

Deuxième partie :

Les savoirs dans l'arène sociale

Chapitre V : *Les logiques de la diffusion des savoirs*

Comment les informations et les modèles de décisions passent-ils d'un individu à un autre dans le milieu paysan? Quelles logiques président-elles aux échanges des informations? Le succès d'une communication, comme le dirait Luhmann (1984:216 et suiv), est d'abord un événement improbable. Il suppose un rôle actif non seulement de la part de la "source" de l'information, mais aussi de la part du "destinataire". Ce dernier, avec son monde-vie, son système de pertinence, bref, son cadre de décision, détient une capacité intrinsèque de sélection et de transformation de "l'improbable" en "probable". L'adhésion au modèle proposé survient par la suite, peut-être. Il convient donc:

- de concentrer l'attention, comme Darré (1986b) l'a déjà suggéré, non plus sur "ce qui se passe", mais sur "comment cela se passe", et - d'operativiser cette question du "comment" à travers les médias mis en oeuvre (Cf infra, chapitre 7) et le recours aux "logiques" des acteurs. Je propose donc que la diffusion des savoirs paysans soit envisagée en termes de mécanismes induits par les logiques paysannes. Ainsi la diffusion des savoirs ne se réduirait ni à un phénomène fatal de contagion automatique, ni aux succès d'une pédagogie efficace et culturellement éclairée, comme semblent la traiter les approches prédominantes en matière de communication en général et singulièrement, celles relatives à la diffusion des innovations. En mettant l'accent sur les logiques des acteurs, on pourrait en effet, aller au-delà des thèses de la diffusion spatiale (*spatial diffusion* / Hägerstrand 1967) et des modèles à orientation psychopédagogique et culturaliste, se focalisant surtout sur la diffusion des innovations (Shoemaker & Rogers 1971).

Je considère les savoirs comme des biens, - au sens économique du terme - dans la mesure où, comme le chapitre précédent l'a montré en partie, ils interviennent comme l'une des ressources essentielles dans les décisions paysannes.

La diffusion des savoirs pourrait par conséquent être analysée sous l'angle de logiques économiques, en recourant à l'économie, tel que l'anthropologie économique permet de le saisir dans les sociétés non-européennes, depuis un demi-siècle. Une lecture des logiques de la diffusion des savoirs à travers la grille des logiques économiques en milieu rural, écartelées entre l'économie marchande et l'économie morale (Elwert 1987), permet de retrouver aussi des repères empiriquement vérifiables et des modèles explicatifs satisfaisants desdites logiques.

J'introduis ici deux exemples empiriques à titre illustratif. Ces exemples montrent comment le conditionnement extérieur et les offres en matière de savoirs (subsidés, publicité, pédagogies, qualité et pertinence du savoir proposé ou imposé, présence de paysans-modèles, etc.) se soumettent au pouvoir de démantèlement, de détournement, d'appropriation de l'acteur social - le paysan, avec sa structure de pertinence et son cadre de décision (Cf Olivier de Sardan 1993). Ces illustrations empiriques des logiques paysannes constitueront, je l'espère, le playdoyer ultime pour une vision de la diffusion en termes de logiques induites par les acteurs sociaux.

Les deux exemples empiriques de production et de diffusion de savoir, ont trait, l'un, à la découverte et au traitement par les paysans eux-mêmes, d'une plante fertilisante, le *ketra*, et l'autre à un détournement d'une innovation administrative: la culture attelée.

1. La diffusion des innovations locales: la culture de décrue et la fertilisation

A Ayogo la question de la fertilité des sols revêt une importance d'autant plus cruciale qu'il s'agit d'un village enclavé et que les possibilités d'une culture extensive sont limitées aussi bien par les marécages et la rivière que par la proximité d'autres villages. La gestion des contraintes foncières s'appuie sur l'introduction de cultures de crue et de décrue⁹² de même que la fertilisation active des terres.

1.1. Les cultures de décrues

L'introduction des cultures de crue ou de décrue s'est opérée par une recherche et l'essai de différentes céréales et de différentes variétés culturales. Autant que L65 Ayogo pouvait se souvenir, il soutient que la culture sur terre ferme était la pratique courante. Mais à chaque inondation ou crue, les variétés alors cultivées jaunissent, se rabougrissent et pourrissent. C'est pourquoi, certaines variétés de maïs et de tomate qui peuvent supporter l'inondation ou la crue - surtout les variétés cultivées à Tòkwémé⁹³, - ont été introduites et continuent de susciter un intérêt majeur (Cf encart, pp. 60-61). En ce qui concerne le maïs, à la distinction initiale entre les deux familles, s'ajoute une autre, la distinction entre la famille des variétés de terre ferme et celle de terre hydromorphe. Les variétés hydrophiles de légumes (piment, tomate, gombo, peintes comestibles, etc ...) ont été adoptées aussi bien auprès des *Wemenu* que des *Holi* de la dépression de la Lama. L'active recherche de variétés culturales et l'acquisition ou la production de savoirs sur ces variétés ont donc permis d'exploiter au mieux les terres fermes de même que les marécages. Des tentatives d'introduire de nouvelles cultures ont été faites. Celle du riz a jusqu'à présent échoué. Si L30 a évoqué le manque de temps comme raison de l'abandon, L63 a estimé que ce sont les oiseaux qui l'en ont découragé.

1.2. La fertilisation

La fertilisation du sol est perçue et exprimée en termes de "nourrir la terre", de lui "donner de la force". Diverses expressions sont employées à cet effet, surtout les trois expressions qui suivent.

- 1- *ayikungban ɔ do hlɔnhlɔn*: (de: *ayikungban ɔ* / la terre/; et de: *do hlɔnhlɔn* être fort). "La terre est forte"
- 2- *gan do ayikungban ɔ wu*: (de *gan* / force, puissance, pouvoir; et de: *do ayikungban ɔ wu* / la terre possède..., la terre dispose de ...). "La terre a de la force"
- 3 - *agbon do ayikungban ɔ wu* : (de *agbon* / souffle /, et de: *do ayikungban ɔ wu* / la terre possède, la terre dispose de). "La terre a du souffle".

⁹² Lorsque le cours d'eau *Hlan*, des suites de pluies abondantes, déborde son lit et les marécages avoisinants, presque toutes les terres cultivables se trouvent inondées. J'entends par culture de crue ici, celle qui n'est possible ou ne se pratique que dans ces conditions. Il s'agit surtout de variétés qui supportent une grande quantité d'eau sans que leur racines ne pourrissent. La culture de décrue, pratiquée à contre-saison, se fait sur les terres d'où se retirent les eaux.

⁹³ Tòkwémé est le nom d'un village précis situé dans la sous-préfecture de Bonou. Les paysans de la Lama utilisent ce nom pour désigner toute la région marécageuse située entre Bonou et Dasso.

Le phénomène de l'infertilité est exprimé en termes de perte de force. Les expressions usuelles pour signifier un tel état de choses sont aussi diverses. On peut en noter au moins quatre :

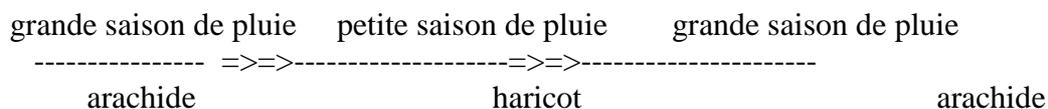
- 1- *ayikungban* *ɔsá*: (de: *ayikungban* *ɔ* / la terre; et de *sá*: / se dit d'une terre et d'une décoction médicamenteuse <*amasin*: de *ama* /feuille; et de *sin* /eau> qui perd son efficience, sa fertilité ou ses vertus curatives).
- 2- *ayikungban* *ɔ degankpo* / de *ayikungban* *ɔ* / la terre ; de *de* (...) *kpo* / et de *gan* / fer ou force)
- 3- *ayikungban* *ɔ vɔ*. (de *ayikungban* *ɔ* / la terre et de *vɔ* / verbalisant ou qualifiant pour exprimer la faiblesse ou la perte de force
- 4- *ayikungban* *ɔ vɔda*: (de *ayikungban* *ɔ* / la terre; *Vɔ* perd la force- et de *da* / ressort , tension, force).

La perte de fertilité d'un sol est diagnostiquée de trois manières: par rapport 1) à une culture particulière, 2) à la présence de certaines herbes et 3) à l'état général de la terre. Ces trois types de références et de mise en relation peuvent être interprétés comme exprimant des degrés de défertilisation.

Une terre peut perdre sa fertilité par rapport à une culture donnée et pas pour une autre. Ainsi peut-on cultiver de l'arachide ou du haricot sur une terre qui n'est plus fertile pour le maïs. Il arrive même qu'au niveau d'une même culture, une terre soit fertile pour une variété et infertile pour une autre. Le cas des arachides est souvent évoqué à ce propos. Sur une terre infertile pour une variété d'arachide à gousse longue *kɔga*: (de: *kɔ* / cou; et de: *ga* / long: variété d'arachide présentant généralement plus de deux graines par gousse)-, les variétés d'arachide à gousse courte *kɔgli* (de *ko* / cou; et de *gli* / court: variété dont les gousses contiennent généralement au plus deux graines) - peuvent donner de bonnes récoltes.

L'apparition de certains types de végétation ou la présence de certaines plantes soit prouvent une défertilisation soit met la qualité du sol en péril (Cf supra, pp. 79-81). Dans le dernier cas, une plante nommée *axanx-anwi* a été souvent mentionnée. Quant au cas où, indépendamment des plantes et variétés, la terre est considérée comme infertile, les paysans recherchent des fertilisants ou des pratiques agricoles fertilisantes.

La pratique agricole fertilisante la plus répandue et la plus évoquée consiste en une rotation des cultures sur un schéma qui s'étend généralement au moins sur trois saisons de pluie.



La culture de l'arachide et du haricot en guise de pratique fertilisante se fait surtout en monoculture sur le sol visé ou en association avec du manioc.

Jusque dans les années 70, deux plantes rampantes et abondamment feuillues servaient de fertilisants: le *awalɛkan* et le *afitindukan*. Ce sera, selon toute vraisemblance, vers la fin des années 70 qu'une autre plante a été découverte comme plante fertilisante: le *kétra* ou *akétra*.

1.3. La plante fertilisante dénommée kétra

Il existe au moins deux versions expliquant l'apparition de cette plante dans le milieu. L'une soutient son apparition spontanée et accidentelle. L'autre, explique qu'elle a été transportée tout à fait intentionnellement du Nigeria vers le village. L'auteur-vecteur n'est pas clairement

situé. Les deux versions ont ceci de commun qu'elles reconnaissent que cette plante provenait du Nigeria, où nombre de jeunes gens avaient émigré au cours de la deuxième moitié des années 70. De l'avis des paysan(ne)s, **kétra** constitue une plante exceptionnelle par sa capacité de reproduction.

Matoébi (L70) explique que le vent joue un grand rôle dans cette reproduction. Aussi bien la plante que ses graines seraient très résistantes à la sécheresse. Les graines sont ventilées au cours de la saison sèche et dès les premières pluies, elles pousseraient partout et croissent très vite. "Ce sont les jeunes gens qui ont commencé par parler de **kétra** dans le village" confia (L65), en expliquant que "c'est une chose de leur temps". Cette plante ne se laisse pas cultiver, elle envahit tous les espaces disponibles. Au début de "l'invasion" de **kétra**, personne ne savait ce qu'il fallait en faire.

L70 se souvient avoir commencé par remarquer le **kétra** sur ses champs en 1976. En 1979, il avait remarqué que le maïs planté sur les endroits où il a amassé et brûlé les plants de **kétra** qu'il a coupés sur ses champs avait porté des épis particulièrement robustes. Il a souvent recommencé cette expérience. Au milieu de la saison sèche, il met feu à son "champ de **kétra**" qui repousse avant les défrichements.

Après les défrichements, il brûle les **kétra** non plus amassés à des endroits précis, mais étalés sur toute l'étendue du champ. L'utilisation du **kétra** comme fertilisant s'est répandue à l'échelle de tout le village vers la fin des années 80 (L70).

Au début, on pensait qu'il s'agissait d'une mauvaise herbe ordinaire. Puisqu'elle détruit la plupart des autres plantes qui entraînent en concurrence avec elle, les paysans avaient beaucoup de soucis et craignaient pour leurs cultures. Aujourd'hui presque tout le monde essaie d'exploiter sa présence sur les champs pour fertiliser ces derniers. La pratique devenue courante consiste à faire la "jachère" avec le **kétra**. La plupart des champs déclarés en "jachère" étaient des champs plantés de manioc. Ils sont, soit proches du village, soit le long de chemins plus ou moins bien fréquentés. La démarche consiste à cultiver une dernière fois avant la jachère ces champs, en y semant souvent du maïs. Entre la germination du maïs et le sarclage, soit quelques dix à vingt jours après le semis, le manioc est planté. Les boutures de manioc sont plantées avec des intervalles très réduits (souvent moins d'un mètre) alors que la pratique "normale" de plantation de manioc dans ce village, laisse une distance de deux à parfois trois mètres d'intervalle. Les champs ainsi plantés sont laissés à l'invasion de **kétra**. Si à la récolte du maïs, le champ ne semble pas suffisamment envahi par le fameux **kétra**, on profite de la période des moussons (Août) pour y éparpiller des graines de la plante: il suffit de couper la plante sur d'autres champs ou les ramasser sur les champs débroussaillés et les transférer sur son champ en jachère. Cette jachère qui peut durer deux ans, prend fin avec la récolte du manioc. La récolte se déroule souvent au début de la saison sèche et ce champ est préparé pour la saison des pluies suivantes. Ceux qui ont mis ce type de "jachère" une fois en oeuvre, assurent que "la terre retrouve toute sa force" pour plusieurs années.

Les paysans ne situent pas clairement comment la diffusion des diverses techniques de traitement du **kétra** s'est opérée. La plupart estiment que chacun a imité l'autre. L64 a reconnu avoir observé L33 traiter le **kétra** et en a discuté avec lui. Ce dernier a confirmé l'information, en ajoutant qu'il avait informé plusieurs autres paysans de la même façon.

Dans les autres villages de la Lama que j'avais parcourus, le **kétra** était connu, mais comme mauvaise herbe et par conséquent n'était pas utilisé comme fertilisant.

La diffusion de l'information sur cette plante fertilisante et les techniques de son traitement semblent s'être concentrées sur Ayogo et peuvent-être sur quelques autres voisins comme Hon, KpomF, et Kpokisa où j'ai pu le vérifier.

2. Le détournement des innovations administratives: la "culture attelée" à Wakite

Après plus d'une semaine de séjour, je ne me rendis pas compte qu'il existait des boeufs à Wakite. Chaque jour cependant, je remarquais que les hommes de Bokoyite (Cf. Note N° 127) revenaient des champs avec différents types de feuilles. Le jour du marché, jour de repos, l'un des garçons de ce Te qui me servait souvent de compagnon, me confia qu'il se rendait au champ afin d'aller chercher des feuilles pour les boeufs". C'est alors que je découvris dans une case où une paire de boeufs étaient enfermés, se contentant des rayons solaires, que filtraient les treillages posés en guise de portes et fenêtres. Ces boeufs comptaient parmi ceux que la statistique d'un projet de "promotion de la culture attelée" dans la région affiche probablement comme preuve de l'adoption par des paysans-pilotes ou des paysans-innovateurs de la technique de l'utilisation de la traction animale dans la production agricole. Seulement, ces animaux servaient à autre chose: ils permettaient au paysan de produire intensivement de la fumure.

Le plancher de la case est recouvert de tiges d'arachides et des restes des feuilles et divers produits céréaliers fournis aux boeufs pour leur alimentation. Sur cette couche végétale, les excréments des boeufs formaient une boue pétrie par les sabots des animaux. Une fois par semaine, le composé est enlevé et jeté avec d'autres végétaux, dans un grand trou confectionné à cet effet. Dès que ce trou est plein, un autre est creusé et le manège recommence. La fumure obtenue servira plus tard à fertiliser le sol des champs situés dans les environs du village. Sur ces champs sont cultivés légumes, ignames et même riz, destinés en général à la consommation domestique. Les champs qui reçoivent le composé fertilisant doivent leur importance à leur proximité avec le village. Ils évitent aux femmes et aux enfants de faire de longues distances pour récolter des produits destinés à la consommation immédiate.

Interrogé sur la rentabilité de sa pratique au regard du fait qu'il devrait rembourser le crédit qui lui a permis d'acquérir les boeufs, W46 assurait qu'il savait d'avance qu'il n'allait pas s'adonner à la culture attelée. Il pensait donc rembourser le crédit autrement que par la culture attelée.

Il était le "délégué"⁹⁴ du village et il lui fallait faire preuve de bonne volonté face à une double pression: l'administration agricole se fait insistante auprès des paysans, au sujet des avantages de la culture attelée et les "intellectuels" du village, regroupés au sein de l'Association de Développement de la Commune de Waké n'ont pas cessé de raisonner dans le même sens. L'un des fils de ce paysan, bien que vantant lui-même les mérites de la culture qu'il a observée dans la province voisine du Borgou, n'envisage pas non plus utiliser les boeufs à cet effet. La plupart de leurs champs étaient cultivés sous forme de travail collectif dans le cadre de leur groupe d'entraide, le *xaada* (Cf supra, note 85). La culture attelée signifierait pour eux, se soustraire de ce réseau social.

3. Les espaces, les acteurs et les logiques de la diffusion

⁹⁴ La terminologie de "Chef de village" a officiellement remplacé celle de "délégué" depuis la chute du régime "révolutionnaire" et l'avènement du "renouveau démocratique" en 1990. Mais les populations avaient gardé l'ancienne terminologie, au moins jusqu'en 1992.

La diffusion des savoirs paysans, au regard des deux exemples précédents, s'intègre dans différentes dimensions des logiques paysannes. Elle montre les limites des schémas explicatifs dominants en matière de l'adoption d'une innovation ou de la diffusion des savoirs en milieu rural, notamment, les analyses spatiales ou des acceptions de la modernisation comme processus unilinéaire, dégoulinant d'un haut vers un bas, d'un centre vers une périphérie, d'un émetteur actif vers un récepteur passif, d'un détenteur de lumières vers des enclaves de l'ombre et de l'ignorance⁹⁵. Hägerstrand (1967) s'était attaché à montrer le *timing* de l'adoption par les petits fermiers/paysans d'une région au centre de la Suède, de certaines innovations comme la vaccination des troupeaux contre la tuberculose ou l'utilisation des subsides gouvernementales pour améliorer l'élevage. En produisant et en analysant des courbes d'adoptions à divers moments et en divers lieux sur dix à quinze ans, il découvrit le "*neighbourhood effect*"

L'analyse de Hägerstrand relève de ce que Blaikie (cité par Gore 1984) désignera par "*item-communication-adoption-paradigm*" dans son étude sur la diffusion des innovations. Ce paradigme perçoit l'innovation comme on le ferait de certaines maladies face à des sujets à système immunitaire faible: on adopte une innovation comme on attrape une maladie, par le contact. Puisque la variable d'explication la plus importante est l'information, l'adoption surviendrait tôt ou tard, abstraction faite des situations anthropo-économiques et techniques différenciées des acteurs considérés et des marges de manoeuvre de ceux-ci. Le rejet de ces innovations pour ces diverses raisons, serait perçu comme "une résistance au changement" un peu comme on résiste à une maladie⁹⁶.

Les programmes de vulgarisation agricole, dans leur tendance à privilégier l'affinement des techniques de communication et les "champs de démonstration" participent de la même logique (Cf par exemple, Albrecht et al. 1987:130 et suiv.). Certaines approches focalisées sur les adoptants potentiels des innovations mettent l'accent sur le caractère socialement, économiquement, psychologiquement et culturellement pertinent ou non pertinent desdites innovations pour les adopteurs visés (Cf Rogers & Shoemaker 1971). Ainsi une bonne information, communiquée comme il faut, en direction des adopteurs appropriés serait adoptée sans grande difficulté. Un pédagogisme éclairé en sorte, qui soumet la diffusion à des paramètres difficiles à rassembler pour opérer une falsification.

Certains ethnologues, pourraient même y mettre des leurs, complexifier à volonté, jouant sur les ressources communes à l'essentialisme et au populisme: la célébration romanesque (toujours ambiguë !) d'une altérité culturelle plus ou moins radicale, d'autant plus valeureuse qu'elle échappe à l'empirie des acteurs concrets dans l'arène de la vie quotidienne et dans un

⁹⁵ Gore (1984) désigne par "*spatial diffusion analysis*" l'approche au sein des théories de la diffusion des innovations, qui consiste à prendre comme objet d'étude, la dimension spatiale (*spatial form*) de l'adoption d'une innovation. Cette approche situe dans l'espace et dans le temps le processus d'adoption d'une innovation dans une aire géographique donnée. Le rôle des relations et proximités spatiales (*spatial relationships*) est souligné dans l'explication de l'évolution spatiale, surtout dans le flux des informations entre diverses localités. Ainsi le "développement" d'une localité survient lorsque cette localité adopte l'innovation. Le fait du développement spatialement perçu, s'expliquerait alors aussi bien par les sentiers par lesquels une innovation se diffuse en dehors du centre qui le produit ou le premier, l'a adopté que par le niveau de leur diffusion (*rate of diffusion*).

⁹⁶ On retrouvera le même type d'approche chez Riddell (cité par Gore 1984:194) qui sur la base d'observations empiriques en Sierra Leone, assume explicitement cette vision de la modernisation comme processus plus que fatal: "*Modernization is a spatial-diffusion process. assuming patterns of varying intensity and rate. Its origins are localized in specific regions or zones, indexing a contact situation and the pattern of change move like waves across the map, and cascade down the urban hierarchy as they are funnelled along the transport system*".

cadre précis de décisions⁹⁷. Le recours à la perspective de l'acteur peut donc aussi bien se fourvoyer dans un certain culturalisme rester intriqué dans les schémas modernisateurs et / ou diffusionnistes.

Elle peut partager avec le diffusionnisme des géographes, la perspective dichotomique des auteurs de la communication (Cf Darré 1986c).

Le cas de la culture attelée à Wakitε, indique comment l'adoption d'une innovation (un lourd investissement financier peut répondre à toute une autre logique (ou à un faisceau de logiques enchevêtrées) diluant les "pôles de communications", produisant une autre innovation et se posant en "source" de sa diffusion, instaurant une autre forme de rentabilité ou de productivité. La logique de ce paysan s'ancre dans la sphère des contraintes de la légitimation politique. On serait tenté de penser qu'il a adopté cette innovation pour faire plaisir "aux autres": les représentants de l'état et les natifs du milieu dont le projet modernisateur ne tient pas compte des besoins de sécurité sociale de ces paysans. Mais, force est de constater que ce paysan ne reste pas que "politique" ou soumis au projet modernisateur des autres. Il utilise cette innovation pour fertiliser ses sols. Il n'est pas exclu que dans cette pratique, ses attentes en matière de productivité soient comblées. D'un autre côté, comme son fils l'exprimera, les effets subversifs de cette innovation sur le mode collectif d'organisation du travail, s'en trouvent éliminés. Ce détournement, à l'analyse, pourrait s'avérer rentable à la fois sur les plans politique, social et économique. Il montre un paysan assumant sa modernité propre. Il signifie surtout que la prise en compte de la perspective des acteurs (des adopteurs potentiels) ne devrait pas se limiter à l'analyse anthropo-économique de leurs ressources: elle devrait impliquer les modalités quotidiennes de mise en oeuvre de ces ressources. Ainsi l'analyse de la diffusion des innovations et des savoirs en général, s'intéresserait aux acteurs sociaux, comme agents participant forcément, dans chaque domaine de la vie sociale, des "modes de transformation" propres de leurs sociétés (Bierschenk & Elwert 1994) et souvent à travers une logique sélective et appropriative (Olivier de Sardan 1988, 1993).

Il s'agit donc de retrouver les logiques des acteurs sociaux à travers leurs décisions de sélection et d'appropriation non seulement des innovations administratives, mais aussi des ressources qu'offrent leurs expérimentations et efforts propres de gestion de leur cadre naturel et social. Comme le montre le cas de la plante fertilisante *kétrā* dans la Lama, une innovation locale peut ne pas se diffuser sur tout l'espace a priori perçu comme "approprié", parce que présentant des conditions analogues que le village d'origine. Les villages autour de Ayogo, continuaient de traiter cette plante comme une plante sauvage, alors qu'ils sont confrontés aux mêmes problèmes fonciers et aux mêmes difficultés à trouver des fertilisants. Dans ces conditions, je ne postulerais aucun déterminisme absolu d'ordre naturel, social, culturel ou économique qui expliquerait la production et la diffusion d'un savoir dans un espace géographique donné, bien que celui-ci se trouve être une "contrainte", mais au sens où Giddens la compare aux langues: celles-ci contraignent la pensée autant qu'elles en permettent l'exercice.

Retrouver la perspective des acteurs dans la diffusion des savoirs et dans cette optique, impose la recherche d'un lieu où la contrainte constitutive de l'action est à la fois multidimensionnelle et empiriquement prégnante. Ceci justifie pourquoi, je propose en même temps que la description des conditions d'émergence du fait de la diffusion, de m'en tenir autant que possible, à divers aspects de l'économique, de recourir aux acquis de

⁹⁷ Comme africain, je dois dire la sympathie que trouve auprès de moi ces chercheurs occidentaux, qui affublent l'autre" de vertus fort flatteuses. Pour les autres "Autres" et pour moi-même, je suis heureux de trouver grâce aux yeux de chercheurs fort généreux. Seulement, les autres "Autres" et moi-même sommes si décevants, que dans nos gestes quotidiens, hors des chapelles solennelles du discours identitaire lénifiant pour nos douleurs, nous sommes hélas, de simples êtres humains. Comme les autres

l'anthropologie économique. Sur un plan purement scientifique, cette approche a l'avantage d'être falsifiable.

4. L'économie des savoirs

De Mauss (1923-1924, 1989) à Meillassoux (1962) en passant par Polanyi (1957), on sait que les phénomènes économiques dans les sociétés à économie pré-marchande (*pre-market economy*)" (Polanyi), "d'autosubsistance" (Meillassoux) ou plus généralement "traditionnelles"⁹⁸, se présentent sous des formes fort diversifiées et que la circulation des biens est soumise à des spécificités liées aux "sphères économiques" (Bohannan et Dalton 1961) dans lesquelles les échanges s'opèrent.

Pour Mauss, Polanyi et Meillassoux, le niveau et le contenu des termes d'échanges sont déterminés en fonction des statuts des protagonistes et des rapports sociaux qu'ils entretiennent (Cf aussi von Oppen 1993). A chaque type de société, à chaque type de rapports sociaux correspondent des modalités d'échanges spécifiques. Selon qu'il s'agirait d'une "société statutaire"⁹⁹, on assisterait à des échanges de dons (*Gift Trade*), d'échanges administrés (*administered Trade*) et le marché (*Market Trade*) sous une forme de réciprocité ou sous celle de redistribution. Meillassoux (1964, 1977), en analysant les sociétés agricoles *Guro* montre que les échanges s'y déroulent par prestation, par redistribution ou par parité. Ces trois formes d'échanges correspondent aux trois types de relations personnelles qu'il détermina dans ces sociétés, à savoir, l'ascendance hiérarchique, la subordination ou la parité. Tout en déterminant ces formes de circulation **en général** (sic), Meillassoux ne les a cependant pas spécifiquement appliquées à la diffusion des savoirs. Il a surtout abordé la question de la diffusion des savoirs sous sa forme redistributive et dans la perspective de l'analyse des sources de l'autorité des aînés.

Elwert (1991) a proposé à partir de différentes contributions (dont celles ci-dessus évoquées) et de ses propres recherches empiriques, de voir la circulation des biens sous au moins cinq formes: 1) la prestation (au sens dérivé de "fournir", du latin *praestare*), fondée sur un devoir correspondant à un type de relation sociale donnée et excluant une contre-prestation obligatoire; 2) la mise en commun des biens et des services ou plus précisément, la mise à disposition de sa contribution en biens et en services à l'intérieur d'un groupe défini par soi-

⁹⁸ Les travaux des théoriciens de l'articulation des modes de production" feront remarquer que de telles spécifications ont perdu (ou n'en ont-elles, peut-être, jamais eu !) leur validité théorique et empirique. Elwert, par exemple, tout en reconnaissant l'apport de Mauss, Polanyi et autres Meillassoux à l'éclairage des phénomènes économiques dans les sociétés dites "traditionnelles" insistera souvent sur la multiplicité des logiques économiques en oeuvre dans une société. Pour lui par conséquent, le complexe que constitue cette pluralité, présente plusieurs registres de pensée, de logiques, de projections et d'action, bref, un faisceau de possibilités qui permet et explique à la fois, la persistance de certains "modes de production", malgré tous les pronostics (Meillassoux en faisait beaucoup sur la marche future des sociétés qu'il étudiait !) et les "efforts de modernisation". Il a montré comment les divers "modes de production" se nourrissent, communiquent, s'imbriquent et se déterminent mutuellement dans leur dynamique, non pour donner une formation sociale unidirectionnelle ou unidimensionnelle mais un "champ de possibilités" ("*Möglichkeitstraum*"). Cf. Elwert 1983 et Elwert 1991.

⁹⁹ Société fondée sur le "statut" personnel opposé à la société fondée sur le "contrat". Voir aussi Morgan (1897), avec sa différenciation entre la "societas" fondée sur les relations inter-personnelles et la "civitas" où prédominent des relations plutôt impersonnelles structurées par la propriété et l'appartenance à un même territoire.

même; 3) la redistribution qui suppose une appropriation par une instance centrale suivie d'une prestation. La redistribution n'apparaît pas comme compensation, mais comme conversion de l'acte redistributif en acte de mérite, donc en ressource non économique de pouvoir-, 4) la réciprocité, qu'elle soit spécifique ou généralisée¹⁰⁰ et 5) l'échange marchand.

Au nombre des formes de circulation des savoirs paysans chez les *Fønnu* et les *Lokpanyima*, la redistribution ne semble pas intervenir malgré les apparences, à la différence de l'analyse de Meillassoux (1965, mais surtout 1977:34-36) à propos des *Guro*); mais la réciprocité, voire la réciprocité généralisée, constitue des formes fréquentes. La prestation et la mise en commun interviennent souvent dans les relations de co-activité. Elwert n'affirme aucune antériorité nécessaire entre ces formes d'échanges et les échanges marchands. Il semble qu'en ce qui concerne les savoirs, cette antériorité des formes non marchandes des échanges, constitue une hypothèse défendable, comme le montre le cas du processus de marchandisation des semences dans la Lama.

4.1. L'échange marchand

4.1.1. Etude du cas des boutures de manioc

Les diverses interviews révèlent que les paysans n'achètent pas en principe leurs variétés culturelles, ni les savoirs qui y sont liés¹⁰¹. De plus en plus, dans la Lama, se dessine la tendance contraire. On achète de plus en plus massivement des semences, surtout au cours de la grande saison de pluies (et de cultures). Cet achat massif s'explique par deux raisons. La première renvoie au fait que la grande saison intervient la suite de la période de soudure. L'insuffisance des disponibilités alimentaires réduit d'autant les réserves de graines prévues pour la semence. La deuxième raison se situe dans ce fait que les surfaces cultivées au cours de la grande saison dépassent souvent les disponibilités en semences. Il arrive aussi d'ailleurs que les petits rongeurs (divers rats et souris, aulacodes ou "agoutis", etc.) et les oiseaux obligent les paysans à reprendre le semis plusieurs fois. Cet acharnement des animaux sur les graines semées ou en germination serait moins grand au cours de la petite saison. Le déficit en semences est cependant moins grand à Ayogo qu'à Todo. Les paysans d'Ayogo ont adopté de ceux des zones lacustres de l'Ouémé (notamment des villages de Tōkwémé) la pratique des cultures de décrue. Elle a été rendue possible par la proximité de la rivière Hlan et permet

¹⁰⁰ Sur les formes d'échanges sociaux des biens, Polanyi (1957), résumé par Meillassoux (1977:153-154), a défini comme "séquence de réciprocité" le mouvement de circulation "entre partenaires définis (AB/BA ou AB/BC/CA)". Le ressort principal de ce type d'échange est la confirmation et la manifestation des relations sociales existantes. La recherche de profit est *en* principe exclue de la forme d'échange relevant de la "prociété". Sahlins fera une distinction entre la réciprocité directe - auquel cas, un don ou une prestation répond à ou induit une charge de revanche -, la réciprocité négative - un don ou une prestation est obtenue sans un effort de rendre la pareille - et la réciprocité généralisée - où il est plutôt question de faire de la prestation, un instrument contribuant au prestige, à l'image personnelle ou relevant du Devoir de Cf. Schafers 1992-.339-340. Au sujet de la réciprocité généralisée, Elwert (1991) mettra un accent particulier sur le fait qui constitue une obligation internalisée pour une personne A de fournir une prestation au profit d'une personne B, avec l'attente souvent non exprimée, qu'une personne C pourra bénéficier de la (contre-)prestation de la personne B. On pourrait à peine s'imaginer une société fonctionner sans la réciprocité généralisée.

¹⁰¹ La culture du manioc se fait dans la région par bouturage. Les nouveaux plants sont aussi obtenus après la récolte, qui consiste souvent au "déracinement" total du manioc. Les tiges sont alors coupées en morceaux et replantées

ainsi de passer la période de soudure sans arriver -sauf situation exceptionnelle à consommer les réserves prévues pour la semence.

En dehors des cas qui rendent obligatoire l'achat des semences, chaque paysan ou plus exactement chaque ménage (ou chaque Tε, comme c'est plus souvent le cas à Wakite;) produit celles dont il a besoin. La transformation des semences en marchandise constitue un phénomène probablement récent, sous-tendu par la conjonction de divers facteurs.

L'étude de cas sur les boutures de manioc qui suit, montre quelques uns de ces facteurs qui ont permis l'apparition et la persistance d'un processus de marchandisation de variétés culturelles et des savoirs qui y sont liés.

4.1.1.1. Attaque bactérienne, sécheresse, inflation

Aussi bien à Ayogo qu'à Tɔdo, on n'achetait ni ne vendait des boutures de manioc jusqu'au milieu des années 70. La vente et l'achat des boutures de manioc se sont imposés suite à trois événements simultanés qu'ont perçus les paysans: les attaques bactériennes qui ont exterminé le manioc à partir de 1973, la sécheresse des années 1974-1975 et l'inflation qui a frappé le *gari*¹⁰² - Les attaques bactériennes ont été décrites parfois en terme général comme "maladie du manioc" (*feyenzon*) ou plus précisément comme "maladie rabougrissante" (*jekezon*). Ces "maladies" ont exterminé le manioc et plus personne n'avait sur son champ le moindre plant. Ainsi, expliquent les paysans, le *gari* qui "était une nourriture de pauvre" devînt subitement une denrée rare et trop chère pour les petites bourses, Cette rareté doit être aussi liée au "boom pétrolier" du Nigeria et la floraison du trafic des produits vivriers qui s'en est suivie, le marché nigérian offrant à l'époque, de meilleurs prix. Sous cet angle, on comprend mieux pourquoi le *gari*, en termes relatifs, était devenu plus cher que le maïs. Les demandes du marché nigérian étaient en effet devenues très fortes, bien payées et beaucoup plus orientées vers le riz et le *gari* que vers le maïs (Igué & Soulé 1992). Les secours d'urgence octroyés au Bénin face à la famine (considérée comme retombée de la sécheresse), étaient constitués en grande partie de maïs provenant des USA et avaient permis de tasser les prix de cette céréale dès 1975.

Le gouvernement de l'époque avait de son côté, assigné "au Peuple", la "tâche permanente de production" pour se "suffir, constituer des réserves et exporter le surplus", créa des sociétés d'état chargées de commercialiser les produits agricoles et engagea une lutte à grands renforts de publicité contre les "commerçants véreux". Pendant ce temps, le prix du *gari* n'a cessé de monter. Au niveau des villages, la mémoire de cette inflation qui a frappé la plupart des produits dont le *gari*, reste vivace, notamment auprès des femmes. Selon L23, le prix du *gari* à Tɔdo, par exemple, serait passé, entre 1972 et 1978, de 15-20 à 75-100 FCFA.

4.1.1.2. La marchandisation des boutures de manioc

Selon L42, rencontrée au marché de Kpokisa, ce serait les femmes *wémɛnu* qui auraient commencé l'échange marchand¹⁰³ des boutures de manioc des régions de l'Ouémé vers les

¹⁰² Farine obtenue à partir du manioc.

¹⁰³ La formation des prix dans un échange marchand est souvent perçue par les économistes, comme un phénomène indépendant des relations sociales entre les protagonistes de l'échange. Or, dans la région de la Lama (si ce n'est dans la plupart des sociétés ouest-africaines, à cet cf. Meillassoux 1977:198-199, qui décrit un phénomène analogue), on peut empiriquement se rendre compte d'une tendance, voire d'une manie aux marchandages et d'une variation notable des prix en fonction des relations sociales réelles ou supposées, spontanément créées ou existant de longue date. On vend à un ancien client, à un ami ou à un parent, autrement

villages riverains de la dépression de la Lama. Je trouve probable que l'origine des boutures de manioc commercialisées par ces femmes *wémɛnu* soit le Nigéria et non la région de l'Ouémé qui a connu la même attaque bactérienne. Depuis quelques années, elles ont abandonné ce commerce au profit de celui des produits pétroliers. L42 revenait de Tɔxwɛ, un village *wemɛ*¹⁰⁴ situé à quelques 5 km du marché de Kpokisa où je l'ai rencontrée.

Elle se rendait dans son village nommé Gbaa, à environ 14 km du lieu de la rencontre. Ses deux filles (d'environ 12 et 10 ans) transportaient comme elle, des fagots de tiges de manioc. Elles avaient acheté chaque "main" de tiges de manioc à 175 FCFA¹⁰⁵. Elles les revendent, découpées en boutures de 20 à 30 cm, à raison de 125 FCFA par "main". S'il est vrai que de façon brute, le prix de vente s'élève à environ 4 fois le prix d'achat, il faudrait compter dans le cas d'espèce, avec la distance de 38 km couverte à pieds et les pertes éventuelles liées à la mévente et au pourrissement qui frappe les tiges qui ne sont pas assez mûres. L23 se souvient aussi que vers la fin des années 70, il était courant d'observer des hommes venant du plateau d'Abomey (*Ayivwéji*)¹⁰⁶, transportant sur leur vélo, des fagots de boutures de manioc, qu'ils vendaient.

Si dans certains villages, on ne vend plus aujourd'hui des boutures de manioc, c'est surtout parce que "tout le monde en a", comme l'explique L33 à Ayɔgo. Il assure cependant qu'une nouvelle variété de manioc aurait des chances d'être commercialisée dans le village, si elle présente un intérêt particulier comme l'atteste l'expérience avec la variété nommée gbégo. Bien que ne peut être consommée directement sans danger parce que contenant trop de cyanure, elle présente un triple intérêt: elle donne de bons rendements, même sur des terres peu fertiles, elle est très farineuse et elles subissent peu de dommages de la part des animaux sauvages comme les gros rats et les aulacodes ou agoutis. Elle est ainsi cultivable sur les champs les plus proches du village. Ces champs sont généralement les plus lessivés et infertiles. Les moutons, les chèvres et les cochons (généralement en divagation) apprennent

qu'à un nouveau client ou à un inconnu. Si ce *n'est* pas au niveau du prix que la différence est marquée, c'est souvent à travers une sorte de don (*xuna*: rajout) que l'on fait en plus de la quantité initialement achetée. Cette pratique peut parfois être un échange marchand strict recourant (comme von Oppen 1993 l'a montré dans son étude sur les termes d'échanges en Zambie) à une rhétorique ou à une mise en scène se référant à diverses formes de réciprocité. On pourrait même postuler que cette pratique du *xuna*, impliquant de manière fort intriquée don ou simulation de don et vente, permet de fidéliser le client comme les rabais et réductions de prix accordés dans le commerce aux clients qui achètent souvent ou en grande quantité. J'estime cependant qu'une identification du *xuna* (corrélativement ou non aux éléments du marchandage et de la variation des prix) avec une simple mise en scène ou avec la pratique de réduction /rabais, serait abusive. J'y verrais plutôt une autre manifestation empirique de l'enchâssement social (*social embedness / soziale Einbettung*) de l'économie marchande. Une étude empirique sur la pratique du *xuna* permettrait de mieux fonder, de confirmer (ou d'infirmier) cette hypothèse.

¹⁰⁴ Ouémé est une orthographe d'inspiration française de *wemɛ*. Le terme "Ouémé" est utilisé par l'administration pour désigner tout le département du sud-Est du Bénin. Mais les localités où vivent les locuteurs ou "l'ethnie" *wemɛ* constituent un espace géographique et revêtent une importance démographique largement plus réduits. Chaque fois que j'adopte l'orthographe "Ouémé", je me réfère à l'entité administrative officielle.

¹⁰⁵ Chaque tige mesurait en moyenne environ 1,50 m. La "main" (als) comme unité de mesure, comprend 40 éléments.

¹⁰⁶ Dans la région de la Lama, il revient souvent dans les conversations que les personnes provenant des environs d'Abomey (Tenji, Avɔgbanna, Jija etc...) soient désignées, souvent avec une pointe d'ironie de "gens des terres fermes" (*Ayixwéjɛnu*) ou de "gens de derrière Agbomɛ, (*Agbogudonu*). Les hommes-vendeurs de boutures de manioc dont il est question pourraient bien provenir d'une autre région. Il n'est pas exclu que ces boutures de manioc vendus par eux, proviennent de l'Ouémé ou du Nigéria: l'obstacle naturel des marécages du Hlan, oblige à des détours par le nord de la Lama, donc par le plateau d'Abomey.

vite aussi qu'ils ne peuvent la consommer sans payer de leur vie. Les "paresseux" ou "quelque personne démunie" ne vous demandent ou ne volent pas "un pied à se mettre sous la cendre" de temps en temps. Son succès sur le plan commercial est d'autant plus assuré que les femmes qui fabriquent du *gari* la préfèrent, du fait qu'elle est particulièrement farineuse.

4.1.1.3. Une fois marchandise, toujours marchandise ?

Depuis les années 80, on peut observer une reprise massive de la culture du manioc. Mais les plants de ce tubercule sont restés largement une marchandise. A l'intérieur d'Ayogo, on ne vend plus les boutures de manioc qu'aux personnes étrangères au village ou "aux femmes qui en font le commerce vers d'autres villages". De l'avis des femmes qui ont déclaré avoir une fois fait ce commerce, celui-ci ne serait plus rentable. "Il n'a été rentable que pour deux ou trois saisons". Depuis lors, ces femmes ne s'en occupent que très occasionnellement lorsqu'elles apprennent que dans tel ou tel village, cela pourrait se vendre facilement. En général, elles attendent que d'autres femmes venant d'autres villages expriment le besoin d'en acheter. Si elles ont "la chance de vite apprendre la nouvelle" (L23), elle s'interposent comme intermédiaires entre les acheteuses et les paysans et réalisent ainsi, en un tour de main, des affaires intéressantes sans avoir eu besoin de capital. Les femmes qui se sont "spécialisées" dans ce type d'opération ont déclaré avoir réussi à s'assurer la primeur de l'information (L3 8, L4 1). Elles, ont nommé deux moyens de s'assurer la primeur de l'information: l'un consiste à entretenir de bonnes relations avec ceux dont les maisons se trouvent au bord des sentiers qui conduisent dans le village- puis l'autre est de payer assez bien ceux qui conduisent les acheteurs vers elles. A Todo, les femmes qui s'occupent de commerce ont aussi très souvent mentionné l'importance de la primeur de l'information (L23 - L 1 8, L3 8).

Si le marché constitue un lieu de diffusion des variétés culturelles, par exemple, il n'est qu'exceptionnellement le lieu de diffusion des savoirs sur les dites variétés (Séhouéto 1989). La vente des boutures de manioc n'est accompagnée que très occasionnellement d'informations sur sa culture (L42; L38; L25). Selon Dame Zouno (L42), les acheteurs demandent quelques fois la région d'origine de la variété ou son cycle végétatif. La région ou l'ethnie d'origine peut constituer une information agro-pédologique (Cf Ch. 1). Elle raconte qu'il lui arrive de faire de la publicité pour une variété pour vite la vendre, Sa publicité donnerait des informations sur des qualités de la variété, notamment le cycle végétatif très court (si c'est le cas), le comportement à la cuisson ou son caractère farineux. Si le marché comme lieu joue un rôle réduit, le marché comme mode de circulation des biens¹⁰⁷ structure aussi dans une certaine mesure la diffusion des savoirs agricoles. L'acquisition par les plants de manioc d'une valeur d'échange s'est produite grâce à la conjonction de facteurs naturels (attaque bactérienne et sécheresse) et socio-économiques (la forte demande urbaine et extérieure du *gari*). Elle a pu se maintenir grâce à son intégration dans les structures marchandes existantes: le commerce itinérant (désigné parfois "commerce informel" ou "économie de l'ombre") et la spécialisation de quelques intermédiaires (Cf Evers 1987; Igué & Soulé 1992). A l'intérieur des villages, sa valeur marchande s'est affaiblie depuis les années 80 mais elle coexiste avec d'autres formes d'échange relevant de l'économie morale. Le même phénomène peut s'observer au niveau des savoirs médicaux¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Pour une différenciation entre marché comme lieu d'échanges (*market place*) et marché comme mode de circulation des biens (*system of price-malang markets*), voir Bohannan et Dalton (eds.) 1961

¹⁰⁸ J'entends par savoirs médicaux ici, l'ensemble des savoirs destinés à la prévention et à la guérison de maladies identifiées par les praticiens ou les patients comme telles. Je distingue la transmission / diffusion des savoirs médicaux d'une personne A vers une personne B des soins que peut prodiguer cette personne A à la personne B. Dans les localités enquêtées, les savoirs médicaux semblent obéir à d'autres logiques que la transmission des savoirs eux-mêmes.

4.1.2. Les savoirs médicaux: logiques marchandes, reproduction et logiques sociales

Le savoir médical est aussi vendable qu'achetable, même si dans des conditions précises, le recours aux logiques de la réciprocité, voire de la redistribution ne semble pas exclu. Ici se trouve valable, la remarque de Meillassoux au sujet des échanges entre les Gurolleurs voisins, échanges dont les termes varient largement en fonction de la nature des relations sociales préexistantes¹⁰⁹. Selon diverses personnes les savoirs médicaux se transmettent de préférence à son "enfant le plus docile" ou à un ami (L5, L67, L21. Cf aussi Dah-Lokonon 1994:83-84)¹¹⁰. Chacun des "guérisseurs" (L5, L21; L67, L70; L73) interrogés a commenté largement le manque de scrupule des "jeunes gens d'aujourd'hui" et la nécessité de ne transmettre les savoirs de type médical qu'à des personnes capables de maîtrise de soi.

Ils ont reconnu qu'il y a des échanges de savoirs entre différents guérisseurs. Ces échanges sont fondés sur des prestations réciproques. On pourrait acheter ou vendre des savoirs médicaux, en tant que savoirs, mais aussi incorporés dans une prestation mystique ou dans une divinité. Il est remarquable aussi que la transmission des savoirs médicaux fait l'objet d'une spécialisation professionnelle poussée alors que sur mon parcours je n'ai pas rencontré de professionnels de transmission de savoirs historiques ou agricoles.

La "consommation" des savoirs médicaux et para-religieux (comme *le fa /ifa*, le *Bo*, le *azé*, les divers modes de "protection" par des *vodun* comme le *koka*, le *glo*, les différentes variantes du *tron* etc.) par les fonctionnaires, les entrepreneurs ou les hommes politiques, a renforcé leur valeur d'échange marchand et la tendance exponentiellement inflationnaire de celle-ci. La transmission des savoirs à un "enfant docile", à un ami ou autre personne dont on s'assure la loyauté, assure la reproduction sociale des détenteurs de ces savoirs, mais aussi, le renforcement des réseaux sociaux et le contrôle de sources diverses d'accumulation économique ou de "captage de rente".

Je situe en grande partie la poursuite des objectifs de reproduction dans le fait que le *Bokɔnɔ*, le guérisseur, le *Vodunnɔ*, etc... s'entourent d'une suite de jeunes personnes à qui il transmet certainement les savoirs liés au métier. Ces jeunes personnes constituent aussi et peut-être surtout une main-d'oeuvre bon marché, s'il ne s'agit pas d'un esclavage déguisé.

Le phénomène de la mobilisation des réseaux sociaux (parenté, amitié, ethnie, etc.) et sa conversion en ressources économiques ou en pouvoir de négociation politique (Bierschenk 1990: 368-372) est connu. La transmission des savoirs médicaux constitue l'un des moyens de constituer de tels réseaux. La transmission sélective de ces savoirs à des élèves, étudiants et aux citoyens est fréquente. Elle est perçue par les protagonistes comme un don ou plus exactement une prestation (au sens de *Abgabe*, voir Elwert 1991). Elle contribue à connecter les "guérisseurs" et autres détenteurs de savoirs aux élites nouvelles. L'étude du fonctionnement de ces connexions et réseaux constitués à partir des transmissions de savoirs médicaux permettra probablement à éclairer le rôle toujours remarquable que jouent les "marabouts", "guérisseurs", "*vodunnɔ*" et autres vendeurs de bonheur et de "protection" dans les affaires et en politique¹¹¹.

¹⁰⁹ Au sujet des termes des échanges entre les *Guro* de la Côte d'Ivoire et les "étrangers", à commencer par leurs voisins, notamment les *Jula* et les *Baulé*, Meillassoux (1977:199) montrera qu'en général, "on peut dire [que ...], les termes des échanges s'élèvent à mesure que les liens sociaux se diminuent et qu'entre parties de statut équivalent, ils obéissent à des normes différentes selon la nature des biens considérés, prestige ou subsistance".

¹¹⁰ L'enfant n'a pas forcément de lien génétique avec le détenteur des savoirs.

¹¹¹ L'explication culturaliste des liens entre le monde des affaires et de la politique avec celui du marché des savoirs (réels et /ou imaginaires) destinés à guérir, à protéger ou à obtenir des résultats donnés a souvent recours

Les catégories de "conversion", de "prestige" et de "mérite" permettent d'expliquer certaines mobilisations de guérisseurs pour soutenir, guérir ou protéger un Chef d'état, un politicien, l'intellectuel du village ou le grand commerçant de la région, car - comme l'écrit Elwert (1991:173), si les savoirs de type médical sont perçus comme des "biens" (*Güter*) et il l'est pour les protagonistes - "Là où l'accumulation de biens est perçue comme problématique, parce que est liée à la paupérisation des autres ou parce que la pertinence sociale de sa conversion en pouvoir n'est pas assurée, la transformation de ces biens en prestige, en mérite, se réalise à travers la fourniture aux personnes tierces desdits biens" (Traduction de L. S.)¹¹². Il pourrait s'agir aussi d'une technique de captage local de rentes par les efforts de monopolisation (ou à tout le moins, de contrôle) et la légitimation du marché de la spiritualité. Conversion ou captage de rente, la diffusion des savoirs médicaux et / ou spirituels, contrairement aux savoirs agricoles en général, se structure de plus en plus en entreprise de prestation de services, fonctionnant sur une base plus systématique des logiques de l'économie marchande.

4.2. L'économie morale des savoirs

4.2.1. La recherche sur les savoirs dans le labyrinthe de la réciprocité

La mise en exergue de la forme de la réciprocité dans la diffusion des savoirs a commencé au cours de mes recherches par des expériences similaires faites aussi bien chez les *Fõnnu* que chez les *Lokpanyima*. Beaucoup de mes partenaires d'interview se sont montrés très peu discrets au départ sur leurs savoirs agricoles.

Gogan Roger (L49) de Tõgudo (après avoir construit et rappelé des liens de parenté avec moi, ce qui était plutôt rassurant...) me demanda de l'alphabétiser afin que plus tard, il m'envoie des lettres en Allemagne pour me raconter tout ce qu'il sait. Il a changé d'avis deux jours après, lorsqu'au cours de la visite de ses champs, je me suis mis à lui faire des propositions de solutions à ses problèmes d'érosion: ses champs étaient légèrement en pente et traversés à plusieurs endroits par des ruisseaux. Il avait opposé au phénomène une solution qui apparemment n'a pas montré beaucoup d'efficacité: poser des obstacles aux ruissellements. La solution que j'observai auprès d'un autre paysan à Koli-Véjigõn et que je lui proposai, consistait à plutôt frayer autant de passages que possible aux eaux de manière fort sinueuse. Les courbes sont renforcées de manières à canaliser les eaux, sans que celles-ci ne réussissent à rompre les ouvrages. La force des eaux se perd dans les sinuosités des ouvrages. Il m'écouta attentivement, me fit travailler avec lui pour réaliser sur quelques mètres l'ouvrage que je lui proposai et jusqu'à la fin de mon séjour de recherches, se fit l'un de mes informateurs les plus

à des arguments de "traditions" ou d'âme dite "profondément religieuse". L'analyse de l'émergence et de l'expansion des réseaux et autres liens qui se nouent, souvent même avant que certains des protagonistes ne jouent un rôle public de premier plan, aiderait à retrouver d'autres éclairages. Par exemple: des hommes politiques à succès ou des hommes d'affaires connaissent leurs "marabouts" depuis qu'ils étaient élèves ou étudiants. A l'époque, où "ils n'étaient encore rien", ces futurs marabouts s'étaient liés "d'amitié" avec eux, leur offraient généreusement amulettes et autres gris-gris-. L'un des "cadeaux" auquel le jeune élève ou étudiant citadin est souvent confronté lorsqu'il visite son village s'avère être de ce type. Ainsi naissaient déjà, dans de nombreux cas, avant même le succès de leurs futurs clients, les mécanismes et relais du "captage de rente". On pourrait empiriquement retrouver les relais et mécanismes par lesquels le "captage" opéré par les élites (par rapport à l'extérieur ou à l'Etat) irrigue la société et font que les marabouts sont parmi les "entrepreneurs" les plus riches en Afrique.

¹¹² La version originale est rédigée en allemand comme suit: "Wo die Akkumulation von Gütern als Problem gesehen wird, weil sie mit der Verarmung anderer oder mit einer nicht gesellschaftlich gesteuerten Konversion in Macht korrelieren könnte, bietet sich die Umwandlung von Gütern in formalisiertes Prestige, in Meriten, durch die Abgabe dieser Güter an-

impressionnants de par ses immenses connaissances. Il était aussi impressionnant par la multitude de ses questions sur les solutions apportées à divers problèmes agricoles précis dans les villages que je parcourais.

L70 d'Ayogo lit et écrit l'arabe qu'il a appris au cours de son enfance dans une école coranique hors de son village. Grâce à son titre de chef coutumier et spirituel des *nago* de la région, il voyage beaucoup. De ses propres aveux, il a d'ailleurs été au cours de sa jeunesse, un "grand aventurier" (*avantulié daxo*). Il est crédité dans le village d'immenses connaissances en matière de savoirs agricoles, de pharmacopée et de *bo*¹¹³. A nos deux premières rencontres, je n'ai pu lui arracher que difficilement sa biographie. Nous prîmes rendez-vous pour une randonnée sur le premier site d'installation des premiers habitants du village, à quelques deux kilomètres de la lisière du l'emplacement actuel.

En chemin, fort de mon expérience avec L49 à Tɔgudo, je me mis à lui poser des questions sur diverses plantes que je connaissais. D'abord, je lui dévoilais ce que j'en savais. Il a, en permanence, déclaré que lui, "ne savait rien de ces plantes". A l'issue de notre randonnée, nous nous asseyâmes sur la souche d'un arbre près du sanctuaire d'un *vodun*. Cette souche serait celle de l'arbre sous lequel ses ancêtres se seraient d'abord installés dans le village. Il s'excusa d'avoir évité de répondre à mes questions. Cette excuse me surprit d'autant plus que je ne savais pas encore qu'il esquivait mes questions, en me répondant souvent qu'il ne savait pas. Il s'expliqua, en me montrant qu'il n'aimait pas les imbéciles/ignorants (*klenɔn*), car "un homme ne parle qu'avec un homme": *sunnu ɔ, sunnu wɛ nɔ dɔxoxa*¹¹⁴. Reconnut-il en moi, "un homme" ? Il sera par la suite l'un de mes meilleurs informateurs."

AWakitɛ, deux semaines après mon arrivée dans le milieu, ni mes efforts personnels ni ceux de mes collaborateurs originaires du village, en vue de baisser la méfiance de mes interlocuteurs, ne donnaient encore aucun résultat probant¹¹⁵.

¹¹³ Sur le *bo*, cf. Quenum 1936; ou encore dans Hountondji 1994: 78-96.

¹¹⁴ Cette formule apparemment sexiste révèle une vision émique très largement partagée chez les *Fɔnnu*: la "puissance" et la "masculinité" (*sunnuyinyi*) sont souvent mises en relation. Mais il arrive aussi souvent que l'on dise d'une femme qu'elle est un "homme" (donc, du genre masculin), soit pour exprimer son courage exceptionnel ou sa "puissance". La puissance est reliée à la possession supposée ou réelle de nombreuses connaissances sur les plantes, du *Bo*. de la "sorcellerie" (*azé*) ou d'une divinité. Mais un homme (du genre masculin) est aussi quelquefois qualifié de "femme" (*nyɔnnu*), de "homme-femme" (*sunnuny ɔnnu*) ou de "Père-femme" (*daany ɔnnu*) dans des contextes assez diversifiés pour constater ou exprimer une situation de lâcheté, de faiblesse physique/musculaire ou d'impotence sexuelle. Le même type de construction sociale du genre en relation avec la possession des ressources du pouvoir, de la puissance se retrouve chez les *Lokpanyima*, dans l'utilisation du concept de (puissance).

¹¹⁵ Je liai la réticence de départ à communiquer avec moi à divers facteurs. Je suis *Fɔnnu* et au moins trois événements liés aux *Fɔnnu* étaient encore frais dans les mémoires. 1) Un enseignant *fɔnnu* (quelques années après un autre) venait d'abandonner son poste (et donc les élèves) en disparaissant avec l'une des jeunes filles du village. 2) Le sous-préfet est un *Fɔnnu*. Un bras de fer venait d'être engagé entre lui et les populations qui ne voulait plus payer de taxes sur le marché, tant qu'il n'aura pas été mieux aménagé. La construction de ce marché sur financement extérieur s'était arrêtée à l'édification d'un mur-clôture en ciment, clôture terrassée par les premières tornades. Ce marché, en comparaison à celui de Kétao de l'autre côté de la frontière au Togo, ne faisait de toute évidence, l'objet d'aucune salubrité, ni d'investissement public pour construire le moindre hangar. Les taxes sur le marché constituaient une part importante du budget de fonctionnement de la sous-préfecture. 3) Les violences qui ont ponctué les élections présidentielles qui ont vu la victoire de "l'homme du sud", un *Fɔnnu*, étaient encore dans les mémoires. Mais les faits les plus traumatisants étaient les "répressailles" exercées par les "fonctionnaires du sud, qui sous le prétexte de l'insécurité, ont presque tous abandonné leur poste (même les centres médicaux) pour de longs mois. La presse y a ajouté du sien en traitant systématiquement "l'homme du nord" de "sauvage" et de "primitif". A mon arrivée dans le village, la première question qui me fut posée par

Par hasard, un enfant venait à passer et portait des marques d'une éruption cutanée sur tout son corps. Je proposai à ses parents une décoction de plantes dont j'avais été informée des vertus par les paysans dans les villages de Lama. Moins de quarante-huit heures après, toutes les éruptions disparurent. La nouvelle de ce qui sera décrit presque en termes de miracle parcourut tout le village en quelques heures. Nombre de ceux que j'avais déjà interrogés sans recevoir beaucoup d'informations, me manifesteront leur désir de reprendre les discussions. Je crus dans un premier temps que c'était en reconnaissance de la "guérison" de l'enfant. Je constatai qu'à part les parents dudit enfant, presque personne n'a mentionné ce fait. La plupart m'ont dit dès le début de nos conversations ce qui les intéressait: mes connaissances (supposées!) des plantes. J'eus avec plusieurs parmi eux des échanges fort fructueux et utiles pour moi, dans la mesure où je n'avais presque rien à leur offrir en retour.

4.2.2. Les rôles sociaux et la diffusion des savoirs

Je voudrais évoquer un autre aspect important de la diffusion des savoirs se situent au niveau des rôles que s'octroient les acteurs sociaux.

Face à la question de savoir à qui et dans quelles conditions, il transmet ses savoirs historiques, Gogan (L37) de Tɔgudɔ opère des distinctions intéressantes. Il distingue l'histoire de portée générale (*hwénuxo kpaa*) de l'histoire interne à la "maison", à la famille ou au lignage (*xwégbéxo*). Sous cette dernière rubrique, il range les secrets de famille, les différents arrangements et accords scellés par ses ancêtres avec d'autres ou à l'intérieur du lignage, etc... Pour lui, il relève du devoir des plus âgés, de transmettre aux plus jeunes, certains aspects de cette histoire, afin que ces derniers puissent "savoir où poser les pieds", c'est à dire, savoir distinguer les alliés des adversaires voire ennemis, savoir déterminer l'attitude juste dans ses relations avec autrui. Les limites du patrimoine foncier, les accords ou conflits de types matrimoniaux les affronts subis par l'un ou l'autre membre de la famille, les vœux ultimes d'un ancêtre sur son lit de mort, etc... constituent le fonds de cette histoire familiale. Elle est transmise de préférence au fils le plus âgé, si ce dernier est jugé assez responsable. A défaut, tout autre enfant pourrait en être le dépositaire.

Quant aux autres types d'histoire de portée générale (par exemple, fondation du village, installation des populations, etc...) chaque personne se sentant ou se déclarant compétente pourrait la raconter. Une logique de réciprocité généralisée fonctionne dans de domaines, probablement stimulée par des "étrangers" aux villages (personnes et institutions externes comme les missionnaires, l'administration coloniale, les chercheurs, la radio, etc). L'image du vieux patriarche, racontant "l'histoire du village", semble si sympathique que l'on a tendance à la prendre pour "naturelle" chez les africains.

Je ne voudrais pas insister ici sur le fait que bien des vieux sont fort ignorants de la moindre version de l'histoire de leur village. "Raconter l'histoire du village" ne me semble pas non plus naturel, allant de soi. Bien qu'il soit difficile de la fonder empiriquement, je ne vois aucune raison de ne pas considérer cette pratique comme une innovation liée à l'intervention des premiers explorateurs (dont je n'exclue pas les arabes), des colons, des missionnaires et de leurs commis¹¹⁶.

presque tout le monde était: "D'où es-tu ?" Ma réponse a toujours provoqué un silence et une courtoisie distante. Je ne compris que plus tard.

¹¹⁶ Je pense précisément dans le cas du Dahomey/Bénin aux effets conjugués des efforts des missionnaires comme Francis Aupiais qui professait la nécessité de connaître les peuples à évangéliser et inculquait à ses ouailles le "régionalisme" (attachement à la culture et à l'histoire des hommes et des choses qui "font" la région d'où l'on est originaire – Cf. note N° 13 -) des prescriptions de l'administration coloniale qui incluait fonctionnaires, administrateurs, et lettrés locaux à documenter les connaissances sur les populations dont on

La situation la plus fréquente à Ayogo et Tòdo a consisté en des disputes sur les détails (et parfois des versions) des mythes fondateurs, même si le fond reste essentiellement similaire. A Wakité, ces disputes ont peut-être existé, mais ma connaissance extrêmement limitée de la langue locale, m'a empêché d'en saisir le contenu et la forme, dans leurs nuances. La concurrence entre les différentes personnes s'octroyant le rôle ou la fonction de traditionniste était évidente dans chaque localité. En principe, la transmission de ces différents types de savoirs historiques n'est soumise à aucune rétribution en nature ou en espèce.

La connaissance de l'histoire de la famille ou du segment constitue à la fois une "ressource d'autorité" et une "ressource d'allocation" (Giddens 1987 :320) toujours mobilisables et souvent mobilisés, par exemple, lors des conflits autour du foncier devenus fréquents dans la région de la Lama¹¹⁷. La connaissance des mythes fondateurs me semble aussi constitutive d'une certaine autorité sur le plan symbolique, ne serait-ce que celle que confère le prestige d'être consulté. La transmission de ces savoirs n'est pas, en règle soumise aux logiques marchandes. La circulation de biens et de la monnaie dans cette sphère me semble plutôt relever des logiques de réciprocité¹¹⁸.

Les logiques de la diffusion des savoirs mobilisent toutes les dimensions et ressources de la vie sociale. Ces dimensions et ressources sont empiriquement observables dans l'économique dans les relations avec l'organisation sociale. Ces logiques constituent donc, un lieu de corrélation entre la nature (et le type) des savoirs d'une part et d'autre part, les formes existantes de circulation des biens et des services, telles qu'elles ont été dégagées par l'anthropologie économique et sociale.

identifiait les "ethnies" et pour qui on établissait les rôles d'impôts ; etc... Les recherches et les reportages (dont ceux de la radio nationale, notamment avec une émission comme *Acakpodji* / "sous l'arbre à palabre"), dont la longévité semble sans précédent ont contribué aussi de leur côté à assurer la durabilité du rôle de celui qui raconte l'histoire du village.

¹¹⁷ Il est à se demander, si "l'histoire du village" ne véhicule pas en réalité des informations sur les rapports "juridiques" existants, notamment à propos des biens de jouissance collective (terres, eaux, forêts, etc...). Ainsi les variations de détails pourraient peut-être consister en des cristallisations des points de disputes ou des contestations de ces rapports juridiques. Il s'agit d'une hypothèse de recherche que je n'ai pas vérifiée.

¹¹⁸ Dans les milieux de la recherche au Bénin, le conseil est souvent donné, de faire un "cadeau symbolique" aux "vieux" qui sont nos informateurs, "un peu de tabac", "un peu d'alcool", "un peu de sel" ou peu de sou, représenté comme moyen d'acquiescer ces "produits symboliques", car, assure-t-on, "ce sont nos traditions". Je pense plutôt qu'il faille analyser le geste sur le registre de la réciprocité.