

Chapitre introductif : *Les sciences sociales face aux savoirs "locaux"*

1. Les savoirs "locaux": lieux récurrents et lieux de défi' pour les sciences sociales africanistes

1.1 Il faut "discipliner les paysans"

Cotonou (sud du Bénin), Septembre 1989. Le gros bourg sans relief ne se doutait pas que se jouait en ces jours, le sort de l'un des nombreux "projets de développement" dont fourmille le pays. Par l'une de ces journées chaudes et humides si habituelles à Cotonou, une équipe constituée de chercheurs et de consultants, accédait aux locaux du Ministère de tutelle de ce "projet". Le ministre qui reçut cette équipe, fit encore une fois la preuve du pragmatisme et du franc-parler que d'aucuns lui reconnaissent. Entre autres, il fit son analyse de la situation des paysans et de l'agriculture. Pour lui, il fallait "moderniser l'agriculture". Et pour cela, "l'aide des bailleurs de fonds était indispensable". En plus, les paysans devraient "faire preuve de plus de discipline". Par exemple, au lieu de semer en ligne, ces paysans "sèment anarchiquement et en désordre" (Cf Elwert et al. 1989:5). Il ignorait que l'une des rares mesures dudit "projet de développement" jugées positives par cette équipe, a été la conception et la conduite d'une "étude sur les systèmes de culture traditionnels". Le "Camarade Ministre" expliqua que les paysans avaient besoin d'un "encadrement scientifique", qui leur permettrait d'abandonner leurs pratiques "ancestrales et archaïques".

Le Ministre croyait peut-être faire preuve d'ouverture d'esprit dans un pays où la langue de bois était de règle. Il résumait bien l'esprit qui avait présidé au "projet" en question. Ni ce projet ni d'autres du genre d'ailleurs, n'ont pu réussir, jusqu'ici, à "moderniser l'agriculture" et à convaincre les paysans à abandonner "leurs savoirs ancestraux" et leurs "pratiques culturelles archaïques".

Ouaké (nord-ouest du Bénin), Octobre 1991. Le responsable local du développement rural, agronome de son état, montrait son mécontentement: " ... vous ne pouvez pas venir ici et commencer des recherches avec les paysans sans me voir!" lança-t-il lorsque j'eus fini de l'informer de l'objet de mon séjour sur le terrain. Ma faute serait, pour lui, "scientifiquement très grave", d'autant plus grave que son service constituerait la "seule source de renseignements fiables" sur les savoirs agricoles dans le milieu. "Ce que vous cherchez chez les paysans, c'est nous qui le leur avons donné"-, à part cela, il n'ont que leurs "méthodes archaïques". Je tentai de lui expliquer que ce sont plutôt ces "méthodes archaïques" qui m'intéressaient. "Je vois, reprit-il, l'air subitement intéressé. Pour quel projet travaillez-vous? Vous voulez donc aider à conserver les valeurs culturelles du milieu? C'est très important. J'ai appris qu'il y a un projet de musée à Natitingou [chef-lieu du département, L.S.]. C'est très important, il faudrait que nos valeurs culturelles soient valorisées. Mais est-ce que ces paysans connaissent la valeur de tout cela. Ils sont trop têtus ici, trop têtus... "Il continua sur cette lancée et dévissa longuement sur la "mentalité des paysans (...), obstacle au développement" et autres "nécessité de les sensibiliser"...

En quittant ce "serviteur de l'Etat" et de la cause du "développement", je me souviens de l'épisode avec le Ministre du développement rural deux années plus tôt, mais aussi des propos d'un paysan du village de Togudo : "dis-moi, n'y a-t-il plus rien à apprendre là où tu étudies ? Moi je ne sais pas ce que les paysans savent et qui peut être bien pour toi, à comprendre. Est-ce que tu ne veux pas seulement me perdre du temps?"

Il n'y a pas si longtemps en effet, il relevait de la gageure de convaincre beaucoup de gens en Afrique - à commencer parfois par les paysans - que les "savoirs locaux" pourraient constituer l'objet d'une investigation scientifique: du politicien au paysan, en passant par le "développeur", chacun a une raison de douter de la pertinence d'une telle entreprise. Sauf évidemment, s'il était question de les traiter comme des reliques destinées à quelque musée, pour "valoriser nos cultures".

Même au sein de la communauté scientifique, jusqu'à récemment, il est resté tout à fait marginal de s'interroger sur les savoirs de "ceux qui n'ont inventé ni la boussole ni la machine à vapeur". Une telle interrogation restait une curiosité ethnologique.

1.2 Et vint le "Farmer First"

Puis apparut la vague du "savoir local", qui reconquit la grâce de la communauté scientifique à travers l'émergence de l'approche "*Farmer First*", dans le sillage des interventions planifiées, des "projets de développement" (Chambers et al. 1989)¹. Cette approche du *Farmer First* et ses méthodes se comprenaient en 1987 comme "*complementary paradigm (..) since the transfer-of-technology approach, including commodity research, on station and in-laboratory basic investigations, and so on, will be needed. "Paradigm" is used since it carries the sense of mutually supporting pattern of concepts, analyses, methods and behaviour*" (Chambers et al. op. cit. p. xx). Depuis lors, cette approche a connu une ascension et une audience absolument spectaculaires². Si on ne saurait déjà y voir un changement de paradigme, il naît de nouveau un courant de recherches et esprit valorisant les savoirs paysans.

L'esprit général du discours porté par cette approche se trouve bien synthétisé à travers Dupré (1991:17-35). Selon lui, les savoirs paysans auraient été bien étudiés par les ethnologues, agronomes et géographes. "Réhabilités", en "devenant objets de recherches", ces savoirs et pratiques ne seraient pas pour autant "pris en compte dans les opérations de développement".

¹ Je situe la revitalisation de l'intérêt pour les savoirs dans le milieu scientifique, vers la fin des années 70, à partir de la publication de: Brokensha et al. (eds) 1980. Mais l'atelier de travail dont les résultats seront présentés dans Chambers et al. 1989, a eu lieu en 1987. Il est important de signaler que l'approche du *Farming System Research* a réservé, avant celle du *Farmer First*, une part importante aux savoirs des paysans. Pour une revue synthétique des concepts et approches développés les trois dernières décennies, dans le domaine des recherches liées à l'agronomie et à la vulgarisation agricole, voir Hulme 1990.

² La thématique des savoirs locaux mobilise aujourd'hui une foule d'institutions, de praticiens et de chercheurs. Par exemple, on peut dire qu'à partir du *Centre for International Research and Advisory Networks (CIRAN)/Pays-Bas*, du *Centre for Indigenous Knowledge for Agriculture and Rural Development du State University of Iowa (C) / USA* et le *Leiden Ethnosystems and Development Program (LEAD) / Pays-Bas* se sont développés deux centres régionaux (ARCIK/Nigéria - Région Afrique - et REPPKA /Philippines - Région Asie - et plus d'une dizaine de centres nationaux. A partir du *Wageningen Agricultural University (Pays-Bas)* se développe d'un autre côté une coopération de chercheurs dans divers pays du Tiers- Monde, par exemple, en Afrique de l'Ouest, à travers les Facultés d'Agronomie. Une revue "Indigenous Knowledge & Development Monitor" soutient ce réseau qui se tisse de part le monde, un peu comme "l'organisateur collectif" de Lénine.

S'appuyant sur Tillmann (1991), il estime que "les lois du marché, les réglementations administratives, l'intérêt des investisseurs et la méconnaissance des développeurs conjugués parfois aux aléas climatiques semblent vouer les pratiques et les savoirs paysans à une disparition certaine".

La préoccupation serait donc, soit de s'auto-proclamer avocat des savoirs "locaux", soit de les sauver et de les mettre au service du "développement". Il s'agirait de trouver les instruments méthodologiques, théoriques et politiques pour opérer un lien opératoire entre "savoir scientifique universel" et "savoir local" (Cf aussi Röling 1988, Box 1991; Hountondji 1994) ou traiter les deux types de savoirs, au moins, sur un même pied d'égalité (Chambers and Ghildyal 1986, Tillmann 1991; Ndione et al. 1994).

1.3 Au commencement était déjà "la science des autres"

Le mouvement en faveur des savoirs "locaux", qui à première vue, paraît novateur, alternatif, constitue en réalité un lieu récurrent tant dans l'histoire des interventions planifiées que des recherches en sciences sociales. La tentation est grande de surestimer le caractère novateur de l'approche du *Farmer First*, si on ne la situait pas dans une perspective historique. Elle n'est pour le moment que le retour d'un phénomène qui apparaît, ici et là, parfois de manière cyclique ou coexiste avec les visions contraires³. Je voudrais, à partir de l'exemple de la colonie du Dahomey (actuel République du Bénin) illustrer certains aspects de l'héritage qu'assume aujourd'hui la discussion sur les savoirs locaux- parfois sans avoir conscience-, entre la célébration parfois fort romantique des "autres" et les besoins du "développement".

1.3.1 Les savoirs des indigènes dans la colonie du Dahomey

Mis à part les rapports de voyage et les expéditions coloniales qui fourmillent d'informations diverses sur les savoirs des "indigènes" (Cf par exemple, Répin 1850, Zöllner 1885), deux autres sources existent sur la documentation des savoirs "locaux": l'administration coloniale et les missionnaires⁴.

1.3.1.1 Modernisation "et savoirs des indigènes

Comparée à l'Etat postcolonial, l'administration coloniale, dans son oeuvre d'extraction, avait manifesté de l'intérêt pour l'organisation systématique du recueil de l'information sur le milieu⁵. Comme le montrent divers arrêtés et circulaires publiés au Journal Officiel du

³ Richards (1985) décrit brièvement le phénomène sous le vocable de "populisme agrarien"/ *agrarian populism* dans l'ex-Union soviétique et aux Etats-Unis. Il montrera aussi la récurrence de l'approche "populiste" dans la politique agricole coloniale au Sierra Leone et au Nigeria. Chauvau (1992) offre une étude qui démystifie le "développement participatif" comme alternative nouvelle aux approches bureaucratiques. Il montre notamment la récurrence depuis la fin de la première guerre mondiale du populisme agrarien, dans le sillage de la mise en valeur", ancêtre du "développement". On pourrait interpréter la naissance et les activités du GERDAL (à partir de 1983) en France comme la manifestation de ce même courant (Cf. Agriscope, N° 7, printemps 1986 ou les *Cahiers du Gerdal*).

⁴ Il me semble possible de suivre les traces des discussions sur les savoirs "locaux" dans chacun des pays africains, comme le laissent espérer les nombreuses informations que l'on a et des jardins d'essais dans les colonies donnent aussi sur la question, des informations fort utiles.

⁵ Ces constats – et d'autres du genre qui apparaîtront le long de ce travail- sur l'action de l'administration coloniale et sur celle des missionnaires catholiques, ne doivent en aucun cas être interprétés comme participant d'une quelconque réhabilitation de l'oeuvre coloniale. Ces actions ne peuvent, ni ne doivent être analysées

Dahomey (J.O.D.) l'organisation du "Jardin colonial" de Nogent-sur-Marne (France) a constitué un tournant décisif dans ce sens. La structuration du "Jardin colonial" fait apparaître un "service des renseignements" qui centralise les informations sur les cultures et les productions, tant dans les colonies que dans les pays étrangers (Cf J.O.D. du 15.9. 1900, N° 18). Ces renseignements concernaient entre autres, les "pratiques et méthodes indigènes". Les rapports coloniaux et surtout les rapports techniques des responsables des jardins d'essai et stations de recherches, se faisaient l'obligation de présenter ces "pratiques et méthodes", conformément aux instructions officielles, même s'il s'agit de descriptions très sommaires, suivies parfois de jugements relativement dépréciatifs⁶.

A ce sujet, une comparaison avec les études de cas issues de diverses colonies anglaises rapportées par Richards (1986 & 1987), montre une certaine différence avec l'approche générale de modernisation-commando du colon français.

Dans le cas de la Sierra Leone, par exemple, Richards (1987) décrira comment, entre 1918 et 1949, l'essentiel des efforts de promotion de la culture du riz était fondé sur les savoirs locaux" en la matière. La possibilité d'un transfert de technologie (de l'Asie vers l'Afrique) était écartée au profit d'un programme de recherche conçu pour soutenir les initiatives locales. La station de recherche de Rokupr était intimement intégrée aux préoccupations des paysans du milieu. Les variétés locales y ont connu les améliorations répondant aux problèmes identifiés par ces paysans. La mise à contribution de l'expertise locale, c'est-à-dire, des paysans expérimentés dans la culture du riz ("*experienced rice planters*") faisait partie des mesures prises. Ces paysans étaient recrutés dans des régions rizicoles et employés dans d'autres régions en vue d'y diffuser les meilleures pratiques indigènes" ("*to disseminate the best indigenous practice*") de leur milieu d'origine (Cf Richards 1987: 8).

Le colon français avait plutôt créé des écoles agricoles, y a formé des agents agricoles, censés y acquérir des connaissances modernes", susceptibles de faire évoluer "*l'état primitif de l'agriculture et du commerce indigènes*" (J.O.D. 1908, p. 258). Le "jardin colonial" installé à Nogent-sur-Marne centralisait les études essentielles sur les plantes et les sols et constituait le pôle de diffusion de la "modernité" agricole en direction des colonies. Il n'existe pas à ma connaissance, un seul exemple de période ou de cas au Bénin - contrairement peut-être à d'autres colonies françaises, (Cf Chauveau 1992) -, où le colon et ses auxiliaires ont essentiellement appuyé leur action de développement sur les savoirs "locaux". Les efforts de documentation des pratiques et méthodes "indigènes" ont connu, cependant, au niveau des missionnaires catholiques, une attention plus soutenue, même si celle-ci navigue entre le romantique et la critique indirecte aussi bien de l'Europe que de la politique assimilationniste du colon⁷.

séparément du caractère essentiellement extractif de l'œuvre coloniale ou des objectifs d'évangélisation. Mais que l'Etat postcolonial se soit montré incapable de se réapproprier et de réorienter les infrastructures, les structures et les logiques de la recherche scientifique coloniale, relève d'une autre page de l'histoire et d'un autre aspect de la question, non imputable au colon, encore moins, au missionnaire. Le phénomène de l'Etat postcolonial par conséquent, fonctionnant plutôt dans une logique prédatrice, donc peu intéressé par l'accumulation de l'information scientifique sur le pays et la reproduction de son appareillage productif, se trouve moralement et politiquement aussi réprouvable que le fait colonial.

⁶ Cf. par exemple, JOD. 1906, (p. 101); 1908 (p. 258) sur l'organisation de la recherche en agriculture tropicale et les tâches dévaluées aux agents agricoles; Rancoulé 1946 sur le palmier à huile; mais de façon plus générale, Chauveau 1992.

⁷ Cette attitude n'est pas forcément caractéristique aux missionnaires. Elle est aussi remarquable chez, nombre de grands voyageurs et d'ethnologues (Cf. par exemple, Mauss 1989:123-142 ou Lévi-Strauss 1962:292-321).

1.3.1.2. Aupiais, les missionnaires et leurs ouailles

a. *Les paysans nègres du Père Aupiais*

Au niveau des missionnaires, la personnalité du Père F. Aupiais (1877-1945) domina une approche et un courant de pensée qui rechercha, documenta, expliqua et exalta la rationalité des connaissances indigènes. Missionnaire mais aussi enseignant à l'école de la mission Notre-Dame à Porto-Novo entre 1903 et 1926, il apprit la langue du milieu, incitait les moniteurs qui étaient sous ses ordres, les séminaristes et les élèves, à procéder à des investigations sur leur milieu d'origine et n'hésitait pas - fait révolutionnaire pour l'époque - à utiliser ces matériaux dans le cadre de son enseignement⁸.

Aupiais accompagnait sa passion pour le "paysan nègre"⁹, d'une réflexion méthodologique où il essayait de déconstruire les approches qui permettaient à certains "savants anti-catholiques" et certains missionnaires de conclure "à une mentalité notablement inférieure à la nôtre" (Aupiais 1928:35-37). Contre l'égoïsme méthodologique, il plaide pour une étude qui s'ancre dans les "contingences quotidiennes ou les phénomènes rares de la vie indigène" en "réaction propre sur (lire peut-être: en relation propre avec... L. S.) le milieu où ils se produisent". Il recommande à ses confrères missionnaires, l'apologue de la fable du poète français La Fontaine *Le laboureur et ses enfants*, "car, pense-t-il, le champ de la fable ressemble à celui de leur apostolat: «un trésor est caché là-dedans». Puissent-ils le creuser, le fouiller, le bêcher, en explorant toutes les vertus de ces populations...". Il estime qu'en Afrique, le prêtre, le juge, le chef, le médecin, l'analyste, le poète, l'artiste sortent du peuple", de la "classe des paysans". Il trouvait fort remarquable la "variété des connaissances des simples paysans, à la portée de qui se trouvent, mieux qu'en Europe, non seulement les hommes dont nous parlons plus haut, mais les sciences et les arts qu'ils représentent. C'est ce qui explique pourquoi les voyageurs ont pu écrire tant de livres sur les populations qu'ils ont visitées en Afrique, en interrogeant les porteurs qui les accompagnaient, les piroguiers qui les transportaient sur les lagunes, les paysans de qui ils recevaient l'hospitalité".

Dans cette optique, nombre d'autres missionnaires ont encouragé ou conduit des investigations sur les savoirs "locaux".

b. *Les Xwéda du Père Monney*

L'une des études les plus remarquables, a été présentée par l'opuscule de Joseph Monney à propos des *Xwéda (Houédah)*, selon l'écriture de Joseph Monney (1941) des côtes du

⁸ Le fait est d'autant plus révolutionnaire que cela ne correspondait pas du tout aux objectifs et méthodes de l'éducation appliqués aux indigènes par le pouvoir colonial. Celui-ci pouvait même en arriver à ordonner la fermeture des écoles qui ne se mettaient pas strictement dans le giron de la culture et de la langue française et ne se conformaient pas à l'ordonnance organique française du 7. 9. 1840 en la matière. Cf. par exemple, l'arrêté du Gouverneur du Dahomey en date du 2 Novembre 1895, fermant l'école de Grand-Popo, "considérant que le sieur Johnson, directeur d'une école libre à Grand-Popo, exclut de son enseignement la langue française pour initier uniquement les enfants à l'étude des idiomes étrangers" (Cf. JOD, 15.11.1895).

⁹ En décrivant le paysan nègre, il pense surtout, comme il le précise lui-même (Au 1928:37) au paysan du Dahomey. Notons de façon plus précise, qu'il décrivait le paysan du Bas-Dahomey. Outre ses lettres et contributions aux semaines de missiologie, Aupiais a donné de nombreuses conférences en France et au Dahomey.

Dahomey¹⁰. Monney livrera une image des savoirs "locaux" disputant le romantique à une critique indirecte radicale contre l'Europe livrée à *des "allures folles"* ne lui permettant plus de *"contempler la beauté de la vie"*. *Le Houédah*, écrit Monney, (...) *ne brise pas un brin d'herbe, une branche d'arbre sans une bonne raison. Il n'arrache pas ce qui le gêne dans la culture de ses champs: il coupe simplement au ras de terre les herbes et les buissons, à un mètre du sol les arbres ordinaires"*. Cette *"économie vitale"* ne se manifeste pas seulement vis à vis du règne végétal. Il n'attende à la vie des *"singes qui pillent ses champs de maïs ou des pacas qui mangent son manioc..."* que parce que ces animaux lui enlevaient *justement le pain de la bouche"*. Il s'agit d'une *"simple défense de la vie supérieure attaquée par une forme moins noble"*, car, remettez entre les mains du *Houédah*, *un animal inoffensif dont il ne peut tirer aucun parti et donnez-lui l'ordre de le tuer..."*: s'il ne peut vous convaincre du contraire et que vous persistez dans vos ordres, *il l'emportera, mais si sa mentalité n'a pas été déformée par un long contact avec le Blanc, il éludera l'ordre"*.

Monney explorera chaque domaine de la vie du Xwéda. Comme pour répondre à un doute, il traitera en dernier point de l'intelligence, qui est *"pour le Houédah la cause naturelle essentielle d'où proviennent les réussites de la vie"*, ce grâce à quoi, *est industrieux et que malgré sa faiblesse, il se défend contre les intempéries, se procure la nourriture vivante qui cherche à lui échapper, en fait sortir avec abondance du sein de la terre, résiste aux maladies, à ses ennemis cachés et surtout peut se concerter avec ses semblables, former avec eux des unions stables, profiter de l'expérience des ancêtres, y ajouter la sienne propre, transmettre ainsi toutes ces connaissances en héritage vivifiant à ses descendants pour le plus grand bien de la vie* (Monney 1946:2)¹¹

Sous l'influence des missionnaires, une série de publications écartelées entre la littérature et la documentation ethnographique montrera que l'effort de documentation des savoirs "locaux" constitua une préoccupation qui fit tâche d'huile auprès des lettrés "indigènes" (CE Durand 1928, Quenum 1936-, Hazoumé 1937, 1938 et 1942 (?), Couchoro 1946, etc.)¹². Au nombre de ceux-ci, Hazoumé incarne avec succès, par sa production intellectuelle, le "régionalisme africain" impulsé par Aupiais Cf aussi Connevin 1970:108 & 121-122)¹³. Comme nombre

¹⁰ J'ai pu me rendre compte que le souvenir du Père Monney est resté vivace dans le milieu Xwéda, notamment dans la région de Tokpa-Dome, tant au niveau des personnes âgées vivant dans le milieu que des intellectuels qui en sont issus. Le cas des Pères Aupiais et Monney sont fort intéressants pour une histoire des idées au Bénin. Bien que souvent anticlérical, l'essentiel du discours anti-impérialiste et nationaliste des années 60 et 70 au Bénin tire vraisemblablement sa source des écrits de ce type de missionnaires.

¹¹ Monney (op. cil.) voyait à travers les Xwéda, un peuple inspiré par Saint François d'Assise. Lynn White, cité par Grinewald 1990:207-208, identifiera ce personnage comme père fondateur de l'écologie.

¹³ Aupiais a animé pendant deux années (de 1925 à 1927) avec les premiers lettrés et chrétiens dahoméens - dont Hazoumé - une revue au titre révélateur de "La reconnaissance africaine". Cette revue était publiée avec une régularité de deux numéros par mois. La préoccupation de ce groupe se concentrait sur la culture, l'histoire et les croyances des africains. Les savoirs agricoles paysans n'étaient abordés, de façon vague, que dans ces perspectives. Il s'agissait d'un contre-courant, d'une réaction aux thèses déniaient au nègre", cultures, civilisations et religions. C'était une entreprise de réarmement moral, d'affirmation de soi, de "résistance à l'assimilation" que Aupiais désignait par "régionalisme africain". Les étudiants africains en France vers la fin des années 20, criminaliseront cet élan à travers le mouvement de "la Négritude". Si le lien entre Aupiais et le milieu étudiant africain à Paris n'est pas évident, les objectifs entre le "régionalisme africain" qu'il a prôné et la "Négritude" semblent assez similaires.

d'autres africains de l'époque, il a fait assumer à sa littérature, une fonction documentaire et ethnographique. (Cf aussi Coyssi 1943, Camara Laye 1961, Ikelle-Matiba 1963)¹⁴.

1.4 La "science des autres" à travers les sciences sociales

Il est à remarquer que le discours à travers lequel les savoirs "locaux" ont été plus ou moins traités au cours de la période coloniale au Dahomey / Bénin, est de trois types. Avec les structures de l'administration coloniale, intéressées par "la mise en valeur", les "connaissances et les pratiques indigènes" sont souvent dépréciées à partir d'une vision productiviste. Rancoulé a mesuré, par exemple, l'efficacité (ou plus exactement, dans son esprit, la non-efficacité) de la "méthode indigène" de production de l'huile de palme, en termes de nombre de journées de travail, de régimes de noix de palme, du taux de récupération de la teneur en huile, etc... pour en conclure en une productivité plus élevée de la "méthode mécanique". Il a d'ailleurs fait remarquer que le mode de traitement mécanique introduit par la Station Expérimentale de Pobé qu'il dirigeait, a conquis l'indigène, dans la mesure où, écrivait-il, "... devant le moindre effort et l'attrait de l'argent, la coutume ancestrale se modifie" (Rancoulé, 1946:76). L'autre type de discours au sujet des savoirs "locaux" est essentiellement romantique et constitue souvent une critique plus ou moins explicite de l'Occident. L'exotisme ou des préoccupations idéologiques diverses laissent aussi largement leurs traces dans ces discours¹⁵, Il y a enfin, le soutien au discours identitaire, revendicatif de divers attributs déniés aux colonisés par le colon, par exemple, la capacité de produire de la culture, les arts, des savoirs...

Au niveau des sciences humaines (ethnologie, philosophie, histoire, recherches culturelles en général et littérature) le problème de la "science des autres" a pris des allures d'interrogations fondamentales, voire ontologiques, si elles ne s'inscrivent pas simplement dans une polémique idéologique.¹⁶

En ce qui concerne particulièrement l'anthropologie, "*Depuis l'époque de Lévy-Brühl*, écrivait Latour (1990:127), (elle) *s'est toujours intéressée à la science, mais uniquement à la science des Autres*".

Ses interrogations se sont surtout concentrées sur la pensée et les modes de pensée des peuples étudiés. Ces pensées et modes de pensée sont traités comme des phénomènes culturels, partagés par les membres régulièrement socialisés des sociétés qui les ont produits. A travers l'ethnoscience et depuis peu, de façon plus globale, l'anthropologie cognitive - étude

¹⁴ Le but ethnographique et documentaire est explicite chez Hazoumé (1937, 1938), tout le long de Coyssi. (1943) et chez Ikelle-Matiba, *Cette Afrique là*, p. 11, qui voulait, à travers son roman, , ... faciliter le travail des chercheurs.

¹⁵ - Aussi bien, Monney que Aupiais (1928) ont analysé la question de la source du savoir en termes très thomistes d'intelligence et de volonté. Cette idée sera d'ailleurs aussi défendue par Adoukonou 1979:279-280. Est-ce un hasard que ces auteurs, tous pères catholiques, retrouvent comme par enchantement chez le F'yn, les principes qui sous-tendent la connaissance chez Thomas d'Aquin ?

¹⁶ Dans le sillage des discussions sur la "philosophie africaine", un pan important de cette problématique a été globalement abordée. Cf. entre autres, Tempels 1945 et Kagame 1956 de même que les ouvrages de critiques épistémologiques et idéologiques de Hountondji 1977, 1970 et Adotévi 1972. Au sein de l'ethnologie, Lévy-Brühl (1910), Mauss (1989), Evans-Pritchard (1937), Lévi-Strauss (1962) et Horton (1967a, 1967b) constituent autant de références qui ont jalonné la discussion. En ce qui concerne la littérature, il est remarquable que, nombre de romans africains ont pris en charge des descriptions d'un grand intérêt pour les sciences locales, comme le montre Schuerkens (1994).

systématique des savoirs culturels (Antweiler 1993) -, l'anthropologie s'est plus particulièrement intéressée aux représentations collectives. Geertz (1986:184 et suiv.) offre une synthèse assez complète des Formulations successives de ces interrogations:

«Formulé d'abord comme le problème de l'"esprit primitif", plus tard comme le problème du "relativisme cognitif", et tout récemment comme le problème de "l'incommensurabilité conceptuelle" - comme toujours ce qui avance le plus dans de telles matières est la majesté du jargon - le désaccord est devenu constamment plus difficile à éviter entre la vue d'un dénominateur commun de l'esprit humain ("même les Papous rejettent les milieux, distinguent les objets, et relie les effets à des causes") et la vue selon laquelle "autres bêtes, autres notions" (les Amazoniens pensent qu'ils sont des perroquets, confondent le cosmos et la structure du village, et croient que la grossesse rend les mâles impuissants) »¹⁷.

Dans une revue des domaines de recherches de l'anthropologie cognitive, Antweiler (1993) distingue: a) les catégories de pensée; b) les comportements comme processus structurés et réguliers (*scripts*); c) les relations complexes, par exemple, les relations causales, fournissant un modèle explicatif aux événements. Ce dernier domaine serait celui des systèmes de croyances, des ethnosciences, des savoirs endogènes, etc.

On le remarque aisément à la lecture de la plupart des contributions spécifiques des sciences sociales aux discussions actuelles sur les savoirs locaux: l'objet de la contribution est rarement distinct, circonscrit. Pour l'essentiel, les chercheurs en sciences sociales semblent avoir été étourdis par la subite reconnaissance par tous y compris ces agronomes si friands de statistiques et de rendement à l'hectare - de diverses positions que leurs disciplines avaient toujours défendues.

Cette subite reconnaissance coïncide aussi avec des polémiques savantes, des dichotomies et des amalgames divers- contre le productivisme on brandit l'écologie, au réductionisme positiviste on oppose le holisme intégrateur, on lance la force concrète du local contre la citadelle impérialiste de l'universel, du global. Tant dans les approches que dans les interrogations. On reprend les discussions sur la "mentalité positive" ou celles sur la "dimension culturelle du développement", remises au goût du jour: dans la plupart des cas, on pourrait remplacer les termes à la mode "savoir local", "savoirs populaires", "savoirs paysans", "savoirs indigènes" par "mentalité" "pensée", "représentation", "science du concret" etc. L'une des raisons essentielles de cet état des choses semble dériver du fait que la résurgence de l'intérêt et des discussions sur la "science des autres" vient d'ailleurs: agronomie, médecine, génie civil, développement. Les sciences sociales se sont insérées dans une discussion dont ils n'ont souvent ni posé les termes, ni déterminé les approches.

1.5 La résurgence de l'intérêt pour les savoirs "locaux"

1.5.1 Le contexte

Sur un plan politique, dès le début des années 70, les limites des entreprises de développement-modernisation sont reconnues au niveau international". Parmi les insuccès de la modernisation à pas forcés, on pourrait noter ceux de, toute la rhétorique et des essais de

¹⁷ Horton (1990:115-119) désignera les deux courants que Geertz décrit avec les formules "la vue d'un dénominateur commun de l'esprit humain" et autres bêtes, autres notions" respectivement par "universalisme" et "relativisme". Par ailleurs, Horton et al. 1990, donne "une vue assez diversifiée de l'état actuel des discussions en anthropologie cognitive.

"transfert de technologie" dans le "développement rural", dont les expressions les plus significatives et les plus onéreuses en termes écologiques, financiers et humains, ont été la fameuse "révolution verte" et les approches de vulgarisation agricoles inspirées du *Training and Visit System* (Gentil 1988, Chambers et al 1989, Albrecht 1990).

Toujours sur le plan des politiques de développement (tout au moins dans le discours) les années 70 ont vu aussi l'émergence simultanée d'un double mouvement de pensée, l'un, insistant sur "la dimension culturelle du développement", l'autre "écologisant" de manière substantielle l'aide au développement. A ce double mouvement doit-on l'enrichissement du vocabulaire développementaliste avec divers mots-slogans (nouveaux ou ressuscités), tels que "développement communautaire", "participation", "développement endogène, auto-centré et auto-entretenu", et plus tard, "Soutenabilité", "durabilité", etc¹⁸. Les Organisations Non Gouvernementales ont joué un rôle de première importance dans ce mouvement de pensée et dans les innovations en matière d'approches.

Dans le domaine scientifique et particulièrement sur l'Afrique, "la paysannerie" est devenue depuis les années 60, objet d'études diverses en sciences sociales, non seulement comme catégorie sociologique (par contraste avec le prolétariat), mais aussi par rapport à diverses discussions comme celles des modes de production et de l'articulation des modes de production, des formes de résistances et d'action politiques populaires, des interventions planifiées, etc. (Cf von Oppen 1993:9-13).

Pendant ce temps, les sciences sociales, notamment la sociologie rurale et l'anthropologie du développement tentent de produire de nouvelles grilles d'analyse, surmontant ou se détournant de la crise de plus en plus frappante des théories de la modernisation unilinéaire et universelle d'une part et de celle des théories néomarxistes de la dépendance de l'autre (Cf Long & van der Ploeg 1988, Hulme 1990 et plus spécifiquement, Long et. al. 1992: 17-43).

Le décor ainsi esquissé à grands traits, explique largement l'irruption subite de la thématique des "savoirs locaux", dès le début des années 80, dans le sillage des "interventions planifiées et synthétisée plus tard par l'approche du *Farmer First*¹⁹.

Mais on pourrait aussi remarquer que cette thématique des "savoirs locaux" a surgi dans une période de crise: crise des approches sur le champ du développement, crise des grands courants théoriques en sociologie et en anthropologie. L'émergence en sociologie rurale des approches orientées vers l'acteur ne s'était pas particulièrement focalisée, sur le plan

¹⁸ Le terme, "écologisation" est emprunté à Mersmann. Pour une revue récente des concepts développés dans le cadre de " *l'écologisation*" / " *Ökologisierung*" des interventions planifiées et de l'aide au développement en général, cf. Mersmann 1993: 35-38. Cf aussi Chauveau 1992, au sujet du retour des mots-slogans.

¹⁹ Aussi paradoxal que cela puisse paraître, le très populiste mouvement en faveur des savoirs endogènes a été aussi, dès le départ, soutenu par les agents de développement comme la Banque Mondiale. Mais le paradoxe, me semble, n'est qu'apparent. Comme Bierschenk (1988) puis Long & van Ploeg (1989:230-233) l'ont fait remarquer, il serait inapproprié d'avoir une vision monolithique des agences de développement. Celles-ci sont traversées par une Multitude de logiques, parfois contradictoires. Au Bénin post-colonial, l'une des toutes premières études empiriques sur les thèmes de culture traditionnelle" (ESYCTRA) s'est déroulée dans le cadre d'un projet de développement dont l'approche essentielle était plutôt inspirée, du *Training and Visit System* (Cf. Elwert et al. 1989). Conduite par Floquet (1991), cette étude inspirera plus tard, les travaux de celle sur les changements techniques en milieu paysan (Floquet 1993, 1994). La plupart des études faisant autorité en matière de renaissance de des savoirs locaux, ont été financées par les agences de développement.

empirique, sur les savoirs locaux²⁰. Les sciences sociales ont assisté à la résurrection d'une thématique, dans un contexte où elles n'ont plus de références claires pour reprendre les termes de Kuhn (1970), ni "généralisations symboliques", ni "exemplaires", tant dans la formulation de la problématique que dans les approches méthodologiques relatives à cette thématique²¹.

1.5.2 Les axes de la discussion actuelle

Les résultats d'un récent symposium²² ont distingué six approches qui ont cours dans la discussion actuelle sur les savoirs "locaux", se combinant ou chevauchant jusqu'à un certain degré, impliquant des chercheurs (hommes comme femmes) qui adoptent une ou plusieurs approches sans nier nécessairement la validité des autres. *The six views might be conveniently labelled as those, of the scientist, the development agent, the facilitator, the conservationist, the political advocate and the capitalist*" (Cf IKMD, Vol. 1 –N°2 / 1993, Special Issue- p. 4).

Le scientifique, selon ce texte, "... wishes to understand and incorporate all knowledge in the scientific corpus. Part of this desire is to understand the basis for local knowledge systems - as, for instance, in anthropological research. Part is the wish to validate who use the information -for instance, in identifying plants that may contain hitherto unknown active ingredients for drugs".

Cette évaluation interne aux tenants des "savoirs locaux" part d'une définition proposée par Warren: «*the term indigenous knowledge is used synonymously with "traditional" and "local knowledge" to differentiate the knowledge developed by a given community from the international knowledge system, sometimes also called "Western appear appropriate" system generated through universities, government research centres and private industry. It refers to the knowledge of indigenous peoples as well as any defined continuity*».

Les divergences au coeur de l'approche dite "scientifique" et par rapport à ce qui est entendu sous le vocable de "savoir local", "savoir endogène", "savoir traditionnel" sont ainsi reléguées à l'arrière-plan, dans le champ de l'implicite, du non-dit. Bien que cette évaluation reconnaisse les chevauchements et les combinaisons d'approches, ne met pas l'accent sur le mouvement critique (voire auto-critique) qui se dessine au sein des recherches anthropo-sociologiques sur les savoirs "locaux", se démarquant des visions populistes et / ou romantisantes²³.

²⁰ Les "savoirs locaux" ne faisaient pas partie des objets principaux des premiers travaux constitutifs des approches orientées vers l'acteur en sociologie. Mais ce thème a souvent été évoqué. Par exemple, dans leur critique des interventions planifiées Long et van der Ploeg 1989 montrent que la prétention de celles-ci "*to resolve this by establishing new and more appropriate ways of doing things*" leur fait perdre de vue les aspects cognitifs de leurs instruments et le fait que ces aspects cognitifs se trouvent aux prises avec les savoirs locaux et compétences propres des acteurs locaux.

²¹ "Kuhn (1970:182-187) distingue quatre composantes essentielles d'une "matrice disciplinaire" les "généralisations symboliques" (relatives aux formalisations), les "paradigmes métaphysiques" (la croyance en des modèles explicatifs précis); les "valeurs" (qui unissent le groupe sans que cela ne suppose homogénéisation); les "exemplaires" (qui sont des réussites scientifiques reconnues, servant de modèles).

²² "International Symposium on Indigenous Knowledge and Sustainable Development, du 20 au 6 Spetembre 1992, à Silang (Philippines).

²³ Il est vrai, ce mouvement auto-reflexif et critique de l'approche "*Farmer First*" se limite en général à quelques remarques incidentes et échanges d'impressions lors de diverses rencontres scientifiques. Le programme de recherches "*Beyond Farmer First*" initié par le *Intemational Institute for Environment and Development* de

Autant que le mouvement qui se voudrait volontiers critique, les visions populistes et ou romantisantes restent diffuses, difficiles à circonscrire chez l'un ou l'autre auteur. Elles se manifestent toutefois à travers quelques points essentiels, qui ne sont ni particulièrement nouveaux, ni rares dans la littérature anthropologique. Je voudrais surtout évoquer, le va-sans-dire culturaliste et ses spéculations essentialistes.

1.5.3 Nécessité de retrouver l'acteur au quotidien

J'ai montré plus haut que les discussions actuelles sur les savoirs "locaux" n'ont pas surgi des interrogations propres de la sociologie ou de l'anthropologie, même si celles-ci ont su thématiser, avant d'autres disciplines, la "science des autres". Elles se dérouleront surtout dans le sillage des interventions planifiées et à une époque où les repères théoriques se trouvent en pleine crise (Long 1992: 18 in: Long et al.).

Je pars de la position que les sciences sociales, avec l'ombre portée de leurs discussions sur la "mentalité positive", les structures de la pensée et leurs traditions de recherches sur les cultures, se trouvent face au programme que constituent les recherches sur les savoirs "locaux", plutôt en mauvaise posture. Le piège se trouve là, que sous le couvert de discussions sur les savoirs locaux, sont simplement reprises les discussions (et les polémiques) au sujet de la culture, de l'Autre et de sa majesté, face à l'occident, hégémonique, négateur, cartésien, mécaniste, s'il n'est pas marxiste.²⁴

Le culte de l'autre, forcément massif, "communautaire", l'insistance sur son altérité mis à part que, "comme nous", ils ont la faculté de penser, "leur" x et "leur" y), l'enfermement de "l'Autre", dans une "culture" plus imaginée qu'empiriquement circonscrite et tout le romantisme qui se construit (par l'érection spéculative en question ontologique et fondamentale, des aspects on ne peut plus banal de sa vie quotidienne, etc. relèvent, semble-t-il de l'ordre de ce que Bachelard (1967) désignerait par "obstacle épistémologique". Ces péchés mignons ne sont pas seulement l'apanage de certains chercheurs occidentaux. En Afrique, par exemple, la production scientifique sur les savoirs "locaux" véhiculent les mêmes ou d'autres obstacles épistémologiques.

A la lecture de Ndione et al. (1994), on se rend compte que les auteurs (une équipe comprenant européens et africains) posent fondamentalement la problématique des savoirs "locaux" par rapport à la science, en terme de rapports de pouvoir. Avec un accent militant nourri à la Foucault, ils s'attaquent alors "aux bases de la légitimité du pouvoir dominant" (p. 1 18), celui de *la culture du développement imprégnée par l'économisme*" (p. 38 et suivant.) et du "vrai", c'est à dire, de "*ce que les puissants croient ou disent être vrai*" (pp. 117-118)²⁵.

Londres a dû combler quelque peu cette absence de positions thématiques et méthodologiques alternatives. Cf. Scoones & Thompson (ed) 1994 qui paraissait au moment où j'achevais la rédaction de ce travail.

²⁴ Entre, l'attitude de l'avocat auto-proclamé des Indiens des Andes péruviennes ou des "vieux savants de, nos campagnes", défendant leurs savoirs, valorisés par rapport à la science agronomique occidentale (par exemple, un Tillmann 1990, 1991 ou un Dah-Lokonon 1994) et celle du sondeur de l'âme nègre (par exemple, Monney cité plus haut, préoccupé de montrer que les *Xwéda* du sud-ouest du Bénin vivaient en harmonie avec les visions de Saint François-Xavier), il y a la continuité d'une approche: peu de détails empiriques, beaucoup d'affirmations non falsifiables, amalgames divers.

²⁵ Elwert (1995:228) rappelle opportunément que le savoir repose toujours sur une autorité institutionnalisée, qui détient le pouvoir de sélectionner, de valider à partir du code vrai faux, le problème n'est donc pas celui du "pouvoir, mais celui du critère de validation.

Pour réhabiliter les savoirs "locaux", ces auteurs occultent des questions essentielles comme celles des caractéristiques propres de ses savoirs, de leur mode de validation, de leur organisation, de leur mode de transformation, etc. puis se livrent à leur défense - en réalité comme synonyme de culture, - contre l'hégémonie de la science occidentale.

Hountondji (1994) est plus différencié²⁶. Pour lui, les "savoirs endogènes" existent, sans pouvoir s'articuler harmonieusement aux "connaissances importées pour produire avec elles, une synthèse vivante et originale..." (p.11). Ces savoirs constituent la périphérie de la périphérie, c'est-à-dire la périphérie de la science produite au sud, celle-ci étant la préphérie de la science produite au nord²⁷. Il est à se demander où il attend de retrouver sa "synthèse vivante", si ce n'est d'abord, au niveau empirique, par rapport auquel, hélas, il a gardé de la distance.

Il y a en effet un besoin de retrouver l'acteur social au quotidien, dans ses logiques et dans ses décisions, bref retrouver l'agent humain²⁸. Autrement, la discussion s'enliserait. L'empirie permettrait, tout en n'évacuant pas la question culturelle, d'aller au-delà du va-sans-dire culturaliste et des spéculations essentialistes. Elle permettrait aussi, de ne pas réduire ces sociétés aux dimensions que lui imposent, non seulement les préoccupations exotiques, mais aussi et surtout, les carcans que leur imposent les théories de la dépendance ou celles de la modernisation unilinéaire.

1.6 Les préoccupations de ce travail et les interrogations majeures

Je ne perçois donc pas la tâche actuelle des sciences sociales dans le recueil de quelques recettes ancestrales, de quelques constructions mentales ou techniques relevant du magique (ou du spirituel), de quelques mythes et récits merveilleux, desquels seraient tirées de brillantes conclusions sur la mentalité, les modes de pensée et les croyances indigènes. Je ne trouve pas pertinent non plus l'établissement d'un catalogue de gestes techniques uniques dont la pertinence ne se justifie que par rapport à des contextes uniques.

²⁶ Comme beaucoup d'autres auteurs de la même tradition.

²⁷ La vision me semble très fortement discutable, même si la formule, sur le plan rhétorique, est séduisante. La perspective doit être renversée. La science produite en Afrique, par exemple, la "recherche institutionnelle" comme il l'écrit, s'érige en "centre", mais ne constitue la source de satisfaction des besoins en savoirs de la majorité des africains. A travers ses interrogations la science au "sud" se marginalise par rapport aux besoins en savoirs de la majorité des africains, par exemple, dans le domaine agricole. La problématisation des "savoirs endogènes", comme objet de la science, ne semble pas être une contribution des chercheurs du "sud". Ils se trouvent en situation de quiproquo permanent avec ces sociétés, notamment les populations rurales, vers qui ils se préoccupent naturellement de transférer des technologies... Autrement dit, la recherche institutionnelle, dans le cas où a lieu, se situe peut-être à la périphérie de la "science métropolitaine", mais ne se trouve dans aucune relation de "centre" à "périphérie" avec les "savoirs endogènes". Du moins, je ne retrouve nulle part la base empirique d'une telle relation.

²⁸ J'emploie ici "agent humain" de manière délibérée, au sens où Long (1992:22-24) le suggère en restreignant l'utilisation du terme "acteur social" à " ... those social entities that can meaningfully be attributed With the power of agency". Pour Long, l'agencéité (agency) „must not simply equated with decision-making capacities. Agency - which we recognize when particular actions make a difference to pre-existing state of affairs or course of event- is composed of social relations and only become effective through them“

Je voudrais le long du présent travail, soutenir la position que les "savoirs locaux", sont les savoirs localisés²⁹, c'est-à-dire, comme Richards (1992; mais aussi 1994: 165-166) l'a souligné, *"knowledge that is in conformity with general scientific principles, but which, because it embodies place-specific expérience, allows better assessments of risk factors in production décisions (..). this kind of knowledge arises where local people undertake their own expérimentation, or where they are able to draw inferences from experience and naturel experiments"*.

Perçus comme tels, les savoirs localisés pourraient être analysés en relation avec leur base sociale, lieu de production et de diffusion dynamiques de certitudes (Cf Elwert 1995). Retrouver l'acteur social au quotidien, signifie en grande partie, que la thématization doit partir d'un lieu où cet *agent* jouit d'un autre statut que celui d'être "groupe-cible", intégré ou rebelle à un "projet de développement" ou à un système global. Il convient pour ce faire, d'opérer de principe, une mise entre parenthèse du monde du développement planifié et des rapports de pouvoir qui y sont liés, retrouver l'empirie quotidienne des paysans et les relations de pouvoir interne au monde paysan. Il est une évidence que le fait du changement social ne s'opère pas uniquement et exclusivement dans le cadre des interventions planifiées ou suivant le plan du "système mondial". L'interface entre les groupes stratégiques mis aux prises autour des projets dits de développement constitue, il est vrai, un intéressant champ multidimensionnel d'études, dont par exemple, celle des savoirs et de savoir-faire mis en oeuvre dans cette "arène de négociation" (Bierschenck 1988, Long et van Ploeg 1988:39). Il serait tout aussi légitime de thématizer, ou plus exactement de thématizer à nouveau, en dehors des diverses formes et techniques d'intervention en général et de la vulgarisation agricole ou scientifique en particulier, la production et la diffusion des savoirs au sein des acteurs sociaux que sont les paysans. Cette thématization permettrait d'expliquer ou de comprendre la nature et le statut épistémologiques propres de ces savoirs, les rationalités qui les structurent et qui président tant à leur production qu'à leur circulation. Car, jusqu'ici, les recherches sur les savoirs "locaux", se sont presque exclusivement toutes déroulées; dans une situation de comparaison (dont les termes et la base ne sont jamais suffisamment explicités) entre la "science occidentale" et la "science des autres". Il ne s'agit pas pour moi, non plus, de comparer par rapport à un milieu d'intervention planifiée, la pauvreté des savoirs des développeurs et la richesse des savoirs "populations-cibles" – ce qui, en règle générale, se vérifie empiriquement³⁰.

²⁹ Je dois la formulation, "savoir localisé" au Prof. Elwert qui l'a suggérée lors d'une séance du *Graduiertenkolleg "Gesellschaftsvergleich"* de Berlin, où je présentais les résultats de ce travail.

³⁰ Cette distance par rapport au champ du "développement", peut être interprétée comme un parti pris pour le luxe de la "science fondamentale", dans une Afrique qui aurait besoin de "science appliquée". Je ne discuterai pas ici des relations de la science à la société, ni particulièrement la question de "science fondamentale" en Afrique souvent (mal) posée en opposition à la "science appliquée" (que beaucoup confondent à la "consultation" devenue le succédané principal de la production de sciences sociales en Afrique, surtout francophone). J'appelle Giddens (1987) au secours pour assurer ma défense: *Sur le plan logique, la critique d'une croyance est aussi la critique de n'importe quelle activité ou pratique accomplie à partir de cette croyance; dans la mesure où une telle critique représente une raison pour agir, elle a une force compulsive sur la plan de la motivation. (...) Critiquer une fausse croyance sociale est une forme d'intervention pratique dans la société, un phénomène politique au sens large.*" p. 406

1.6.1 Les savoirs agricoles comme matériel empirique de base

Pour cerner et réfléchir sur les savoirs "locaux", j'ai choisi de concentrer mes recherches sur les savoirs paysans liés à l'agriculture. Je ne réduis cependant pas les "savoirs paysans aux savoirs agricoles". En outre, on pourrait aborder la même question en se concentrant sur les savoirs médicaux, sur les savoirs historiques ou sur les savoirs en matière de sexualité, d'empoisonnement, d'esthétique, etc³¹.

Les savoirs agricoles offrent cependant quelques caractéristiques intéressantes. Contrairement aux savoirs médicaux, par exemple, dont la détention est souvent professionnalisée et la diffusion fortement contrôlée et autant monétarisée, les savoirs agricoles offrent un champ d'observation plus étendu et plus ouvert. Ces savoirs souvent objets de discours ouverts, offrent des possibilités de confrontations, de preuves, d'observations, de mise en relation entre les formes codifiées et /ou verbalisées d'expression de ces savoirs et leur mise en oeuvre dans l'activité productive.

Je pars de la position que les savoirs localisés sont des phénomènes sociaux. Ils n'émergent pas seulement sous la pression des contraintes naturelles et ne sont pas réductibles aux résultats d'efforts continus d'adaptation. Ils naissent au carrefour des rapports sociaux, de l'histoire sociale, de la dynamique des contraintes naturelles, de l'histoire, de la dynamique sociale des contraintes naturelles, des stratégies des acteurs puis possèdent une historicité propre.

Cela signifie que la gestion de l'insécurisant, de l'incertain se fait à travers des décisions, des productions symboliques, des expériences, des expérimentations. Ils ont produit de manière dynamique des formes de négociation sociale des contraintes, qu'elles soient naturelles, sociales ou symboliques³².

Le regard ne devrait pas, par conséquent, seulement et principalement se porter sur la nature de son dynamisme ou plus exactement sur ce que Ladurie (cité par Gore, 1984) désigne par "l'écologie historique/*historical ecology*"³³.

Je ne m'inscrirais pas dans une bipolarité "homme-nature". J'oriente les efforts vers des interrogations et des observations sur les différentes interfaces entre l'homme concret, "en

³¹ Lors de mes recherches sur le terrain et de l'analyse des données, j'ai dû d'ailleurs quelquefois me rendre compte que les savoirs agricoles sont parfois si imbriqués avec d'autres types de savoirs (par exemple, les savoirs en matière botanique ou en matière culturelle) qu'il semble difficile de les isoler empiriquement.

³² On pourrait élargir aux champs des savoirs locaux, la formule appliquée par Bierschenk (1988) aux projets de développement, analysés comme des "arènes de négociations". Dans le *champ des savoirs locaux, la négociation est* conduite par divers acteurs aux prises avec des contraintes parfois absolues (comme les contraintes naturelles ou les croyances religieuses les plus strictes).

³³ Certains géographes développant une approche écosystémique des relations entre la société et la nature. Ils traitent l'être humain comme l'une des variétés biologiques intégrées au même titre que les autres, dans les relations écosystémiques. Aussi, les réactions de l'homme face aux transformations de la nature sont analysées sous l'angle d'une adaptation biologique. Si les analogies explicatives entre les faits biologiques et les faits sociaux ne sont ni nouveaux ni a priori illégitimes, cette vision me semble cependant sujette à caution lorsque par "adaptation", Rapport (1979) entend "... *the process by which living systems maintain homeostasis in the face of the both short term environmental fluctuations, and by transforming their own structures, through long term non-reversing changes in the composition and structure of their environments as well*". Comme je le montrerai le long de ce travail, l'adaptation, s'il en est, ne doit être conçue comme un phénomène mécanique et automatique; mieux, la nature n'est vécue et perçue qu'à travers la médiation de l'acteur social.

situation" et l'environnement naturel, entre les individus et les groupes sociaux, le long du processus de production, y compris dans les dimensions de ces interfaces qui relèveraient de l'historicité³⁴.

Il s'agit donc de retrouver, sur le plan de la méthode, les moyens de comprendre les savoirs paysans, à partir des lieux où se recoupent de manière vérifiable et falsifiable, les logiques de gestion et de négociation des contraintes naturelles, sociales, économiques, symboliques, etc... Ces lieux pourraient s'articuler autour de deux points essentiels, tel que:

- les continuités et les ruptures entre, d'un côté, les discours sur la nature et les modes d'appropriation symbolique de la nature, puis de l'autre, les rapports pratiques concrets et quotidiens à la nature, observables dans les décisions de l'acteur au cours de ses activités productives, de ses expériences et expérimentations³⁵ puis de ses résultats sociaux comme *agent*;
- les modalités et les contextes de production, de systématisation, de communication ou d'acquisition, de conservation, de transformation, de perte ou de contrôle des savoirs.

2 Questions de méthode

2.1 Revue sommaire des approches méthodologiques usuelles

Mis à part quelques cas - comme par exemple Leroi-Gourhan (1945) - qui se sont penchés sur la culture matérielle et les techniques ou les apports de l'archéologie (Cf Métinhoué 1994), les matériaux empiriques auxquels les divers chercheurs ont eu recours relèvent essentiellement du verbe, du discours (textes divers de mythes, interviews sur la vision du monde, de l'univers ou de l'ordre social, la structure des langues, les modes de décompte, de classification, les idées religieuses, etc.)³⁶

La préférence méthodologique pour l'analyse des opérations mentales, des langues, des récits et mythes, s'explique aussi par l'objet même de l'interrogation: la pensée comme résultat - et les modes de pensée - comme processus - (Cf Antweiler 1993). Dans le milieu des

³⁴ Tourraine (1993), analysant les phénomènes sociaux, fait remarquer que "*la société, est capable de poser à côté de l'ordre de ses activités, l'ordre de ses représentations. Elle se produit elle-même, impose un sens à ses pratiques, se retourne sur elle-même,- elle n'est pas seulement dans la nature, elle n'est pas seulement une histoire; elle possède l'historicité, la capacité de produire son propre champ social et culturel, son propre milieu historique*"(P. 44).

³⁵ Je distingue "expérience" et "expérimentation" en ceci que par le premier concept je propose de désigner un phénomène non planifié, ni conçu d'avance, vécu par hasard ou n'ayant frappé l'esprit qu'a posteriori (Richards 1989 décrit le même phénomène en parlant de "*agriculture as performance*") et que par expérimentation, on entend un processus dont on fixe en toute conscience le déroulement et /ou les objectifs. Schön (1983) identifie trois types d'expérimentations: le "*Exploratory experiment*"; le "*Hypothesis-testing experiment*" et "*More testing experiment*".

³⁶ On peut signaler, il est vrai, l'importante part que prennent les anecdotes, comme preuve empirique dans de nombreux travaux. Ainsi, pour prouver que "le Noir d'Afrique est un enfant", incapable de réfléchir et de prévoir, les textes sont émaillés d'anecdotes diverses sur le porteur, l'informateur ou l'employé de maison. Par exemple, à propos de l'incapacité de prévision, voici deux preuves empiriques typiques: "Le soir de la distribution (des provisions, L. S.) l'équipe (- probablement - de porteurs, L. S.) mange la ration convenue pour deux ou trois jours. A Konakry, on m'a montré un indigène (- probablement - cheminot) dont le pied avait été sectionné: il poussait un wagonnet sur les rails d'un Decauville; à une descente, il emballa so "lorry": impuissant à le retenir, voyant arriver l'accident, il cala la roue avec son pied nu Briault, in: *L'âme des peuples à évangéliser*, 1928:28 - Travaux de la Semaine de Missiologie, Louvain -.

missionnaires et de leurs disciples en Afrique, s'est établie une forte vision méthodologique s'appuyant essentiellement sur la langue et les représentations du monde (Cf Gabriel 1928, Tempels 1949, Adoukonou 1979). Mais en dehors de ce milieu, ce type d'approche a largement imprégné les recherches sur les "savoirs locaux". Pour postuler une "science du concret" chez les "autres", Lévi-Strauss (1962), a eu recours à un matériel empirique - souvent de la littérature secondaire - constitué essentiellement de mythes, des éléments de la langue, des discours qui accompagnent les rites.

Le matériel constitutif de la base empirique des travaux de Horton (1967a & b, 1990a & b) se réduit - semble-t-il - aux cosmogonies, cosmologies, anthropogonies et autres représentations religieuses.

La *crop sociology*, préoccupée avant tout des logiques sociales qui président aux cultures, a offert une large part, sur le plan méthodologique, aux récits et classifications (Cf par exemple, Spijkers & Box 1981; van den Breemer 1989). Le *biographical analysis* (Box, 1989) mettant l'accent sur l'histoire de la culture des céréales à partir de l'histoire de vie des paysans peut être mentionné dans ce courant lié à la *crop sociology*.

L'émergence de l'approche du *Farmer First* s'est accompagnée de quelques propositions méthodologiques comme le *Rapid Rural Appraisal* puis le *Participatory Rural Appraisal* (Chambers 1987; 1991, Ellsworth et al. 1992, Fall & Lericollais 1992) et autres formules de recherches-actions (développées par diverses ONG). Elles relèvent de méthodes participatives de recherche ou de diagnostic, mettant, l'accent sur les opinions, les visions et les expériences des "populations". Celles-ci, dans cette perspective, ne seraient pas enquêtées, elles deviendraient des partenaires de l'enquête. Les méthodes participatives semblent constituer les innovations essentielles liées au regain d'intérêt pour les savoirs "locaux".

J'ai eu en grande partie recours à l'esprit du *Participatory Rural Appraisal*, pour conduire mes pré-enquêtes en 1990. En général, je ne les ai pas trouvées appropriées, dans leur configuration actuelle, lors de mes recherches proprement dites, pour répondre aux questions qui ont guidé ce travail.

D'abord, je m'étais dès le départ distancé des interventions planifiées comme cadre de la présente recherche. L'objectif majeur était, dans un cadre "normal" de vie au quotidien, de comprendre les logiques qui président à la production et à la communication des savoirs localisés, puis la nature de ces savoirs. Mon obligation de résultat ne s'oriente donc pas vers l'instrumentalité de ceux-ci dans le cadre d'un projet de développement, mais plutôt vers les exigences disciplinaires, notamment les exigences de preuve, de cohérence et de vérifiabilité. Or les méthodes participatives sont surtout conçues pour soutenir un processus de production de savoirs pertinents à la fois pour les intervenants et les "populations". Le chercheur - dont j'ai pris le rôle est aussi un intervenant. Mais dans le cas spécifique de son travail, je ne pense pas qu'il doive ou même qu'il puisse être un porte-parole fidèle des "populations" ou obtenir un véritable "consensus" avec celles-ci, en ce qui concerne la pertinence de ses résultats (Cf Geertz, 1986). Si cela se produisait, si par une sorte de "fusion horizons", l'étiq ue et l'émiq ue sur un point ou sur un autre se confondaient, cela relèverait du possible, pas de l'indispensable.

Les méthodes participatives portent le germe d'une illusion, celle de l'efficacité d'un partenariat proclamé. Je doute fortement que les artifices pour se faire accepter du paysan comme partenaire, soient particulièrement efficaces, pour subitement, effacer de leur esprit toute l'expérience antérieure ou la plus fréquente, souvent oppressive, l'essentiel de ce que des décennies ont forgé comme rapports de pouvoir entre eux et les citoyens, eux et les "intellectuelles", eux et les "Blancs". J'imagine difficilement que les artifices "participationnistes" du point de vue des méthodes, de la communication et du comportement, en l'espace de quelques jours (parfois heures), entament le roc solide des méfiances, des

complexes (d'infériorité ou autres), des habitudes et modes de négociations avec les intervenants extérieurs³⁷.

Le souci de retrouver l'univers cognitif, les systèmes de pertinences et plus généralement les logiques des populations concernées semble toutefois plaider fortement pour le recours à diverses techniques contenues dans la panoplie des méthodes participatives.

2.2 Ma démarche

Le recours à ces techniques, en complément de celles classiquement usitées, me semble d'autant plus pertinent que je n'imagine une étude sur les savoirs paysans, dans une approche orientée vers les acteurs, sans une sorte de "populisme méthodologique".³⁸

Aussi, ai-je opté pour une combinaison de méthodes et techniques, dans *une* perspective croisée (Elwert 1994). Cette option prémunit contre le "populisme idéologique" mais pas suffisamment contre les perturbations diverses liées au sujet connaissant. Cela eût-été possible, "*ce n'est jamais, comme écrivait Morin 1977: 386, en écartant le connaissant qu'on va vers la connaissance complexe*". Dans cet ordre d'idée, l'approche comparative a constitué une *dimension* essentielle de la démarche que j'ai adoptée, d'autant plus que les terrains de recherche que j'avais choisis, dès le départ, se situaient dans mon aire culturelle.

2.2.1 La comparaison comme antidote aux biais culturalistes ?

"On ne voit pas l'insecte que l'on a sur sa pupille" me fit remarquer un paysan à Ayogo. Il voulait me signifier que la connaissance du milieu auquel on est habitué s'avère plutôt difficile. Pour lui, „*é mɔ nɔ ylɔ mɛdɛvo mɛdɛ nyi ynɔylɔ mɛnyi bɔ enɔ tuwun mɛde.*“ on n'appelle pas son propre nom; il faut un autre pour appeler le nom de soi afin qu'on se connaisse. Ainsi, pense-t-il que l'apport d'un autre s'avère nécessaire, dans l'identification de soi, afin qu'on se connaisse soi-même. Ces réflexions que fit ce paysan, alors que je tentais d'obtenir son avis sur quelques conclusions que je tirais de mon séjour de recherches dans son village, prenaient à mes yeux toute une autre signification lorsqu'à Bassila, me livrant au

³⁷ Les sciences sociales ont accumulé suffisamment de connaissance du monde paysan et de leur mode de négociation avec les intervenants extérieurs (administration, politiciens, missionnaires, "projets", ONG etc.) pour que la discussion méthodologique puisse en profiter (à ce propos, Cf. Spittler 1983, Scott 1990). Le mal ne se situe pas dans les méthodes préconisées en soi. Mais de leur opérativité dans le contexte social et historique où les "partenaires" se connaissent à peine et où les paysans ont quotidiennement une autre expérience des relations avec les intervenants extérieurs. Ces expériences ne sont pas seulement celles de la violence ou de l'abus. Elles sont aussi celles relevant de l'infantilisation du paysan, qui n'est pas traité comme un adulte normal. A mon avis, il serait peut-être plus utile pour les jeunes chercheurs et les intervenants en général, d'être informés des manières dont sont traités les étrangers et les modes de leur intégration dans les sociétés étudiées. Mis à part cela, l'histoire sociale émique des interventions extérieures orienterait davantage que les artifices, "participationnistes". Et en dernière analyse, ces informations et l'histoire sociale des interventions ne sont jamais aussi bien appréciées à leur juste valeur qu'à travers l'expérience existentielle du séjour de recherche sur le terrain

³⁸ Olivier de Sardan (1991-26) a eu cette expression de „populisme méthodologique pour affirmer la nécessité de rompre avec le "populisme idéologique, qui valorise systématiquement les savoirs populaires, les idéalise et finalement les fétichise. La rupture avec le "populisme idéologique" impose toutefois, - et c'est en cela qu'il s'agit d'un "populisme méthodologique" - que l'on parte de l'hypothèse que les "acteurs de base sont dotées de ressources (politiques, techniques, cognitives, interprétatives) et ne se caractérisent donc pas a priori par l'absence ou le manque de compétences, de services, de techniques".

même exercice avec Yacoubou Gomon, je reçus en guise de réponse: "l'étranger a de gros yeux, mais il ne voit rien"³⁹.

Cette réponse fut suivie d'une longue démonstration pour me signifier, point par point, que j'avais beaucoup compris des pratiques agricoles des Lokpa mais qu'il ne s'agissait pas des "véritables choses" qu'il fallait savoir. Lors de la visite de Georg Elwert à Ayogo (Novembre 1991), où je me trouvais plutôt "chez moi" par rapport à lui, il critiqua la conduite de mes interviews et me suggéra quelques questions que selon lui, il me fallait absolument poser. Il s'agissait de quelques questions sur les variétés de semence. Je me souviens l'avoir déjà entendu poser à peu près les mêmes questions dans un autre village (Ayou, en Septembre 1989). J'avais eu le sentiment aussi bien en 1989 qu'en 1991 à Ayogo, qu'il s'agissait de banalités. Je notai dans la marge, à côté de ces questions suggérées, le mot "banalité" suivi de deux points: l'un d'exclamation, l'autre d'interrogation. Pour moi, ce n'était probablement pas les véritables choses qu'il fallait savoir. En tant que chercheur "chez soi", la distanciation recherchée à l'aide des instruments méthodologiques classiques peut échouer. Ce n'est pas toujours l'incompétence, ni l'inexpérience qu'il convient d'incriminer.

Le processus de la recherche empirique me semble être fortement tributaire de la cécité inhérente à une sorte de "sommeil dogmatique" dans lequel est plongé le chercheur dans son "Monde-vie" (*Lebenswelt*)⁴⁰, dans cette "connaissance courante de la vie quotidienne (qui) est la toile de fond non questionnée mais toujours questionnable à l'intérieur de laquelle s'origine l'investigation et bien le seul lieu où elle puisse être menée" (Schutz 1987:77). Mon expérience en matière de recherches dans ma "propre culture" et dans celle des "Autres", m'a conduit à considérer la fécondité de l'approche comparative à partir de ses effets sur le choix du "questionnable" et de l'interprétation au niveau du chercheur en sciences sociales (Cf aussi Elias 1983, Abélès 1989, 1990).

En recherchant les conditions de la production scientifique Bachelard (1967) a identifié ce qu'il a désigné par "obstacles épistémologiques"⁴¹, se situant au niveau personnel, psychologique du chercheur. "*C'est dans l'acte même de connaître intimement, qu'apparaissent, par une sorte de nécessité fonctionnelle, des lenteurs, des troubles. C'est là que nous montrerons des causes de stagnation et même de régression, c'est là que nous décelerons des causes d'inertie que nous appellerons obstacles épistémologiques.*" (p. 13, les mises en italique sont de Bachelard).

Le choix du "questionnable", de l'entité digne d'être mise en question constitue à mon sens l'un des premiers obstacles épistémologiques. Ce choix, dans l'acte de connaître même peut détourner le chercheur de questions fort fécondes ou d'interprétations appropriées. Méthodologiquement, il n'y a pas un avantage à concevoir et à effectuer des recherches

³⁹ Bassila est une localité du nord-ouest du Bénin. Je présentais à Yacoubou Gomon quelques unes de mes observations faites à Waké, en milieu *lokpa*. Il connaissait plusieurs campements de migrants *lokpa* dans la région de Bassila.

⁴⁰ J'emprunte cette expression "monde-vie" à Anne Noschis-Gilliéron qui a traduit le *Collected Papers* de Schutz (Cf Le chercheur et le Quotidien, phénoménologie des sciences sociales, 1987). Dans sa traduction, elle a utilisé l'expression pour traduire la notion de *Lebenswelt* que Schutz a eu à Husserl.

⁴¹ J'estime que l'obstacle épistémologique se manifeste déjà, pour un chercheur se trouvant dans son propre "monde-vie", au niveau du choix des objets "dignes de questionnement", ne tombant pas sous le coup du "trop banal" ou de l'évident pour mériter d'être soumis à interrogation.

anthropologiques "chez soi" sans avoir fait, au préalable, l'expérience existentielle d'être ailleurs, l'étranger curieux, qui a de gros yeux, mais qui ne voit rien dans le coin, qui s'occupe de détails, de banalité. Le "chez soi" pourrait se poser en véritable "obstacle épistémologique", surtout en situation d'observation participante. Il doit faire face aux effets perturbateurs de certains biais, tels que la myopie culturelle, surtout s'il n'est pas "étranger"⁴², de l'exotisation de l'autre (Cf Olivier de Sardan 1988, à propos des recherches sur les religions) ou encore de l'explication culturaliste, plus simple et rassurante pour le chercheur confronté à l'imbroglie qu'il ne comprend pas et qui bouscule ses certitudes (Cf Elwert 1995).

Dans le cas précis du présent travail, mon séjour de recherches à Waké a été d'un apport irremplaçable dans l'affinement, de mon questionnement sur le milieu où je me sens moins "étranger" (Cf Séhouéto 1994).

2.2.2 Méthodes de travail, techniques et étendue des enquêtes

Les enquêtes ont été conduites avec l'assistance de trois collègues en fin d'études universitaires, qui ont été partiellement chargés de recueil de données quantitatives sur la base d'un questionnaire en complément aux données anthropo-économiques, de type qualitatif que j'ai personnellement recueillies⁴³.

L'approche méthodologique générale a été celle du *kreuzperspektivistischen Methodenbündel* (Elwert 1994). Le recours à une, panoplie de méthodes visant une perspective croisée" correspond à un éclectisme conscient et assumé, qui s'oriente plus en fonction du problème à résoudre. que vers la fidélité à une méthode donnée.

Cette panoplie comprenait, à partir d'une différenciation sociale, le recueil de données quantitatives et qualitatives, à travers l'enquête sur les revenus et les dépenses des ménages, les relations de propriété et de jouissance de la terre, l'histoire sociale du milieu (sur le plan des conflits, des problèmes de type économique, social et écologique puis des divers événements marquants pour la mémoire collective), les biographies individuelles. Les techniques d'interviews individuels formels ou informels sur la base d'un guide d'entretien, d'interviews de groupes (souvent hétérogènes), de participation active aux activités quotidiennes et de participation observante ont été utilisées.

Des prises de notes, l'enregistrement sur bande magnétique et des photos m'ont permis de conserver l'essentiel des entretiens et le souvenir des lieux et des circonstances.

J'ai pu, au niveau des "Archives Nationales" à Porto-Novo et des archives des Missions Africaines de Lyon recueillir de nombreuses données sur le plan historique.

⁴² Dans son "*L'étranger. Essai de psychologie sociale*". Schutz (1987:217-236) étudie la situation typique d'un étranger, tentant d'interpréter le modèle culturel d'un groupe nouveau et de s'orienter à l'intérieur de celui-ci. Il constate que l'étranger met en question tout ce qui semble aller de soi pour les membres du nouveau groupe.

⁴³ Il s'agit des Collègues Alice Massim-Ouali (Sociologue), Calixte Avoyon et Paul Gnagna géographes). Je me dois aussi de mentionner l'irremplaçable contribution des Etudiants et Elèves de Waké, notamment Yolou Issifou Bamisso, Alexandre Gnagna et Marc Aguéwé qui ont travaillé à l'épuisante tâche de recensement des ménages, des lignages et des divers types d'activités exercés par les populations dans toutes les communes de la sous-préfecture de Waké (à l'exception de Sèmèrè, de Badjoudè et Tchalinga).

2.2.2.1 Les sites des enquêtes

Les enquêtes sur le terrain se sont déroulées dans deux régions situées au sud (la Lama) et au nord-ouest (Waké) de la République du Bénin⁴⁴. Ces deux régions sont différenciées sur les plans agro-écologiques puis de l'organisation sociale et politique. Sur le plan géographique, les deux régions sont respectivement situées dans la latitude nord entre 6,5° et 7,5° pour la Lama et entre le 9° et le 10° pour Waké. Alors que la Lama se situe dans un domaine climatique subéquatorial et dans une dépression médiane du même nom, avec des précipitations oscillant entre 1100 et 1300 mm par an, Waké, situé sur la chaîne de montagne de l'Atacora, connaît un climat soudanien de montagne et reçoit jusqu'à 1300 mm d'eau par an. La densité de la population dans ces deux régions se situe entre 25 et 50 hts au km²

Tableau 1: Synthèse de données géo-économiques et démographiques

	Lama	Waké
Situation/latitude Nord	6,5d. – 7,5d.	9d. – 10d.
Relief	Dépression médiane	Sommet d'environ 600m
Domaine climatique	Subéquatoriale	Soudanien de montagne
Précipitations	Avril – juillet et sept – oct ≥1100 mm < 1300 mm	Mai – octobre ≥1300 mm
Densité	25 – 50 hbs / km ²	25 – 50 hbs / km ²
Taux d'exploitation des terres	9 %	25 %

Source : Synthèse de L.S. à partir de Adam & Boko (1983) et de la "Carte alimentaire de Bénin", SECAL-ONC-GTZ/LAMS, 1992.

La disponibilité en terre atteint 0,50 ha par personne tant dans la Lama qu'à Waké⁴⁵. La cuirasse montagneuse à Waké et la forêt classée de la Lama ajoutée aux plantations de tecks, constituent des facteurs qui influencent le taux de disponibilité en terre dans les deux régions. Bien que recevant en moyenne par an, à peu près les mêmes quantités de pluies, l'organisation temporelle des activités agricoles s'ordonnent différemment: au sud cette quantité de pluie se répartit en deux *saisons* alors qu'au nord on n'a qu'une seule saison.

Les deux régions enquêtées sont des savanes à forte emprise agricole, mais la région de la Lama se profile le long d'une galerie forestière et doit avoir été, par le passé, une zone forestière (Cf par exemple, Repin 1850). Le contraste entre ces deux régions en matière forestière est en tout cas très prononcé. En plus, on pourrait signaler que la Lama est plantée depuis les années 50 de plusieurs milliers d'hectares de teck, alors que Waké n'a connu de plantations d'arbres (surtout des eucalyptus) que dans les années 80 et seulement sur quelques dizaines d'hectares.

Les sols des deux régions sont globalement considérés comme des sols ferrugineux et /ferralitiques. La dépression de la Lama et les espaces périphériques sont constitués de sols

⁴⁴ Cf. Annexe 2: "histoire des localités", pour informations complémentaires, relevant de récits de type historique, l'histoire émiqque de la naissance de Ayogo et l'histoire sociale de Tòdo surtout depuis 1946.

⁴⁵ A titre de comparaison, remarquons que la disponibilité en terre par personne, est inférieure à moins 0, 25 ha autour de Djougou, supérieure à 1-2 ha par personne autour de Dassa, de Malanville, de 5-10 ha à Bakou, à Bassilla ou à Ségbana. Toutes ces données ici fournies sont des synthèses effectuées à partir de Adam et Boko 1983 et d'une source plus récente, le document "Cartes de sécurité alimentaire du Bénin" réalisé pour le "Projet Sécurité Alimentaire" par le Laboratoire d'analyse Régionale et d'Expertise Sociale (LARES) 1992.

argileux noirs. A propos des sols en général, il y a de fines différenciations locales faites par les paysans. Ces différenciations sont souvent reliées aux effets du travail agricole, aux structures locales du sol ou à la présence d'une végétation particulière ou d'un cours d'eau. A Ayogo comme à Wakité, la présence respective du *Hlan* et du *Boxum* est significative à cet effet.

La région de la Lama

Les localités enquêtées et comprises le long de ce travail comme "région de la Lama" sont situées aux pourtours et à l'intérieur de la dépression de la Lama, au nord département de l'Atlantique et au sud de celui du Zou: Tɔgudo, Tado et Ayogo⁴⁶. Ces trois localités font historiquement partie de l'ancien royaume du Danxomé.

Tɔgudo a été le siège du royaume d'Allada constitué au XVème siècle, point de transit de la migration des *Agasuvi* partis d'Aja-Tado au XVIème siècle et qui feront naître au XVIIème siècle, ceux de Xɔgbonu (Porto-Novo) et du Danxomé (de Meideros (d.) 1984:11-19 et 47-66). Situé à deux kilomètres de la ville d'Allada, il est non seulement accessible, il connaît une riche histoire d'intervention des services du développement rural, qui remonte aux débuts du siècle. A l'entrée de ce village, se trouvent une pépinière et diverses autres structures du CARDER-Atlantique.

Tɔdo fait partie des nombreux villages créés le long de la route de guerre" des rois du Danxomé en direction du sud de ce royaume, légèrement à l'écart de la route commerciale qui deviendra à peu de chose près, la Route Nationale Inter-Etat (RNIE) Cotonou-Bohicon d'aujourd'hui. Tɔdo était un village très proche du lieu de culte où se déroulait le "bain rituel" des rois du Danxomé⁴⁷. Il se situe à moins d'un 1 km de la RNIE Cotonou-Bohicon, n'a connu de mémoire des populations, aucune intervention des services du développement rural.

Ayogo est un village de réfugiés, constitué probablement entre 1894 et 1902 par une partie des proches du Roi Béhanzin (vaincu par les Français au cours de la guerre de conquête coloniale) et des *Yoruba/Nago* (exerçant avant cette guerre la fonction d'ambassadeurs du Roi d'Oyo, ancien royaume de l'actuel Nigéria). Ces derniers auraient pu aussi bien être de simples immigrés ou des descendants d'esclaves. La langue *Fon* y est la langue usuelle, mais chacun semble connaître et parler couramment le *Yoruba* ou le *Nago*. Ce village est accessible par des sentiers entrecoupés de flaques d'eau et de boue, qui ne sont praticables à pied qu'en saison sèche avancée. Autrement, trois à quatre mois par an, entre juin et octobre, selon l'abondance des pluies et le gonflement des eaux du *Hlan*, il est accessible par pirogue légère. Les deux localités les plus proches sont Kpomè et Kpokissa, situées respectivement environ, à vol d'oiseau, à 5 km plus à l'est et à 7 km plus à l'ouest. En novembre 1991, en période de décrue, j'ai effectué le trajet de 5 km (Kpomè-Ayogo) en quelques deux heures: à certains endroits du trajet, il faudrait à chaque pas, libérer le pied d'une boue pouvant atteindre le genoux. Ce village situé à environ 7 km à vol d'oiseau de la RNIE Cotonou-Bohicon, est à peine accessible. Leur contact avec l'administration étatique se limitait jusqu'aux années 70 aux descentes des "Commandos" qui viennent nuitamment récupérer les impôts de capitation.

⁴⁶ Une pré-enquête suivie de plusieurs séjours s'est déroulée entre 1988 et 1990 puis en 1991 dans les localités de Xevié (Sous-préfecture de Calavi) et de Koli-Vejigon (Sous-préfecture de Toffo). Xevié se situe en dehors de la dépression de la Lama.

⁴⁷ Il est encore raconté aujourd'hui à Tɔdo, avec forces détails pittoresques, différentes versions les unes aussi invérifiables que les autres, du déroulement de ces bains rituels (*Xwéwulilé*). Pour l'essentiel, les différentes versions racontées, rejoignent celle recueillie par Bertho 1946: 62-24.

Depuis le début des années 80, quelques équipes de vaccination ont été de passage dans le village. Les services du développement rural n'y mènent aucune activité formelle⁴⁸.

La région de Waké

Les localités comprises ici sous le vocable de "région de Waké" se situent dans la sous-préfecture de Ouaké, au nord-ouest du Bénin. Mes recherches ont essentiellement couvert les communes de Komde, Sonahoulou, de Waké et de Kassoua. Les champs sont fort éloignés de l'habitat. La dispersion des champs explique largement que les recherches couvrent un tel espace alors que j'ai surtout séjourné dans le village de Wakite, et y ai principalement concentré mes travaux.

La région de Waké est peuplée de *Lokpanyima*⁴⁹. Dans la littérature plutôt rare sur ces populations, ils sont souvent désignés par *Dompago ou Logba*. Ils sont essentiellement agriculteurs.

Wakite se situe à quelques 3 km à vol d'oiseau de la frontière nationale avec le Togo. Des échanges très intenses existent d'ailleurs sur les plans économiques, sociaux et matrimoniaux entre les populations vivant de part et d'autre de la frontière. Cette situation a développé les activités liées à la circulation (légal ou non) des biens et des services divers, notamment monopolisées par la mince couche scolarisée.

Historiquement, les *Lokpanyima* n'avaient pas connu de structures de pouvoir centralisées. Le *Sɔɔna*, personnage central pour les *Lokpanyima*, n'avait pas un pouvoir strictement politique: il s'occupait surtout des cultes religieux. Selon W28 le *Sɔɔna* détenait le secret des cérémonies et des cultes. Depuis 1990, Sete, fils de l'ancien, *Sɔɔna Biawu* décédé en 1986, assume ces fonctions. Le *Tɛ* constitue à la fois l'habitat, la structure sociale - assimilable à un lignage - qui l'habite ou l'a habité et une unité économique. La migration joue un rôle économique et social important dans cette société. Elle semble un élément permanent des biographies individuelles. Bien que de nombreuses innovations structurelles ont dû modifier largement l'organisation sociale des *Lokpanyima*, nombre de manifestations comme le *Kamɔn* (Cf infra, chapitre 8) permettent de reconstituer la dynamique des rapports de pouvoir qui ont existé ou qui irriguent encore le discours idéologique dans le milieu. La colonisation a introduit le phénomène du "Chef" ayant un rôle politique. La pénétration islamique, intimement liée à l'émigration vers le Ghana dès les années 50 et l'action des catholiques datant aussi des années 40 ont multiplié les pouvoirs de références (Cf infra, chapitres 7 & 8).

2.2.2.2 Les méthodes et durées des enquêtes

Les travaux d'enquêtes se sont déroulées de manière discontinue de Septembre 1991 à Janvier 1993, avec des travaux préliminaires qui ont débuté dès 1988. On pourrait distinguer ce processus en trois phases.

1- La pré-enquête à Xévié, Tɔgudo, Koli et Tɔdo durant respectivement deux brefs séjours de trois jours chacun en Mai-Juin 1988, au cours de la grande saison des pluies.

⁴⁸ Nombre de paysans connaissent ces services cependant. Certains ont même adopté plusieurs variétés de maïs diffusées par ces services. L'un des paysans (L33) a des relations amicales et plus ou moins commerciales avec un Agent de Vulgarisation Agricole de Kpokissa, auprès de qui il a acheté engrais et variétés de semences. Leur amitié daterait des années 80 où, la première fois, il aurait acheté auprès de lui des plants d'arbres fruitiers.

⁴⁹ Au singulier *Lokpatɔ*. Ils sont considérés comme des *Kabye* de la plaine par contraste avec ceux du Togo voisin, qui vivent sur ou aux flans des Monts Kara.

Au cours de la petite saison des pluies, en Octobre 1988, je retournerai pour des séjours de six et dix jours, respectivement à Tɔgoudo et Tɔdo. Dans un autre cadre de recherches⁵⁰, je séjournai dans les localités de Xevié, Tɔgudo et Koli durant deux semaines en Septembre 1989, donc dans l'entre-deux-saisons. En Novembre et Décembre 1990, j'ai effectué une investigation rapide, exploratoire et thématique dans les localités susmentionnées en vue de reformuler et de préparer méthodologiquement le projet de recherches dont la présente thèse est le produit.

2- Les enquêtes menées de façon systématique ont duré, dans un premier temps, cinq mois, de Septembre 1991 à Janvier 1992 répartis comme suit:

* Ayɔgo: un mois soit : du 12 au 18 Septembre ; du 4 au 21 Novembre puis du 9 au 15 Décembre ;

* Tɔdo: trois semaines du 23 Décembre 1991 au 13 Janvier 1992

* Tɔgudo: trois semaines du 20 au 24 Septembre, du 30 Novembre au 5 Décembre puis du 16 au 22 Décembre

*Wakite: un mois, du 26 Septembre au 29 Octobre 1991

* plusieurs jours de travail d'archives (Archives Nationales à Porto-Novo) et de recherches auprès des institutions de recherches sociologiques, agronomiques, pédologiques et botaniques de l'Université Nationale du Bénin (Abomey-Calavi).

3- Enfin des recherches complémentaires et de contrôle sur deux mois, (Décembre 1992 et Janvier 1993), couvrant notamment Ayɔgo et Wakite. Des visites éclairs d'une à deux journées ont complété cette gamme dans trois colonies de *Lokpanyima* dans les sous-préfectures de Djougou et de Bassila.

2.2.2.3 La population enquêtée

Elle est constituée de personnes sélectionnées à partir d'un sondage initial. Le nombre des interviewés s'est enrichi lors des recherches par des personnes s'étant présentées spontanément et d'autres identifiées comme spécialisées dans divers domaines liés au savoir agricole.

Le sondage initial s'est effectué sur la base d'une question unique posée dans chaque localité suivant une double différenciation de sexe et de génération. Le rapport était de 3 personnes de sexe masculin pour 2 de sexe féminin, globalement réparties en générations jeunes adultes, adultes, chef de ménage et personnes du troisième La question était: "qui sont ceux que vous considérez dans cette localité, d'une part comme possédant beaucoup de savoirs agricoles et d'autre part, comme ignorants en la matière?". La liste initiale des personnes interrogées a été dressée sur la base des recoupements observés sur une trentaine de réponses.

Les personnes qui se sont spontanément présentées l'ont surtout fait lors des entretiens de groupe. Des personnes spécialisées dans des activités ayant trait à la diffusion des savoirs ont été identifiées ou rencontrées. Les entretiens avec eux n'ont été pris en compte que si ces personnes ont eu, par le passé, ou continue d'avoir des activités productives agricoles. Ainsi la plupart des interviews avec les vendeurs/vendeuses de diverses variétés de tubercule ou de céréale ont surtout servi à un contrôle des informations reçues en amont, c'est-à-dire chez les

⁵⁰ Sur les médias de communication en zone rurale, en relation avec l'évaluation du Projet de Développement Rural Intégré du CARDER-Atlantique.

acheteurs paysans. Souvent ils ont permis d'obtenir des détails sur l'origine géographique des variétés de semences.

2.2.2.4 Le contenu des enquêtes

Les recueils des données anthropo-économiques sont articulés autour des ressources humaines, matérielles et financières, de l'étendue et de la nature des activités productives, des dépenses et revenus, des objectifs de revenus et de consommations à court et moyen termes puis des contraintes ou situations favorables remarquables dont la ou les personnes interviewée(s) voudrai(en)t faire part sur le plan personnel et social (familial, local, régional, national international) de même que par rapport à l'environnement naturel.

Chaque interview individuelle avait une composante biographique détaillée. Les récits de famille et l'histoire de la localité sur les plans socio-économiques et de la nature ont précédé les diverses interviews. Une série de discussions de groupes a permis de compléter les données recueillies au niveau individuel, concernant les normes sociales, l'histoire sociale et économique du milieu, les savoirs et pratiques en général.

La partie principale des recherches dans chaque localité s'est consacrée aux cultures et aux décisions sur le choix des variétés, des sols, des techniques, l'origine des variétés et des techniques, les modes de leur acquisition et de leur conservation, les informations spécifiques que chaque interviewé détient sur elles.

Des séances de restitution et de discussion des résultats de mes recherches ont permis de recueillir les réactions de groupes restreints de paysans.

En dehors des interviews individuelles et de groupe sur les savoirs sur les céréales, les tubercules, les sols, pratiques et interdits agricoles, il a été procédé à l'observation de la vie quotidienne dans les champs et à domicile, puis des emplois du temps de même que la participation directe aux diverses activités productives et sociales.

La visite de quelques champs, avec mesures, croquis, prises de notes et longues discussions avec ceux qui y travaillent, m'ont permis de croiser les données recueillies lors des interviews avec celles qu'on pourrait constater sur les champs. Elle a permis de recueillir *in situ* des explications et des justifications sur les décisions prises par les paysans dans des situations concrètes de production. La phase de la visite des champs a été l'un des moments les plus intenses de travail et le lieu de discussions très ciblées sur les décisions paysannes et leurs connaissances de leur environnement. Ces discussions ont été conduites avec divers instruments comme la représentation graphique, le *ranking* et diverses démonstration dont souvent les paysans ont pris l'initiative.

J'ai procédé enfin à une enquête en fin d'année 1992 et début 1993 sur la base d'un questionnaire semi-ouvert. Ce questionnaire destiné surtout à des personnes déjà interrogées en 1991 a servi de témoin de triangulation avec le contenu des interviews recueillis, des observations faites et des résultats obtenus sur les champs un an plus tôt.

3. Les limites de ce travail:

Au cours du dépouillement et de l'analyse des données, la question de la durée des recherches s'est posée à moi à plusieurs reprises: une recherche sur la production et la diffusion de savoirs par les paysans se révèle extrêmement processuel. Ce constat pose la question de la durée de l'observation sur place. Je pense qu'une observation systématique sur plusieurs saisons agricoles (au moins trois) offrirait probablement plus de possibilités de généralisation ou même de précision. Les modes d'appropriation de la nature dans le contexte précaire du monde rural du Bénin semble d'un dynamisme que leur compréhension ne peut s'inscrire que

dans une durée plus longue que celle que les moyens dont je disposais m'autorisaient à lui consacrer. J'ai mis de côté la dimension de la différenciation des genres dans la conduite du travail. Ce travail reste très masculin: son caractère pionnier dans les régions concernées m'a obligé à me concentrer sur d'autres aspects que les savoirs spécifiquement produits, détenus ou diffusés par les femmes. De manière parcellaire, j'ai recueilli toutefois, nombre de données qui méritent d'être approfondies⁵¹.

En général, beaucoup de données recueillies gagneraient plus de signification prégnante, si elles s'étaient étalées sur une période plus longue, cinq à dix ans, dans la mesure où, j'avais voulu dès le départ faire un travail très empirique. Je n'y ai pas entièrement réussi. Une foule de données recueillies sont souvent trop parcellaires et méritent, avant d'être intégrées à un travail comme celui-ci approfondissement et vérification. Ni le temps ni les moyens disponibles ne me l'ont permis.

Les résultats ici présentés devraient donc être appréciés dans les limites de ces insuffisances.

4. Présentation du travail

Mis à part ce chapitre introductif, ce travail comporte huit autres chapitres, organisés en deux parties: l'une aborde diverses facettes des savoirs locaux (pp. 40-106) et l'autre la problématique des savoirs dans l'espace public (pp.107-184).

Après la présentation des données empiriques recueillies sur la langue paysanne (ch.140-54), l'état des lieux et les processus de production ou d'émergence des savoirs sont empiriquement abordés et présentés, à travers le cas des sols (chapitre 2, 55-73) et celui des céréales et des tubercules (chapitre 3, 74-81) et les décisions paysannes (chapitre 4, 82-106). Le chapitre 5 (le premier de la deuxième partie, (107-131) a été consacré à la diffusion des savoirs alors que le chapitre 7 (150-164) présente les données et des réflexions sur la distribution sociale des savoirs. Le dernier chapitre (165-184) de ce travail a été consacré au statut épistémologique des savoirs locaux, notamment à travers la question de la non systématisation de ces savoirs.

⁵¹ Par exemple, les savoirs sur la culture des oignons sur pilotis me semble l'un des plus originaux que l'on rencontre auprès de femmes *Lokpanyima* dans les colonies agricoles hors de Wakitè. Par contre dans la Lama, la culture des légumes (piment, gombo, feuilles gluantes, feuilles diverses) relève en grande partie de savoirs que maîtrisent plutôt les femmes. Les savoirs sur le mode de protection des semis dans les périodes d'attaques des termites, par l'application de cendres de divers épineux, m'ont été communiqués par des femmes.