*, ce qui permet d'identifier avec certitude le riz.

Au XIX° siècle, le Père Borghéro (1861, p. 214) signale un *riz aux petits grains rougeâtres cultivé aux environs* de Grand Popo, où le fleuve Mono débouche, et à Lagos. Guillevin le cite également à Savi, au Nord de Ouidah.

Duncan (1845, vol. 2, p.278) signale la culture du riz sur le plateau d'Abomey. Une notice sur la colonie du Dahomey rédigée par Fonssagrives dans le cadre de l'exposition universelle de 1900 apporte des informations plus détaillées sur cette culture :

Les semis de riz rouge se font le plus souvent à proximité des cours d'eau. Le terrain est préparé comme pour les plantations de mil blanc, on met les graines en terre par paquets de 5 ou 6... Les semis se font en avril... La récolte se fait trois mois après...

On ne commence à rencontrer cette culture qu'à partir d'Abomey, il semble cependant qu'elle réussirait parfaitement dans les terrains marécageux de la côte et pourrait devenir, en même temps qu'une ressource alimentaire de premier ordre, un produit susceptible d'être exporté. Des essais dans ce sens sont actuellement tentés par les soins de l'administration avec du riz du pays et du riz de Cochinchine. (p. 362)

La couleur indiquée par l'auteur fait sans aucun doute référence au riz africain qui peut se rencontrer dans tous les types de riziculture[2].

Savariau (1906, p. 43) écrit quant à lui que le riz est répandu dans tout le Haut-Dahomey et que c'est une culture de bas-fond, en association avec l'igname, le mil et le taro sur buttes.

Mes enquêtes à Djija (janvier 1993), au Nord-Ouest d'Abomey, m'ont appris que le riz, appelé *mɔlikun*, *est encore cultivé aujourd'hui, mais qu'il s'agit maintenant du "riz des blancs". Autrefois, le riz était rouge; il fallait le réduire en farine pour le consommer sous forme de pâte*. Il s'agissait très vraisemblablement d'O. glaberrima, dont la culture a été abandonnée au profit du riz asiatique. La région de Djija est réputée pour sa fertilité, à laquelle elle doit son nom; en effet, la tradition orale raconte que le fondateur de la localité envoya après les premières récoltes une partie de celles-ci au roi Tegbessou ; celui-ci, devant l'abondance des produits aurait dit : *dji jɛ ayikun gban ɔ ji mɛ* qui signifie "terre sur laquelle tout ce que l'on peut cultiver pousse favorablement". La contraction de cette expression aurait donné "djija".

La carte du plateau d'Abomey[3] montre que cette région est arrosée de plusieurs cours d'eau temporaires permettant la culture d'un riz pluvial dans les zones de bas fond. Une copie du registre des statistiques établies en 1908 pour le cercle d'Abomey[4] rapporte d'ailleurs au sujet de la région de Djija que *de longues lignes vert sombre indiquent les thalwegs... Les habitants approvisionnent près de la moitié du cercle en*

---

[1] Zones de bas-fonds, culture de décrue.

[2] Culture sans submersion (pluviale, de décrue, de nappe), culture avec submersion, avec ou sans maîtrise de l'eau (culture irriguée, flottante, de mangrove, d'immersion superficielle). Voir les travaux de Bezançon (1993).

[3] Abomey, 1 : 200 000; NB-XX-XXI. IGN Paris, Cotonou, 1987.

[4] Archives Nationales, Porto Novo, Dahomey et Dépendances. Carton 14.

ignames, grand mil. Ils plantent aussi du riz et avant les essais de coton tentés dans les autres parties du territoire, ils étaient à peu près les seuls à cultiver le cotonnier[1].

Selon Portères[2] (1956), dans l'Ouest africain, O. glaberrima a donné son nom à O. sativa et les noms du riz prennent la forme *ml/mr/mn*. Toujours selon cet auteur, les ethnies de l'ouest africain quelle que soit leur appartenance linguistique ont toutes *malo-maro-mano* pour riz. Le nom du riz est *malo* en bambara malinke et manding, et il aurait été adopté en wolof, peul, serer, mossi-gurunsi, agni, kulango... Il existe cependant des variations. La forme *malo* semble propre au groupe linguistique mande et ce terme est le plus général chez toutes les populations. Peut-être pouvons nous rattacher le terme *moli* (de des Marchais) et celui de *mɔlikun* en fon- où l'on retrouve la forme en *ml-* employée dans le Sud du Bénin pour désigner le riz des formes usitées chez les Mande et les populations périphériques. La diffusion de la culture du riz a dû suivre les cours d'eau dans un axe Nord/Sud depuis la zone sahélienne, berceau de la domestication, pour atteindre la côte.

La culture du riz, bien que marginale par rapport aux autres céréales, a dû connaître une certaine importance, notamment comme plante cultivée au cours de la petite saison des pluies[3]. En effet, à Djija, on m'a expliqué que le riz était semé en juillet, soit à l'arrêt des pluies de la grande saison, époque où les cours d'eau temporaires se remplissent, bénéficiant de l'humidité du sol et des pluies de la petite saison. Or dès le XVIII° siècle, comme le montre le graphique sur la répartition temporelle des citations de céréales[4], le riz accuse un net recul face au maïs. Le riz, qui représentait 18% des citations entre 1669 et 1724 n'en représente plus que 2% en 1895. L'expansion du maïs, pour les mêmes périodes, passant de 35% des citations en 1724 à 70% en 1895, je suis tentée de supposer que la culture du riz doit son abandon dans le Sud du Bénin à la diffusion de la céréale américaine.

- Le mil et le sorgho

Avant l'introduction et la diffusion du maïs qui constitue aujourd'hui la base de l'alimentation des populations méridionales du Togo et du Bénin, trois céréales étaient cultivées : le riz, le petit mil (Pennisetum typhoides) et le sorgho (Sorghum bicolor). Aujourd'hui, le mil est encore quelquefois cultivé au cours de la grande saison, toujours pour des raisons religieuses car c'est l'aliment offert aux ancêtres et à certains *vodun*. La répartition temporelle des citations[5] montre que le maïs au début du XVIII° siècle réunit déjà un tiers des citations. Cependant à cette époque, le petit mil reste la céréale de base de l'alimentation des populations de la Côte des Esclaves, comme l'attestent les textes étudiés dans le chapitre sur les calendriers agricoles. Le maïs assurait alors un rôle de complément et son adoption dans l'alimentation a été facilitée par son utilisation dans la confection d'une boisson fermentée. En effet Bosman (1705, p. 417) nous apprend que

---

[1] Ce document d'archives qui passe en revue de nombreuses localités du plateau ne cite la culture du riz qu'à Djija. Doit-on en conclure qu'il y avait une spécialisation régionale? Ce village semblait jouer un rôle fondamental non seulement dans la stratégie d'occupation de l'espace sur le plan politique, par rapport aux populations yoruba, mais aussi sur le plan de l'approvisionnement de la capitale par l'exploitation d'esclaves envoyés et placés par les rois en grand nombre à Djija. Enquêtes janvier 1993.

[2] A ma connaissance, Portères est le seul chercheur à avoir pris en compte les données linguistiques.

[3] Le père Loyer en 1701 précise également que le riz était semé en septembre à Assinie (voir Roussier, 1935, p. 183).

[4] Annexe 4, p. 99.

[5] Annexe 4, p. 99.

du grand milhio (identifié au maïs) *les nègres n'en font point de pain et s'en servent pour brasser de la bière*. Il précise qu'il est mélangé au sorgho. Le maïs est donc encore une culture d'appoint au début du XVIII° siècle dans cette région[1]. A la fin de ce siècle, le maïs semble devenu la principale céréale cultivée dans le Sud du pays, si l'on en croit les écrits du père Bullet et de Chenevert (1776, p. 43) : *Mahis et petit mil sont les principales productions. Ils y croissent en abondance et les habitants en font leur nourriture. Dans les cantons voisins de la mer, on sème peu de petit mil et dans l'intérieur des terres on sème moins de mahis*. [2]

Ce texte ne mentionne plus le sorgho parmi les céréales cultivées et le petit mil remonte vers le Nord au profit de la culture du maïs dans le Sud. En 1819, Robertson précise que le maïs est la nourriture commune dans la région d'Allada et que sa culture est en grande expansion dans le delta de la Volta où Isert en 1793 ne signalait que la culture du riz. Duncan en 1845 écrit que le maïs est le principal produit à Ouidah (vol. 1, p. 192).

Au début du XIX° siècle, le maïs paraît s'être substitué au petit mil qui était auparavant la céréale de base de l'alimentation dans le Sud du pays. Nous allons voir maintenant comment l'analyse des informations sur les calendriers agricoles relevées dans les textes anciens permet non seulement de saisir l'évolution de ces calendriers en relation avec l'introduction de cette nouvelle céréale mais aussi de mieux comprendre les processus de substitution.

2° Mil, maïs, sorgho, une histoire de saison

Nous avons vu que le calendrier agricole "traditionnel" était basé autrefois sur les semailles et la récolte du petit mil, celui-ci donnant son nom aux mois correspondants à ces activités agraires. Nous allons montrer maintenant comment l'introduction d'une nouvelle céréale, le maïs, a pu générer des mutations des pratiques agricoles en suivant les rythmes climatiques. Ceci fait apparaître les capacités d'intégration et d'adoption d'un nouveau calendrier par les populations locales. Je tiens à préciser que cette discussion est encore pour le moment du domaine de l'hypothèse.

Le sorgho, dont le cycle végétatif est long (5 à 7 mois), ne pouvait être cultivé qu'une seule fois au cours de l'année. Mais le mil a un cycle relativement court, de trois mois, à peu près égal à celui du maïs. On pourrait supposer qu'il était semé et récolté deux fois comme l'est actuellement le maïs dans cette région. Or, toutes les traditions orales recueillies jusqu'à présent semblent attester que lorsque le mil constituait la base de l'alimentation (ce qui remonte à la fin du XVII° siècle) il n'était semé et récolté qu'une seule fois dans l'année, au cours de la grande saison[3].

---

[1] Ce qui n'est pas le cas sur la Côte de l'Or où le maïs, semble-t-il, s'est diffusé plus rapidement, en relation avec la présence européenne plus ancienne dans cette partie de la Côte de Guinée. Voir à ce sujet mon article sur la diffusion du maïs sur les côtes de l'Or et des Esclaves aux XVII° et XVIII° siècles (1990). Contrairement à Manning (1982), Wigboldus (1984) pense également que le maïs n'a pas encore été adopté à la fin du XVII° siècle par les peuples de la Côte des esclaves. Il s'appuie sur le récit de Blomert repris par Dapper (1669). Law (1991) reprend les mêmes hypothèses dans le chapitre consacré à l'agriculture.

[2] Gourg (1791, p. 25), déjà cité précédemment à propos du rôle des rois dans la diffusion de nouvelles plantes, a précisé que le millet se trouvait chez le roi et qu'il était défendu d'en cultiver à Ouidah. On peut comprendre dans cette mesure une incitation royale faite aux populations côtières de cultiver le maïs.

[3] Avokanzun, nov. 1991. Gnijazun, nov. 1991, Sèdjè Denu, juillet 1992.

A mes questions sur les raisons de cette unique récolte alors que les conditions climatiques en auraient peut-être permis une seconde, il me fut répondu que l'*on ne peut et ne doit donner à manger du mil aux vodun qu'une fois dans l'année. C'est le mil qui indique la fin de l'année. On organise la cérémonie de Jahuhu* (farine.donner) *une fois par an, le treizième mois*[1], soit, au cours de la transition entre *zo* et *xwe*.

Le mil sert à dénommer le mois des semailles et celui des récoltes de la grande saison *xwe* (qui signifie aussi année), ce qui semble un argument complémentaire pour la récolte unique. Peut-être une récolte de mil annuelle était-elle alors suffisante pour couvrir les besoins d'une année de la population[2] ? Selon certains informateurs, la conservation des grains de mil était plus facile que ceux du maïs. Ils ont également précisé que le mil, qui est encore cultivé aujourd'hui de façon marginale pour les offrandes religieuses, est récolté après le maïs[3]. Les anciennes variétés de mil avaient peut-être un cycle plus long que celui du maïs. La deuxième saison des pluies, trop courte et trop irrégulière, ne permettait pas alors de deuxième récolte[4].

Tubercules, légumineuses et sorgho complétaient la production agricole, ce que confirment certains auteurs[5] décrivant les pratiques agraires de la région de Ouidah.

C'est ordinairement dans le mois de mars ou avril, quelquefois may et juin, saison des grandes pluies que l'on sème le petit mille... Trois mois après ils recueillent... Ils ont dans l'année trois autres récoltes beaucoup moins considérables que celle de petit mille, sçavoir en mahis ou gros mille, en patates, et en petites fèves. Ces trois récoltes sont si peu de choses en comparaison de la première, que lorsque leur petit mille manque, ils ont la famine, le reste n'étant pas suffisant pour les nourrir. (Auteur anonyme, 1708, pp. 78-79).

Ce texte nous apprend qu'au début du XVIII° la récolte du petit mil est la plus importante de l'année, et d'elle dépend la survie des hommes; si la récolte est mauvaise, il y a des risques de famine que les cultures complémentaires ne suffisent pas à éliminer[6]. Remarquons également que l'auteur a noté un certain étalement des semis, de mars à juin, ce qui devait permettre d'espacer dans le temps les récoltes, de juillet à fin août, début septembre. Le mil récolté en premier était consommé tout de suite, et le mil récolté en fin de saison sèche mis en réserve[7].

---

[1] Avokanzun, nov. 1991; Gnijazun, nov. 1991.

[2] Gnijazun, nov. 1991.

[3] Avokanzun, nov. 1991. Cette éventualité demande des investigations complémentaires.

[4] Ou bien la deuxième récolte de mil était trop incertaine pour être considérée; certaines sources écrites font cependant allusion à deux récoltes annuelles de mil, dans une saison plus que dans l'autre (Bosman, 1705, p. 417, Le Hérissé, 1911). L'adoption du maïs aurait entraîné un recul de la culture du mil et son abandon au cours de la petite saison.

[5] Le directeur du comptoir de Ouidah, Gourg, en 1791 (p. 25) écrit qu'*il y a deux saisons des pluies à Ouidah pendant lesquelles on ensemence les terres; la première qui est celle où se fait la grande culture, est depuis le mois de may jusqu'en juillet pendant lesquels ils récoltent du maïs et du petit mil. Pendant la seconde saison, qui est en septembre et octobre, ils sèment des pois et des patates qu'ils recueillent en décembre et janvier.*

[6] Bosman (1705, p. 417) décrit également les deux récoltes annuelles de grains en indiquant les risques de famine qui sont liés à la fois à l'insuffisance de la première récolte et aux irrégularités de la seconde saison des pluies qui limite les semailles de *zo*. Il serait trop risqué de semer beaucoup de grains qui sont gardés en réserve.

[7] Aujourd'hui, les agriculteurs appliquent toujours cette pratique qui tient compte également de la durée variable des cycles végétatifs selon les espèces et les variétés. Cela permet également d'étaler les travaux champêtres.

Parmi les plantes cultivées citées par cet auteur, tubercules et gros mil (s'il s'agit bien du sorgho) ont des cycles longs. Bien que semées et plantées au cours de la grande saison des pluies, elles sont récoltées de septembre-octobre (igname) à décembre (sorgho) bénéficiant ainsi des deux saisons pluvieuses, de *xwe* et de *zo*. Le même auteur anonyme précise d'ailleurs que le gros mil[1] *reste cinq et six mois en terre et se sème sur les bords du petit. (p 79)*. Le sorgho devait donc être semé après le petit mil, en avril ou en mai. Bosman (1705, p. 417), quant à lui, indique un cycle de sept ou huit mois.

L'introduction du maïs aurait alors permis de tirer parti des deux saisons des pluies en semant en mars-avril pour récolter en juillet, puis en août-septembre pour une récolte en novembre-décembre. Bien que l'igname, le sorgho et des légumineuses aient assuré des ressources complémentaires à des moments différents, la possibilité de faire deux récoltes annuelles de maïs dans cette région, où la densité du peuplement est une des plus fortes d'Afrique, a dû contribuer à dégager des surplus; une partie a pu être commercialisée, et l'autre a permis d'assurer une plus grande sécurité alimentaire, ce qui peut expliquer la substitution du maïs au mil. L'innovation réside donc non seulement dans l'adoption d'une nouvelle plante cultivée, mais aussi dans la transformation du calendrier agricole. Celui-ci, autrefois essentiellement basé sur la succession des cultures à cycles variés sur les deux saisons, s'est adapté au régime bimodal des précipitations, permettant de semer et récolter deux fois le maïs. Comment s'est opérée cette mutation? L'analyse des sources historiques écrites permet de la pressentir[2] .

Dans une première phase, le mil et le sorgho étaient tous deux semés au cours de la grande saison des pluies *xwe* (XVII° siècle). Le mil était récolté à l'arrêt des grandes pluies et le sorgho après les pluies de la petite saison *zo*[3]. Le maïs, après son introduction, apparaît dans la deuxième phase comme semble nous l'indiquer l'auteur anonyme de 1708 déjà cité. Il n'est pas semé au cours de la grande saison, mais seulement pendant la petite, apportant une plus grande diversification des productions agricoles, notamment de la petite saison, et entraînant un recul de la culture du sorgho. En effet, Bosman (1705, p. 417) nous apprend que *les nègres n'en font point de pain mais qu'ils s'en servent pour brasser de la bière*.[4] Le sorgho n'entre plus dans l'alimentation mais sert uniquement à la confection de cette boisson, en association avec le maïs (début XVIII°). Ce phénomène s'intensifie au cours de la troisième phase avec les semailles du maïs au cours de la grande saison[5] qui s'accompagnent d'un recul du mil (fin XVIII°). Gourg (1791, p. 25) écrit que le maïs est la base de l'alimentation et que le mil n'est plus cultivé que chez le roi; il ne cite plus le sorgho. Enfin, une dernière phase voit la disparition du mil et du sorgho au profit du maïs qui devient la seule céréale cultivée du Sud du Togo et du Bénin. Il faut cependant nuancer ce tableau très schématique car le plateau d'Abomey ne suit pas exactement cette évolution : Savariau (1906, p. 40) précisait au début de ce siècle que *la culture du maïs est prospère dans tout le bas-Dahomey, exception faite de certaines parties du cercle d'Abomey. (p. 42) La culture du petit mil (...) est surtout développée dans les cercles d'Abomey et de Savalou.[...] Le plus généralement, le petit mil se sème en culture dérobée dans les champs de maïs*. Aujourd'hui, le sorgho est toujours cultivé, souvent en association avec

---

[1] La description des céréales faite par cet auteur permet de distinguer sans équivoque trois espèces différentes : le petit mil (Pennisetum sp.), le sorgho, dont l'épi rougeâtre est comparé à l'avoine, et le maïs qui peut porter plusieurs épis. (Auteur anonyme, 1708, p. 79).

[2] Voir en Annexe 4, p. 104, le tableau présentant mon hypothèse sur l'évolution du calendrier agricole.

[3] L'éventualité d'une deuxième récolte de mil est cependant envisagée (version B du tableau).

[4] Ce que l'auteur anonyme (1708, p. 79) nous apprend également.

[5] Smith (1751, p. 73) signale deux récoltes de maïs par an.

le maïs ou des légumineuses, et le petit mil parfois, en culture dérobée, généralement par des responsables religieux, comme j'ai pu l'observer à Avokanzun.

3° Raisons et voies de la diffusion du maïs

a- Diffusion et substitution : hypothèses

Quelles sont les raisons de la rapide diffusion du maïs sur la côte Ouest africaine et par conséquent de la substitution du maïs aux céréales africaines ? Elles sont de deux natures, agronomiques et humaines.

Le maïs demande plus d'humidité, des terres plus riches et plus profondes que le sorgho et le mil. Il a donc trouvé une terre de prédilection dans la zone de terre de barre du Sud du Bénin et du Togo. Les céréales africaines craignent les excès d'humidité à cause des risques de charbon pouvant endommager la récolte. De plus, comme nous l'avons vu, le cycle relativement court de certaines variétés de maïs permet deux récoltes par an dans cette région où il existe deux saisons des pluies. Les rendements du maïs sont meilleurs, 900 à 1500 kg par hectare alors que le sorgho ne produit que 400 à 700 kg/ha[1].

L'adoption de cette nouvelle plante par les Africains a été facilitée par des techniques agraires et des modes de préparation proches; de plus la culture du maïs présente un certain nombre d'avantages sur les céréales africaines à petits grains qui ont certainement influé en sa faveur.

Après les semailles et les opérations d'entretien (sarclages) pratiquées aujourd'hui pour toutes les céréales, les champs de mil et de sorgho doivent être surveillés au moment de l'épiaison, environ un mois avant la récolte. Ceci est nécessaire pour les céréales dont les grains ne sont pas protégés comme le sont les épis de maïs par des spathes et qui sont donc la proie des oiseaux[2]. Autrefois, les enfants étaient chargés de surveiller les champs. Cela demandait donc la disponibilité d'une certaine main d'œuvre pendant une période assez longue. Certains auteurs (De Marees, 1605, chap 25 ; Müller, 1662, p. 221) ont décrit les moyens utilisés pour lutter contre les déprédations des oiseaux : une maisonnette était construite au milieu du champ et les enfants devaient faire fuir les oiseaux en faisant du bruit. Müller précise qu'*il faut agir quand le milie commence à mûrir*. La culture du maïs n'exige pas cette surveillance et présente donc un avantage certain dans ce domaine. Bosman est le dernier auteur à signaler cette pratique; ceci peut constituer un indice supplémentaire montrant la diffusion du maïs dans cette région.

Enfin, le maïs demande moins de travail après la récolte et avant la consommation que les céréales à petits grains. Celles-ci doivent être séchées, battues et vannées. Le maïs est simplement séché, puis les spathes sont arrachées et les grains détachés avant d'être moulus. Il n'y a ni battage ni vannage qui requièrent temps et main d'œuvre.

---

[1] Données du Ministère de la Coopération (1974) rendements en culture traditionnelle. Les variétés actuelles sont sans doute très différentes des variétés cultivées aux XVII° et XVIII° siècles ; il n'a pas été possible de restituer les rendements du maïs en Afrique à cette époque ni même au XIX° siècle et au début de la colonisation.

[2] C'est la première explication avancée par mes informateurs pour justifier l'abandon de la culture du mil.

Les rendements supérieurs du maïs, le gain de temps et de main d'œuvre, la possibilité de deux récoltes par an ont certainement représenté de tels avantages pour les agriculteurs que ces facteurs suffisent à expliquer la rapidité de la diffusion de la céréale américaine. Un de mes informateurs a particulièrement insisté sur certains d'entre eux, ce qui confirme ces hypothèses :

A Gnijazun (05/07/91) Nyijazunon Mankabanon m'a expliqué que

La première culture du Danhomè est le mil (likun); la suivante est le sorgho (abOkun). Nous n'aimons plus cultiver le mil car les oiseaux mangent les grains. Aujourd'hui tout le monde veut consommer du maïs (agbade). C'est un produit qui se vend bien et qui est demandé à Cotonou. Le maïs reste trois mois en terre seulement et produit beaucoup. Tout ceci fait que la culture du mil a été abandonnée. Le maïs est arrivé ici sous le roi Agonglo (1789-1797)*, en même temps que le manioc (fɛnyɛ). Ce sont les Européens qui les ont amenés. Agonglo l'a distribué à tous les chefs de village. Ceux-ci l'ont planté, et comme le maïs a rendu beaucoup, le mil a alors perdu son importance.*

Les rendements supérieurs du maïs, son cycle court, la crainte des oiseaux pour le mil expliquent selon lui l'abandon de cette dernière céréale. Un autre de ses arguments est la possibilité de la vente du maïs. Ceci nous amène à développer une autre catégorie de facteurs liés à la présence européenne et au commerce.

La présence européenne sur la côte depuis le XVII° siècle, pour faire la traite des esclaves, eut pour conséquence d'accroître la population côtière dans les établissements européens. La nécessité de nourrir les esclaves ainsi que les équipages de navire et les garnisons résidant sur la côte a très certainement fortement accru la demande en céréales et donc contribué à l'adoption et la diffusion du maïs, dont la culture permettait de dégager des surplus commercialisables.

Notons également que cette côte paraissait très peuplée aux observateurs étrangers. Nombreux sont les auteurs qui soulignent la densité du peuplement de cette région, particulièrement du royaume de Ouidah[1]. Cette question de démographie historique a été soulevée par Gayibor (1985) qui a notamment insisté sur les problèmes posés aux chercheurs dans ce domaine. En effet les commentaires des voyageurs sur le peuplement ne permettent pas d'évaluer statistiquement la densité de la population. Leurs témoignages restent subjectifs, mais ils permettent néanmoins d'énoncer certaines hypothèses; l'expansion de la culture du maïs pourrait alors être mise en rapport avec la densité de la population qui était déjà élevée d'après les auteurs du XVIII° siècle. Elle fut de plus renforcée par la présence européenne, les esclaves en attente de départ et les équipages des navires[2]. L'accroissement de la population côtière eut pour conséquence une augmentation de la demande en produits alimentaires, d'où la nécessité de produire plus en ouvrant de nouvelles aires de cultures et en adoptant de nouvelles plantes comme le maïs qui procurait des rendements supérieurs et permettait deux récoltes annuelles. Les risques de famines se trouvaient ainsi réduits[3].

---

[1] Je renvoie pour cela aux descriptions des paysages de cette région analysées dans la 1° partie.

[2] L'existence d'un commerce céréalier entre les Africains et les navires européens est attestée dès le début du XVII° siècle sur la côte de l'Or. Il est mentionné par De Marees (1605), Barbot (1678), et Bosman (1705). Voir Juhé-Beaulaton (1990, p. 185-186).

[3] Manning (1982) a également établi une relation entre accroissement démographique et diffusion des plantes américaines, maïs et patate. Il suppose même que l'existence préalable d'états et d'un circuit de commercialisation aurait accéléré l'adoption de nouvelles plantes et d'un nouveau système monétaire. Wigboldus (1984) critique ces hypothèses en s'appuyant sur l'origine Aja des deux tiers des esclaves aboutissant à une dépopulation de la région. Il stipule que le niveau démographique de 1690 ne sera à

b- Voies de la diffusion

Les auteurs étudiés ont permis de montrer un décalage chronologique entre la Côte de l'Or et la Côte des Esclaves dans la diffusion du maïs. Ce phénomène pourrait s'expliquer par une introduction plus ancienne de cette céréale sur la Côte de l'Or par rapport à la région qui nous intéresse dans cette étude. Nous avons vu que De Marees attribuait l'introduction du maïs aux Portugais qui l'auraient apporté de l'île de Sao Tomé sur la Côte de l'Or. Ensuite cette plante se serait diffusée sur la côte de Guinée soit du fait des Européens en fonction de leurs escales, soit du fait des Africains qui circulaient le long du littoral par voie de mer, ou par voie de terre ou bien encore par le réseau lagunaire. Des arguments linguistiques plaideraient en faveur de la multiplicité des introductions et une diffusion côtière. En effet les appellations du maïs dans le Sud du Togo et du Bénin varient selon les populations :

Les Ewe, les Guen et les Mina le nomment *ébli*, tandis que les Fon, les Gun l'appellent *gbàdé, àgbàdé, agbado, gbàd&o, agbayekun, agbae* (f). Varissou (1992, p. 47) note des appellations différentes chez les xwela et les Xla où le maïs est nommé *yɛvu* et *yɔvlu*, termes qui se rapprochent selon lui des noms désignant les Européens ou Blancs : *yɛvo* et *yOvo*. Les langues de ces populations étaient parlées sur la côte à l'arrivée des premiers Européens entre Grand Popo et Ouidah. Ces éléments permettraient de distinguer trois voies d'introduction du maïs :

- une voie d'introduction est située au Ghana sur la côte de l'Or avec une diffusion vers l'Est par terre ou par mer. Varissou voit dans les termes Ga, *blo*, et Guen, *ebli*, désignant le maïs des similitudes phonologiques. Rappelons que la migration des Guen venus du Ghana se situe à la fin du XVII° siècle et fut suivie de leur installation à Glidji (Togo). Les migrations et les expéditions de chasse sont les principales causes de déplacement des populations et donc de transport de plantes.

- une deuxième voie d'introduction se situerait à l'Est du Dahomey, en pays Yoruba au Nigéria, le terme *gbado* venant du pays *egba*. Selon Portères (1958-59, p. 87), et cette hypothèse est également reprise par Varissou, il est possible de supposer que *agbado* et ses dérivés représentent un terme de l'Ouest du pays Egba, du nom d'une population yoruba résidant aux confins orientaux du Bénin, en territoire nigérian. D'après Portères, ce terme serait probablement propre aux Dahoméens. Les Bariba et les Fon auraient reçu le maïs des Egba. Il conclut en supposant que l'influence du royaume d'Abomey n'a certainement pas été étrangère à la diffusion du terme *agbado*. Différentes hypothèses s'opposent pour expliquer l'étymologie du terme *gbado*. Portères explique qu'en egba il n'y a pas de terme spécial pour maïs. La nouvelle céréale a remplacé le sorgho et lui a emprunté son nom : oka. En fon, la syllabe *-do* dans *agbado* représente un mot signifiant sorgho, soit le sorgho des Egba. Or le sorgho en fon est appelé *abɔkun*. Portères tire ses références de Dalziel et Adande (1953). Varissou de son côté suppose comme Mondjannagni (1977, p. 204) que *gbade* signifierait "palmier des marécages", les paysans auraient comparé le maïs au palmier car il aurait d'abord été cultivé dans les bas-fonds marécageux. L'étymologie viendrait dans ce cas des premières zones de culture. Je pense que dans l'état actuel des recherches il est préférable de se limiter à une possibilité d'introduction orientale, de diffusion par terre et par voie lagunaire en provenance du pays Egba.

---

nouveau atteint qu'au début du XX° siècle. L'accroissement de la population côtière (et non de la démographie) fut cependant effectif.

C POLITIQUE AGRICOLE ET COMMERCE EUROPÉEN

1 La palmeraie : origine et évolution

Aubréville, en 1937 (pp. 56-58), se demandait si l'immense palmeraie d'Elaeis guineensis du bas-Dahomey était une formation naturelle simplement aménagée par les indigènes au cours des siècles, ou une formation artificielle due aux Dahoméens. Selon lui, la palmeraie serait soit d'origine artificielle, créée sur ordre des rois d'Abomey, soit semi-artificielle, les palmiers existant à l'état sauvage, le développement aurait suivi celui des cultures. Son origine serait ancienne. Sa formation semi-naturelle aurait remplacé la forêt défrichée et par la suite elle se serait étendue par plantations. A la place de la palmeraie s'étendait autrefois une formation forestière climacique. Cependant Aubréville n'exclut pas la possibilité de cas particuliers où la palmeraie serait née dans la savane, comme sur le plateau d'Abomey, où le palmier peut végéter en dépit des feux de brousse; son installation y est favorisée dans les champs de culture.

L'origine ouest africaine du palmier à huile est incontestée. Blanc-Pamard (1980, p. 248) précise qu'il est originaire du Golfe de Guinée et que c'est une plante de forêt secondaire étroitement liée à la présence des hommes qui aident à sa multiplication. Harlan (1987, p. 246) ne donne aucune indication sur l'origine géographique du palmier à huile située très globalement en Afrique occidentale, sur la lisière forestière; cet arbre est une essence de lumière ne supportant pas l'ombre épaisse. Il se serait répandu dans la forêt grâce aux perturbations engendrées par l'homme. Raison (1988, p. 52) s'appuie sur les travaux de Pélissier (1963) et Hurault (1963) pour supposer que les palmeraies du Sud du Bénin et du Togo se seraient développées à partir des défrichements culturaux. Ainsi, ce "parc à Elaeis" *serait un sous-produit de la culture du maïs*. Cette hypothèse a déjà été émise par Chevalier (1936) qui pensait alors que l'Elaeis n'existait pas dans la grande forêt équatoriale congolaise ainsi que dans la forêt de Côte d'Ivoire avant que l'homme ne l'y eut introduit. Il termine en précisant qu'au Dahomey, tout champ de maïs qui est conquis sur la brousse et parfois sur la forêt devient par la suite une palmeraie. Schnell (1957, p. 39) précise que le palmier à huile n'existe pas à l'état naturel dans la forêt dense. Son habitat naturel est situé à l'extérieur, en lisière ou dans des formations telles que les galeries forestières le long des cours d'eau.

Chevalier écrivait en 1943 (p. 299) que le palmier a été répandu en dehors de ses limites[1] par la culture ou la protoculture; *à l'intérieur de son aire même il a été introduit et répandu sur l'emplacement de la forêt ou dans les savanes comme au Togo, au Dahomey, au Lagos*... Selon Harlan (1987, p. 77), le palmier à huile est une plante encouragée, disséminée, récoltée et sélectionnée[2] sans qu'une seule graine ne soit plantée. Pour cet auteur, le cas du palmier à huile représente une étape intermédiaire avant sa domestication et donc sa culture. Les sources historiques peuvent-elles

---

[1] Le palmier à huile est surtout fréquent dans la région équatoriale sur une bande allant du 7° de latitude N. au 6° de lat. S.

[2] Harlan (1987) explique que des différences génétiques existent entre les palmiers à huile qui conduisent à définir des types : le type "dura" produit une noix dont la coque est dure et épaisse; les types "tenera", qui donne des graines avec une coque mince, et "pisifera" qui n'a pas d'amande, semblent favorisés pour la récolte de l'huile alors que le type "dura" semble plus souvent saigné pour l'obtention du vin de palme le faisant ainsi mourir. Ainsi s'opère une sélection.

apporter des éléments de réponse à la question de la culture ou protoculture du palmier à huile? Quels ont été les facteurs déterminants de son expansion dans la région étudiée? C'est ce que nous allons essayer de montrer maintenant.

a) Culture ou protoculture : distribution géographique[1]

De très nombreuses sources écrites apportent des informations sur le palmier à l'huile dès le XVII° siècle.[2] Les documents écrits procurent des témoignages sur la palmeraie entre le XVII° siècle et la conquête coloniale mettant en valeur des différences régionales. Plus on s'éloigne vers l'Ouest, vers la Côte de l'Or et plus le palmier à huile apparaît dans les sources écrites comme étant cultivé. Müller[3] écrit à propos du pays de Fetu situé sur la Côte de l'Or :

On rencontre rarement un homme important qui n'a pas ses propres champs où ses esclaves plantent et cultivent les palmiers... Un petit palmier sort de nombreux rejetons[4]*; ceux-ci sont toujours retirés, aussi le champ est fourni avec plus de palmiers d'un jour à l'autre...*

Isert (1793, p. 256) lors de son séjour dans les collines de l'Aquapim[5] au Ghana, nota que *les palmiers sont rares ici, excepté le palmier brûlant (Elaeis guineensis) et le latanier (une sorte de Phoenix) qui sont en abondance et que l'on cultive*.

Si les auteurs ne mentionnent pas de plantation, ils localisent parfois des peuplements importants de palmiers le long des cours d'eau. Armand (1853, p. 385) indique qu'*il y a de vastes forêts de palmiers sur les deux rives du fleuve Volta*... Au Togo, Zöller, lors de son exploration du fleuve Haho (1884, p. 95) fit les observations suivantes et s'interrogea sur une éventuelle culture :

Nous traversâmes une forêt vierge particulièrement touffue...; la seule chose qui m'a frappé était la prépondérance presque exclusive, d'énormes palmiers à huile, qui devaient être très vieux. Je voyais pour la première fois ces plantes utiles croître en si grand nombre qu'on pourrait parler véritablement de forêts de palmier à huile[6]*. Je cherchai vainement un signe me permettant de savoir si ces palmiers croissaient librement ou étaient plantés par l'homme. Tous les commerçants qui achètent de l'huile à la côte sont d'accord avec la première partie de cette affirmation sans avoir, du reste, vu eux-mêmes ces forêts de palmiers. Quant à moi, la chose me parut pour le moins très douteuse : les arbres chargés de fruits noirs et séparés par un écart trop régulier pour qu'on ne soit pas tenté de croire qu'ils avaient été plantés par l'homme, il y a très longtemps*.

---

[1] Annexe 4, Tableaux p. 112-114, cartes p. 116.

[2] Les citations de palmiers peuvent comprendre d'autres espèces que Elaeis guineensis, notamment Borassus aethiopum et Raphia vinifera, ce dernier étant commun dans les zones marécageuses. Mais le palmier à huile ne pose pas de problème d'identification car il se distingue par sa production.

[3] Müller (1662-1669), voir A. Jones (1983, p. 223). C'est le premier auteur à parler d'une culture du palmier à huile.

[4] L'auteur a faussement interprété l'observation des rejets; le palmier se reproduit par ses graines, tombées à sa base, ce que Müller a observé.

[5] Les paysages végétaux de cette région appartiennent au domaine de la forêt dense. La présence du palmier à huile dans ce type de milieu est à attribuer aux hommes et aux défrichements culturaux, ce qui explique qu'Isert ait supposé que le palmier était alors cultivé.

[6] La forêt vierge de Zöller devient une forêt de palmiers! Ceci illustre parfaitement l'interprétation des perceptions évoquée dans la première partie.

Le fleuve Mono fit l'objet d'explorations à la fin du XIX° siècle et les membres de ces missions observèrent des différences dans la distribution des palmiers entre la rive droite du fleuve (côté Togo allemand) et sa rive gauche où les palmiers se trouvaient alors en plus grand nombre.

Une lettre du chef du service des douanes au Gouverneur du Dahomey datée du 6/7/1898 précise que *les territoires cédés aux Allemands sur la rive droite du Mono sont improductifs sur presque toute leur étendue. A peine rencontre-t-on quelques palmiers le long de la rive droite du Mono. Presque toutes les amandes et les huiles de palme sont récoltées dans la région d'Athiémé, Locossa, Agoméséva sur la rive gauche*.[1].

Des documents datant de 1901 rapportent les efforts faits par les Français pour mettre en valeur la région comprise entre la rive gauche du Mono et le lac Ahémé, où *les îlots de palmiers sont nombreux, mais dont l'exploitation est actuellement limitée aux besoins des indigènes... Quant à la quantité de palmiers mis en exploitation elle est très minime relativement au nombre de ces arbres*...[2]

Le géographe B. Antheaume écrivait en 1972 (p. 460) que le *Sud du Togo est une aire marginale pour le palmier à huile car ses exigences en eau* (1600 mm d'au par an), *vu la faiblesse des précipitations, sont à peine satisfaites*. Cependant, elle est, selon lui, d'origine naturelle. Or les documents cités permettent de supposer que le développement de la palmeraie sur la rive droite du Mono est une conséquence de l'accroissement des exportations d'huile[3]. Pour terminer cette rapide présentation de la palmeraie de la région côtière, rappelons qu'Isert, voyageant de Frederiksbourg à Ouidah, observa la présence de nombreux palmiers. Il cite à plusieurs reprises des bois de palmiers servant de lieux de refuge, de cachette, lors des affrontements militaires qui opposèrent les Anlo aux Adéens alliés aux Européens (1793, p. 139). Ce n'est qu'en arrivant dans les environs de Ouidah, qu'il observa le palmier à huile *en très grande abondance*.

Dans la région de Ouidah, Bosman (1705, p. 420) avant Isert avait observé qu'*il y a par tout le pays une grande quantité de palmiers, mais on en fait peu de vin et on ne les cultive que pour en tirer de l'huile*.

D'autres auteurs après lui parleront également de plantation ou de culture du palmier (Anonyme, 1708; Ridgway, 1844; Forbes, 1851). L'espace respecté entre les palmiers a frappé certains auteurs et les a amenés à penser que le palmier était cultivé (Anonyme, 1708; Zöller, 1884).

Le plateau d'Allada est la seconde région où le palmier paraît dominer les paysages végétaux. Mais il semble composer l'élément arboré majeur d'une végétation essentiellement forestière, par opposition à la région de Ouidah où le palmier apparaît au milieu des champs cultivés. Snelgrave (1735) puis Norris (1790) ont été frappés par

---

[1] ANSOM, séries géographiques, Dahomey XII, dossier 12.

[2] Lettre du gouverneur Liotard, 18/09/1901. ANSOM, séries géographiques, Dahomey XII, dossier 12. Les préoccupations de développement exprimées par les Français répondent à celles des Allemands qui essayèrent de détourner vers Petit Popo (Aneho) une partie du commerce des produits de l'intérieur qui aboutissaient à Grand Popo. Pour se faire, ils creusèrent un canal de dérivation dont il a été question dans la première partie. Ces essais accréditent l'absence de palmiers sur la rive droite soulignée par les Français.

[3] Antheaume (1972, p. 470) précisait d'ailleurs que l'Allemagne, pour rentabiliser ses possessions coloniales, a développé ce secteur économique par la création de palmeraies plantées, l'ouverture d'une huilerie à Batonu et un projet de voie ferrée (d'après Cornevin, 1969, p. 193).

le *nombre prodigieux de palmiers*. Les auteurs suivants parlent soit de forêt de palmiers (Burton, 1864; Guillevin, 1862) soit de forêt où domine le palmier (Repin, 1863; Buzon, 1893; Albéca, 1895). Aucun des auteurs étudiés ne fait allusion à une éventuelle plantation des palmiers qui au contraire semblent former des peuplements homogènes et denses. Les descriptions concernant la région de Porto Novo sont très proches de celles d'Allada et les paysages décrits ressemblent à de véritables palmeraies. Les informations orales que j'ai pu recueillir à Sèdjè Denu, Adjarra et Ouando sur le palmier à huile semblent confirmer les sources écrites dans la mesure où il ne m'a jamais été dit que le palmier était planté ou cultivé mais seulement conservé au cours des défrichements culturaux[1].

Sur le plateau d'Abomey, les palmiers se localisent essentiellement à proximité des villages. Ce n'est qu'au XIX° siècle que les palmiers sont cités dans cette région; Norris, qui séjourna à Abomey en 1770, ne les mentionne pas. Forbes (1851, p. 30) ainsi que Bouet (1851)[2] associent le palmier aux plantes vivrières cultivées. Forbes parle d'une plantation royale de palmiers et maïs située à proximité d'Abomey. Burton (1864, p. 325) signale dans les environs d'Abomey de nombreuses fermes et des plantations de palmiers; ces derniers se portent mieux lorsqu'ils sont à l'intérieur de la zone habitée où ils sont protégés des feux de brousse. La plupart des auteurs étudiés mentionnent des plantations de palmiers toujours à proximité immédiate des villages où ils craignent moins les feux. D'après les sources écrites, le palmier à huile sur le plateau d'Abomey semble bien devoir son développement à une intervention directe de l'homme par la culture, ce qui est généralement confirmé par les sources orales. De plus, les rois d'Abomey semblent avoir joué un rôle capital dans le développement des plantations de palmiers dans cette région; le roi Kpengla (1774-1789) est cité à Gnijazun, le roi Guezo (1818-1858) à Lissèzun et Tinji, le roi Glèlè (1858-1889) à Djija. Parfois la tradition n'a pas retenu de nom mais simplement l'arrivée et la diffusion du palmier après l'installation des premiers occupants, comme à Za-Djohitin.

Dans la région d'Abomey, une coutume veut qu'à la naissance d'un enfant le cordon ombilical et parfois le placenta soient enterrés sous un palmier à huile[3]; cette tradition a souvent servi d'argument pour affirmer que le palmier a toujours existé dans cette région; or, je n'ai pas obtenu d'information du même type sur le plateau d'Allada et dans la région de Porto Novo. A Aklaku au Togo, ce sont des cocotiers qui sont plantés. Il me semble que cet usage serait plutôt à interpréter comme une volonté d'affirmer pour le nouveau né un gage de prospérité future, le palmier devenant sa propriété et donc une source de revenu. Cet arbre n'ayant acquis une importance commerciale qu'au XIX° siècle, cet usage dans la région d'Abomey doit en être contemporain.

Les informations orales et écrites que j'ai pu recueillir sur le mode d'exploitation et de gestion des palmiers à huile dans le Sud du Bénin permettent de distinguer deux zones :

- la région méridionale, avec pour limite la dépression de la Lama au Nord, où le palmier semble conservé au cours des défrichements culturaux[4]. Cependant, plus on s'éloigne vers l'Ouest plus le palmier se situe en dehors des conditions écologiques qui lui sont favorables, à savoir entre 1500 et 1800 mm d'eau par an; or, comme nous

---

[1] Voir Annexe 4, Arbres conservés, arbres cultivés, p. 92.

[2] Voir Nardin (1967, p. 124).

[3] Il arrive parfois qu'un palmier soit planté sur l'emplacement; mais la plupart des informateurs ont précisé qu'il était préférable de choisir un palmier en âge de produire, car le devenir de l'enfant est lié à celui du palmier. (enquêtes de Koto, Lissèzun, Gnijazun)

[4] Il n'est pas question ici des palmeraies sélectionnées développées à l'époque coloniale.

l'avons vu, la pluviométrie décroît rapidement de Cotonou (1200 mm/an) à Accra (700 mm/an). Le fleuve Mono semble constituer une limite naturelle à l'expansion spontanée du palmier; à l'Ouest de ce fleuve, la présence du palmier semble liée à la volonté de l'homme et au réseau hydrographique[1].

- le plateau d'Abomey, où tous les informateurs s'accordent pour dire que le palmier est cultivé et que son introduction dans cette région est due à l'action des rois du Dahomey en relation avec l'essor du commerce de l'huile. Dans cette région également, les conditions écologiques sont loin d'être favorables au palmier, dont la présence est directement liée à l'homme.

b) Bilan du début de la colonisation

Au début de la période coloniale, de nombreux travaux portèrent sur la palmeraie et donnent des informations sur la distribution géographique du palmier à huile et sur les procédés culturaux indigènes. Ces études spécialisées nous permettront de mieux cerner la question. En 1901, l'agronome français Daniel fut chargé au Dahomey de faire une étude sur les palmiers à huile de la colonie. Sa mission fit l'objet d'un rapport au Ministre des Colonies qui fut ensuite publié dans la Revue Coloniale en 1902. Daniel parcourut le Sud du Dahomey en suivant une série de "zig zags" de Porto Novo à Sakété à l'Est, de Grand Popo à Athiémé à l'Ouest en passant sur le plateau d'Abomey, parcourant un quadrilatère de 120 km de large sur une profondeur moyenne de 70 km[2].

Voici son rapport : *L'Eloeis guineensis est l'arbre le plus répandu du Bas-Dahomey. Il croît presque partout et sans culture aucune. Les parties exploitées ont simplement été débroussées et éclaircies*. (p. 187)

Il est extrêmement difficile de savoir exactement quelle surface du bas-Dahomey est couverte de palmiers à huile, mais dans tous les cas cette superficie est énorme et peut être évaluée au minimum au cinquième environ de la surface totale du pays, soit 300 000 ha.

Il distingua un certain nombre de régions :

- à l'Ouest, entre le Mono et le Kouffo, se trouve le plateau des Watchi, d'une grande fertilité, qui est couvert de palmiers. La limite septentrionale est fixée un peu au Nord de Lokossa. *Il y a des forêts entières de palmiers, dont une faible partie est exploitée*.

- au centre, *la région du palmier s'étend jusqu'à la Lama, avec Toffo, Cerhoué et Adegon au confluent du Zou et de l'Ouémé pour limite. Entre ces villages et la côte on trouve le palmier partout en abondance avec une population assez dense et active*.

- à l'Est, entre l'Ouémé et la frontière anglaise, *la région du palmier est limitée au Nord par une ligne assez irrégulière et mal définie qui part de Dogba sur l'Ouémé descend par Bekandji et Vanté pour remonter ensuite vers Sakété et atteindre la*

---

[1] Machioudi (1972, p. 486), d'après une étude de l'IRHO (Institut de Recherches pour les Huiles et Oléagineux), distingue une *zone climatique favorable* à l'élaiculture regroupant Porto Novo, Pobé, Sakété, Allada, Niaouli, Cotonou avec une pluviométrie variant de 1150 à 1350 mm et une *zone climatique limite* regroupant Abomey, Bohicon, Ouidah et Athiémé où les conditions climatiques sont plus difficiles (1000 à 11OO mm).

[2] Voir en Annexe 4 la carte des résultats de la prospection de Daniel, p. 115.

frontière anglaise. C'est dans cette région que le commerce est le plus actif et l'exploitation poussée à son maximum d'intensité, particulièrement dans la banlieue de Porto Novo. Dans ce dernier cercle, on ne rencontre presque pas d'arbres autres que le l'Eloeis guineensis.

- *les plateaux d'Abomey et de Zagnanado présentent encore de belles et nombreuses plantations de palmiers à huile, dues surtout à l'influence des anciens rois du Dahomey qui faisaient cultiver leurs terres par leurs nombreux prisonniers*.

Des régions parcourues par Daniel, seul le plateau d'Abomey semble connaître un développement des palmeraies par plantation. L'auteur compare ensuite le mode d'exploitation des palmiers en tenant compte de la densité humaine et du nombre de palmiers à l'hectare[1].

La région de Porto Novo est selon lui surexploitée avec une densité humaine évaluée à 120 habitants au km^2. *Cette banlieue est admirablement cultivée, trop exploitée. Les parcelles défrichées seules exploitées sont nombreuses et soumises à une culture que l'on peut qualifier d'intensive. Les palmiers à huile qui s'y trouvent n'y ont pas été plantés. On s'est contenté de maintenir leur écartement à environ 8 à 9 m.; mais c'est presque toujours dans ces champs de palmiers que les indigènes sèment leurs plantes vivrières, maïs, manioc, haricots, arachides*...(p. 189).

Il oppose à cette région, celle de Toffo, où il pense que la densité ne doit pas être supérieure à 25 habitants au km^2. *L'épuisement du sol n'a pu se produire, d'autant plus que là, les champs de maïs ou de manioc ne sont pas, la plupart du temps, établis dans les palmiers. Enfin, la quantité d'arbres laissés à l'hectare est généralement moins grande dans ces régions que dans le cercle de Porto Novo*. (p. 190)

Nombre de palmiers à l'hectare

Localisation	Maximum	Minimum	Moyenne
Porto Novo	174	103	137
Ouidah	149	100	126
Grand Popo	156	86	121
Allada	132	108	123
Athiémé	161	96	123
Toffo	157	103	127
Abomey	172	91	130
Zagnanado	143	82	115

Les régions d'Abomey et de Porto Novo sont comparables sur le plan de l'intensité de l'occupation et de l'exploitation agricoles qui se retrouvent dans le nombre de palmiers à l'hectare, exception faite que dans la première il s'agit de plantation et dans la deuxième de conservation des espèces productives par élimination des arbres en

[1] Pélissier (1980, p. 133) écrit que la palmeraie est indissociable de densité des hommes et de la sédentarité de leurs installations. C'est autour des villages que les parcs sont les plus homogènes. Seule la densité humaine apporte des nuances, ce que Daniel avait observé.

surnombre. Dans la région de Toffo, où la pression démographique paraît moins forte, les cultivateurs ont, semble-t-il, distingué les champs cultivés de plantes vivrières des palmeraies sub-spontanées, c'est-à-dire non plantées mais résultant d'une sélection des palmiers producteurs.

Il est nécessaire de régionaliser et de se rappeler qu'au cours des défrichements, la tradition agricole veut que les espèces utiles soient conservées; d'où il me semble que la palmeraie n'est pas qu'un *sous-produit de la culture du maïs*; selon les régions, elle est soit le résultat des défrichements culturaux, comme à Porto Novo, soit le résultat d'une sélection en vue d'obtenir une production commercialisable d'huile, soit encore le produit d'un développement par plantations comme sur le plateau d'Abomey.

D'autres chercheurs, géographes ou agronomes, ont établi des inventaires des richesses économiques potentielles de la colonie du Dahomey. Hubert (1908) a étudié la répartition de quelques espèces végétales servant à définir selon lui les grandes zones botaniques. Il écrit que la zone du palmier à huile s'étend du littoral jusqu'au Nord d'Abomey.

Elle est caractérisée par un climat chaud, égal, et très humide (voisin du climat équatorial), ainsi que par un sol meuble (formations sédimentaires). C'est dans son ensemble une vaste palmeraie, à végétation parfois très dense, surtout au voisinage des rivières. Les seuls accidents naturels sont, en dehors du cordon littoral, les régions immergées (lagunes, deltas, marais) dans lesquelles la végétation ligneuse ne se développe pas ou se trouve représentée par des espèces particulières (palétuviers).

Le palmier à huile (Elaeis guineensis) est très abondant au Dahomey, dont il constitue la principale richesse. Dans les régions inondées par l'eau saumâtre (voisinage des lagunes) il pousse de préférence dans les points qui sont un peu surélevés (quelques centimètres suffisent). Au nord de la région lagunaire, il forme une forêt, susceptible de devenir dense, dont les produits sont exploités. A partir de la Lama, il est plus rare et le pays est déjà beaucoup plus découvert... On peut le considérer comme spontané au Dahomey.

Il ne fait jamais allusion à une culture possible ou éventuelle mais considère que la palmeraie est spontanée.

Estève (1903, p. 264-269), responsable des cultures au Dahomey, décrit les procédés de sélection et d'entretien des palmiers qui aboutissent à la formation de palmeraies :

Culture indigène - Il est rare que les noirs fassent des plantations du palmier, qui forme la grande masse des brousses impénétrables de la partie sud du pays; ils se contentent d'aménager la brousse : coupent, taillent, détruisent une grande quantité de palmiers et en laissent un cà et là à des intervalles irréguliers, variant de 2 m. à 10 m.

Les pieds ainsi dégagés poussent plus vigoureusement et constituent les palmiers producteurs. Lorsque ces derniers se rapprochent des dimensions maximum atteintes par cette essence, les pieds ayant entre 50 et 75 ans, on laisse se développer 1 ou 2 jeunes à leur côté, pour le remplacer lorsqu'ils auront disparu.

Au-dessous des palmiers, les noirs font des cultures intercalaires : maïs, patate, manioc, arachide, etc, etc. Dans les cas où le sol n'est pas mis en culture, ils ne maintiennent débroussée que la partie entourant le tronc du palmier producteur, avec, çà et là, de petits sentiers permettant de venir auprès de chacun de ces arbres au moment des récoltes.

Ce procédé de culture, on ne peut plus simple, devient cependant quelquefois un peu plus complexe : j'ai pu voir dans la région ouest de la colonie, des palmiers qui avaient été transplantés; cette transplantation avait d'ailleurs été faite d'une façon très irrégulière, sans grande observation des espacements.

De quelque manière que se fasse la plantation du terrain, le travail d'entretien se borne en principe au débroussement autour du pied; lorsque des opérations culturales plus compliquées sont faites, on peut être convaincu que c'est pour une culture annuelle intercalaire et non pour le palmier même.

J'admets que ces procédés soient primitifs, mais il est difficile de faire mieux. Là où les palmiers forment une brousse épaisse, on est amené à choisir comme producteurs les plus beaux seulement; et ce choix s'accordera difficilement avec le quinconce ou le carré. Toutefois on devrait tenir mieux compte des espacements que ne le font les indigènes et ne pas laisser des palmiers à moins de 6 m. ou à plus de 8 m.; le terrain une fois débroussé, on n'aura, malgré tout, qu'une disposition en foule.

Les observations d'Estève recoupent celles de Daniel et montrent que les palmeraies ne sont pas systématiquement le résultat des défrichements culturaux. De plus il a observé dans l'Ouest du pays, sans malheureusement préciser la localisation exacte, des transplantations. Cette constation permet de supposer à nouveau que, plus on s'éloigne vers l'Ouest, plus les conditions écologiques sont défavorables et plus le développement de la palmeraie est conditionné par l'intervention humaine. Cette hypothèse ne concerne pas les zones favorables comme le bord des fleuves et des rivières. Enfin, notons que cet auteur parle de procédés culturaux même *primitifs*, il n'exclut pas cette éventualité, loin de là. Pour ébaucher une conclusion à cette discussion, il est déjà possible de dire que la culture ou la plantation du palmier était connue et pratiquée par les habitants dans les zones ou la disponibilité du produit recherché, à savoir l'huile, était insuffisante ou inexistante. Dans les régions où les palmiers poussaient spontanément, il n'était pas nécessaire de les planter mais il suffisait de les entretenir et de les éclaircir afin d'assurer une meilleure productivité par arbre et d'en faciliter l'exploitation. Celle-ci variait donc selon les régions ce qui montre les capacités d'adaptation et d'évolution d'une production aux fluctuations du marché. Ces constatations vont nous amener maintenant à examiner les facteurs de développement de cette palmeraie.

2 - Développement de la palmeraie

a) Traite, commerce et développement du palmier à huile

Les historiens du Dahomey[1] supposent généralement que la palmeraie s'est développée dans cette région sous l'impulsion du roi d'Abomey Guezo[2] (1818-1858) suite à la reconversion économique du royaume en relation avec l'interdiction de la

---

[1] Les hypothèses développées par Cornevin ont été reprises par ses successeurs et ont même eu des répercussions sur la tradition orale. En effet, les jeunes scolarisés apprennent le rôle du roi Guezo et veulent souvent imposer leurs connaissances aux personnes plus âgées interrogées au cours des enquêtes. Ce phénomène m'a posé un certain nombre de problèmes dans le recueil des traditions orales.

[2] Cette hypothèse a cependant été remise en cause par un historien béninois, E. Soumonni dont les travaux novateurs (1980; 1983) seront ici examinés. Ses analyses, essentiellement économiques traitent principalement du commerce de l'huile et sont donc complémentaires de mon approche qui s'intéressera plutôt aux conséquences de ce commerce sur le développement de la palmeraie.

traite esclavagiste en Europe. Cette mutation économique attribuée à Guezo est à mettre en relation avec le commerce de l'huile de palme en expansion à partir des années 1840. Guezo est donc considéré comme un novateur dans le domaine agricole car il aurait pris un certain nombre de mesures pour encourager certaines cultures dont celle du palmier à huile, comme l'instauration d'un impôt, le *kuzu*, versé en huile par les exploitants. Les témoignages écrits des représentants des maisons commerciales européennes, dont la maison Régis de Marseille est une des principales, légitiment cette interprétation. Entre les années 1840 et 1860, de nombreux Européens se rendirent à Abomey pour inciter le roi, alors Guezo, à augmenter la production d'huile de palme. C'est ainsi que ce roi devint dans la tradition historique le responsable de la reconversion économique de son royaume.

Or, un auteur du XVIII° siècle, Norris (1790), nous apporte une information très intéressante à propos de l'existence dans les années 1770 d'une exportation d'huile de Ouidah à destination de l'Angleterre. Il témoigne d'abord de l'existence d'un commerce local d'huile provenant des environs d'Allada revendue à Ouidah. Puis il indique (p. 160) que *l'huile de palme est encore une autre production essentielle et l'on en exporte une très grande quantité pour l'usage des dégraisseurs de laine et des savonneries*.

Rappelons que l'Angleterre[1] fut la première nation européenne à avoir aboli la traite[2] (en 1807) et réorienté ses intérêts sur l'huile de palme et ses usages industriels[3]. Tous les facteurs déterminants sont donc déjà en place dans le dernier quart du XVIII° siècle pour permettre une mutation économique du royaume en assurant d'abord une diversification des produits commercialisables. Ceci me permet de suivre Coquery-Widrovitch[4] qui écrit que cette mutation *ne s'explique que par l'existence préalable de structures d'accueil favorables - aussi bien du régime politique que de l'organisation sociale et des habitudes commerciales. Il n'y eut pas rupture d'une économie archaïque à une économie de traite mais transition progressive au sein d'un système assez souple pour se prêter sans heurt à cette évolution.* Cette mutation a également été facilitée par la connaissance préalable des procédés culturaux du palmier à huile.

Après le texte de Norris, il faut attendre les années 1840[5] pour obtenir à nouveau des informations sur ce commerce. Une lettre des frères Régis au Ministre de la Marine et des Colonies, datée du 04/01/1844, est fort intéressante à ce sujet et laisserait entendre que ce commerce n'a pu se développer que grâce aux actions entreprises par ces commerçants marseillais.

Whydah ancien foyer de la traite des esclaves, produit l'huile de palme la plus pure et la plus belle de la côte occidentale d'Afrique. D'immenses forêts de palmiers couvrent le pays, mais la population paresseuse et indolente trouvant dans un trafic criminel des moyens plus faciles de se procurer de larges bénéfices, dédaignait les

---

[1] L'Angleterre fut également le premier pays européen à connaître la révolution industrielle qui entraîna des besoins nouveaux en matières premières parmi lesquelles figure l'huile de palme, notamment comme lubrifiant, mais aussi dans la savonnerie, le dégraissage des laines, la fabrication de bougies...

[2] La France suivit en 1815, mais la traite perdura jusque dans la deuxième moitié du XIX° siècle tant que les marchés américains ne furent pas fermés.

[3] Selon Soumonni, l'utilisation effective de l'huile de palme dans l'industrie française ne date que des années 185O-1860, après la mise au point des procédés de décoloration de l'huile pour son emploi dans la savonnerie. L'industrie française a montré un certain retard par rapport à celle de l'Angleterre, en relation avec le décalage chronologique observé entre les révolutions industrielles connues par les différents pays européens.

[4] Voir Meillassoux (1971, p. 107-123).

[5] Les premiers navires armés par les frères Régis associés aux Borelli de Marseille pour la côte de Guinée datent de 1833. Ils installèrent un comptoir dans l'ancien fort français de Ouidah en 1841 (voir Masson, 1912).

ressources naturelles que lui offrait la localité. Les esclaves étaient vendus et nul ne songeait à les employer à la cueillette des noix de palmier. Depuis l'année 1832 jusqu'en 1839 nos agents et capitaines se sont constemment présentés sur la rade de Whydah. Ils y fesaient (sic) des ventes importantes contre des épices et un peu d'ivoire. Vainement engageait-on les naturels à récolter l'huile de palme; ceux-ci répondaient que le métier était trop pénible... En 1842, c'est à dire à l'époque de notre factorerie, nos agents ont traité 250 futailles, en 1843, 1100 futailles en 1844 ils atteindront le chiffre de 2000...

Ce résultat auquel nous sommes heureux d'avoir contribué est une véritable conquête. Nul doute que la population du Dahomey reconnaissant l'avantage de ce domaine, n'abandonne tout à fait le trafic criminel qui depuis si longtemps absorbait toutes ses pensées. Les sacrifices humains disparaîtront devant la nécessité de conserver les esclaves pour les récoltes. Le commerce aura fait pour la civilisation de l'Afrique ce que n'a jamais pu obtenir le zèle des missionnaires et la rigueur de la philanthropie anglaise.

Une lettre du capitaine Baudin, datée du 3/4/1845, donne un aperçu de l'état des comptoirs français du Golfe de Guinée (ANSOM, Séries géographiques, Sénégal IV, dossier 42) et permet de prendre conscience d'un phénomène nouveau abordé à la fin de la lettre de Régis; il indique que la traite des esclaves a considérablement diminué, conséquence de la croisière anti-esclavagiste des Anglais éloignant les négriers de cette côte, et que la main d'œuvre servile est maintenant employée pour la production de l'huile :

Le commerce d'huile de palme oblige les naturels à garder un personnel assez nombreux pour la fabrication et le transport...

Il n'y a donc pas arrêt de la traite des esclaves mais adaptation à un nouveau marché. Les grandes plantations et les domaines du roi, des notables[1] et des négociants se développent et emploient de plus en plus d'esclaves. Forbes (1851, p. 175) explique qu'un de ces négociants, traitant d'esclaves à Ouidah possède un grand domaine à Ouidah, une grande ferme à *Torree*, ainsi qu'à *Whybagon, Ah-grimeh, Troo-boo-doo, Carrnah* et Abomey, soit sur la route Ouidah-Abomey, et qu'il possède 1000 esclaves. Le Hérissé (1911, p. 90) rapporte au début du siècle qu*'à Savi, à Ouidah, d'autres captifs étaient groupés sous la direction de gérants, les "ahisinon", dans des réserves domaniales; ils fabriquaient surtout des huiles de palme, que leurs surveillants troquaient dans les factoreries.* Notons qu'il n'y a pas une transformation du système d'exploitation agricole, basé traditionnellement sur un mode de gestion esclavagiste, mais évolution de celui-ci en fonction du marché.

Une lettre de Régis Aîné, datée du 8 mai 1850, au Ministre de la Marine et des Colonies est à ce sujet édifiante! En voici le contenu :

La population du Dahomey est peu dispose aux travaux agricoles, c'est à peine si elle sème assez de maïs et d'ignames pour sa nourriture[2].

---

[1] Burton (1864, p. 168) signale le long de la route Kana-Abomey des vergers de palmiers, et des champs de céréales appartenant au roi et à ses ministres.

[2] Les habitants que les auteurs du XVIII° siècle jugeaient laborieux (Smith, 1751) deviennent sous la plume de Régis paresseux. L'évolution des appréciations de la gestion indigène peut s'expliquer par celle des intérêts. Régis veut développer des plantations exploitées par une main d'œuvre servile, seul moyen selon lui d'accroître ses exportations d'huile.

D'autre part les habitants du village français sont employés aux travaux du commerce de la factorerie. Il faut donc peu compter sur leurs concours, si ce n'est pour des essais sans importance[1].

Il existe dans le royaume de Dahomey un grand nombre d'esclaves, les usages et les rituels des habitants ont consacré les sacrifices humains et la traite des noirs. Tous les moyens pour abolir ces abominables coutumes ont été impuissants jusqu'à ce jour. Tant que la religion du serpent dominera dans cette contrée, tant que la vente des esclaves sera permise en Amérique, ni les conseils des Européens, ni les canons des croiseurs ne pourront faire cesser complètement ces horreurs. Il est possible pourtant de les diminuer...

Pour diminuer et détruire un jour la traite des noirs, pour assurer les cultures, Mr Régis demande au Gouverneur l'autorisation de traiter à ses frais avec le roi de Dahomey pour le rachat d'un certain nombre d'esclaves tenus seulement de travailler pendant 10 années au profit de la factorerie après lesquelles ils seront complètement libres au même titre que les autres habitants du village français.

Si la loi s'oppose à ce que le gouvernement accorde cette autorisation, Mr Régis pourra l'obtenir directement du Roi de Dahomey et d'avance, il déclare prendre l'engagement solennel de libérer tous les malheureux qu'il arrachera de la sorte aux supplices de la traite.

C'est avec cet élément qu'il espère inaugurer l'agriculture dans cette partie de l'Afrique, son exemple sera suivi sans doute par les habitants...

... Concentrer l'esclavage dans l'Afrique, c'est préparer les voies à l'émancipation régulière de la race qui jusqu'à ce jour a fourni les éléments de la traite dans le reste du monde.

Mr Régis a été le premier importateur de l'arachide qui donne aujourd'huy de l'emploi à plus de 200 navires français; il a été également le premier à introduire l'huile de palme appelée par une demande récente à un immense débouché dans le pays (l'Angleterre en reçoit annuellement 40 à 50 000 tonneaux). (ANSOM, Séries géographiques, Sénégal IV, dossier 42)

La réponse du Ministre n'est pas moins édifiante! [2] En résumé, il rappelle à Régis l'interdiction faite à tout Français de participer directement ou indirectement au trafic ou exploitation esclavagiste. Il précise également que le système d'engagement est interdit au Sénégal, système que Régis propose d'instaurer à Ouidah avec un affranchissement après une période de dix ans. Mais il conclut en disant que d'une part Ouidah ne fait pas partie des établissements français de la côte occidentale, et qu'il n'est pas en mesure de juger si le projet de Régis constitue un infraction à la loi. Il le laisse donc libre d'agir selon sa conscience, et ses intérêts, intérêts qui d'ailleurs rejoignent les préoccupations du Ministère des colonies. Régis a-t-il réalisé ce projet ? Un dénommé Christophe Colomb[3] porta contre la maison Régis des accusations de traite des noirs. Une commission d'enquête fut nommée par les Ministères de l'Agriculture et du Commerce - et non celui de la Marine et des Colonies - mais elle ne put établir la culpabilité des négociants, faute de preuves. Les documents conservés ne nous en

---

[1] Régis fait allusion aux essais de culture de l'arachide et du sésame qu'il a évoqué plus haut dans la même lettre.

[2] Cette réponse, ainsi que la lettre intégrale de Régis figurent en Annexe 5 (ANSOM, Séries géographiques, Sénégal IV, dossier 42 b, lettre du 24/05/1850).

[3] Même dossier.

apprennent pas plus, mais il est fort probable qu'il passa à l'acte. Il n'était pas dans les intérêts de la France que soient dévoilés les agissements de ses négociants.

Vallon publia un article en 1861 faisant état de l'accroissement du nombre de palmiers autour de tous les villages. En effet, en 1858, sous le règne de Guézo, ce voyageur observa que *les exportations d'huile augmentent chaque année, bien que les droits frappés par le roi sur ce commerce, soient devenus de plus en plus forts, atteignant également le producteur de l'intérieur, obligé de traverser les décimèros*[1] *royaux, et l'acheteur du littoral. Le nombre de jeunes palmiers récemment plantés, dont quelques-uns sont déjà en plein rapport, est incalculable autour de presque tous les villages qui n'étendent guère leur récolte au-delà d'un certain périmètre. Autrement les forêts naturelles assureraient aux Dahomiens plus de produits qu'ils ne sauraient en exploiter, avec leurs méthodes primitives, dans un pays dépourvu de routes et de moyen de transport*. (1861, p. 357)

Il constata donc des plantations de jeunes palmiers autour des villages traversés pour se rendre à Abomey. Ce phénomène l'a frappé car d'après lui l'exploitation des forêts "naturelles" auraient suffi à la production. Ceci montre le développement de palmeraies cultivées sur les routes commerciales, en l'occurrence Ouidah-Abomey afin d'accroître les facilités d'exploitation et de transport vers les comptoirs et port d'exportation.

[1] Postes de douane ou *denu.*

b) Rôle du pouvoir politique

1° Ambassades européennes

Pour inciter le roi du Dahomey à arrêter la traite esclavagiste et à développer une autre source de revenus basée sur le commerce légal de l'huile de palme, les Européens multiplièrent les ambassades et missions auprès du roi Guezo dès les années 1840 jusque vers 1865. Les Anglais montrèrent leur détermination, comme le prouve le nombre d'envoyés britanniques à la cour d'Abomey auprès des rois Guezo et Glèlè : missionnaires (Freeman, 1843), officiers (Duncan, 1845; Wilmot, 1863), consuls (Burton, 1864) et commerçants[1] se succédèrent afin de persuader les autorités politiques de favoriser la production de l'huile. Forbes (1851) fit le rapport suivant de sa mission :

we answered, we hoped he (Ghezo) *would put a stop to the slave trade in his vast dominions; and in order to do that, we impressed upon him the methods pursued by neighbouring nations, who, by encouraging the growth of the palm tree, had so well met the market, as now to have a far more advanced and lucrative trade than the Portuguese and Brazilians offered to Dahomey. That the first step to the establishment of the palm oil trade must be the encouragement of labour within his dominions*. (..) *if he retained his slaves and made them cultivate the soil, Dahomey (its resources once developed) would become a great nation, and him self a great king*. (p. 185-186)

Forbes a mis en avant la concurrence du pays Yoruba auquel il fait allusion et qui aurait développé la production de l'huile au point de faire des transactions commerciales plus intéressantes que celles des Portugais d'origine brésilienne basés au Dahomey et poursuivant quant à eux la traite des esclaves. Seuls l'encouragement à la culture et l'exploitation sur place des esclaves permettraient d'arrêter la traite et surtout de développer le commerce de l'huile[2].

En ce qui concerne la France, il sera encore question de la maison Régis qui envoya ses agents[3] à plusieurs reprises auprès du roi d'Abomey afin de l'inciter à protéger et développer le commerce de l'huile. Une lettre de Régis à Mr le Ministre de la Marine et des Colonies datée du 8 mai 1850 rapporte les effets de ces visites auprès du roi Guezo :

Mr Régis envoya des agents auprès du Roi de Dahomey... Moyennant un tribut annuel, des droits sur chaque navire qui viendrait apporter des marchandises à Whydah ou y charger de l'huile de palme, une dîme sur cette huile, le Roi consentit à ce que Mr Régis fit occuper le fort de Whydah et promit à ses agents aide et protection. D'autre part, il fit publier dans ses états l'ordre formel de soigner les palmiers; les jeunes arbres furent débarrassés des plantes parasites qui les entouraient, le palmier fut déclaré fétiche ou sacré et sous les peines les plus sévères il fut défendu de le couper. Ces mesures s'accordaient parfaitement avec les intérêts du souverain. Il comprit sur le champ que là reposait l'avenir de son pays.

---

[1] Voir Burton (réed. de 1966), introduction de C.W. Newbury, p. 15. Selon cet auteur, il n'y eut pas moins de 16 représentations officielles auprès de ces rois.

[2] Ce qui est frappant dans les écrits de cette époque, c'est qu'ils présentent les habitants du Dahomey comme des guerriers ne connaissant pas l'agriculture. Alors que les textes du XVII° et du XVIII° siècles au contraire insistent sur leur nature industrieuse et laborieuse. Il faut voir dans l'évolution de cette perception la volonté des Européens de développer un secteur de production bien précis en rapport avec les besoins de l'industrie. Il s'agissait d'inciter les habitants à produire un surplus commercialisable.

[3] Brue en 1845, Blanchely en 1850.

En 1850, le roi Guezo envoya une lettre au président de la République française, écrite par Blanchely agent de Régis à Ouidah, dans laquelle il loue les Français et réclame la venue d'ambassadeurs afin d'établir un traité d'alliance. Il précise que les Anglais viennent souvent le voir à Abomey. Régis appuie la requête de Guezo - en réalité la sienne - et met en valeur les intérêts de la France. Il propose même de mettre à la disposition des délégués du gouvernement un navire armé à Marseille. Régis craint que le roi ne se détourne des Français (et donc de sa maison) et lui enlève la protection de son commerce tout en l'accordant aux Anglais qui multiplient de leur côté les ambassades auprès du roi. C'est ainsi que le lieutenant de vaisseau Bouet est envoyé en mission auprès du roi du Dahomey avec lequel il signe le 15 juillet 1851 une convention très inspirée des intérêts de Régis.

Ces sources écrites montrent essentiellement les préoccupations des Français de développer le commerce de l'huile. Elles se révèlent très partiales et il est difficile de savoir quelles ont été les réactions des rois aux demandes répétées des Européens[1].

2° Encouragement de la culture

Quelques textes seulement évoquent des plantations de palmiers comme celui déjà cité de Vallon. Burton (1864, p. 91) signale dans la région d'Abomey des palmiers à huile éparpillés en grand nombre, *comme les arbres d'un verger anglais*[2], dans un but de revenu. Il précise en note que ce palmier donne un très bon vin de palme[3], mais comme l'arbre doit être abattu pour sa fabrication, le gouvernement interdit d'en produire, sauf dans la brousse; celui-ci encourage la croissance pour en exporter l'huile. Les plantations de palmiers font l'objet d'une protection particulière. Elles se distinguent ainsi des palmiers poussant spontanément dans la brousse et qui ne sont pas protégés. Le pasteur Freeman avait signalé dès 1843 l'interdiction de consommer du vin de palme (p. 266) sans faire de rapport avec le développement du commerce de l'huile. Il cite seulement les abus de l'alcool, ce qui n'était pas surprenant de la part d'un missionnaire. Cette interdiction serait donc antérieure aux ambassades européennes, à une époque où le palmier n'était pas encore très développé dans la région d'Abomey ce qui aurait justifié sa protection.

Les enquêtes réalisées au début de la période coloniale, afin de dresser l'inventaire des potentialités économiques de la colonie, relatent les actions des rois concernant le développement de la palmeraie. Le rapport de Daniel était sans équivoque à propos des plantations sur le plateau d'Abomey. Estève, lui aussi, insiste sur le rôle joué par les rois dans le développement des palmeraies dans la même région. Ils ont obtenu ces informations des habitants eux-mêmes. Estève écrit en 1903 :

L'Elaeis guineensis, certainement spontané dans la région sud du Dahomey, aurait été importé dans les environs d'Abomey par les rois prédécesseurs de Béhanzin et par Béhanzin lui-même. On n'en rencontre à peu près pas au nord de l'ancien royaume du Dahomey. (pp. 264-269)

---

[1]Les Anglais agirent de même, sous couvert de mission anti-esclavagiste.

[2] Traduction personnelle.

[3] La boisson la plus couramment consommée aujourd'hui dans cette région est une bière de céréales, qui entre dans l'alimentation et dans la composition des offrandes religieuses. La consommation de vin de palme est marginale.

Les informations que j'ai pu recueillir dans la région d'Abomey mentionnent le rôle joué par les rois qui se sont succédés au XIX° siècle, essentiellement Guezo et Glèlè, dans la diffusion de la culture du palmier sur ce plateau. Il semble bien, en effet, d'après les descriptions des paysages faites par les Européens, qu'au XVIII° siècle le palmier n'était pas une composante majeure du paysage agricole de cette région.

A Lissèzun, (04/07/91) il m'a été dit que *c'est Guezo qui a amené le detin (palmier à huile). Les rois envoyaient les noix de palme aux chefs de village qui les distribuaient aux habitants. C'est ainsi que le palmier à huile s'est répandu partout dans la région*.

On peut donc supposer que le palmier à huile a connu un développement certain dans cette région après les ambassades de certains Européens auprès de Guezo à partir de 1845, puis de Glèlè, afin de favoriser la production et le commerce de l'huile de palme. Cependant l'action du roi Guezo, qu'il ne faut pas somme toute négliger, se résume à l'extension des palmeraies, principalement du domaine royal sur le plateau d'Abomey. En effet, Nyijazunon Mankabanon (Gnijazun, 05/07/91) m'a affirmé que le palmier est arrivé dans la région d'Abomey sous le roi Kpengla (1774-1789).

Pour distribuer les graines de palmier à huile, le roi a réuni les chefs de village (toxɔsu) et leur a indiqué comment faire. Nous ne connaissions pas la valeur commerciale du palmier à huile. Ce sont les Européens qui nous l'ont apprise quand ils ont commencé l'exportation de l'huile à Glexwe (Ouidah).

Ceci demanderait à être confirmé par d'autres sources, mais cette hypothèse n'est pas à exclure[1]. Nous avons vu que Norris avait constaté dans les années 1770 l'existence d'un commerce de l'huile destiné à l'exportation; il est envisageable que suite au développement de ces exportations le roi Kpengla ait décidé de créer des plantations à proximité de la capitale Abomey afin d'accroître ses revenus.

Vallon (1861, p. 357) indique la présence autour de presque tous les villages d'un nombre incalculable de jeunes palmiers plantés dont quelques uns sont déjà en plein rapport. Les palmiers plantés doivent avoir une dizaine d'années, ce qui pourrait correspondre au développement du commerce à partir de 1845.

De même dans la région de Ouidah, il semble que de grands domaines basés sur l'exploitation esclavagiste, gérés par des négociants, se soient développés en relation avec le commerce de l'huile de palme. La maison marseillaise Régis a même été accusée d'exploiter une main d'œuvre servile de façon détournée pour servir ses intérêts commerciaux.

Par contre, dans les régions de Porto Novo et d'Allada, le développement de la palmeraie n'a pas nécessité d'encouragement politique Ces deux régions étaient déjà connues au XVIII° siècle pour leurs forêts où les palmiers dominaient la strate arborée. Il faut donc régionaliser les effets des politiques agricoles menées par les rois.

Devant la multiplication des maisons de commerce européennes à partir de 1840, on peut considérer que Guezo est un des principaux acteurs du développement du commerce de l'huile et indirectement de celui des plantations afin de répondre à la demande sans cesse grandissante de ce produit. Cependant, comme l'a montré Soumonni (1983), la coexistence des deux types de commerce, esclavagiste et huile de

---

[1] D'autant plus que cet informateur, cultivateur et *vodunon*, nous a apporté des informations très précises sur l'origine des plantes cultivées et les nouvelles variétés.

palme n'était pas incompatible[1]. L'huile dans ce contexte ne se présente pas comme un substitut à la traite esclavagiste mais doit plutôt être considérée comme un complément.

3° Cultures et commerce : arachide

Les Européens ne s'intéressèrent pas uniquement à l'huile de palme comme matière première oléagineuse. Les arachides, qui faisaient déjà l'objet d'un important commerce d'exportation au Sénégal, et le sésame firent l'objet d'essais de cultures. L'arachide était déjà connue sur la Côte des Esclaves où elle a été signalée dès 1705 avec certitude par Bosman (p. 312). Mais sa production était limitée à la consommation locale. Les Européens essayèrent d'engager les autorités dahoméennes à développer cette culture en vue de son exportation. Au cours de sa mission auprès du roi d'Abomey en 1851, Bouet aborda cette question qui figure dans la convention passée avec Guezo: dans l'article 4, *le roi promet sa protection toute particulière au trafic de l'huile de palme, des arachides et autres produits des contrées placées sous ses ordres*.[2]. Dans son rapport de mission adressé au Ministre des colonies, Bouet[3] laisse entendre que le commerce des arachides pourrait s'étendre si les *facteurs,* en l'occurrence les agents de Régis, avaient la liberté d'acheter des esclaves pour en entreprendre la culture. Il attribue d'ailleurs la volonté de développer ce commerce à la maison Régis. Cependant, plusieurs auteurs de la seconde moitié du XIX° siècle relatent l'échec de cette tentative et l'expliquent ainsi :

Vallon (1861, p. 352) est le premier à nous informer de la décision du roi Guezo d'interdire la culture de l'arachide dans le but d'en exporter la production : *le palmier donne seul des produits à l'exportation; il est absolument interdit de cultiver les arachides pour un autre objet que la consommation, à cause du nombre insuffisant de bras pour les récoltes de l'huile qui ont lieu deux fois par an*.

Ses propos sont confirmés par Burton (1864, p. 117) qui écrit : *King Gezo stringently prohibited the growth of ground-nuts, except for purely domestic purposes*.

Enfin, Serval (1878, p. 188) précise qu'*on avait voulu introduire sur les terrains qui bordent les lagunes et dans des conditions tout à fait exceptionnelles de réussite, la culture des arachides. Le roi a défendu de les exporter afin de ne pas priver son peuple d'un des éléments habituels de sa nourriture*.

Selon Masson (1912, p. 381), la culture de l'arachide aurait connu une expansion telle que le maïs aurait manqué en 1853, provoquant une famine à la suite de laquelle le Roi interdit la culture de l'arachide dans un but commercial. Cet auteur ajoute que, de plus, le climat du Dahomey ne se prêtait pas au développement de cette culture, contrairement à ce que pensaient alors les commerçants marseillais.

---

[1] Selon Soumonni (1983), la politique de Guezo entre 1818 et 1840 était basée à la fois sur la guerre et le commerce; Libéré de la tutelle d'Oyo, Guezo exploita les rivalités entre les Français et les Anglais, qui, sous couvert d'une croisade anti-esclavagiste étaient en compétition pour le contrôle du commerce ouest africain. Dans ce contexte, le blocus de Ouidah imposé par les Anglais en 1876 avait pour objectif de convaincre les autorités d'Abomey des intérêts économiques en jeu et de renforcer la position anglaise dans la région.

[2] Voir Nardin (1967, p. 104)

[3] Voir Nardin (1967, p. 118)

Ces informations me paraissent importantes, car elles montrent combien les Français essayaient d'infléchir le pouvoir politique en fonction de leurs intérêts économiques. Les intérêts économiques de cette deuxième moitié du XIX° siècle les poussaient à encourager et développer en Afrique des productions agricoles utiles à l'expansion commerciale et industrielle de leur pays. Nous avons vu que la maison Régis a même proposé au Ministre de la Marine et des Colonies un projet de développement des cultures utiles, à savoir le palmier à huile, l'arachide et le sésame, basé sur une exploitation "esclavagiste" sous couvert d'humanisme. Dans le cas de l'arachide, il se pourrait que le roi du Dahomey ait préféré développer la production de l'huile de palme et non celle de l'arachide qui demandait des efforts supplémentaires aux cultivateurs. Le développement de plusieurs cultures de rente destinées à l'exportation se serait fait au détriment des cultures vivrières entraînant un déséquilibre alimentaire. Ceci reste du domaine de l'hypothèse et les conditions climatiques, qui ne sont pas particulièrement favorables à la culture de l'arachide dans le Sud du Bénin, suffisent peut-être à expliquer l'échec de cette entreprise.

4° Karité ou palmier à huile

Un document d'archives[1] datant de 1908 mentionne l'existence de peuplements importants de karité sur le plateau d'Abomey, dans la région de Djija, de Séto, entre Dona et le Zou. Hubert écrit en 1908 au sujet de cette espèce que *le karité (Butyrospermum parkii) commence à s'observer un peu au nord d'Abomey, mais il est particulièrement développé dans le Borgou. C'est l'arbre typique de la zone au nord de celle du palmier à huile, car c'est l'une des espèces qui résistent le mieux aux incendies de brousse. Son écorce se trouve complètement consumée chaque année, ce qui ne l'empêche pas de se développer, mais il acquiert un aspect rabougri et tordu très particulier.*

Les sources écrites apportent très peu d'informations sur le karité. Le Nord du plateau d'Abomey n'a été visité par les Européens qu'après la conquête coloniale, exception faite de Duncan (1845, vol. I, p. 285) qui nous donne au sujet de cet arbre des informations en relation avec la traite et qui ne sont peut-être pas sans rapport avec le commerce de l'huile :

Près de la rivière Azowah : the trees here were stunted and scrubby, owing the annual burning of the grass, which is done partly with a view of consuming the decayed vegetable matter, and partly to destroy the vegetative powers of the shea butter tree. The destruction of this tree is a suggestion of the Spanish and Portuguese slave-dealers, the shea butter having formerly been a considerable article of trade amongst the natives, and it was feared would become one of European trade, and tend to attract the attention of the natives to its manufacture to the injury of the slave trade. The slave-dealers of Whydah consequently made interest with the king of Dahomey to impose a heavy duty upon the shea butter exposed in the markets for sale. Still the demand of the natives was so great for this article, that even the duty imposed did not discourage them from the manufacture of it, till this duty was doubled. This imposition being too heavy, caused the poor natives to establish a system of smuggling, and, with a view to abolish smuggling, strict orders were issued to burn every tree in the kingdom of Dahomey, as well as those of the Mahee country subject to the king of Dahomey. Still, with all the burning, vegetation is so rapid and powerful, that much of the above article is still

[1] A.N. Porto Novo, cercle d'Abomey, Dahomey et Dépendances, carton 15. Agriculture.

produced. In consequence of the manufacture being declared illegal, numerous petitions were presented to his Majesty, or rather verbally conveyed to him, declaring the medical properties of the shea butter, (...) and his Majesty.(...) declared the manufacture of a certain quantity (sufficient for the above named purpose) to be lawful throughout the whole of his dominions.(...)

Le commerce du beurre de karité, d'après Duncan, s'il avait été développé par les Européens, aurait pu concurrencer celui des esclaves, et c'est apparemment dans ce but que les commerçants portugais ont essayé de limiter ce produit. Il me semble que la production des noix de karité sur le plateau d'Abomey nuisait plus au développement de la palmeraie d'Elaeis dans cette région. Brue (1845, p. 329) indique des plantations de l'arbre à beurre dans la ville même d'Abomey et Burton (1864, p. 170) le signale à proximité immédiate d'Abomey.

Duncan a observé les effets des feux de brousse sur cette espèce, mais il a supposé que les atteintes des feux contre ces arbres étaient volontaires afin d'en limiter le développement, ce qui était une erreur de jugement, influencé peut-être par la volonté des commerçants désirant limiter la production et la commercialisation du beurre de karité. Le palmier à huile doit être quant à lui protégé des feux, et c'est probablement pour cette raison que le développement de cette espèce sur le plateau d'Abomey s'est d'abord fait aux abords des villages qui sont les zones les mieux protégées contre les feux.

Il est possible, mais je n'ai pas obtenu d'informations orales en ce sens, que le karité, conservé au cours des défrichements dans la partie Nord du plateau d'Abomey, ait connu une distribution géographique plus méridionale, avant la diffusion du palmier à huile dans cette région. Les commerçants ont pu inciter les autorités politiques à limiter cette production dans le but de développer celle de l'huile de palme[1]. L'aire de peuplement spontané du karité est généralement située au Nord d'Abomey, mais il est possible que cette espèce ait été cultivée, ou simplement plantée, en dehors de la zone présentant les facteurs écologiques les plus favorables à sa croissance et à son développement. Savariau (1906, p. 71) indique qu'il fait l'objet de soins culturaux à proximité des villages et dans les *glétas*[2], sans malheureusement donner d'indications géographiques; il précise que l'aire de prédilection du karité se situe dans le Moyen et le Haut Dahomey, à partir du parallèle de Savalou. Au Sud de cette limite, les karités observés en bordure du plateau d'Abomey sont chétifs. Retenons que cet auteur n'exclut pas la possibilité de plantations aux abords des villages.

Discussion sur le développement de la palmeraie

L'histoire de la palmeraie, telle que les documents étudiés la restituent, semble confirmer l'hypothèse émise à la fin du chapitre C de la première partie. Le développement de la palmeraie du XVII° siècle à la fin du XIX° siècle, perceptible dans les sources écrites, semble avoir "faussé" la perception des paysages végétaux. Les Européens croyaient se trouver dans une vaste forêt vierge (voir le texte de Repin) alors

---

[1] Pélissier (1980, p. 132) s'interroge sur l'absence du karité dans certaines aires ethniques et suppose qu'il a pu être éliminé. Cette hypothèse n'est donc pas à exclure mais elle doit être confirmée. Rappelons que le palmier à huile entre en production vers 10 ans alors qu'il faut attendre entre 15 et 20 ans pour le karité. Ceci pourrait être un argument complémentaire expliquant le développement du palmier aux dépens du karité sur le plateau d'Abomey.

[2] Champ, terre cultivée. Le karité est donc conservé au cours des défrichements culturaux.

qu'ils traversaient en réalité une palmeraie sub-spontanée. Le palmier à huile est une espèce de lumière et sa présence dans une zone de forêt dense telle que décrite par les auteurs de la deuxième moitié du XIX° siècle ne paraît pas favorable. Rappelons que certains auteurs n'ont pas hésité à comparer ces paysages à un parc anglais.

Au XIX° siècle, les différentes nations européennes connaissent des mutations économiques liées au développement industriel qui les incitent à rechercher en Afrique les produits nécessaires à leur essor dont l'huile de palme fait partie. L'analyse présentée ici a montré comment les populations locales ont su s'adapter à ce nouveau marché en développant les palmeraies non seulement dans les zones favorables mais aussi dans les régions où les conditions écologiques ne le sont pas, par la culture et la protection. Dans ce domaine, l'histoire des paysages rejoint l'histoire économique.

CONCLUSION

Les sources documentaires pour une approche historique des paysages végétaux sont multiples : les arbres, les formations végétales et les plantes utiles sont des témoins des relations des hommes avec leur environnement au même titre que les sources écrites. Traditions et informations orales, sources écrites européennes se sont révélées complémentaires. Il est cependant nécessaire de les replacer dans leur contexte historique et idéologique. Les références au milieu végétal transmises par les traditions orales doivent être interprétées avec prudence et leur apport concerne essentiellement l'histoire du peuplement et de l'occupation des sols. A l'interprétation critique de ces allusions à un milieu végétal idéal, représenté par la forêt, s'ajoutent les problèmes de traduction posés par les termes vernaculaires désignant les formations végétales. Une approche pluridisciplinaire réunissant botanistes et linguistes résoudrait peut-être cette question. Seuls les toponymes issus du milieu végétal peuvent servir à évoquer les paysages végétaux existant à l'arrivée des hommes dans la région. Nous avons vu que la plupart des espèces retenues se rencontrent habituellement dans les savanes guinéennes et soudaniennes.

L'analyse des sources écrites a montré également que la perception des paysages par les Européens et la représentation qu'ils en ont donné dépendaient non seulement de leur propre système de référence mais aussi des intérêts qui les ont conduits dans cette région de l'Afrique. Si l'on examine les plantes citées, on s'aperçoit qu'il s'agit la plupart du temps d'espèces utiles, favorisées par l'homme et même cultivées, qui seules étaient susceptibles d'être reconnues par les voyageurs. Les Européens décrivaient les paysages observés par rapport aux paysages européens, de même pour les plantes. Leurs informations sont donc le résultat de leur perception, elle-même dépendant du contexte historique, économique et idéologique de l'époque. C'est ainsi qu'une palmeraie ou une rôneraie sont perçues comme des forêts denses; la luxuriance et l'exubérance de la végétation représentent des caractéristiques montrant que la nature est restée hors des atteintes des hommes. Milieu ouvert ou milieu hostile et fermé selon les enjeux des observateurs, les paysages se transforment selon les époques et les intérêts politiques et économiques. La forêt devient plus dense, gagne de l'espace et le palmier à huile devient prépondérant. La forêt décrite au XIX°siècle sur le plateau d'Allada est-elle une véritable forêt dense semi-décidue ou bien n'est-elle qu'une vaste palmeraie comportant quelques îlots forestiers? L'absence dans les textes du XVIII° siècle de description de formation forestière dans cette région semble aller dans le sens de la deuxième hypothèse, montrant un développement de la palmeraie permettant l'accroissement des exportations d'huile de palme.

Les hommes dès leur arrivée ont contribué à façonner ces paysages. Ils ont organisé l'espace en fonction des lieux habités et exploités, des zones réservées à la chasse ou aux pratiques religieuses... Cette structuration de l'espace se remarque dans les paysages par la disposition de certaines plantes qui constituent de véritables repères dont la signification religieuse était connue de tous. La place réservée à la végétation dans les terroirs de chaque communauté est révélatrice des rapports qui existaient entre les hommes et leur environnement végétal. Plantes cultivées, arbres conservés au cours des défrichements culturaux, arbres abritant des divinités ou lieux de culte à l'abri de formations végétales, toutes ces manifestations concourent à codifier l'espace et à construire les paysages. Nous avons vu que bien des arbres sacrés sont des plantations et que nombre de bois sacrés sont en réalité des constructions. En effet, toute zone

protégée de l'action anthropique dans les conditions climatiques actuelles est rapidement conquise par une végétation forestière. Ce phénomène continue à s'observer encore de nos jours malgré la forte pression démographique s'exerçant sur les terres. La durée des jachères est considérablement raccourcie et toutes les terres ont été défrichées à l'exception des îlots forestiers sacrés encore très nombreux mais dont la superficie a souvent été restreinte. Le dynamisme de la religion *vodun* se perpétue et est à l'origine de nombreuses formations végétales. Il nous est apparu important de consacrer à la question des arbres et bois sacrés un développement particulier étant donné leur apport fondamental pour la connaissance de l'histoire des populations étudiées. En effet, l'histoire religieuse est indissociable de l'histoire du peuplement et des institutions politiques. Les paysages dont il a été question sont autant source d'histoire que l'histoire est à la source de ces paysages : l'histoire des hommes génère, façonne l'environnement dont les paysages représentent la partie directement visible, perceptible. Ces paysages, à leur tour, deviennent source d'histoire car, lorsque l'on s'interroge sur les composantes majeures des paysages, à savoir les arbres et la végétation, on s'aperçoit qu'ils sont des témoins de la mise en place des populations, de leurs mouvements et de leurs relations.

L'exploitation des paysages végétaux conduit à s'intéresser à la société et à son organisation. Celle-ci apparaît très hiérarchisée. Les agriculteurs libres ou esclaves exploitent les terres qui appartiennent au roi. Celui-ci nomme des dignitaires responsables de différents secteurs comme l'armée, la religion, la justice. L'un d'entre eux, le *Tɔkpɔ*, a été comparé par les historiens du Dahomey à un ministre de l'agriculture. Son rôle a été particulièrement examiné dans le cadre de ce travail étant donné la fonction qui lui est généralement attribuée. Or, les traditions orales que j'ai pu recueillir comme la lecture des sources écrites m'ont amenée à revoir cette interprétation. Ce dignitaire semble plutôt remplir la fonction d'un percepteur, ou même d'un collecteur de denrées pour le roi à l'occasion des cérémonies religieuses annuelles. Les agriculteurs apportaient d'eux-mêmes leur contribution aux cérémonies en l'honneur des ancêtres royaux et respectaient en cela non une institution politique mais un fondement religieux qui ne pouvait être outrepassé. Ce n'est qu'à partir du deuxième quart du XIX° siècle que la fiscalité en relation avec les intérêts commerciaux commence à dépasser les préoccupations religieuses. Cependant, les rois semblent avoir joué un rôle dans la diffusion de nouvelles plantes dont ils ont peut-être dans un premier temps voulu garder le monopole de la culture comme pour les agrumes ou le maïs. Leurs actions dans le domaine agricole se situent principalement dans l'encouragement de culture du palmier à huile par l'instauration d'une taxe sur la production et l'interdiction de l'abattage du palmier pour l'obtention du vin de palme. Ces actions sont généralement attribuées au roi Guezo, mais certaines informations orales semblent attester la culture du palmier sur le plateau d'Abomey favorisée par le roi Tegbessou. Rappelons que Norris indiquait l'exportation d'huile vers l'Angleterre dès les années 1770.

L'analyse de l'inventaire des plantes utiles et cultivées conduit à examiner la question de l'identification des espèces végétales citées et à s'intéresser aux calendriers agricoles. Cette approche a permis de mieux comprendre le phénomène de diffusion du maïs, aujourd'hui principale plante cultivée dans cette région. Le recueil systématique des plantes dans les sources écrites commes dans les sources orales a montré le rôle des jardins européens et des zones situées à proximité des habitations dans l'acclimatation, l'intégration de nouvelles plantes et la conservation d'espèces anciennement cultivées. Les processus de diffusion de certaines plantes américaines, comme le maïs, la patate douce, le manioc et les processus de substitution qui leur sont liés ont pu être mis en valeur et des hypothèses avancées pour leur compréhension. Enfin, à côté des plantes

cultivées figurent un grand nombre d'espèces végétales favorisées, parfois plantées, dont il serait intéressant de poursuivre l'étude. L'apparition et la gestion des parcs à karité, à néré et à palmiers à huile mériteraient un examen plus approfondi, notamment sur le plan de l'espace, de l'occupation des sols et de la sélection des espèces. De même, l'arboriculture dont il a été question sous-entend l'existence d'un système agro-forestier rarement évoqué dans cette région et qu'il serait intéressant d'étudier.

A la fin de ce travail, loin de donner l'impression d'être terminé, de nombreuses pistes de recherche se dégagent. Mon approche s'est limitée à l'époque précoloniale, il faudrait la poursuivre jusqu'à nos jours. Au cours de mes enquêtes, certains informateurs ont attiré mon attention sur leurs problèmes actuels, concernant notamment la fertilité des terres et les solutions qu'ils essayent de trouver à partir de leurs ressources propres. Ils m'ont fait remarquer les dégâts occasionnés aux plantations par le bétail divagant à proximité des habitations, les cultures n'étant pas encloses. Certaines cultures ont même dû être éloignées du village et se trouvent maintenant en plein champ. Une étude historique de l'élevage et des systèmes de clôtures pourrait être menée. Le rôle passé des fortifications végétales pourrait être développé et une étude menée conjointement par des historiens, des archéologues et des botanistes serait à envisager.

De même, le rôle des végétaux dans le droit foncier, que ce soit la question du bornage ou de l'appropriation des arbres et des terres, devrait faire l'objet d'une recherche particulière. Une approche historique de la gestion des jachères et des espèces conservées au cours des défrichements serait également intéressante à mener.

Les entretiens que j'ai pu avoir avec les *bɔkɔnɔ* m'ont révélé l'importance de leur savoir. Les plantes médicinales connues des seuls devins devraient être inventoriées rapidement, car les usages se perdent et les plantes s'oublient.

La pratique des feux de brousse et leurs implications sur les paysages n'ont guère été considérés dans cette étude et devraient être analysés particulièrement. L'importance de cette question ne m'est apparue que tardivement et représente une des lacunes de mon travail. Il est vrai que seule une approche pluridisciplinaire, menée en parallèle par des géographes, agronomes, botanistes et ethnobotanistes, aurait permis de cerner les relations des hommes avec leur environnement.