

Chapitre VI.

Canaux, formes et structures sociales de la diffusion des savoirs

1. Le travail collectif, les réseaux sociaux et autres lieux de l'interaction

Darré (1986a et 1986b), dans son étude sur la production et la diffusion des savoirs au niveau des agriculteurs français, a proposé le concept de "Groupe Professionnel Local" (GPL), comme lieu où "réside pour l'agriculteur, la liberté de produire des idées", des connaissances et un "réseau de dialogues". Choissant de porter son interrogation au niveau du "*comment ça se passe*" et pas seulement du "*ce qui se passe*", Darré estime que le concept de GPL, ouvre la possibilité de retrouver l'"unité sociale" qui permet "d'aller au-delà de "ces mystérieux effets de diffusion"» que constitueraient les normes extérieures qui s'imposeraient aux agriculteurs, et exerceraient sur eux des pressions afin qu'ils abandonnent ou adoptent telle ou telle pratique ou idée. Il désigne sous le terme de GPL, "l'ensemble des agriculteurs qui travaillent dans des conditions semblables et qui ont des occasions nombreuses et répétées sur des périodes longues de se rencontrer, de parler, de coopérer à des actions diverses". Je propose de percevoir le *xaada* comme un GPL.

1.1. Les groupes d'entraide à Wakite: le cas du xaada

A Wakite, le *xaada* est présenté comme une organisation sociale du travail très ancienne. Il est évidemment difficile de le vérifier. Il pourrait même se faire qu'il s'agisse d'une tradition inventée par les missionnaires de l'Eglise catholique¹¹⁹.

Le groupe de *xaada* serait organisé sur la base de l'appartenance à la même classe d'âge. Probablement, beaucoup d'autres critères entrent en ligne de compte. Contrairement au GPL, la dimension de l'espace administratif de son déploiement joue un rôle mineur. Il ne s'agit pas non plus de réseau ou de "système total", au sens il intègre tous les individus ou autres unités interagissant dans la localité (Rogers et Kincaid 1981, cité par Darré 1986b) ou se trouvant dans la même fourchette d'âge (Cf infra, le cas des *Dɔnkpɛ* dans la Lama, chapitre 6). Le groupe qu'il m'a été donné d'observer à Wakite, est constitué de personnes d'âge fort différent et les écarts peuvent varier du simple au double. Deux critères importants pour être coopté dans le groupe me semblent être la capacité de travail et un certain degré d'indépendance par

¹¹⁹ Patamoussi, dans son mémoire de maîtrise, l'a présenté comme structure d'intégration sociale. Ce mémoire soutenu en département de sociologie de l'université nationale du Bénin, a tenté, de présenter une monographie des sociétés *lokpa*. L'auteur n'a presque pas pris la peine d'apporter des preuves aux nombreuses affirmations et thèses contenues dans ce travail. Par ailleurs, on peut lire dans un article rédigé en 1963 par les missionnaires catholiques la remarque que dans la région, "*beaucoup de villages ont été regroupés; le recrutement de l'école en est facilité, car les Dompagos, comme les Cabrais, vivaient isolés dans leurs hamots*" (Chrétiens du Nord-Dahomey, p. 100, souligné par L.S.). Ce texte et d'autres du genre, ne prouvent pas que les *Xaada* n'existaient pas avant les missionnaires. L'isolement des paysans ne constitue pas en soi, une condition suffisante à l'émergence de telles structures. Je suis enclin à ne pas considérer les *Xaada*, a priori comme des "structures traditionnelles". Mon matériel empirique ne me permet pas de soutenir sérieusement aucune des deux thèses.

rapport aux programmes de sa propre maisonnée et par conséquent une certaine autonomie de décision.

Le groupe fonctionne sur la base de la réciprocité des prestations. Celles-ci sont les travaux champêtres. Ils s'étendent à d'autres sphères comme les programmes d'investissement. Il arrive qu'à l'intérieur du groupe des affinités se créent autour d'autres activités comme les loisirs des jours de marché, des mêmes biens de consommation (les habits, par exemples ou l'élevage). En 1991, l'élevage du lapin était une activité tenue exclusivement par les membres du même groupe de *xaada*. Il constitue non seulement un "cadre de coactivité dans un ou plusieurs domaines" mais aussi "à la fois aide et contrainte" (Darré, op. cit.)¹²⁰. Bien que le travail en *xaada* est jugé "moins soigné" que souhaitable (W3), la plupart des membres trouvent l'expérience utile. Il permet de "ne pas rester seul face à ses problèmes" (W9; W47). Sur le plan des activités productives, il est le lieu par excellence d'expériences collectives, d'observation, d'échanges d'informations et de recherches de solutions à des problèmes communs ou spécifiques (Voir cas empirique, plus haut, pp 93 et suiv.).

Le *xaada* mérite d'être étudié, plus systématiquement et sur la durée. Je ne l'assimilerais à un GPL que dans la mesure où il constitue un réseau de dialogues, voire de polémiques, intervenant de manière décisive dans la production et la diffusion des connaissances agricoles. Il n'est d'ailleurs pas le seul lieu de telles interactions sociales. Ils entrent en concurrence à cet effet avec les ménages et plus extensivement parfois, tous les segments ou réseaux sociaux contraignant à la coactivité.

1.2. Les groupes d'entraide, le métayage collectif et la colonisation agricole dans la Lama

Comme les *xaada* de Wakite, les groupes d'entraide se présentent comme étant fondés sur l'appartenance à la même classe d'âge ou génération. Ici, joue un rôle important, le fait d'avoir passé ensemble la phase de la vie allant de l'adolescence au ménage. Durant cette période, ceux qui se considèrent comme *gbε* (appartenant au même groupe d'âge / égaux) se livrent aux mêmes activités: construire sa case de jeune homme, fonder un groupe de musique, s'habiller ou se coiffer de la même manière, adopter de nouveaux prénoms¹²¹ faire ses premières expériences sexuelles, se marier etc... Ils se constituent aussi en groupe d'entraide sur le plan agricole. La constitution de ces groupes représente les premiers pas qui conduisent l'adolescent à l'établissement autonome de champs personnels de dimensions importantes. Parmi les critères pour distinguer un adolescent (puis un jeune homme) travailleur du paresseux, celui de l'étendue de ses champs personnels occupe une place de choix. Les adolescents, puis les jeunes hommes ne réussissent à remplir ce critère qu'en groupe, surtout qu'ils doivent continuer (au moins durant encore la période transitoire vers la fondation de leur propre foyer, à fournir leur contribution le cadre de la mise en commun familiale des biens et des services (Cf Elwert 1991).

Ces groupes se distinguent du *dɔnkpε* chargé des tâches d'utilité publique, l'entretien des sentiers et les travaux liés aux funérailles (construction des transport des cadavres, etc). Le *dɔnkpε* est souvent présenté comme l'organisation de jeunes, dans les sociétés à la fin de l'ancien royaume du Danxomé.

¹²⁰ Darré se reporte ici (en citant Knorr-Cceina et Cicourel ed. 1981) à Giddens pour qui, contraintes et moyens sont inséparables : "l'une est le prix de l'autre et nous pouvons adopter la comparaison avec les langues qui contraignent la pensée en même temps qu'elles en permettent l'exercice".

¹²¹ Ces noms étaient souvent des noms européens et des formes elliptiques ou des formes de sentences et de proverbes. Les adolescents rencontrés en 1991/ 1992/ 1993 dans le village n'avaient pas besoin de prendre de nouveaux noms: ils portaient la plupart depuis des noms européens.

Mes observations, notamment autour des funérailles, m'ont donné l'impression qu'il s'agisse d'une organisation regroupant toutes les personnes se trouvant dans la fourchette entre l'enfance et la vieillesse. Le *dɔnkpe* n'intervient qu'occasionnellement dans les travaux agricoles, lorsqu'il est invité pour un glézɔn (de glé / champ- et de zɔn / commandé)¹²².

A Ayogo, il est reconnu l'existence d'un seul groupe de prestations réciproques, mais il ne fonctionne plus. Le non-fonctionnement du groupe d'entraide agricole de Ayogo a été expliqué par les conflits internes et le fait que les membres sont très mobiles. Selon les paysans, la mobilité des membres se manifeste soit à travers l'émigration vers le Nigeria, la Côte d'Ivoire, Cotonou, Onigbolo et Savè¹²³, soit l'adoption de nouvelles activités professionnelles. La mobilité elle-même a pour buts avoués de se soustraire aux travaux champêtres et /ou de gagner plus d'argent. Dans les trois villages, Ayogo, Tɔdo et Tɔgudo, de nouvelles formes d'associations apparaissent à la place des groupes de prestations réciproques. Les deux formes qu'il m'a été donné d'observer sont le métayage collectif et la colonisation agricole solidaire.

Avec le métayage collectif, les associés offrent leurs services sur des champs de personnes qui les rétribuent en argent. Les associés se partagent l'argent ou l'investissent dans divers domaines comme les tontines, la dot, les funérailles et autres cérémonies dites coutumières. Les associés pour le métayage collectif ne sont pas forcément des paysans sans terre. Le besoin d'argent semble déterminant ici. Il arrive souvent que le groupe obtienne des contrats de métayage auprès du père de l'un de ses membres. Il pourrait s'agir d'une transformation qualitative des groupes de réciproques.

La colonisation agricole solidaire s'observe dans les différents villages. Le cas de Tɔdo, paraît particulièrement intéressant, parce qu'offrant un ensemble de dispositions sociales complexes. Les besoins de nouveaux champs a conduit nombre de paysans de Tɔdo (et des autres villages riverains) à installer leurs champs toujours en profondeur de la dépression et de la forêt naturelle de la Lama. Non seulement contre les ennemis et obstacles naturels, mais aussi le fait de l'illégalité des installations a provoqué des structurations sociales de coactivité et d'échanges divers.

La forêt naturelle (et protégée) de la Lama a connu une colonisation agricole massive et extensive depuis les années 60. Aussi bien les autochtones (*Fɔnnu*) que des "étrangers" notamment les *Hɔli* se sont installés dans et autour de cette forêt. Parmi les mesures de protection de cette forêt mises en oeuvre par l'Office Nationale du Bois (ONAB) avec une assistance financière et technique allemande, les *Hɔli* ont été déplacés et réinstallés dans trois villages créés à cet effet. Quant aux autres populations (surtout les *Fɔnnu*), les choses semblent moins faciles. Officiellement, elles ne sont pas perçues comme colons dans ces forêts. Qu'ils n'y installent pas leur habitat, ne me semble toutefois pas une évidence qu'ils s'attaquent moins que les *Hɔli* à cette forêt, même si les derniers ont été les premiers à y pénétrer très en profondeur, afin d'y installer leurs champs et habitations.

Les divers récits individuels sur les installations dans et autour de cette forêt, permettent d'affirmer qu'en général, les attaques contre cette forêt ne sont pas seulement la conséquence de besoins en terres, voire en revenus et de leurs satisfactions, mais aussi le fait de l'activité de

¹²² Le *glesɔn* peut se définir comme des travaux champêtres sous forme de prestation collective (supposée être) de l'ensemble des personnes valides du village, pour soutenir une personne qui en fait la demande, souvent au profit de sa belle-famille ou d'une autre personne.

¹²³ La cimenterie d'Onigbolo au sud-est du Bénin et la sucrerie de Savè au centre-nord ont offert des années durant des opportunités d'emploi non-qualifié.

quelques paysans offrant leur patronage à d'autres paysans, de liens matrimoniaux divers, de complicités avec les agents forestiers, de jeux d'influences au niveau politique local, etc..¹²⁴. La colonisation agricole dans la Lama, de par le caractère co-opératif (simultané et solidaire) de l'acquisition des terres ou le voisinage des champs dans un milieu hostile ou fort éloigné des habitats ou des villages d'origine provoque des situations contraignantes, notamment des "contraintes de couplage" comme on peut aussi d'ailleurs le remarquer à l'intérieur des Tε à Wakite¹²⁵.

1.3. Les unites sociales de base

A Waké, le Tε¹²⁶ constitue une forme à la fois spatiale, culturelle et économique de l'organisation sociale de base. Il semble bien qu'il s'agit à Wakite, d'une ancienne société segmentaire dont les Tε constitueraient les "lieux" (pour continuer d'en emprunter à Giddens) de déploiement des segments. Sur un plan physique, chaque Tε peut se reconnaître à travers la structure de l'habitat: chaque Tε dans l'actuel village (administrativement parlant) de Wakite, se distingue des autres par la grappe plus ou moins circulaire des cases appartenant à ses membres, avec à l'intérieur de cette figure, une cour centrale et à l'extérieur, jouxtant une petite "place publique". Sur un plan social, chaque Tε comprend jusqu'à trois à quatre générations de personnes. La domiciliation est, en règle, patrilinéaire et les épouses s'intègrent, tant que les liens de mariage sont maintenus, dans l'ordre politique" du Tε du mari¹²⁷. Au niveau des moyens de production, la terre reste en général une propriété collective, s'il ne s'agit pas en réalité d'un système de jouissance collective. Elle constitue souvent, en effet, un héritage d'un ascendant dont les descendants jouissent sous la direction d'un aîné. L'aîné ne constitue pas forcément - je ne l'ai en tout cas pas observé empiriquement - une instance centralisatrice des ressources économiques disponibles au niveau du Tε.

¹²⁴ La "coopération bénino-allemande", dans son approche de "lutte contre la pauvreté" et d'amélioration des revenus paysans, réussit au moins un exploit: celui de planter des panneaux publicitaires, témoins de diverses "réalisations" (pistes, écoles, etc). Certainement, beaucoup moins un catalogue de prétendus "besoins des populations" qu'une histoire sociale de la dégradation de cette forêt, contribuerait à mieux situer les jeux et enjeux sociaux qui y président et à mieux la protéger.

¹²⁵ Giddens (1987) montre que "les "contraintes de couplage" font référence à celles qui conditionnent les activités entreprises conjointement avec d'autres personnes" (P. 167). Si l'on perçoit les paysans coactifs dans la Lama ou à l'intérieur des Tε, à Waké à travers les prismes de la "contextualité" de l'interaction et la mise en oeuvre des "ressources de pouvoir" qui structurent cette interaction, on pourrait comprendre les contraintes, non uniquement comme facteurs la déterminant négativement, comme "modalités de génération et de maintien des structures de domination" (Cf critique de Giddens à Hagerstrand, pp. 163-173). Les contraintes quels qu'en soient les types, devraient être perçues aussi comme "des d'opportunités, des médiums qui rendent l'action possible".

¹²⁶ Tels les Xwé en milieu fɔn-aja du sud du Bénin et probablement Tεsi en milieu Kabyè et Lama, au Togo

¹²⁷ Le village de Wakite compte huit (8) Tε: Akpate, Anate, Ayimte, Bakamante, Bokoyite, Kolote, Koulate, Pepéte, Wulawute, Xolute. La population de chaque Tε est fort variable parfois elle est en voie d'extinction (par exemple, Pepéte: n'y vivent que deux femmes) ou sont fort réduits (exemple de Bokoyite: 4 hommes, 1 adolescent, 5 femmes et une dizaine d'enfants, bébés compris). La structuration des Tε, perçue sous l'angle du discours de pouvoir et de préséance interne s'appuie de manière très flexible, d'abord sur la génération puis sur le sexe. Ainsi, à Bokoyite par exemple, il y a globalement trois générations d'hommes et de femmes. Le discours général de la préséance de l'homme sur la femme n'empêche pas que sur le plan horizontal, l'avis de la "grande femme" (par rapport aux "petites femmes", c'est-à-dire, celles qui ont été épousées après la "grande", la plus ancienne) soit plus important pour l'aîné du Tε que celui de son frère de la même génération.

Je trouve difficilement des preuves empiriques qui lui confèreraient *stricto sensu* des fonctions redistributives¹²⁸. J'ai aussi cherché en vain des faits empiriques qui montreraient de façon réitérée et structurante, les aînés possédant et mettant à la disposition des cadets des savoirs agricoles décisifs.

La connaissance de l'histoire écologique de la terre que l'on cultive confère évidemment ici un avantage aux aînés. L'on pourrait distinguer, empiriquement, des cas précis de savoirs transmis dans une prestation unilatérale (*Abgabe*) des aînés vers les cadets. Comme le montre des cas empiriques présentés plus haut (pp.93 et suiv.), le savoir transmis n'est pas forcément décisif dans la conduite des activités agricoles par l'un ou l'autre

membre du Tε¹²⁹. Je verrais plutôt dans la structure de base que constituent les Tε, un autre lieu d'apparition, de diffusion, de conservation, de modification et de perte des savoirs agricoles. Il offre des possibilités d'échanges intenses et continus sur l'action productive. Ces échanges peuvent être aussi bien un dialogue qu'une polémique. Il crée un cadre où par exemple, les risques de l'expérimentation sont mieux partagés, bon gré, mal gré, par les membres. L'obligation de partager les risques peut ne pas seulement conduire au conservatisme: les innovations et les expérimentations font l'objet d'une délibération et d'une négociation qui limitent forcément les fautes et les fantaisies.

2. Les migrations

2.1. Exodes ruraux et le "salarial" agricole

Les mouvements migratoires constituent un canal important de diffusion des savoirs agricoles. On pourrait classer sous la rubrique de la migration, le fait que de nombreux paysans de façon saisonnière ou non, vont travailler sur les plantations ou les fermes agricoles, comme manoeuvres ou ouvriers agricoles (Cf Elwert, 1983). Ils peuvent même avoir exercé des activités non agricoles comme ce fut le cas de L61 (voir infra, p. 141). Bien que cela paraisse quelque peu abusif, j'évoquerai aussi sous la rubrique des migrations, les voyages et les contacts entre parents et amis vivant dans des localités différentes.

Ayogo et Tòdo, diverses variétés d'arbres fruitiers et de plantes (notamment les cocotiers, les avocats, les ananas) ont été introduits et sont surtout, plantés par des paysans qui ont des parents vivant à Cotonou. La vague migratoire vers le Nigeria dans les années 70 a joué un

¹²⁸ Cela ne veut pas dire que son "pouvoir" n'aurait aucune base économique. Le simple fait que la plupart des Tε, les repas quotidiens sont collectifs demande des efforts collectifs dont l'aîné se fait, par exemple, le régulateur. Prenons le cas de Bokoyite, dans une période d'abondance d'ignames. Si les épouses font à tour de rôle la sauce, il revient aussi aux hommes de contribuer à piler l'igname bouillie que cette sauce accompagne. L'igname, les condiments, le bois de chauffe, le temps consacré à la cuisine etc, sont fournis dans des proportions différentes par les membres adultes du Tε. Les règlements (souvent en "dernière instance") des conflits autour des quantités et de la qualité des prestations individuelles, en m'ont pas semblé déconnectés de toute considération et stratégies économiques. Même le choix des variétés d'igname lors des plantations, prend en compte la dimension de l'organisation sociale de l'auto-subsistance à l'intérieur du Tε (Cf. l'étude de cas, pp. 93 et suiv.)

¹²⁹ Le schéma fort répandu de la transmission des savoirs "de père en fils" n'est pas forcément faux. A l'intérieur d'un Tε ou d'un *Xwé*, ou même d'un ménage, cette forme (et canal) de communication fonctionne parfois. Mais sur la base des données recueillies, je ne tiendrais cette forme et ce canal de transmission, ni comme l'unique, ni comme la plus importante (au regard de la masse de savoir transmis) des formes ou canaux fonctionnant à l'intérieur des unités sociales de base.

rôle important dans la diffusion de certains savoirs issus des stations de recherches agronomiques et / ou des paysans nigérien. Il n'est pas exclu que le *kétra* (plus haut, p.) soit une plante utilisée au Nigeria comme fertilisant.

Les mouvements migratoires ont joué à Waké, un rôle aussi important que dans la région de la Lama. A Wakite, sur la trentaine de variétés d'ignames identifiées ou cultivées, très peu ont été reconnues comme des variétés locales: le *kpanyana*, le *wotolo* et une variété "d'igname femelle"- (*alsala*) dont le nom spécifique semble avoir été perdu ou n'a peut-être jamais existé. Les paysans, à de très rares exceptions, ont désigné diverses ethnies vivant dans des localités se situant au nord-ouest et à l'ouest de Wake comme source des variétés d'ignames et des savoirs sur leur culture. Les *Lama*, les *Loso* et les *Moba* ont été le plus souvent évoqués¹³⁰). Il a été évoqué par de rares paysans que leurs variétés d'ignames provenaient de Sèmèrè et des régions de Bassila et d'Alédjo, plus au sud (W36, W33). Les récits au sujet de l'apparition des variétés et des savoirs initiaux fiés à leur culture à Wakite sont à peu près analogues: ils font intervenir les mouvements migratoires. Les colonies agricoles *lokpa* établies dans les régions au sud de Waké (entre Bassila et Savalou), notamment les colonies créées par l'Église catholique ont largement contribué à cette circulation des savoirs.

2.2. Les colonisations et fermes agricoles "catholiques"

L'Eglise catholique a dû, en s'établissant, jouer un rôle actif dans la circulation des savoirs, en tentant de bloquer ou en organisant les mouvements migratoires. Comme on peut le lire dans les divers documents des Missions Africaines de Lyon, l'Eglise qui était présente à Waké (alors Dompago) dès 1946, à travers une mission, qui vit, progresse, qui plante l'Eglise, une mission où le social va de pair avec l'évangélisation" (Chrétiens du Nord-Dahomey, 1963:104).

Le "social" dont il est ici question, semble largement lié à une difficulté commune à toute la région allant de Bassila à Natitingou: l'émigration des jeunes en quête de meilleurs revenus vers le Ghana, d'où ils reviennent musulmans. La stratégie des missionnaires catholiques dans la région, -dans ses aspects qui concernent la diffusion des savoirs agricoles - a été d'introduire de nouvelles variétés et des techniques agricoles permettant d'améliorer la production et la productivité. Les missionnaires ont essayé d'intéresser les catéchumènes aux champs de la paroisse, de faire des maîtres-cathéchistes en même temps des "animateurs ruraux", d'envoyer quelques jeunes dans la ferme-école d'Ina, créée par l'administration coloniale, d'organiser des oeuvres caritatives et au cours des années 60, soutenir les regroupements obligatoires en villages ou de créer des colonies et fermes agricoles (dans la région de Waké ou ailleurs à Adjengré, Biguina, etc...)¹³¹. Toutes ces mesures, y compris les colonies agricoles, ont été conçues et mises en oeuvre comme des alternatives à la migration

¹³⁰ Les *Lama*, *Loso*, *Kabyé* et *Moba* vivent aussi bien au Bénin qu'au Togo. Si des parentés linguistiques et la proximité spatiale sont évidentes entre les *Lokpanyama* et les trois premiers groupes, les *Moba*, par contre vivent beaucoup plus à l'ouest dans la région de Dapaon- à une centaine de kilomètres à vol d'oiseau de Wakite.

¹³¹ Les regroupements obligatoires en "villages" relèvent d'un projet qui se veut modernisateur, consistant à obliger les populations à se conformer à une vision de l'aménagement territorial privilégiant la concentration de l'habitat sur des espaces déterminés: les cases initialement isolées, séparées par les champs, devraient se regrouper. Cette expérience qui remonte dans l'Atacora, probablement à la période coloniale, avec le soutien actif des "évolués" natifs du milieu, comme l'instituteur Hubert Maga se poursuivra sous forme de champs et fermes villageois imposés par le premier gouvernement du Dahomey indépendant dirigé par Hubert Maga. Cela facilite, la réalisation et de la jouissance collective de diverses infrastructures médicales, scolaires et administratives. On peut aussi lire cette mesure comme élément de la panoplie de l'Etat central, assurant son hégémonie, son besoin de contrôle sur les "citoyens" et d'extraction de surplus.

vers le Ghana islamisant¹³². Mais aussi bien ces migrations qui ont persisté que ces mesures ont certainement enrichi les savoirs paysans du milieu *lokpa*.

3. Le vol

L'un des cas extrêmes se trouve être le vol, au sens juridique du mot. Le passage suivant d'un entretien, illustre bien le fait, même si mon interlocuteur (L61) se défend d'avoir commis un vol:

L.S. : Comment avez-vous obtenu cette variété (de manioc) ?

L61 : Par des affaires.

L.S. : Qu'entendez-vous par affaires ?

L61 : "Affaire", c'est tout (ce qu'on peut faire pour obtenir ce qu'on veut, L.S.)

L.S. : Pouvez-vous me donner un exemple de ce que l'on peut faire ?

L61 : Pour dire la vérité sur cette variété de manioc, je dois dire que je l'ai obtenue au Nigéria.

L.S. : Comment ?

L61 : (Il rit) **Voyez-vous, je travaillais dans une équipe pour construire la maison d'un Alaji (El Hadj, L.S.) non loin d'une ferme au Nigéria et quelques Blancs cultivaient diverses variétés de manioc. Au pays, à l'époque, tous les maniocs étaient détruits suite à une maladie inconnue. J'avais demandé à l'un des gardiens de la ferme de me fournir un plant de manioc. Il m'avait répondu que c'était interdit. Deux jours avant mon retour au pays, j'étais allé lui rendre visite sur la ferme, avec un ami. C'était un dimanche. Au moment où je m'entretenais avec le gardien, l'ami avait réussi à obtenir le plant. Revenu au village, je l'avais coupé en trois boutures que j'ai plantées sur différents sols. C'est ainsi que j'ai obtenu cette variété.**

L.S. : **Donc par vol ?**

L61 : Si vous appelez cela vol, c'est du vol ! Moi, je sais que des affaires du genre sont inévitables dans la vie. Je n'appelle pas cela du vol.

La soustraction frauduleuse de diverses variétés culturelles constitue une pratique fréquente. Elle est opérée par les paysans qui travaillent sur les fermes agricoles, les stations de recherches et autres plantations. A Tòdo, les variétés améliorées de palmiers à huile proviennent, selon les paysans qui les ont plantées, des plantations des localités d'Allada-Hinvi, d'où ils se sont procurés souvent des plants et parfois des noix (L60, L7). De même, la plupart de ceux qui ont des bosquets de tecks, ont obtenu les plants sur les pépinières de la SNAFOR/ONAB où beaucoup d'entre eux travaillent (Voir Annexe 2, histoires locales). Une plantation de citronniers et d'orangers a été réalisée par un villageois à partir de plants soustraits aux pépinières où son fils a travaillé dans la région d'Agonli, où semble-t-il, une plantation d'agrumes y a été installée par des Israéliens au cours des années 60. D'autres villageois ont obtenu à leur tour des plants à partir de cette plantation.

¹³² Pour le cas précis de Waké, cf. le récit du Père Aguillon "la mission sur la butte, Dompago" dans *Chrétiens du Nord-Dahomey*, 1963, pp. 97-104. Cf aussi dans L'Echo, N°5/1962, entre autres textes, l'interview du Mgr Choppard-Lallier, "Nord-Dahomey, pays de la faim", pp. 97-101

Le phénomène du vol des variétés par les ouvriers qui travaillent sur les champs expérimentaux des stations de recherches agronomiques existe aussi dans diverses autres localités. A partir de la station de recherche de Niaouli, de nombreuses variétés de maïs avaient été "diffusées" spontanément, probablement à partir des paysans qui y avaient servi comme manoeuvres (Séhouéto 1989). Il en est de même d'une variété de manioc à taux de cyanure très élevé dénommée *handuhanku* (de *han* / cochon, de *du* /manger et de *ku* / mourir; variété qui fait mourir les cochons qui la consomment), qui a dû se diffuser à partir du Nigéria, avant que les services officiels de recherche agronomique de Bénin ne procèdent aux expérimentations et à la diffusion de ladite variété¹³³. Les tâcherons et ouvriers agricoles, informés plus ou moins bien sur les variétés et diverses techniques culturales, constituent donc à leur tour, des sources d'informations ou des agents de diffusion.

4. Le couvent

Je l'évoquais plus haut, il revient souvent que les couvents soient perçus comme des centres de formation. L'accès au contenu des enseignements transmis dans les couvents se heurte souvent au mur du secret: peut-être parce que le secret c'est qu'il ne s'y trouve pas le grand secret fascinant (parce que inaccessible!) qui fait courir nombre d'anthropologues¹³⁴. Il ne m'a été possible que de recouper divers bouts d'informations et de me faire une idée du couvent, comme canal de transmission de savoirs.

Après m'avoir fait indiquer des paysans ayant passé par les couvents et ayant été reconnus particulièrement attentifs ou dociles, j'ai pu les inclure parmi les personnes interrogées.

Rien ne me permet de conclure que le séjour au couvent les a particulièrement mieux formés sur le plan des savoirs agricoles que les autres paysans. La plupart d'entre eux ont d'ailleurs déclaré n'avoir pas été au couvent pour acquérir des savoirs agricoles. Interrogés sur les savoirs qu'ils ont acquis, ils ont souvent avoir appris à adorer leur divinité (*hunsins en*: de *hun* / divinité et de *sins en* adoration).

Il semble bien que le couvent, si l'on recoupe divers bouts d'informations, sert essentiellement à transmettre des normes religieuses et sociales, de même qu'à préparer les mises en scènes publiques. Ces mises en scène publiques sont fortement inspirées des rapports politiques et guerriers de l'ancien royaume du Danxomé, par rapport à ses voisins et marqués par les logiques économiques qui les sous-tendent. Elles concernent aussi bien le comportement social à la sortie des couvents que les séances publiques de danses, de chants et divers autres

¹³³ De nombreux accidents ont été signalés, liés à la consommation de cette variété par les hommes. A partir des propos des paysans dans des localités comme Hwèdo (Calavi) et Ayogo et au regard du calendrier des essais effectués par les services agronomiques du Bénin, l'origine de cette variété ne peut logiquement être située que hors du Bénin. L'hypothèse la plus plausible semble être le vol sur la station de recherche agronomique d'Ibadan. (Cf. par exemple, encart, supra, p. 134).

¹³⁴ La profession de foi en des secrets ou leur célébration, qu'ils soient cachés dans les psaumes de la Bible ou les sourates du Coran ou encore dans les enseignements d'un couvent *de Vodun* ne fait pas partie des devoirs que je m'impose ici, dans le cadre de ce travail, dans la mesure où je suis soumis à une obligation de preuves. La question est mal posée, lorsque, comme Dah-Lokonon (1994), elle s'oriente vers la facilité ou la difficulté à arracher le secret "aux anciens". Ce secret n'a de valeur sur le plan des discussions scientifiques que s'il perd ce caractère de "secret", pour s'exposer à la vérification. Au sujet de la problématique que posent certains chercheurs par leur approche méthodologique et épistémologique qui prétend saisir (le "l'intérieur" le secret des cultes, religions et autres pratiques, je n'ai plus besoin de répéter ce que d'autres ont déjà si bien signifié (Cf. Olivier de Sardan 1988).

aspects tels que la mendicité rituelle et les guerres rituelles¹³⁵ qui marquent la fin du séjour au couvent.

Mais il n'est pas exclu que l'on y acquiert des savoirs agricoles comme le confieront certains initiés (L4- L5). Au cours des travaux agricoles qu'ils exécutaient pour le *Vodunnɔ* lors de leur séjour au couvent, ils étaient amenés à respecter des normes de cultures et exécuter des techniques agricoles qui leur auraient servi par la suite sur leurs propres champs. Il ne m'a été ni possible de vérifier cette assertion, ni d'évaluer la part de cette formation au couvent dans l'ensemble des compétences dont disposaient ces informateurs.

L'une des conditions évoquées dans les différentes localités de la Lama pour accéder la totalité ou à l'essentiel des "secrets" du chef d'un couvent serait non seulement l'initiation, mais aussi être coopté par le détenteur présumé de ces secrets.

Nous nous retrouvons dans la même logique que dans le cas des savoirs médicaux qui recourent fortement d'ailleurs les savoirs dont on crédite les prêtres et chefs de *vodun*.

5. Les pratiques cultuelles

Si le couvent ne peut être retenu formellement et strictement comme lieu privilégié de diffusion des savoirs agricoles, il ne serait pas pertinent d'évacuer les pratiques cultuelles comme canal important dans la production et la diffusion de ces savoirs. Dans nombres d'interviews avec des guérisseurs ou avec de simples paysans au sud du Bénin, il est revenu plusieurs fois que certaines variétés de céréales ou de tubercules sont conservées et cultivées pour les besoins cultuels ou de confection de potions "magiques". On ne peut exclure ici le phénomène de la "conversion" observable dans les "économies multicentrées" mises en exergue par Bohaman et Dalton (1961)¹³⁶.

Ainsi, L21 de Xevié et L12 de Tɔdo conservent-ils des variétés de mil dans des régions où l'on ne cultive plus pratiquement ces céréales. La culture à une petite échelle du mil, pour des besoins du culte permettent du coup de conserver ces variétés, même si, empiriquement le

¹³⁵ On retrouve souvent chez les *Hunvɛ* (de *Hun* / divinité et de *vɛ* / rouge, nom générique désignant, l'ensemble des divinités se rapportant aux cultes probablement d'origine *Xwéda* et *Wémɛ* et souvent relatifs aux phénomènes naturels) la mendicité rituelle à laquelle se livrent les néophytes (*kpɔkpɔ*) au cours de leur internement. Il s'agit de quêmander sa pitance journalière, de maison en maison. La guerre rituelle se déroule à la fin du séjour au couvent. Cris de détresse et course à petits pas à travers le village, marquent à l'aube, l'arrivée des initiés, jouant aux esclaves et considérés comme tels, sont achetés auprès du *Vodunnɔ*, le prêtre du *Vodun*, qui les a arrachés à leur localité d'origine (selon les divinités, Dasa, Xwéqa ou Xɔgbonu). Ils parlent une autre langue (*nago*, *xwéda* ou *wémɛ*), ne connaissent personne, sont agressifs, chantent à tout propos des chants "de chez eux", où ils vivaient si bien, parlent abondamment des contrées lointaines d'où ils ont été arrachés. A l'aide de leur poche à tabac (*azɔkpo*), ils frappent toute personne qui tiendraient des propos irritants à leur endroit. Ces personnes les provoquent, se laissent frapper ou fuient. L'ensemble de ces scènes, les langues, les histoires liées à la "**localité** d'origine" et les divers gestes quotidiens pour manifester son altérité par rapport à son "nouveau milieu" et par rapport à son propre passé dans ce milieu que l'on doit feindre ne plus connaître, etc... doivent avoir fait l'objet d'un enseignement et d'un certain entraînement.

¹³⁶ L'emploi de la notion de conversion se veut très délibérément libre, un peu dans le sens de Elwert (1991), En fait, Bohannan (1955) sur la base de données empiriques recueillies chez les *Tiv* du Nigeria, puis Bohannan et Dalton (1961), se sont penchés sur les phénomènes économiques, et plus restrictivement, les phénomènes de marché, dans les sociétés africaines dites traditionnelles. Ils postulent des niveaux différents et concomitants d'échanges: des "sphères économiques". Ils désignent par "conversion" l'attribution à un bien appartenant à une sphère économique donnée, une fonction ou une destination relevant d'une autre sphère économique.

passage à une culture massive reste hautement improbable. De même, la variété d'igname nommée *kpannyama* est conservée par un très musulman paysan de Wakité, pour se "souvenir de son père" défunt. Cette variété, vraisemblablement locale, a été délaissée par la plupart des paysans parce que les insectes en sont friands.

Dans la région de Calavi, une divinité nommée **Muja** aurait fait longtemps l'objet, selon Azé Jleko (L21), d'un culte par les populations. Il s'agit de la divinité des moustiques. Elle ne se manifeste que lorsqu'on coupe clandestinement ou sans un ensemble de cérémonies publiques, un arbre dans la forêt sacrée consacrée à cette divinité.

Cette forêt comportait selon le même informateur (il est guérisseur et prêtre de *vodun*) toutes les plantes nécessaires pour guérir, quelle que soit la maladie. Elle se manifeste par le fait que le village est envahi subitement par des moustiques particulièrement agressifs. Pour calmer cette divinité, on doit retrouver le coupable de forfaiture et procéder à un ensemble de cérémonies expiatoires. Il estime que cette divinité a quitté la localité depuis que, sous le couvert de la lutte contre les sorcières et les forces obscurantistes, le régime de Kérékou (1972-1990), a favorisé la destruction des forêts. Cette situation l'a obligé à agrandir son jardin de plantes médicinales, sans évidemment réussir à faire pousser toutes les plantes qu'il pouvait trouver dans la forêt qui n'existe plus. On pourrait interpréter les dispositions culturelles et la panoplie des sanctions qui les accompagne comme des mesures de contrôle social en vue de protéger les essences végétales nécessaires pour les activités médicales ou autres. L'enchâssement de ces mesures dans les croyances et pratiques culturelles en ont garanti l'efficacité, tant qu'une contrainte extérieure ne les a pas rendu inopérantes. La conservation de ces essences végétales et partant de l'environnement local a dû longtemps constituer des bases naturelles de transmission de savoirs médicaux.

Une recherche sur les pratiques culturelles pourrait certainement contribuer à mieux situer l'importance de celles-là dans la production, la conservation et la diffusion des savoirs. Ces pratiques culturelles, comme certaines prescriptions (tabous, interdits, etc.) pourraient se révéler être des réductions de complexités et des formes encastrées de l'oralité¹³⁷. Il s'agirait là d'une hypothèse extravagante si dans d'autres secteurs de la vie sociale chez les *Fonnu* par exemple, il n'existait pas ces formes encastrées de l'oralité.

Dans le domaine musical, certaines structures de percussion à l'aide des tam-tam et des gongs permettent d'exprimer des messages variés, mais aussi et surtout, semble-t-il, de conserver des modes d'exécution de certaines plages musicales, à la fois comme diapason et aide-mémoire¹³⁸. A travers Savary (1987), on peut mesurer à quel point, le phénomène du

¹³⁷ Il reste peu probable que l'on parvienne à fonder empiriquement que les tabous, interdits et autres pratiques culturelles constituent des encastrés de l'oralité en vue de la réduction et de la conservation de raisonnements et de connaissances complexes, voire sinueux. Mais si l'incorporation sociale de l'écriture (Elwert 1988) constitue l'une des formes majeures de la conservation de la mémoire par écrit, pourquoi l'oralité n'aurait-elle pas été elle-même enchâssée sous diverses formes dans le même but? En dehors de cette hypothèse de l'encastré de l'oralité par les pratiques rituelles, les tabous, les interdits, certaines structures de tambourinage, etc..., il revient souvent que les proverbes, les bas-reliefs ou les sentences sous formes graphiques que l'on retrouve abondamment dans la vie quotidienne des *Fonnu*, soient considérées comme leur écriture. La contribution du linguiste Akoha (Cf. Hountondji 1994: 283-312) permet en grande partie de s'éloigner d'une telle vision.

¹³⁸ On retrouve le même phénomène en milieu yoruba du Nigeria, où le *apala* est considéré comme du "*talking drum*" ou aussi en milieu *bobo et senufo* (Burkina Faso et Côte d'Ivoire) où il est de plus en plus question (avec des personnages comme le Maître Pacéré Titinga) de "*drumologie*" ou de "*bendologie*".

tambourinage sert à la conservation de l'historiographie officielle et à la communication sociale dans l'ancien royaume du Danxomé.

Dans le même royaume, les bas-reliefs, les motifs sur les tissages, les figurines et autres oeuvres exécutées par les forgerons offrent des exemples de résumés plastiques graphiques de messages, de discours et constituent non une écriture, mais des formes d'encastrement de l'oralité.

Dans la vie quotidienne dans la Lama, les messages amoureux ou certaines déclarations solennelles prennent souvent la forme graphique que l'on transmet comme dons. Deux lunes et un soleil disposés sous forme d'un foyer à trois pierres sur une bague ou le pendentif d'un collier signifieraient à une Dame ou à un Sieur un message dans le genre: je t'épouserai dans tous les cas, sinon au ciel apparaîtront deux lunes et le soleil s'y ajoutera. Les cérémonies de mariage et autres manifestations de dons publics à un(e) ami(e) lors du décès d'un parent donnent lieu à des discours et commentaires sur les cadeaux. Ces discours et commentaires sont des chefs-d'oeuvre de décodage de symboles, de formes comprimées, encastrées de l'oralité, Akoha (1994: 290 et suiv.) rapporte au sujet des *Fonnu* et du royaume du Danxomé, divers cas empiriques de mode de communication graphique, allant du message d'amour aux cartes-tapis servant de mode de communication entre les espions envoyés en mission exploratoire et l'Etat-major de l'armée royale. La thèse de l'encastrement de l'oralité n'exclut pas d'autres interprétations, elle offre la possibilité de s'interroger sur les autres interprétations possibles. Il ne me semble théoriquement d'aucune nécessité que certaines pratiques culturelles ne soient interprétées, avec adoration, qu'à partir des fonctions religieuses que leur prête le sens commun des sociétés qui les ont produites. Un raisonnement dérivé d'un état de choses ou d'une connaissance parfaite d'une relation fort complexe de faits, peut, dans sa transmission de génération en génération, subir non seulement des modifications - comme l'illustre bien la chaîne des ordres militaires allant du général au soldat - mais aussi se résumer, se simplifier, visant plus un résultat que l'exposé du cheminement intellectuel et du contenu initial.

Divers interdits ou tabous devraient être revisités, si ce n'est par des expériences falsificatoires, tout au moins dans leur interprétation. Que les personnes concernées respectent les interdits (par exemple, interdiction de concasser des noix de palme sur une pierre de granit en regardant les nuages s'amonceler dans le ciel, interdiction d'élever des porcs au nord de la dépression de la Lama entre Massi et Cana, interdiction d'associer certaines variétés de haricots avec des légumes comme les gombos, interdiction de planter des essences arbustives comme le iroko, etc ...), cela relève de normes sociales susceptibles d'analyse. Demander à ces personnes pourquoi leurs ancêtres ont fixé de telles règles et obtenir d'elles de très cohérentes interprétations, ne garantit pas que celles-ci (les interprétations) excluent toute autre. Mais il arrive souvent que ces interprétations soient en même temps un dispositif contre la vérification si ce n'est l'oeuvre d'un dieu avec qui on ne saurait communiquer sans être initié (entendu que l'on n'est initié que par la volonté d'un medium absolument souverain), toute vérification s'avère interdite sous peine d'une sanction assez dissuasive, une maladie incurable ou la foudre. Transformer ces interprétations en dogmes, les vénérer soi-même et les soustraire à la mise en question par divers procédés dont l'appel à la même panoplie de la peur auquel ont recours les détenteurs présumés de ces savoirs, relèvent d'une autre attitude que celle valable pour comprendre l'ensemble plausible des rationalités que couvrent ces interdits¹³⁹.

¹³⁹ L'un des cas extrêmes de cette attitude se trouve synthétisé dans la discussion sur "les faiseurs de pluies" Hountondji 1994:78-105. Le lecteur y remarquera combien le "secret" est employé de manière abusive comme principe d'explication (!) et les sanctions divines sont brandies comme technique d'exclusion de toute possibilité

6. La coercition

Il a été évoqué maintes fois lors des interviews avec les paysans à Tɔgudo, Ayɔgo et Tɔdo qu'une institution comme le *zangbétɔ* jouerait un rôle important dans la diffusion des bons savoirs, disons, de certaines normes de connaissances. Le *zangbétɔ*, pour ce faire, a recours à des repréailles contre les paresseux et les ignorants qui ne veulent rien apprendre. Aucun cas précis de personnes vivantes n'a été clairement évoqué dans ces villages. A Ayɔgo et Tɔdo, une ancienne institution royale du royaume du Danxomé a été évoquée, même si elle n'existe plus aujourd'hui: une sorte de police économique du roi.

Selon Atindokpo (L34), et diverses autres sources écrites (Manning 1982: 79-81), ce royaume avait mis un accent particulier sur l'organisation des activités agricoles. Le Tɔkpɔ (ministre du roi, chargé entre autres des questions de production agricole) n'est presque jamais recruté parmi les princes. Il est généralement issu, soit de la couche des hommes libres (*anatɔ*) ou de celle des esclaves (*kanumɔ*) et doit s'être fait remarquer par sa compétence et son ardeur au travail. Selon Dah Gogan (L37) de Tɔgudo, lorsqu'il réussit ainsi "à faire parler de lui", le réseau de renseignements du roi informe la cour. Cette sorte de rêve américain reste évidemment invérifiable. Au regard de l'ascendance royale des trois interviewés qui ont évoqué cette question, on pourrait supposer qu'il s'agit là, d'un élément de l'historiographie officielle.

Le Tɔkpɔ entretiendrait aussi un réseau de renseignements qui permet de contrôler les activités productives¹⁴⁰. Ce contrôle ne semble pas avoir exclusivement un but répressif. Il permet au ministre de prévoir et de prévenir les famines, Il peut aussi rentrer dans le cadre de l'organisation des extractions opérées par la cour royale ou des cérémonies annuelles, le Ato. Selon L37 de Tɔgudo, ce contrôle permet aussi de "découvrir et de punir les paresseux". La punition qui intervient après deux avertissements peut aller jusqu'à la saisie de la terre du paresseux et son envoi sur les fermes du roi. On exprime ce processus de répression par l'expression: *Tɔkpo na le gle nu eve* (Tɔkpɔ va-cultiver-champ-pour-toi; i. e., Tɔkpɔ s'occupera de ton champ). La scène du contrôle et de la sanction, telle que décrite, se passerait comme suit.

Le Tɔkpɔ (ou son messenger) se présente de manière assez démonstrative pour être perçu des habitants du village où se trouve le dit paresseux. Il va jusque sur le champ de ce dernier et l'inspecte. Puis il s'assied à sa lisière sur un tabouret et rend le verdict. Il ne parle pas pour prononcer sa sentence. Il secoue juste les membres inférieurs de manière nerveuse (*é nɔ xuxu afɔnu*).

de vérification. Une autre manière d'adopter la même attitude consiste à prôner une altérité radicale de la "science des sages africains" et promettre une meilleure compréhension à ceux qui sortiront de la "rationalité cartésienne". Tant que l'on se posera des questions, on serait encore, évidemment, prisonnier de la rationalité cartésienne

¹⁴⁰ Il semble que cette sorte de police économique ne se distingue structurellement pas de la politique. Mais bien que toutes les activités de renseignements et de répression soient au nom du roi, il semble qu'en dehors du réseau de renseignements du roi organisé sous la direction du Mɛwu, aussi bien le roi que les divers ministres entretiennent des circuits parallèles d'espionnage et de renseignements

Le "paresseux" se distingue par son manque d'ardeur et de méticulosité au travail. Le manque de méticulosité s'exprime par l'expression: *alɔvinu ylanylan* (de: *alɔvinu* bout de doigt, et de *ylanylan* / mauvais - i. e. être malhabile au doigt, manquer de savoir-faire. Par exemple, un paysan à qui l'on reproche de "*ylan hwɛn*" (de *ylan*/mauvais, et de *hwɛn*/billon ; i.e. mal faire le labour) doit avoir exécuté des labours qui ne respectent pas les qualités minimales requises, de n'avoir pas déraciné toutes les repousses d'herbes ou encore de n'avoir pas enfoui dans le billon les feuilles mortes et les cendres issues du brûlis (Cf. aussi Manning 1982 :66-82)

Qu'il s'agisse du **zangbéto** ou de la police royale, il est perceptible qu'il y eut et qu'il peut avoir encore dans quelques localités, l'exercice de la coercition pour imposer ou conserver des normes culturelles et les faire respecter. Dans l'ancien royaume du Danhome, le non-respect de ces normes pourrait être sanctionné par la déportation et la mise en travaux forcés sur les fermes royales. Il n'est pas exclu que la vulgarisation agricole pratiquée par l'administration du "développement rural" rappelle au souvenir des paysans dans la région de la Lama, la pratique de la coercition dans le royaume du Danhome.