

CHAPITRE IV:

Les savoirs dans la production et la production des savoirs

Il conviendrait de réévaluer les rapports qu'entretiennent la religiosité et la spiritualité avec les savoirs paysans. L'accent est souvent - un peu trop - mis sur le caractère holiste des savoirs locaux ou sur la spiritualité profonde dont font preuve les paysans, dans la production et la mise en oeuvre de leurs savoirs. Au regard des données empiriques recueillies dans les sociétés paysannes où j'ai conduit mes recherches, sociétés pourtant réputées - au moins, en ce qui concerne la région de la Lama - pour leur attachement à leur *vodun* et à leurs esprits, je n'adhérerais pas à cette vision.

Comme je le montrerai dans les lignes qui suivent, les convictions religieuses et préoccupations spirituelles constituent un paramètre important, qui surgit ici et là, dans les décisions et dans l'énoncé des savoirs ou l'explication des processus. Mais ces convictions religieuses et préoccupations spirituelles, - appelons-les "savoirs absolus" - sont en permanence objet de négociation, de contournement, de réinterprétation ou de substitution face aux contraintes naturelles, économiques ou même sociales⁷⁹. Dans les situations concrètes de production (lieu par excellence, de décisions diverses) les savoirs "positifs" paysans sur la nature et les contraintes sociales ne se laissent pas forcément enchaîner par des préoccupations spirituelles. La vision du monde, aussi cohérente soit-elle, ne constitue pas ici une donnée relevant de l'ordre de l'essence. Elle accompagne parfois ou s'imbrique. Elle ne détermine pas. Ce phénomène est d'autant plus remarquable qu'une part importante des savoirs paysans émergent à travers l'expérimentation, c'est à dire un ensemble d'opérations planifiées, permettant de dégager un problème précis, de procéder à des essais, tirer des conclusions, remettre en cause des certitudes, complexifier la question initiale, essayer de nouveau, etc...

1. La gestion sociale des contraintes naturelles et spirituelles: l'exemple du temps

Le temps, dans ses aspects climatiques, apparaît comme un cadre naturel dans lequel s'inscrivent les activités paysannes. Ce cadre naturel n'est pas pour autant "objectif", dans la mesure où il rythme et structure les activités sous une forme organisée, sériée, gérée par les acteurs sociaux. L'un des produits de la relation des paysans à ce cadre d'activité est le calendrier agricole.

Le calendrier agricole ne me semble pas une simple adaptation mécanique des paysans aux exigences du "temps", du "climat". Il constitue un lieu de négociations entre les savoirs sur le cadre naturel contraignant et l'organisation de la vie sociale, y compris dans ses aspects spirituels et religieux. Par rapport aux activités agricoles, on retrouve aussi bien chez les *Fonnu* que chez les *Lokpanyima*, trois types de perception et de sériation du temps. Convenons de désigner ces types de perception et de sériation ou d'organisation du temps, des types de calendrier et d'emploi du temps agricoles la semaine initiale, le calendrier agricole

⁷⁹ Le même phénomène de flexibilité a été observé dans d'autres sociétés. Par exemple, Cf. Schlee (1989: pp. 54-56 et pp.66-67) sur les Rendille, Garre et en Afrique orientale.

autochtone et le calendrier agricole officiel⁸⁰. Ces trois types sont parfois très imbriqués et simultanément utilisés par une même personne.

1.1. La semaine de travail agricole: 9 jours, 6 jours ou 7 jours ?

1.1.1. La semaine de sept jours chez les Fɔnnu

La semaine de sept jours du calendrier officiel (français) est connue de presque chaque paysan dans les deux régions. Cela ne me semble pas être surtout l'effet de la domination de la "culture globale" sur la "culture locale". Ce fait pourrait s'expliquer autrement. Dans la région de la Lama, la semaine de sept jours a été introduite probablement, au moins, depuis le XVIII^{ème} siècle.

Dans nombre de textes oraux (notamment, les récits épiques) datant de ce siècle, on retrouve des indices d'une organisation du temps en semaine de sept jours. La semaine comprend les jours ci-après:

Tableau 8 : La semaine de 7 jours chez les Fɔnnu

<i>Jours de la semaine en fɔn</i>	<i>Jours de la semaine en français</i>
1 <i>Tenii</i>	Lundi
2 <i>Taata</i>	Mardi
3 <i>Azanga</i>	Mercredi
4 <i>Nynuzan</i>	Jeudi
5 <i>Axisuzan</i>	Vendredi
6 <i>Sibi</i>	Samedi
7 <i>Vodun</i>	Dimanche

A chacun de ces jours est lié un ensemble de symboles et de représentations, voire de théories⁸¹ - Au *Taata* (mardi) encore appelé *Guzan* (jour de la divinité *Gu*) et au *Sibi* (samedi) attribue-t-on un pouvoir qui reproduit trois fois chaque événement important qui se passe en ces jours. Un décès ou un coup de chance extraordinaire s'est-il produit l'un de ces deux jours? Ces mêmes événements se reproduiront deux autres fois, dans l'espace d'un court laps de temps, dans la même maison ou dans la vie de la même personne. En principe, ce sont des "jours très favorables" pour entamer les travaux champêtres; mais l'on craint les accidents,

⁸⁰ Je considère comme "semaine", la période s'écoulant d'un jour réglementaire de repos à un autre. Ces jours de repos sont souvent ceux du marché principal de la localité ou ceux prescrits par les confessions religieuses. Je considère comme calendrier agricole le cycle complet des saisons. Quant à "calendrier agricole officiel" ou "semaine officielle", celui ou celle en vigueur dans l'administration au Bénin. Je n'aborderai que très accessoirement et indirectement le point du "calendrier agricole officiel", dans la mesure où il est accessible dans chaque manuel de géographie ou d'agronomie sur le Bénin. Cf. Par exemple: Adam K. S. & 14. Boko: Le Bénin. EDICEF, Paris, 1983 ou "Carte de sécurité alimentaire du Bénin". SECAL-ONC-GTZ-LARES, Paris 1992.

⁸¹ On pourrait relire en grande partie Hampâté et Dieterlen 1961 dans cette compréhension. Par exemple, selon ces auteurs, les "Peul" opèrent la classification des végétaux en fonction des jours lunaires et l'utilisation des plantes encore soumise à un ensemble de précautions prescrites: leurs "écorces, racine, feuille ou fruits doivent être prélevés en rapport avec le jour du mois lunaire auquel correspond le végétal, en invoquant le *lâre*, "esprit gardien" des troupeaux qui est en rapport avec la séquence du mois, et en fonction de la position du soleil" p.23.

car, pense-t-on, il s'agit de jours où il faut s'attendre à des événements violents. Le vendredi *axɔsuzan* (jour du roi)⁸² est encore appelé *azandaxo* (grand jour). Le mercredi, *azanga* (jour long), appelé aussi *henzan* (jour de la honte ou jour de l'indigence) serait le jour de l'échec par excellence. Il faudrait remarquer que certains jours ont des dénominations très proche de l'Arabe.

Il n'est pas exclu que la semaine de sept jours ait été adoptée par les *Fɔnnu* à travers des contacts commerciaux qui ont dû exister entre le royaume du Danxomɛ, et les commerçants arabes ou arabisants (Cf Manning 1982:76). Si cette hypothèse se vérifiait, une autre expliquerait bien pourquoi, (pour limiter la spéculation à ce seul point) la semaine de sept jours d'origine arabe a été adoptée: elle est beaucoup plus simple que la semaine originelle des *Fɔnnu* qui combine cycle lunaire et représentations spirituelles complexes.

1.1.2. La semaine de neuf jours chez les *Fɔnnu*

Cette semaine relève du calendrier rituel ou usité en relation avec les cultes, les rites, les croyances et autres convictions spirituelles. Le premier jour de la semaine correspond à l'apparition de la nouvelle lune. Or le cycle lunaire varie. Il relève d'une gageure de repérer la nouvelle lune en saison de pluie ou en cas de brouillard très épais comme c'est souvent le cas pendant la période de l'harmattan (en Décembre dans la région de la Lama). Cette donnée rend le décompte extrêmement difficile et exige des capacités mémotechniques étendues. Selon Mɛkpe Awedo (L67), le *Bokɔnɔ* et ceux chargés de divers rituels sont ceux qui maîtriseraient le mieux ces décomptes. Entre autres techniques de mémorisation, il y a, selon lui, l'intégration du décompte dans les rituels de salutations quotidiennes et autres "bonnes manières" entre gens savants. Ainsi, la salutation se composerait entre autres de la formule "*kudo*" suivi du nom du jour. Dans le cas où la salutation contiendrait un nom de jour inexact, une discussion s'en suivrait et pourrait impliquer la plupart des "spécialistes" de la localité, jusqu'à ce qu'un consensus ou la "vérité" soit rétablie. Je n'ai pas observé une seule fois cette pratique lors de mes séjours dans le milieu. Cette organisation sociale de la mémoire me semble toutefois fort plausible, même si le calendrier dont elle est constitutive fait de moins en moins l'objet d'un usage public. D'autres formes de soutien à la mémorisation ont été évoquées. Il s'agit de coupler jours avec les marchés de la région. On sait à quelle distance de jours les marchés se tiennent. Ces jours sont fixes et constituent des repères facilitant le décompte des jours du calendrier rituel. Il est d'ailleurs attribué à certains jours de marché (comme le Zogbodo) des vertus de "jour favorable". La recherche de conditions favorables maximales conduit par conséquent à combiner les unités temporelles ("jour") déterminées à partir de la lune avec les "jours" de marché.

Les jours de cette semaine "originelle" des *Fɔnnu* sont :

⁸² Ici, la traduction du mot *axɔsu* par "roi" peut se révéler malheureuse. Selon Matoébi (L68) à Ayɔgo et Akadjahwin (LIO) à Tɔdo, *axɔsu* désignerait la divinité *Sakpata*, responsable des épidémies de variole. *Axɔsuzan* est aussi appelé "*azandaxo* (grand jour) parce qu'il serait porteur de grands défis et épreuves. Les enfants nés ce jour, seraient toujours obligés de subir des épreuves extrêmes pour réussir dans la vie. Un homme né le vendredi, qui met au monde un garçon le même jour, doit s'attendre à de grands conflits, même mortels avec son descendant.

C'est le cas de *Tɛni* (lundi), *Taata* (mardi), *Lamisi* (jeudi); *Sibi* (samedi).

Tableau 9 : La semaine de 9 jours chez les *Fɔnnu*⁸³

Ordre	Dénomination	Traduction en français	Observation
1	Mɛjɔ	"personne naît"	1 ^{er} jour à partir de l'apparition d'une nouvelle lune
2	Mɛku	"personne meurt"	
3	Mɛzuvodun	"personne divinisée"	
4	Azɔn	"personne malade"	
5	Vɔ	"offrande sacrificielle"	
6	Hwɛ	"Faute/Procès"	
7	Bo	"Procédé mystique pour protéger ou nuire"	Traduction très approximative
8	Hɛn	"Infamie"/"indigence"	Jour férié
9	Fa	"système de divination"	Ou Ifa originaire d'ife

Plusieurs paysans ont déclaré recourir à ce calendrier pour entamer leurs travaux champêtres. Le plus fréquent a été cependant que les jours du calendriers de sept jours ont été adoptés. Mais à ces jours il a été attribué l'essentiel des marques ou vertus spirituelles liées aux jours de la semaine de neuf jours, sous forme de réinterprétation et de substitution⁸⁴.

1.1.3. De la semaine de six jours à celle de sept jours chez les Lokpanyima

La semaine *lokpa* comprenait six jours. Les paysans relient le passage à une semaine de sept jours, au changement intervenu dans la périodicité du marché de référence.

Sous le régime Kérékou, le marché au départ "informel" de Kassoua, situé à moins deux kilomètres de la frontière togolaise, a acquis une importance prodigieuse. En tant que "marché-entrepôt", réplique du marché de Kétau situé au Togo, il a acquis une importance stratégique pour le commerce, les trafics de tout genre et l'économie locale (Cf. Igué, J. & B. Soulé, 1992). Les autorités politiques locales ont décidé de détruire le marché de référence "traditionnel" et de le transformer en un marché "moderne".

Kassoua acquiert ainsi la fonction de marché de référence. Mais la périodicité de Kassoua a été fixée à sept jours, tous les mardis- Le calendrier originel *lokpa* de six jours tombera à petits coups en désuétude. Cette semaine de six jours était structurée comme suit:

Tableau 10 : La semaine de 6 jours chez les Lokpanyima

Noms	Observations
Kméli	Un village voisin. Son marché, situé au Togo actuel porte le même nom
<i>Gbansaan</i>	
<i>Jataa</i>	
<i>Kpitri</i>	

83 Je dois la première énumération à L21. Confirmation et informations complémentaires ont été obtenues auprès de nombreux autres paysans dont notamment L12, L30, L34 et L67.

84 Le lecteur le remarquera aisément en comparant les divers sens et "vertus" attribués dans les deux systèmes.

<i>Kɔndɛ</i>	Jour de marché
<i>Cila</i>	Jour férié

1. 2. Les calendriers agricoles annuels

Chez les *Fɔnnu*, l'année agricole s'écoule sur quatre subdivisions dont les trois suivantes sont les plus couramment mentionnées: *Alun*, *Xwé* et *Zo*, correspondant respectivement à la saison sèche, à une grande saison de pluie et à une petite saison de pluie. Mention est quelques fois faite d'une période allant de 15 à 30 jours, située entre les deux saisons de pluie et caractérisée par une pluie très fine et intermittente (*Fo*). Le *Fo* correspond à la période de mousson. Une subdivision plus fine se rapporte au cycle lunaire. Pour une raison que je n'ai pu me faire expliquer, le décompte commence généralement par la sixième ou septième lune et finit à la seizième ou dix-septième lune.

Mais la période concernée par l'intervalle entre la 6/7^{ème} et la 16 /17^{ème} lunes correspond aux saisons pluvieuses, comme le montre la mise en parallèle graphique suivante.

Mois français	Jan	Fé v	Mar	Avr	Mai	Juin	Juil	Août	Sept	Oct	Nov	Déc
Décompte des lunes			6è	7è	8è	9è	10è	11è	12è	13 è	14è 15è 16è	
Saison	Sèche											Sèche

Les *Lokpanyima* vivent deux saisons, l'une de pluie (Mai à Septembre-Octobre) et l'autre sèche. La sériation du temps ne se fait pas seulement par rapport à la saison.

Elle à été enchâssée dans diverses manifestations autour des activités agricoles ou liées à la vie sociale. Les manifestations les plus importantes évoquées sont le *Tɔɔnto*, le *Kamɔn* et le *Sankala*. Le *Sankala* et *Tɔɔnto* marquent la fin des récoltes de mil et de sorgho et le début de la mise en terre des ignames sur les champs situés très loin du village. Ils se déroulent entre Novembre et Janvier. Ils sont considérés comme des fêtes. Ces fêtes sont caractérisées par de grandes ripailles. Mais au cours du *Tɔɔnto* on fait aussi des offrandes aux mânes des ancêtres et les fort copieux repas apprêtés sont destinés (en principe) de façon exclusive aux aînés des divers lignages. Le *Kamɔn* marque le début de la mise en terre des ignames surtout sur les champs les plus proches du village. Il s'agit aussi d'une fête, la "fête des chicotes", caractérisée par- un exercice ritualisé de la violence physique et verbale (Cf infra, Ch. 8).

1.3. La gestion sociale de la semaine de travail agricole.

L'organisation de la semaine de travail chez les *Fɔnnu* et chez les *Lokpanyima* présente quelques similitudes. Elle se définit par rapport à des jours de repos qui sont généralement des jours de marché. Les dispositions pour faire respecter le caractère férié de ces jours font appel dans les deux régions, aux instances politiques et religieuses, de même qu'à une certaine structuration des rapports sociaux. Ainsi, la gestion sociale de la semaine agricole, montre une articulation de l'économique avec le religieux ou le spirituel. Mais j'interpréterais cette structuration, non comme la preuve d'une articulation holiste: il semble que le religieux et le spirituel servent ici de ressources politiques pour soutenir l'institution économique "marché". Comme le cas de l'ancien royaume de Danxomɛ le montre, les mesures policières ou de contrôle social, sont souvent d'ordre mystique, religieux ou spirituel.

1.3.1. -Jour de marché, jour sacré, jour férié

Dans la région de la Lama, correspondant à une partie de l'ancien royaume du Danxomé, le marché de référence est le marché de Kanna (Commune de Cana, sous-préfecture de Zogbodomey), appelé *minyɔxi*. Le jour du *minyɔxi* est considéré encore aujourd'hui comme "jour sacré", où personne ne devrait exécuter des travaux agricoles, notamment le labour, les semailles et le défrichage. Les adolescents sont cependant exonérés de cette obligation, à condition qu'ils s'occupent de leur propre champ et y travaillent plutôt l'après-midi.

Les paysans assurent que les travaux exécutés les jours de *minyɔxi* sont infructueux: les rois auraient fait maudire les jours de marché par des détenteurs de forces occultes, afin que quiconque travaille ces jours dans ses champs n'en récolte rien. Ce marché se tient tous les quatre jours (cinq jours dans le décompte émique).

Comme chez les *Fɔnnu*, les *Lokpanyima*, ont attribué à peu près les mêmes fonctions aux jours de marché. Avant l'érection du marché de Kassoua en marché de référence, les jeunes *Lokpanyima* disposaient du jour du marché *kɔndɛ* pour leurs propres travaux. Aujourd'hui encore, ce droit semble préservé, même si le marché de Kassoua a lieu tous les sept jours. Aucune mention n'a été faite au sujet d'un quelconque caractère sacré de ce jour de marché. Par contre, par le passé, le jour nommé *cila*, suivant immédiatement le jour de marché *kɔndɛ*, était considéré comme sacré et aucun travail agricole ne devait y être exécuté.

En cas de violation de ces prescriptions, sécheresse et invasion de criquets (*kaagula*) pourraient sanctionner la forfaiture. Pour ramener "l'ordre" troublé, des offrandes devraient être organisées, ensemble avec les autres villages *lokpa*, en faveur d'une divinité à Pompé, situé selon un vieux paysan (W28), vers Tchalinga (nord de Waké). Le jour du *cila* ne constitue plus un jour férié actuellement, bien que certains de mes interlocuteurs affirmèrent le contraire, notamment, deux personnes d'âge avancé. Lors de mes séjours dans le milieu, les repos liés à des jours précis ont plutôt été expliqués par des raisons religieuses (notamment, le vendredi pour les musulmans) et le marché (tous les mardis).

Dans la Lama, le *minyɔxi* est encore respecté en général, sauf de manière subreptice par quelques uns qui traitent l'institution de "chose vieillotte et dépassée" (*jixomɛ*) et de manière démonstrative par les membres des sectes protestantes (à Tɔdo notamment où s'est constituée une communauté de l'église de Pentecôte).

1.3.2. Jours de bonne augure, jours de mauvaise augure

La plupart des *Fɔnnu* n'entament les travaux champêtres ou ne sèment qu'en choisissant un "jour de bonne augure". Les jours de bonne augure sont fixés en fonction des expériences passées, de convictions ou pratiques culturelles personnelles, ou du calendrier originelle, ou du jour de sa naissance.

Chacun semble avoir dans la région de la Lama, un jour de la semaine, où il pense ce jour faire de bonnes expériences. Ces jours sont souvent le lendemain des jours de chance. Pour un homme né un vendredi, donc nommé *Kofi* (peu importe qu'il s'agisse de son nom courant ou non), son "jour de bonne augure" serait le samedi. Pour ceux qui ont des convictions ou des pratiques culturelles (par exemple le *Fà*), il y a un jour fixe, déclaré "jour de bonne augure" (*azandagbé*.- de *azan* / jour et de: *dagbé* / bon), où chaque acte important doit connaître son début, afin de pouvoir déboucher en fin de compte, sur les meilleurs résultats possibles. Quant à ceux qui suivent la semaine *fɔn* (de neuf jours), il y a cinq "jours de mauvaise augure" (*azannyannya*: de: *azan* /jour et de: *nyanya* / mauvais). Les pires des jours sont le deuxième (*mɛku* / "personne meurt") et le huitième jour (*hen* / "honte" ou "indigence").

Ceux considérés comme les meilleurs sont le premier (*mεjɔ* / personne naît) et le troisième jour (*mεzunvodun* / personne devient divinisée). Confronté à la question de savoir ce qu'ils font, lorsque la pluie se fait attendre et finir par tomber un "jour de mauvaise augure" (*azannyanya*), face donc à une contrainte naturelle incontournable, ceux qui ont évoqué le problème ont déclaré avoir contourné la difficulté de diverses manières. Au total on pourrait les résumer en trois points:

- 1 - l'on choisit bien avant la saison des pluies, au moment où l'on engage les travaux préparatoires, un "jour de bonne augure" pour «*do nu glémε*» c'est à dire, commencer formellement les travaux champêtres,
- 2- puisque le jour commence avec la lueur du soleil, il suffit de se rendre au champ la nuit pour commencer formellement ses travaux;
- 3- on ne commence pas soi-même les travaux, on demande à un parent ou ami (peu importe le sexe) de venir faire le geste symbolique.

1.4. Savoirs absolus, savoirs négociables

Au regard de ce qui précède, on pourrait remarquer qu'aussi bien chez les *Fɔnnu* que chez les *Lokpanyima*, les savoirs agricoles ne sont pas les seuls qui entrent en ligne de compte dans la production agricole. J'ai pris l'exemple d'une contrainte naturelle (le temps) et montré comment elle est socialement organisée et gérée dans les deux régions. Le savoir sur cette organisation et cette gestion du temps semble l'un des facteurs majeurs de la production. Certains y verraient volontiers la dimension "culturelle", "religieuse" ou spirituelle de la production.

J'estime que l'on éviterait de retomber dans les discussions sur la "mentalité primitive", en prenant de la distance par rapport à toute vision culturaliste. Nous avons à faire ici à des savoirs absolus, à des croyances, soumis à l'épreuve empirique d'un double risque. Il y a d'abord le risque de perdre la saison agricole, donc un risque par rapport à la nature, parfois fort capricieuse. Dans un tel contexte, la nécessité de repères aussi stables que possible, indépendants des volontés individuelles, "objectifs" se passe de commentaires. La construction de ce repère ne peut ni être absolument "objective", ni complètement arbitraire.

Les repères sont des combinaisons d'éléments naturels (le cycle lunaire, par exemple), d'événements exceptionnels (le jour de naissance, par exemple) ou des déductions logiques issues d'évidences empiriques diffuses (les vertus et caractéristiques attachées à tel ou tel jour), etc.... Le processus de cette construction ne peut que refléter et impliquer les rapports sociaux, de même que des facteurs structurants de la société et s'opérativiser sous diverses formes: les fêtes, les jours fériés, les jours affectés aux cadets pour leur travail propre, les mesures de soutien à la survie du marché, etc.... Que les mesures prises pour assurer la stabilité de l'ordre construit relèvent souvent du religieux ou du politique et semblent avoir produit des représentations collectives résistantes même à "l'ordre global", est un fait. Ce fait accroît d'ailleurs les risques sociaux liés à toute attitude anomique. Il serait cependant faux d'exclure de ce champ toute conscience de possibilités alternatives ou d'en déduire un unanimité parfait.

Les paysans les plus convaincus des jours de bonne augure et des "jours de mauvaise augure", adoptent dans la pratique, des stratégies pour contourner les cas d'incompatibilité entre leurs représentations et les contraintes naturelles. S'il s'agit de "culture", c'est donc une culture dynamique, en reconstruction permanente, se réévaluant, se réinterprétant et s'enrichissant sans cesse. L'acteur reste ici aussi dans une "arène de négociation sociale". Même avec ses convictions religieuses.

2. Les savoirs agricoles et les décisions techniques

2.1. Les savoirs sur les sols et décisions techniques

Il n'y a pas de doute que les paysans, tant à Wakite que dans la région de la Lama ont une connaissance assez détaillée de leurs sols. Mais dans quelle mesure cette connaissance intervient-elle dans les décisions qu'ils sont amenés à prendre dans diverses phases de leurs activités agricoles? J'analyserai cette question dans le cas général de Wakite, et présenterai un cas empirique, à titre illustratif.

2. 1. 1. Savoirs sur les sols et culture d'igname à Wakite

Sur quel sol doit-on cultiver quelle variété? Cette question a été traitée de deux manières. L'une a consisté à recueillir lors des interviews individuelles, les opinions des paysans et de traiter la même question lors des interviews de groupe. L'autre méthode a été de sélectionner une trentaine de paysans (la plupart ayant participé aux interviews de groupe), et de visiter, ensemble avec eux, leurs champs. Sur les champs, les choix opérés dans les faits ont été constatés et discutés. Le tableau 8 ci-après présente les résultats de ces deux opérations distinctes. Le dépouillement des interviews, constitue le "modèle attendu". Le "modèle observé" est la synthèse des observations et discussions sur les champs. La question a été posée à Wakite à 77 personnes (interviews individuels). Les visites de champs n'ont concerné que 33 personnes, sur 33 différents champs.

Tableau 12 : Sur quel sol cultive-t-on quelle variété ?

Variétés	Modèle attendu	Modèle observé	
		Saison 1991	Nbre de cas
Wajabim	Sableux & argileux	Souvent sur les sols gravilloneux fortement ensablés	18 cas
Alsula	Tout sol	Tous les champs	33 cas
Xeabalo	Sableux & argileux	sableux	7 cas
Kologo	Graviloneux & sableux	Argileux Graviloneux Sableux	1 cas 6 cas 3 cas
Tunoxe	Sableux & hydromorphe	Aucun champ	0 cas
Kolo	gravilloneux	13 champs	13 cas

L'observation sur les 33 champs, révèle au total 81 cas de décisions sur cinq familles de sols. L'analyse de ces décisions révèle les points suivants:

- Aucun champ ni sol n'a connu de cas de culture d'une variété unique.
- Les choix se sont portés sur six différentes variétés.

- c) En principe, on devrait attendre de ne voir le *wajabim* que sur des sols sableux ou argileux. Ce fut plutôt sur des sols gravillonneux que cette variété a été dans tous les 18 cas, cultivée. Il est vrai, dans chacun des cas, il s'agissait de sols gravillonneux, fortement ensablés,
- d) Sur les 10 cas de culture de *kologo*, il y eut 1 cas où le paysan a décidé autrement qu'attendu. Cette variété fut cultivée sur un sol argileux.
- e) Les variétés *xɛabalo* et *wajabim* n'ont pas été cultivées une seule fois sur sol argileux. Chaque fois où un sol argileux a été disponible, les paysans lui ont consacré, soit la variété *alsula* ou la variété *kologo*.
- f) La variété *tunoxe* n'a été cultivée sur aucun des champs visités.

Dans la plupart des cas, les choix opérés pour chaque type de sol correspond à peu de choses près au modèle attendu. La grande exception a été le cas du *wajabim*. Ce cas, n'est pas révélateur d'une contradiction entre les déclarations et la pratique réelle des paysans. Il révèle plutôt un point: le paysan peut faire autrement non par ignorance mais par contrainte. Dans le cas présent, la contrainte ici se situe au niveau de la rareté des terres argileuses et des terres sableuses. Les terres disponibles sont essentiellement de "type gravillonneux". L'étude de cas suivant renforce ce point et nous introduit à d'autres, notamment des contraintes non seulement naturelles mais aussi sociales.

Cette étude de cas montre aussi un itinéraire d'accumulation et de production de savoirs, de même qu'un ensemble de décisions techniques.

2.1.2. Etude de cas: l'histoire d'un champ

Le paysan W47 était âgé de 28 ans en 1991. Marié, père d'un enfant, il fut scolarisé jusqu'en classe de troisième du cours secondaire. Sa scolarisation a eu en grande partie lieu dans une petite ville de la région, auprès d'un parent, qu'il rejoignit à 11 ans. Revenu dans son village en 1987 après ses échecs scolaires, il s'intégra relativement vite et bien. Il se distingua à moi, par rapport à ses autres camarades d'âge, par le fait qu'il s'exprimait en Français. Je l'ai rencontré chaque jour et particulièrement observé son entourage familial.

Le champ de W47, objet de cette étude de cas est une surface totale de quelques 4420 m², Il s'agit d'une figure irrégulière, en plan incliné de l'ouest vers l'est. Situé à environ trois cents mètres du village, il est longé à l'est par un bras de la rivière *boxom*, W47 a cultivé ce champ depuis la saison de 1988. Il y a fait la culture de l'igname en association avec le mil. "Comme tout le monde le fait" pensait-il. Il y avait cultivé la variété d'igname nommée *xɛabalo*. Les résultats étaient mauvais cette saison-là, parce que, selon son explication, il "ne connaissait pas bien ce champ". Son père, (W46) venait de lui en laisser l'exploitation. Le père fera remarquer que son fils (W47) ne lui avait pas posé de questions sur le champ et par conséquent, il ne lui a communiqué aucune information. Mais après ces mauvais résultats de 1988, il a discuté avec son frère cadet, son père et quelques amis. Il confia que de ces discussions, "Il n'est sorti que des confusions", car les conseils qu'il avait reçus étaient contradictoires. Il décida de recommencer une association limitée de cultures (igname et mil) mais en choisissant des variétés que cette terre "peut supporter". Car "la terre était trop faible", c'est à dire trop peu fertile. Et le *xɛabalo* était une variété exigeante. A partir de la couleur du sol, il savait qu'il s'agissait d'un sol argileux.

Au cours de la saison de 1989, il cultiva une variété *alsula* et une variété de "sorgho blanc de maison" (*tiyam'la*). Les résultats furent aussi mauvais que précédemment. Mais la même année, grâce à sa participation au groupe d'entraide (*xaada*)⁸⁵, il avait déjà remarqué sur les

⁸⁵ Xaada-groupe constitué, selon le discours émique, sur la base de l'appartenance à la même tranche d'âge et parfois de génération. Mais apparemment, beaucoup d'autres critères entrent en ligne de compte. Les groupes

champs des autres, que ceux-ci faisaient attention aux "petites différences entre les sols". La couleur seule ne suffisait pas pour déterminer la nature du sol et juger de sa fertilité. Suivant le comportement des plantes durant le cycle végétatif et au regard des récoltes effectuées sur chaque partie du champ, de même que l'observation des types de plantes sauvages qui poussaient sur le sol pouvaient l'aider à identifier les différences. Il observa alors son champ durant cette saison 1989. En remarquant que ce champ présentait une diversité de sols, dont il ne soupçonnait pas l'ampleur, il savait avant les récoltes que celles-ci seront mauvaises dans la mesure où "il n'avait pas fait attention".

A partir de 1990, il opéra une différenciation entre les sols. Il en détermina quatre différents types. Il a alors choisi pour chaque type de sol une association particulière de cultures et de variétés. Les schémas d'association comportaient comme élément principal de base une variété donnée d'igname et une autre culture: gombo, sorgho ou riz, Ainsi avait-il un champ structuré comme le montre le tableau 9 (page suivante).

Il avait alors obtenu des résultats qu'il jugea bons. Seulement, il avait d'autres problèmes à résoudre qu'une bonne récolte. Il lui fallait surtout des variétés d'igname présentant les avantages suivants: les enfants devraient pouvoir faire la récolte sans difficulté, elles doivent avoir un cycle court pour satisfaire les premiers besoins de subsistance, dans la mesure où les grands champs sont plantés avec des variétés à "cycle long" et sont situés à plus de quinze kilomètres du village, ces variétés doivent être associables avec le riz: il fallait absolument "profiter du cours d'eau *Boxom*" qui longe le champ et "la vente du riz permet aux femmes d'acheter des condiments au marché pour la sauce".

Tableau 13: Schéma de combinaison sol/culture du champ de W47 pendant la saison de 1990

Types de sol	Variété d'igname	Autre culture /variété
A	<i>Wajabim</i>	riz ¹
AB	<i>tunoxe</i>	riz +sorgho ¹
C	<i>Ankoloma</i>	gombo +sorgho ²
D	<i>Alsula</i>	sorgho

Légende:

Sols:

A= *kacika* (sol hydromorphe)-

AB= *kacika*+*tote* (un mélange de sol hydromorphe et de sol argileux noir)-

C= sol argileux gravillonneux

D= *potuwé* (sol gravillonneux)

Cultures.

Riz ¹: riz de montagne à cycle court, d'origine inconnue

Sorgho ¹: variété *potokipaya* à cycle court (3 à 4 mois)

Sorgho ²: variété *semuce* à cycle court (3 à 4 mois)

que j'ai observés sont constitués de personnes âgées voire de générations fort diversifiées. Deux critères importants me semblent être la capacité de travail et l'indépendance par rapport aux programmes de sa propre maisonnée, donc une autonomie de décision. Ceci explique probablement pourquoi beaucoup de jeunes gens en sont exclus. Ces groupes fonctionnant sur la base de la réciprocité des prestations. Les prestations sont surtout des travaux champêtres (Cf infra p. 132

Pour les raisons évoquées plus haut et bien que le schéma de 1990 avait donné de bonnes récoltes, W47 modifia son schéma en 1991⁸⁶. Il décida de changer de variété d'igname sur le composé de sol AB (*kacika + totε* / sol hydromorphe et de sol argileux noir) et y remplaça en grande partie le gombo par une variété de riz de montagne. Ainsi, cultiva-t-il sur ce champ, plus de riz en 1991 qu'en 1990, mais moins de gombo.

Il assurait en octobre 1991 (lors de l'interview) qu'il projetait recommencer le schéma de 1991 mais qu'il prenait des dispositions pour renforcer ces champs par un composé fertilisant que son père avait mis au point. L'apparition de certaines plantes était l'indice que le rendement général baisserait la saison suivante, s'il ne prenait pas ces dispositions spéciales. Au nombre des dispositions, il cita quatre possibilités que l'on peut appliquer exclusivement ou en combinaison, selon les "moyens et le temp" dont on dispose d'une part, puis de l'autre, selon "l'importance du champ", c'est-à-dire si dans l'ordre des priorités, ce champ méritait l'attention à lui consacrer. Les possibilités qui s'offraient étaient:

1. renforcer le sol avec des produits fertilisants d'origine végétale, animale ou chimique. Selon lui, les engrais d'origine végétale, "ne sont pas assez forts pour améliorer ces sols". Son père en a déjà fait l'expérience. C'est pourquoi il (son père) a mis au point un composé faits d'excréments d'animaux et de végétaux. Les engrais composés d'excréments d'animaux sont difficiles à obtenir si on ne possède pas du gros bétail. Les engrais chimiques que l'on peut acquérir au CARDER sont trop chers et dangereux pour les enfants. Il a appris aussi par des amis que "les engrais du CARDER, c'est comme la mort": la mort n'est jamais rassasiée, elle demande toujours encore plus d'hommes. (Se mettre à acheter l'engrais du CARDER, ce serait donc se mettre dans un cercle vicieux d'où l'on ne sort pas).

2. La deuxième possibilité, c'est diminuer le nombre de cultures faites en association sur chaque sol ou ne faire que des cultures ou des variétés moins exigeantes que celles faites jusque-là.

3. La troisième possibilité, c'est de faire du billonnage et y semer des cultures fertilisantes. Les meilleures cultures fertilisantes sont le haricot et les arachides. Cette certitude, confia-t-il, vient de son expérience personnelle sur d'autres champs, confirmée par la pratique des membres de son *xaada*. Mais le billonnage est très difficile et ne peut pas se faire sur des terres trop gravillonneuses, or la plupart des terres sont gravillonneuses.

4. La quatrième possibilité est la jachère, qui doit durer normalement quelques années, jusqu'à ce que "l'apparition de certaines plantes montre que la terre a de nouveau de la force". Mais le manque de terre fait que personne ne laisse plus son champ pour plus de deux saisons. Même si la terre n'a pas recouvré sa force, "on se débrouille" en choisissant "la culture qui convient au sol dont on dispose.

Pour la saison 1992, W47 avait projeté et réalisé le schéma de 1991, avec quelques modifications. Il maintient partout les mêmes variétés d'ignames. Il élimina la culture de sorgho de cette parcelle. Sur le sol D (*potuwe* / gravillonneux) ainsi libéré, il tenta le gombo. Sur le sol C (argileux gravillonneux) il cultiva du haricot. Sur le sol AB (*kacika + totε* / composé de sol hydromorphe et de sol argileux noir) et le sol A (*kacika* / sol hydromorphe), il conserva les mêmes cultures qu'en 1991.

L'élimination de cette parcelle de sol en 1992 a été compensée. A l'ouest de cette parcelle, donc vers la partie supérieure du plan incliné, se trouve une autre parcelle, essentiellement gravillonneuse. W47 l'avait préparée dès Octobre 1991 pour la saison suivante. Une partie devait être consacrée au maraîchage et l'autre à la culture de sorgho et de mil. Interrogé sur pourquoi il faisait du billonnage sur cette autre parcelle, il donna les explications ci-après:

⁸⁶ En 1991, les modifications apportées étaient les suivantes: au lieu de *tunŷxε* ("patte d'éléphant") à cycle long sur le sol AB, il planta la variété d'igname *alopicékya* ("morceau de pagne de femme") à cycle court et donnant de petits et nombreux tubercules.

« (...) Mon père semait ici sans billonnage. Mais tu vois que ce champ est (un plan) incliné. Quand il pleut juste après les semailles, les torrents d'eau emportent les graines et on doit tout semer de nouveau. Mon père a alors commencé par faire le billonnage. Cela permet de garder les graines de mil dans les trous. C'est plus facile de semer aussi. C'est après que mon père m'a expliqué qu'avec les billons, il pouvait aussi retenir l'eau au profit des graines plus longtemps qu'auparavant. (...)

Question : Quels avantages trouves-tu personnellement au billonnage ?

(...) C'est dur comme travail, surtout sur ce sol ici. Mais cela a les avantages dont j'ai parlés. Cela a d'autres avantages. On peut rendre ce sol plus fort pour les plantes avec moins d'efforts et avec plus de succès. Entre les billons, on étale les tiges de mil, les fanes d'arachides et d'haricots, les sons de riz. On laisse pourrir (ces végétaux). Avec le prochain labour, les billons sont faits sur ces plantes pourries. Ainsi, on donne à manger à ce qu'on sème dessus. D'un autre côté, cela me permet aussi de protéger les butes de l'autre champ, plus en bas, contre les torrents. En labourant comme je le fais, je diminue leurs forces ».

L'histoire de ce champ montre combien le cadre de décision d'un paysan peut être contraignant et riche en paramètres. Le paramètre "savoir" apparaît chez ce paysan "non seulement important, mais aussi comme un processus où il recherche des réponses à des questions qu'il se pose. Il s'agit apparemment d'un itinéraire individuel, mais pas solitaire. Les informations obtenues de son père et de ses frères (bien que produisant en lui quelques fois de la confusion !) ont joué un rôle positif très important. On peut constater combien les informations indirectes dérivées de l'observation de ses camarades de *xaada*, ont été décisives. Cette situation rappelle la réplique de l'interviewé L63 (cf Encart, pp. 60-61) à la question de savoir comment il avait su que la variété de maïs *Toslɔ* pourrait faire l'objet d'une culture en marécage-. «... je ne suis pas aveugle», avait-il réagi, avant d'ajouter: « j'ai vu qu'à *Toplémɛ* on la cultive en période de décrue, sur les terres libérées par les cours d'eau ».

L'observation fournit une base de référence et de déduction. Elle ne conduit pas forcément à une répétition. W47 a observé que ses camarades de *xaada* différenciaient divers types de sols là où lui (ancien élève, probablement conditionné par ses cours d'agriculture et de géographie qui simplifient si commodément la vie), ne voyait d'un seul type de sol. Cette observation a joué plus tard un rôle important dans sa connaissance de son propre champ.

Toutes les expériences conduites par W47 sur sa parcelle représentent un modèle idéal de relation du paysan à son activité productive et du rôle que jouent dans cette relation les savoirs, l'acquisition, la conservation, la transformation ou le rejet des savoirs. Dans cette relation et sur la base de problèmes précis, il y a un flux de questions et de tentatives de réponses. Ces tentatives de réponses se construisent sur la base d'expériences personnelles parfois continues puis de savoirs acquis dans le commerce avec les autres. L'origine des savoirs ne semble précisément jouer dans la pratique, aucun rôle. Endogène ou exogène, traditionnel ou moderne, ancien ou nouveau, ce qui importe, c'est ce qui est pertinent dans la recherche de réponses à ses propres questions. Il s'agit d'un éclectisme, d'un assemblage et d'une combinaison sélective de toutes les possibilités existantes.

Les décisions techniques intègrent une multitude de paramètres confirment cette stratégie paysanne de la combinaison de toutes les possibilités existantes. Les meilleurs choix semblent

être ceux intégrant le plus de paramètres pertinents possibles. Illustrons ce constat par l'analyse d'une décision paysanne, concernant l'association des cultures.

2.1.3. Analyse d'un type de décision technique: l'association et la non-association des cultures

La décision d'associer ou de ne pas associer les cultures sur un champ ou un type spécifique de sol, présente un cas spécifique intéressant pour étudier le cadre de décision du paysan et le rôle que le savoir et autres paramètres jouent dans un tel cadre. L'analyse s'appuiera sur les justifications données par les paysans à leurs décisions d'associer ou de ne pas associer diverses cultures.

Tableau 14: Justifications de la non-association de diverses cultures Nombre de paysans interrogés: 63 (Waké: 33 / Région de la Lama: 30, soit 10 par localité.

	Justifications	Statistique par région		Statistique des deux régions	
		Waké	Région Lama	total	%
1	Interdits religieux				
2	Concurrence entre les plantes ("se ressemblent", "se dérangent", "demandent la même nourriture")	16	26	42	27,4%
3	Affaiblit vite la terre	19	14	33	21,5%
4	Donne un faible rendement	23	15	38	24,8%
5	Besoins différents (donc ne peuvent rester sur même sol)	7	0	7	4,5%
6	Exigence particulière des plantes riz (3 fois) Voandzou (1 fois)	4	0	4	2,6%
7	Sans avis ou ne sait pas	7	11	18	11,7%
	Total des réponses	77	76	153	±100 %

Les sept points de réponses peuvent être regroupés sous quatre rubriques: écologie (points 2, 3, 5, 6)- économie (point 4), religion (point 1) et rubrique des personnes ayant déclaré ne pas savoir ou ne s'étant pas exprimées⁸⁷ Convenons de désigner cette dernière rubrique "Sans avis" (point 7). Ainsi avons nous la configuration suivante : Ecologie: 56,2%, Economie: 24,8%; Religion: 7,1%, Sans avis: 11,7%.

A partir de ces résultats, on pourrait affirmer que dans la mise en oeuvre des savoirs paysans sur la non-association des cultures, les préoccupations écologiques prennent le pas sur les soucis économiques et religieux. La conscience du fait de la concurrence entre les plantes (27,4 %) et l'impact négatif de leur association sur le sol (21,5 %) sont les principales raisons de la non-association de certaines cultures. Sur le plan des préoccupations économiques, l'argument concerne les effets négatifs de l'association sur le rendement. Bien que dans la

⁸⁷ Ce qui me semble important ici, n'est pas la justesse "technique" des justifications, mais leur pertinence pour les paysans.

Lama (6,5 %), la préoccupation religieuse joue plus souvent un rôle qu'à Waké, ce point qui couvre 7,18 % des arguments au total, semble donc faible en général.

Tableau 15 : Justification de l'association de diverses cultures

Nombre de paysans interrogés : 63

Waké: 33

Region de la Lama : 30 (soit 10 dans chaque localité)

N°	Justifications	Statistique par région		Statistique sur les deux régions	
		Waké	Lama	Total	%
1	- Avoir plusieurs produits -incertitude que l'un des produits -"marche" - ne pas perdre toute la saison	16	13	29	17,6%
2	- profiter de la bonne saison - profiter de la fertilité du sol	27	19	46	28,0%
3	- tradition, routine, héritage, pratique séculaire	3	6	9	5,4%
4	- manque de terre	8	16	24	14,6%
5	manque de moyens (matériels, financiers) pour cultiver plusieurs champs	16	4	20	12,1%
6	- manque de temps - cela décharge	13	3	16	9,7%
7	- les plantes associées ne se gênent pas(pas de concurrence)	2	10	12	7,3%
8	- semer à temps (le haricot) pour fertiliser le sol pour la saison	0	1	1	0,6%
9	- sans avis ou "ne sait pas"	7	0	7	4,2%
	<i>Total des réponses</i>	92	72	164	±100%

Les justifications des associations de cultures ont recours à des arguments plus économiques (55 %) qu'écologiques (36 %). Le recours à la tradition est très faible (5%). Toutefois, il est à remarquer qu'au détail de tous les arguments économiques comme écologiques, le souci de tirer le maximum de profit d'une saison qui s'annonce bonne ou de la fertilité d'un sol sont les plus fréquemment évoqués (28,0%). Les préoccupations économiques se manifestent dans deux principaux domaines: le souci de diversification des produits et les incertitudes sur la saison ou les récoltes (17,6%) puis le manque de terre (14,6%). L'insuffisance ou le manque des moyens financiers et matériels pour préparer d'autres champs arrive en troisième position comme argument (12,1%). L'une des données de la production, le temps de travail (ou le souci de réduire le temps de travail jugé élevé par les paysans) intervient dans une proportion faible mais importante (9,7%). La prépondérance de l'argument de l'incertitude sur les résultats du travail et globalement de la saison, par rapport celui du manque de terre indique, semble-t-il, que ce dernier problème ne constitue pas la priorité des priorités paysannes. Sur le plan des justifications de type économique, les différences régionales sont remarquables. La justification de l'association des cultures répond plus à des préoccupations écologiques dans la Lama (42%) qu'à Waké (32%), qui en revanche, met plus d'accent sur les arguments économiques (57% contre 50% pour la Lama). Contrairement à ce que laisserait supposer les

statistiques⁸⁸ et le degré de dégradation écologique très poussée de Waké, le manque de terre constitue beaucoup moins (4,8%) un problème que dans la Lama (9,71%). Dans la double hypothèse que les statistiques sont justes et que la dégradation est aussi forte qu'elle paraît, j'explique ce paradoxe par deux facteurs liés à l'émigration. L'un se situe au niveau du fait que l'émigration ne constitue plus une réaction à une crise. Elle appartient désormais à une normalité s'inscrivant dans le curriculum vitae de chaque *Lokpató* (Cf supra, note n° 76). Par conséquent, le manque de terre ne constitue plus une préoccupation majeure. L'autre aspect de l'émigration concerne les lieux d'accueil. L'émigration intrarurale est institutionnalisée à Waké⁸⁹ - et compense le manque de terre, alors que dans la Lama, il s'agit plutôt d'une exode rurale (vers les villes ou les pays voisins) puis d'abandon des occupations agricoles.

Ce type d'émigration vers les villes et les capitales finit aussi souvent par un retour au village et la reprise des activités "vente de terres" joue probablement aussi un rôle dans le manque de terre dans la Lama. Les différences observées expliquent aussi pourquoi, à Waké la recherche de nouvelles variétés de semences est plus active que dans la Lama, où la recherche de sols fertiles constitue un plus grand souci. L'autre différence semble être que la pression du temps est plus souvent évoquée dans Waké que dans la Lama.

3. Savoirs paysans et stratégies paysannes face à l'insécurité

La difficulté pour les planificateurs et même les chercheurs en quête de vision globale, de masse représentative, de base quantitativement significative pour une généralisation se situe au niveau de l'extrême hétérogénéité, voire des itinéraires très particuliers et exceptionnels qu'adoptent les paysans. Les paysans semblent vivre des situations climatiques et parfois socio-économiques, d'une extrême imprévisibilité. Ces situations les soumettent à des questions chaque fois plus complexes, exigeant des réponses plutôt complexes.

3.1. Questions complexes, réponses complexes

Il semble une banalité de constater que l'acquisition d'un savoir (ou les expérimentations qui font naître les savoirs) sur un sol, une variété ou une relation entre phénomènes distincts, intervient dans un processus de questionnements et de réponses. Dans la littérature coloniale et post-coloniale, les paysans n'accèdent que rarement à la dignité d'être des partenaires de discussion sur les savoirs. Volontiers identifiés à une masse d'hommes et de femmes englués dans la routine (appelée souvent "tradition") et la "crainte des dieux", on admet qu'ils aient des demandes, des questions adressées vers l'autel de la lumière que lettrés, religieux chrétiens ou musulmans, chercheurs et politiciens - à quelques rares exceptions près - croient constituer. Ainsi il a été très peu remarqué, qu'il arrive aux paysans d'expérimenter. Les

⁸⁸ A partir des données fournies dans Carte de sécurité alimentaire du Bénin réalisée par le LARES (1992), on peut retenir les chiffres officiels suivants: nombre d'ha disponible par personne: 0,50 à 1 pour les deux régions; densité de la population: 25 à 50 hts / km². (Cf. planches 3 et 7)

⁸⁹ Les géographes désignent cette émigration intrarurale par "colonisation agricole". Ils distinguent les "colonisations spontanées" des "colonisations organisées" (Igué et al. 1992). En ce qui concerne les *Lokpanyima*, les colonisations retenues comme "organisées" ont été celles inspirées et mise en œuvre par les religions chrétiennes qui ont organisé depuis 1963, les colonies en grande partie *lokpa* de Biguina 1, Biguina 2, Biguina 3 au sud de Bassila et les Diépani entre Bassila et Pénessoulou. Il n'est pas exclu que (peut-être sur ce modèle), d'autres colonisations organisées par les populations elles-mêmes aient eu lieu.

exemples ci-dessus évoqués montrent pourtant qu'au sein des paysans. Il existe des personnes qui thématisent des problèmes de savoir et se livrent à des opérations constitutives des expérimentations scientifiques: délimiter un fait scientifique, procéder à des essais, tirer des conclusions, remettre en cause des certitudes, complexifier la question initiale, essayer de nouveau, etc...

Il faut l'admettre cependant, la capitalisation de ces savoirs ne s'opère que très difficilement, et certainement de manière très vague: l'oralité d'une part et l'individualisation (la subjectivisation) des itinéraires expérimentaux ne favorisent pas un tel processus. Aussi les mêmes questions peuvent se poser, diverses réponses peuvent y être apportées, sans que l'accumulation, la capitalisation ne soit résolument sélective, ni ne s'opère systématiquement. Cette situation produit une hétérogénéité utile pour répondre à l'hétérogénéité des problèmes et situations particulières, liés non seulement à l'environnement naturel mais aussi aux situations économiques et sociales. Mais ce problème de la capitalisation du savoir ne me semble pas inconnu des paysans, par exemple, à travers leur souci constant de connaître l'histoire du champ sur lequel ils sont amenés à gérer leurs activités productives. Connaître l'histoire d'un champ ou celui du comportement d'une variété me semble un moyen opérationnel pour repérer les savoirs accumulés sur ce champ ou cette variété.

La complexité des questions que se pose le paysan l'éloigne des réponses unilinéaires ou simplistes des stations de recherches agronomiques. Celles-ci ne répondent pas à des besoins du genre de ceux de W47 qui voulait en 1991, des variétés d'ignames précoces (à cycle très court) pour la consommation, afin d'épargner les déplacements et le temps nécessaires pour se rendre sur les "grands champs", situés beaucoup plus loin du village. Cela signifiait pour lui, qu'il fallait tenir particulièrement compte du goût, de l'élasticité et de la consistance en féculent des variétés d'une part et d'autre part, du fait que sa récolte puisse être faite par des enfants ou des adolescents.

La combinaison des informations obtenues et des conclusions de l'expérience personnelle, constitue la pratique courante. Il est frappant de remarquer combien le transfert des connaissances d'une situation à une autre est fréquent. La comparaison ou l'analogie avec d'autres cas empiriques constituent souvent des modes d'explication et de justification de nombres de décisions sur les sols ou les variétés semencières. Cette comparaison et ces analogies s'opèrent dans des conditions d'expériences très diverses et parfois fort particulières, dans un "monde-vie" (*Lebenswelt*: Schutz 1986), un environnement social et cognitif constitué en grande partie par des "déductions logiques" issues d'une "empirie diffuse" historiquement accumulée (Elwert 1994a/1995).

3.2. Réponses plurielles, pluralité des stratégies.

Au cours des interviews de groupe, des controverses ont opposé les participants sur les possibilités, les modes, les conditions et les résultats des processus de naissance. Ces controverses me semblent surtout dériver d'abord de hétérogénéité des conditions d'expériences et de décisions en matière agro-et socio-économique. A Waké les paysans estiment que les saisons se ressemblent très peu depuis vingt à trente ans. Il installe, une sorte de sentiment d'insécurité permanente. Dans un tel contexte, la pluralité et la complexité des questions que chacun se pose au cours de ses activités productives conduisent non seulement à des réponses complexes et multiples. Dans la production, les décisions techniques apparaissent aussi fort diversifiées. On pourrait cependant retrouver des lignes de décisions globales, par exemple, face à la situation écologique en dégradation continue. Pour autant que mes données empiriques me le permettent, je pourrais par exemples identifier les lignes de décisions globales ou de stratégie ci-après.

3.2.1. Recherches de champs lointains et de variétés précoces

Presque chaque paysan a cherché à acquérir des champs ailleurs et à rechercher activement de nouvelles variétés, surtout à cycle végétatif court et résistantes aux fluctuations climatiques. Ceux qui en ont la possibilité, ont essayé les solutions préconisées par les services de vulgarisation agricole visant l'intensification de la production et l'élévation de la productivité. A Wakité par exemple, deux paysans ont des boeufs pour la culture attelée⁹⁰. Quelques autres paysans ont répondu depuis le début des années 60, à l'offre faite par des institutions chrétiennes de créer des colonies agricoles dans d'autres régions. Mais les paysans, dans leur grande majorité, ont adopté plutôt une stratégie d'émigration temporaire d'une part et d'acquisition de nouveaux champs dans un rayon de 10 à 15 kilomètres.

La plupart de ces nouveaux champs sont situés vers le sud, vers Sèmèrè. L'acquisition de nouveaux champs ne fait pas abandonner les anciens. Anciens et nouveaux champs sont simultanément cultivés. Cette situation explique la résurgence d'un mouvement structurel qui s'assoupissait à Wakite: les *xaada*. Dans le cas de W47, le *xaada* auquel il appartenait a joué un rôle important dans l'acquisition de nombre de savoirs que son père ne lui avait pas communiqués.

A Wakité, les paysans reconnaissent que les variétés de semence à cycle long sont de plus en plus abandonnées. Très peu de gens cultivent encore par exemple, la variété d'igname nommée *kpanyana* dont le cycle végétatif serait de près de huit mois et serait devenue plus vulnérable aux termites, sans qu'on ne comprenne pourquoi, elles (les termites, L.S.) se sont mises à en consommer" (W46)⁹¹. Depuis une vingtaine d'années, se manifeste un besoin de plus en plus accru en variétés de cycle végétatif toujours plus court. Ce besoin est expliqué par les incertitudes toujours plus grande par, rapport à la pluie. Les paysans satisfont ce besoin par une recherche active de nouvelles variétés provenant surtout du nord-ouest, donc du Togo, voire du Ghana.

Il arrive souvent que le paysan ne dispose pas d'autant de semences qu'il n'a apprêté de terres, soit parce qu'il n'en a pas les moyens, qu'il y a pénurie ou des difficultés d'approvisionnement. Une variété de substitution est par conséquent choisie. Le mode de travail joue ici aussi un certain rôle. Les cas les plus fréquents où la prévision ou la disponibilité de semences prise à défaut, sont ceux liés au travail en groupe ou avec le *xaada*.

⁹⁰ Il me semble intéressant de noter que l'un des deux paysans (W46) n'a jamais utilisé ses deux boeufs pour la culture attelée. Il a parqué ces boeufs dans une case, les nourrit abondamment et utilise leurs excréments pour fabriquer du compost. La statistique officielle tient certainement compte de lui, comme l'un de ces paysans "modernes" ayant adopté l'innovation de la culture attelée, puisqu'il a acheté les boeufs auprès d'un projet visant la vulgarisation de ladite innovation (Cf. infra, chapitre 5).

⁹¹ W46. "Parce que cela m'a plu", assure-t-il, lors de notre discussion du 20. 10. 1991. Ses parents avaient longtemps cultivé cette variété. Face à l'attaque des termites, il a simplement changé de champ chaque fois. En 1991, il en changeait la cinquième fois. Mais il ne se souvenait pas de l'année où il prit la première fois, la décision de changer de champ, en vue de protéger et de conserver cette variété. Sur chaque 'nouveau' champ, il veille à réserver une portion de terre appropriée à cette variété et la soigne particulièrement jusqu'à la "découverte de cet emplacement" par les termites.

3.2.2. La diversification des types de sols et la recherche de terres fertiles

Selon les personnes interrogées sur la culture d'igname, notamment, dans le choix d'une variété donnée, quelques facteurs tenus pour essentiels ont été nommés, dont le type de sol disponible. Le choix d'une variété dépend du type de sol dont on dispose.

Le type de sol disponible semble à Waké constituer un facteur plus important que la variété de semences disponibles dans la décision de cultiver telle variété sur tel sol. La recherche d'une plus grande diversité de types de sol apparaît comme un objectif explicite dans l'acquisition de nouveaux champs. Le type de sol disponible peut présenter diverses autres caractéristiques importantes. Par exemple, les avantages et inconvénients agro-écologiques (relief, végétation, mode d'écoulement des eaux, ennemis et amis naturels, etc) y jouent un rôle important. L'emplacement est jugé aussi par rapport à la distance, à l'accessibilité et à la possibilité de protéger le champ contre les vols.

Une autre tendance est observable dans la région de la Lama. A l'acquisition de nouveaux champs préside une recherche de terres fertiles, peu importe le type. Cet objectif est plus fréquemment évoqué que celle de la diversification des types de sols exploités. La tendance dominante reste aussi plutôt la recherche de terres fertiles que la quête et l'expérimentation de nouvelles variétés de maïs.

La durée du cycle végétatif joue un grand rôle dans les lignes de décisions paysannes. L'attention accordée au cycle végétatif dépend parfois des objectifs de la production: elle peut être à la consommation et/ou à la vente. Les variétés cultivées sur une parcelle donnée peuvent avoir ces deux destinations. Elles peuvent aussi être destinées à l'expérimentation, comme en partie, celles du champ de W47 à Waké (pp. 93-97) ou le cas du *Tɔsɔ* à Ayogo avec l'interviewé L63 (Encart, pp. 60-61) évoqué ci-dessus. Elles peuvent aussi être destinées à occuper la terre afin d'en conserver la propriété ou empêcher une autre personne d'en jouir, puis en même temps la fertiliser par diverses plantes (L70, L26).