

En guise de conclusion

Le regain d'intérêt pour les savoirs "locaux" porte une double ombre: celle des vieux objectifs de réhabilitation de "l'Autre" (le noir, le jaune ou l'indien) défendus contre l'Occident négateur et réducteur, et celle de l'espoir de dénicher quelques recettes merveilleuses au profit du développement planifié. Les défis constitués par l'émergence de l'écologie scientifique et / ou politique "contre le mythe rationnel de l'occident", les limites en milieu paysan, des approches productivistes et réductionnistes (de l'agronomie au génie civil, en passant par la médecine ou l'économie), la subversion des particularités locales qui essoufflent chaque jour davantage les théories de la modernisation perçue comme processus unilinéaire, etc... ont produit par ailleurs, les conditions internes favorables au sein des sciences sociales, pour qu'elles reprennent l'exploration de la vieille thématique de la "science des autres".

Le présent travail s'est voulu une rupture d'avec les amalgames en cours depuis le regain d'intérêt que suscite cette thématique. Pour ce faire, j'ai d'abord recouru à l'empirie de l'acteur au quotidien et pris de la distance par rapport aux approches culturalistes et essentialistes. Deux facteurs ont rendu particulièrement difficile la réalisation de ce projet. Les deux régions constituaient des "terrains vierges" en termes de recherches empiriques détaillées sur l'histoire, l'économie, l'anthropologie politique et les relations sociales, en général. Cette situation m'a contraint à m'occuper quelquefois d'aspects fort éloignés de la thématique, mais nécessaires pour comprendre les mécanismes sociaux de production et de diffusion des savoirs. Ces investigations se sont faites souvent au détriment de la profondeur empirique de nombre d'éléments liés directement à la thématique.

Même très ancienne, la thématique des savoirs localisés, se trouve traitée dans un contexte nouveau, celui d'une crise générale des théories et paradigmes en vigueur en sociologie rurale et en l'absence d'un cadre paradigmatique clair, de formulations et des méthodes suffisamment éprouvées pour traiter du "savoir des autres".

Par ailleurs, l'essentiel des discussions se déroulent actuellement autour des "projets de développement". Mon choix de prendre de la distance par rapport à ce cadre et à cette face particulière de transformation sociale a rendu ma tâche davantage ardue, tant dans la délimitation du champ de l'étude que dans la sélection des éléments les plus pertinents dans la foule des données recueillies. Je voudrais ici, en guise de conclusion, revenir sur certains points et faire quelques remarques sur les résultats de ce travail.

Le premier chapitre consacré à la langue paysanne, montre que les dénominations des plantes, sols, variétés culturelles peuvent être considérées comme des textes d'informations. Ces textes peuvent cependant présenter des pièges liés à divers aspects de leurs caractères parfois très contextuels, anecdotiques, polyfonctionnels, etc. Ces caractéristiques de la langue paysanne discréditent les approches méthodologiques, déduisant de prétendues étymologies des mots, les savoirs des paysans ou réduisent leurs matériels empiriques aux discours (mythique, mystique ou biographique) paysans. La forme discursive du savoir ne me semble pas non plus la seule forme de communication du savoir, comme le montrent d'ailleurs diverses recherches en psychologie du travail. L'expression discursive du savoir me semble, au delà d'une certaine limite élémentaire, intimement liée à une institutionnalisation, voire une professionnalisation de la recherche et de la diffusion du savoir. Sur le plan méthodologique, cela relève de l'égoïsme de la part des chercheurs, d'attendre de retrouver chez les paysans des discours articulés sur leurs savoirs ou de rechercher activement dans le recoin de leurs phrases des pochettes-surprises de savoirs.

L'analyse des décisions, des contextes des décisions, une perception historique et historisante de ces décisions, et non purement spatiale, de même que des justifications que fournissent les

paysans à leurs propos, m'ont permis le long des chapitres 2, 3 et 4, de présenter différentes facettes des savoirs paysans. Ainsi peut-on mesurer toute la complexité des savoirs sur les céréales, les tubercules et les sols.

J'insiste ici sur la mise en perspective historique et non seulement spatiale. Elle permet de préciser - même si on y réussit peu - les contextes d'émergence ou de la diffusion des savoirs. On pourrait spéculer à volonté sur les spécificités qui président aux opérations mentales des **Fonnu** ou sur leur connaissance profonde de leurs sols ou plus généralement de leur milieu. Ces facteurs expliquent peu, à mon avis, l'émergence des savoirs nouveaux apparus dans la Lama depuis une vingtaine d'années, autour des dizaines de variétés. Par contre, le phénomène d'une longue sécheresse, doublée d'une attaque bactérienne sur les maniocs, dans un contexte socio-économique où la recherche de revenus supplémentaires par le petit commerce des femmes, subventionne l'économie domestique et particulièrement la production agricole, etc. La recherche systématique par les paysans, de nouvelles variétés, etc. constituent des éléments empiriques de base qui éclairent davantage.

La mise en perspective historique permet de comprendre que l'apparition et la diffusion des savoirs paysans dépendent d'un flux permanent d'expérimentation, d'appropriation d'expériences, d'endogénéisation, d'échanges, de conservation et d'abandon d'une multitude de possibilités.

Il convient de distinguer entre les expériences que fait le paysan et ses expérimentations. Ses expériences relèvent souvent du hasard, du non-planifié. Le paysan constate que telle plante a commencé par pousser sur son champ et qu'à partir de là, il a de meilleures récoltes: il en déduit a posteriori qu'il devait s'agir d'une plante fertilisante. Comme Richards (1994) l'a aussi remarqué, nombre d'innovations paysannes émergent de cette manière. Dans ce cas, la succession des événements dans le temps se produit, sans que le paysan n'y prenne une part active. La plupart des connaissances du sol, par exemple, ont émergé sur ce modèle.

Les expérimentations paysannes, par contre, relèvent d'un processus conscient mis en oeuvre avec des objectifs fixés d'avance. Evidemment, lorsque l'on parle d'expérimentations paysannes, qui cherche de gigantesques montages expérimentaux ou des installations particulières, serait souvent déçu. L'arrière d'une palissade qui sert à prendre sa douche ou un coin du champ à peine distingué de l'ensemble, sont souvent déjà, des champs expérimentaux. L'histoire d'un champ ou de la culture d'une variété fournissent souvent des clefs pour entrer dans l'univers expérimental paysan (Cf par exemple, études de cas pp. 60-61 et pp. 93 et suiv.). Il reste une constante toutefois, celle de l'énorme capacité paysanne à saisir les opportunités, à tirer des conclusions de ses expériences et expérimentations, à les intégrer dans sa panoplie de possibilités qu'il combine et recompose en permanence. Les exigences de la gestion de l'insécurité (écologique, climatique, économique, sociale, politique) soumet le paysan à une dynamique qui se reflète fort bien dans son attitude vis à vis des savoirs. L'exogène est bien souvent "endogénéisé", l'endogène est soumis à une recombinaison continue.

Il est rare d'avoir une histoire unique d'un savoir, d'une innovation surtout si son apparition est récente. Peut-être le chercheur devrait-il se méfier dès qu'il ne lui est fournie qu'une version unique d'une telle histoire. En règle générale, les versions sont nombreuses et les défaillances de la mémoire ou l'ignorance sur l'histoire d'une innovation ou d'un savoir sont merveilleusement suppléées par les mythifications ou discours pleins d'esprits surnaturels, de prescriptions morales, d'interdits divers, d'explications métaphysiques. Ceci explique en partie peut-être, pourquoi, le courant dominant dans les recherches sur les savoirs locaux professe le holisme de ceux-ci, présenté souvent en opposition avec la science d'inspiration cartésienne, essentiellement positiviste et réducteur.

Le discours sur le holisme des savoirs "locaux" ne distingue pas souvent, au niveau analytique, entre ce qui relève du savoir, repérable dans les décisions paysannes et l'expression verbale de ces savoirs, expression forcément encapsulée dans les ressources culturelles du milieu. Les paysans expriment bien parfois cette distinction. L'une des expressions les plus célèbres usitées au sud du Bénin dans ce sens est "*ama wE nyi bo*" ("feuille est Bo" - composé doué de force opératoire, destinée à divers buts comme la protection, la guérison, la nuisance à autrui, etc.-). Cette expression suggère au moins qu'une distinction est possible entre les feuilles (avec leurs vertus, certainement bien connues) et tout le cérémonial qui l'entoure (incantations, immolations d'animaux, discours sur son caractère mystérieux, etc.). Les paysans *Fonnu* ne confondent donc pas les éléments constitutifs du tout, ils les distinguent. Dans les circonstances où les éléments spirituels ou culturels de présentation ou d'expression de ce tout, se trouvent confrontés à des contraintes (naturelles, sociales, économiques, etc.), ils les négocient, comme je l'ai montré au chapitre 4.

Olivier de Sardan (1993) a défendu le paradigme "religion seule" contre celui du religion et "politique". Ce faisant, il a dénoncé la surinterprétation politique du religieux et vis versa, dans une perspective qui "puisse faire parler plus de "faits" tout en leur laissant "le dernier mot". Les recherches sur les savoirs paysans courent les mêmes risques de surinterprétation d'un aspect qui y intervient souvent -le religieux- et perdent ainsi l'élargissement qu'offre la séparation analytique des sphères. Mon travail n'a pas visé de récuser le paradigme "savoir-culture-spiritualité". Il a essayé de montrer que les liens entre ces différents facteurs ne sont pas nécessaires. Il ne sert pas de montrer que la science elle-même reste largement non-positive, pour comprendre dans quel rapport se trouve le savoir et la spiritualité au coeur des processus cognitifs et des représentations des paysans africains. Il sert encore moins de soutenir un holisme imaginaire, faisant des paysans des êtres curieux, si spirituels, pensant si totalement et si globalement, qu'ils peuvent vivre de leur spiritualité au détriment de leur pain. Les contraintes naturelles (par exemple, le temps), religieuses ou spirituelles (les croyances liées au temps) et politiques (les décisions politiques réglementant le calendrier de travail agricole et sacralisant les jours de marché) offrent en effet, eu des marges de manoeuvre. Elles font apparaître, comme je l'ai montré, des savoirs absolus, des normes sociales, cognitives et religieuses qui ne se prêtent pas en principe à la discussion, à la négociation. Dans le processus de décision, ces savoirs absolus peuvent se trouver entre autres paramètres, en concurrence avec d'autres types de savoirs, par exemple, les savoirs agricoles. Dans des cas de ce type, à partir du comportement et des déclarations propres des paysans, on retrouve une logique de négociation de l'absolu, plus ou moins institutionnalisée. On pourrait le dire, le savoir local, n'est nullement un savoir total et indifférencié. Mais pour en arriver à une telle conclusion, il convient d'opérer, comme les paysans le font, une distinction de principe, entre le discours sur le savoir (forcément porteur des marques de la culture et répondant aux exigences du contrôle social) et le savoir lui-même.

Sur la même ligne, j'ai essayé de montrer l'inconsistance des thèses qui perçoivent les savoirs "locaux" comme un champ continu et harmonieux, sans concurrence des théories et des visions, ni conflits. A l'aide de quelques exemples, j'ai essayé de montrer combien les savoirs locaux et particulièrement les savoirs paysans sont multiples, pluriels, résolument partagés entre théories contradictoires, qui se relativisent réciproquement. Que les porteurs de ces savoirs ne s'affrontent pas toujours publiquement, pour exposer leurs critiques respectives comme le feraient des écoles de pensées, ne prouve pas comme Horton (1967 a & b-, 1990 a & b) tend à le penser, que tout est harmonieux: cela prouve juste que la critique est une activité sociale et qu'elle s'exerce - sauf anomalie - dans les formes socialement admises. Le champ de l'activité scientifique en donne un bel exemple: les formes de polémique et d'exercice de la critique, telles que les chercheurs et universitaires en sont plus ou moins habitués, varient aussi largement d'une université à une autre, d'un pays à un autre.

Nombre d'exemples explicitement destinés ou non à nourrir cette discussion, l'exposé autour du "miracle de l'arbre sans branchages" (Chapitre 7), par exemple montrent combien la pratique de l'ambiguïté linguistique exprime des désaccords que le contexte social ne permet pas d'exprimer autrement. Peu importe la forme de son expression, les concernés savent qu'il y a désaccord, même si cela n'est pas évident pour l'étranger. La critique d'une certitude consacrée, ne s'exprime pas forcément par le discours. La négociation, dans la pratique du "vrai" socialement absolutisé et son contournement, sont des comportements fréquents au niveau individuel des paysans. Ces pratiques sont des formes de critique auxquelles il convient de prêter attention pour éviter le retour du discours sur l'unanimité primitive, que camouflent les visions harmonieuses et non conflictuelles des savoirs locaux.

Dans quelle mesure, les savoirs "locaux" le sont ou le restent-ils ? Quand on observe combien de variétés de céréales ou de tubercules portent différents noms dans différentes localités et le fait que leur culture - parfois sans qu'il n'existe de preuve de communication entre ces localités - s'appuie sur des savoirs similaires, on pourrait en déduire la fausseté d'une conceptualisation du savoir local, comme un savoir propre et limité à une localité. Ce savoir est souvent endogénéisé, localisé par un ensemble de moyens, dont par exemple la dénomination, leur expression contextualisée à travers anecdotes spécifiques et mécanisme d'émergence ou de diffusion particuliers. Par ailleurs, nombre de ces savoirs traversent les barrières culturelles et se diffusent sur des espaces - géographiques, "ethniques", économiques, etc. - fortement diversifiés. Comme l'illustre le cas de la plante fertilisante *kétra*, la proximité ou l'éloignement géographique, la continuité ou la discontinuité ethnique ou culturelle entre deux localités ne suffisent pas pour expliquer la diffusion ou la non-diffusion d'une innovation ou d'un savoir. Il convient de concevoir et de percevoir de la diffusion des savoirs en termes de logiques à paramètres multiples, imbriquées ou articulées avec celles des acteurs sociaux. Les théories de la diffusion spatiale que nous livre la géographie ou des théories de la communication et de l'adoption des innovations comme celles de Rogers et Shoemaker (1971), ont une force non négligeable d'explication. Combinées, elles permettent de retrouver des repères empiriquement vérifiables (l'un des apports essentiels des théories de la diffusion spatiale, dont celle de Hägerstrand 1967) et à la hauteur de la complexité des phénomènes de circulation de l'information et des biens de type culturel (l'une des contributions majeures d'un Rogers). Ces théories concernent surtout des stocks, des paquets d'informations, souvent extérieures au milieu et destinés à la diffusion, soutenus par un appareillage institutionnel. Or, en dehors des structures de la "vulgarisation agricole", il existe un flux d'échanges, de circulation de l'information agricole, qui emprunte de formes et des canaux produits par les sociétés elles-mêmes.

J'ai trouvé dans l'économie, un repère conceptuel susceptible de favoriser la compréhension du mécanisme de circulation des savoirs dans les milieux paysans que j'ai étudiés. L'économie recouvre sur le champ de l'économie, tous les phénomènes universels et spécifiques identifiés par l'anthropologie économique, surtout depuis un demi-siècle dans les sociétés africaines (et non-européennes en général) et exprimés par divers concepts-clés: don, réciprocité, mise en commun, mérite, marché, etc... L'économie offre ainsi, la possibilité de vérification empirique et permet d'intégrer au niveau conceptuel, la plupart des aspects de la vie sociale: culture, croyances, relations de pouvoir, réseaux sociaux, économique, etc... Analysées sous cet angle, les données empiriques recueillies sur la diffusion des savoirs, permettent de saisir une multitude de logiques qui y président.

La diffusion des savoirs peut chevaucher entre les logiques de contrôle des ressources économiques (forces productives, profit, captage des rentes et subsides distribuées par ou à travers l'Etat, etc.), de reproduction sociale et de mobilisation des réseaux sociaux (toujours convertibles en biens économiques ou en ressources de pouvoir). La diffusion des savoirs médicaux ou de type spirituel (protection, chance, élimination de l'inimitié) offre le champ le

plus spectaculaire du chevauchement de toutes ces logiques. En ce qui concerne les savoirs agricoles, la diffusion suit des logiques fort différenciées correspondant en règle général aux situations anthropo-économiques de chaque acteur. L'adoption d'une variété ou d'une technique dépend largement des réseaux sociaux dans lesquels on est inséré, de sa situation économique, de ses expériences antérieures, etc..

Les réseaux sociaux jouent un rôle d'autant plus important qu'ils déterminent en général les canaux de diffusion des savoirs paysans (supra, p. 131 et suiv.).

Empiriquement, ces canaux servent entre autres, à diffuser les savoirs agricoles. Il ne s'agit pas de canaux spécifiés, spécialisés de communication des savoirs paysans. Il m'a été possible de dégager les six lieux et contextes les plus importants ou les plus évoqués, qui servent de formes et de canaux de communication, à savoir, les lieux de co-activité, les migrations, le vol, les pratiques culturelles, le couvent de *vodun (Hunkpame)* et la coercition. L'étude empirique de la diffusion des savoirs montre aussi combien certaines formes de diffusion permettent de conserver lesdits savoirs. A travers un interdit ou une pratique culturelle, on pourrait retrouver des mécanismes de conservation non seulement de savoirs, mais aussi de variétés de céréales et de tubercules ou de techniques tombées en désuétude. Une telle interprétation - très large, il faut le souligner - permet d'expliquer aussi en partie et quelquefois, l'intervention des croyances et considérations religieuses dans la conduite des activités agricoles.

La diffusion des savoirs paysans suit des lignes qui chevauchent entre., les différenciations sociales et anthropo-économiques et les réseaux sociaux de co-activité. Cette conclusion essentielle permet toutefois, de prendre de la distance par rapport à toute vision suggérant l'image d'un auteur collectif, "inventeur collectif" ou "adopteur collectif" des savoirs et des innovations. On sait parfois peu de choses précises sur l'apparition de tel ou tel savoir. Mais toutes les fois qu'il a été possible de situer empiriquement le passage d'un modèle de décision, d'une innovation ou d'un savoir, d'un individu à un autre, on se rend compte que l'auteur collectif n'existe que là où l'on détient peu d'informations.

Dans la même optique, la distribution sociale des savoirs me semble fort inégale. Cette distribution semble fortement liée à l'intensité des expériences, elles-mêmes fort différenciées, y compris au sein des ménages, des groupes de travail, des individus de même condition anthropo-économique.

Une corrélation entre l'âge et le niveau de savoir, ne donne pas non plus forcément l'avantage aux plus âgés. J'ai évoqué les difficultés qui existent à opérer une évaluation, sur la base d'une masse précise de savoirs, comme si les savoirs paysans constituaient un stock, dont on pourrait détacher quelques éléments. J'ai cependant tenté, dans des limites défendables (par exemple, la connaissance des types de sols dans la localité de Waké) de procéder à une évaluation en relation avec l'âge des interviewés. Les résultats m'ont montré que les plus actifs dans le domaine agricole semblent être ceux qui ont fait preuve des meilleures connaissances quantitatives et qualitatives. Ces personnes se situent entre 30 et 50 ans, ils sont responsables ou co-responsables d'un ménage, jouissent d'une autonomie assez large de décision. Je dois signaler qu'il s'agit-là de caractérisations qu'il conviendra d'approfondir empiriquement, à une échelle plus large.

L'autre aspect de la distribution sociale des savoirs que j'ai abordé et que je voudrais souligner ici, a trait au secret. J'ai montré à partir d'une étude de cas (celui du "miracle de l'arbre sans branchages") comment les vérités les plus absolues ne sont jamais exclusives, comment dans les cas les plus extrêmes où la peur de la répression prévaut, il est cependant possible d'exprimer une autre vérité, même si l'on se garde de rejeter celle admise par la majorité. Mais l'usage du secret comme modalité de contrôle des savoirs agricoles me semble peu répandu. Je ne lie pas ce phénomène au caractère réduit (en volume) de ces savoirs, comme

Meillassoux (1972:34) semble le suggérer, mais à l'intensité de la co-activité qu'impose l'agriculture. Contrairement à l'activité culturelle ou magique, la production agricole constitue un lieu plus ouvert où l'individu expose son action et ses décisions à l'observation empirique permanente de son entourage. On pourrait par contre, éviter de mettre à la disposition de son voisin une variété de céréale ou faire de la rétention d'informations à propos des expériences ou expérimentations faites sur son champ. Ce phénomène montre - comme je l'ai indiqué plus haut - que la distribution de l'information constitue une activité que les acteurs mènent suivant des logiques théoriquement compréhensibles et empiriquement vérifiables à l'aide des catégories de l'anthropologie économique.

Après avoir analysé les résultats de travaux empiriques, je me suis posé la question de la pertinence d'une comparaison entre la science et les savoirs localisés. Une telle comparaison ne me semble pertinente que sous un seul angle: celui du rôle que joue chacun de ces domaines (savoirs et science) dans les sociétés qui les produisent. Qu'il s'agisse des savoirs paysans ou de la science, ils entrent dans une mesure plus ou moins grande dans leur vie quotidienne: plus ou moins grande, car leur existence ne signifie pas que chaque acteur social y a forcément recours dans sa vie (Cf aussi Elwert 1995).

Les savoirs "locaux" ne sont pas autrement comparables à la science occidentale. Il manquerait à une telle comparaison des bases rigoureuses. La réflexion épistémologique sur les savoirs paysans, avec en arrière-fond, l'histoire des sciences en Occident, m'a permis d'aborder cette question au dernier chapitre (chapitre 8).

J'ai essayé d'y soutenir trois thèses essentielles:

- 1) que les savoirs locaux sont loin d'être systématisés parce qu'il leur manque les conditions essentielles de la systématité, par exemple, l'auto-constitution en un sous-système, se différenciant ainsi à la fois du système ou de son environnement puis des autres sous-systèmes (Luhmann 1984);
- 2). que ce fait lui-même n'est que la conséquence de deux facteurs sociaux, l'absence d'un espace public spécifique des savoirs et la non-constitution d'un courant d'échanges entre un sous-système des savoirs (donc aussi des savants) et l'environnement (le système social);
- 3) qu'il est possible de défendre ces deux points ci-dessus énoncés sans revitaliser les thèses de "société primitive" et en évitant la pratique la plus répandue quand les africains se mettent à réfléchir sur les "savoirs endogènes", c'est-à-dire, faire de la science comme Procuste offrait son lit aux passants.

On pourrait généraliser aux sociétés que j'ai essayées d'étudier dans le cadre de ce travail, la vision que, le changement social dans les diverses sphères des sociétés, s'opère dans un processus d'apprentissage fort différencié selon les domaines et ne se réduit pas à une marche générale, homogène, linéaire voire unilinéaire. Une société peut produire des institutions d'une haute "perfection" dans un domaine, mais dans un autre domaine rester en deçà de ce niveau de "perfection". Ainsi peut-on remarquer des indices d'espace public des savoirs de type historique ou médical dans le royaume du Danxomé mais aussi et surtout des éléments empiriques constitutifs d'un espace public politique chez les *Lokpanyima* de Waké. Force reste cependant de remarquer qu'il ne s'est constitué dans aucune de ces sociétés - du moins je n'y ai pas trouvé trace - des espaces publics spécifiques et empiriquement palpables des savoirs agricoles. A Waké où l'institution **Kamɔn** assure entre autres, une fonction d'espace public, "l'attribution de la honte ou du prestige", se limite au niveau politique, elle ne touche pas la production et la diffusion des savoirs. Les "savants" agricoles ont dû entretenir entre eux et avec le système social des échanges non institutionnalisés, non systématisés. Il ne s'est constitué dans ces sociétés aucune trace spécifique de validation des savoirs agricoles, formalisant et sélectionnant les "certitudes" suivant une référencialité et un code intrinsèques. Précisément dans le royaume du Danxomé, il s'était constitué, selon la tradition orale autour

du Tòkpò (ministre, chargé entre autres de l'agriculture) des instances de contrôle et de coercition sur le plan agricole (voir supra- chapitre 6). Mais à l'évidence, le but ne semble pas avoir été l'accumulation, la sélection, la validation et la diffusion des savoirs agricoles. Il s'agissait probablement de l'un des mécanismes pour prévenir (ou au moins prévoir) la famine. Du reste, la traite des esclaves et le razzia que le royaume du Danxomé, faisait subir aux autres formations sociales, semblaient fortement plus rentable en termes de ressources de pouvoir que toute accumulation de savoirs agricoles¹⁸³. Aussi la sélection qu'opérait ces instances de contrôle et de coercition ne s'intéressait pas à la validation du savoir en fonction d'un code vrai / faux, mais plutôt de son utilité pour le pouvoir (Cf Elwert 1995:228).

J'espère que le présent travail contribuera aux discussions tant dans le monde du développement que dans celui de la recherche scientifique. Je voudrais laisser le monde du "développement", les "développeurs" d'eux-mêmes tirer leurs conclusions. Pour la sociologie ou l'anthropologie du développement, il semble, comme Elwert (1995:34) le suggère implicitement, que la discussion sur les savoirs paysans pourraient constituer l'un des tremplins pour renouveler la discussion sur la "modernisation" ou la "modernité", qui s'appuierait sur les logiques des acteurs.

Je faisais remarquer dans l'introduction à ce travail à propos de la position exprimée par Hountondji (1994) selon laquelle, les "savoirs endogènes" constituaient la "périphérie de la périphérie", que les approches du "transfert de technologie" paraissent si naturelles aux intellectuels et chercheurs africains (excellents courtiers des produits scientifiques du "nord"), qu'ils se marginalisent d'eux-mêmes par rapport au flux des savoirs en oeuvre dans leurs sociétés, par exemple, les savoirs paysans. Il n'y a aucun doute, la source principale des savoirs sur lesquels les paysans africains fondent leurs activités productives, ne se situe ni dans les universités ni dans les unités de recherches agronomiques installées sur le continent ou ailleurs (Cf Chambers 1983, Dupré 1990, Sindiga 1994). Cette source, c'est cette "indiscipline des paysans" que fustigeait un ministre au Bénin, il y a quelques années (Cf supra, chapitre introductif). La recherche scientifique dans les pays africains pourrait prendre cette "indiscipline des paysans" sur le plan cognitif au sérieux, puisqu'elle est persistante depuis des décennies et survit à toutes les opérations de "développement", de même qu'aux prophéties de "modernisation" unilinéaire.

Etudier les savoirs paysans pourrait ne pas forcément s'inscrire dans la perspective d'une opération de réhabilitation-sauvetage des savoirs "locaux". Je me suis permis, le long de ce travail, de ne pas m'inscrire dans une telle perspective dans la mesure où je suis loin de nourrir le sentiment que les savoirs en question soient en danger de disparition. On le sait suffisamment aujourd'hui, les paysans ont une capacité immense d'emprunter, de transformer, d'innover, d'anticiper, bref de construire leur modernité propre, avec les ressources qui sont

¹⁸³ Je -voudrais succomber à la tentation de comparer la situation de ce royaume avec celle, actuelle, de l'Etat au Bénin ou dans la plupart des autres pays africains. Le constat est fait: les Etats africains semblent très peu intéressés par l'accumulation du savoir, lorsque l'on analyse leur politique scientifique - si ils en ont -. D'aucuns s'émeuvent du peu d'élan de l'élite politique - souvent en même temps l'élite universitaire - à accumuler, évaluer et exploiter l'information sur soi, sur sa situation, en tant que société. Comme hier l'attrait des revenus de la traite de l'esclavage et des razzias, a structuré l'organisation politique, économique, sociale et administrative du royaume du Danxomé, l'élan s'investit aujourd'hui dans la mobilisation des ressources extérieures, de "l'aide des bailleurs de fonds". Même à l'université d'un pays africain, un enseignement d'anthropologie du développement court depuis quelques années avec comme principal thème, les "techniques de rédaction de projet de développement". Preuve que la mobilisation des ressources extérieures exige des efforts "savants" et un savoir-faire - comme d'ailleurs les oiseaux prédateurs ou les peuples qui -vivaient de cueillettes - devaient aussi faire des efforts...

les leurs. Pour s'émouvoir à l'idée d'une disparition éventuelle des savoirs paysans, il faudrait en avoir une image fautive, celle d'un stock de pratiques routinières, conservé là-dedans, par exemple dans la boîte étanche que constituerait la tête d'un quelconque vieillard mourant.

Les savoirs paysans et plus généralement, les savoirs "locaux" - ou savoirs localisés, comme je le suggère - pourraient constituer un point d'appui pour mieux connaître les processus de transformations des systèmes sociaux en Afrique. Mais peut-être, y- a-t-il sur la thématique des savoirs locaux, une autre urgence.

Car au bout de ce travail, j'ai eu le sentiment que les savoirs locaux, bien que constituant un objet d'investigation scientifique absolument digne d'intérêt, reste un objet mal défini, mal formulé, "sous-pensé" en sociologie et en anthropologie. Le lecteur a dû remarquer de temps en temps, combien il m'a été difficile de rester hors des amalgames et confusions inhérentes à une telle situation. On ne saurait dire aujourd'hui, ce que vaut exactement la connaissance que la communauté scientifique a accumulé sur les savoirs locaux. Que reste-t-il, lorsque l'on soustrait de l'abondante littérature existante, nos visions totalitaires de sociétés qui se révèlent chaque jour plus que différenciées et ouvertes, la projection de nos fascinations pour "l'Autre", nos protestations contre les prétentions de la science universelle, toute puissante, occidentale, dévaluante pour la "masse de pomme de terres" que seraient les paysans ? Les sciences sociales se doivent d'engager la réflexion critique sur leur connaissances propres des savoirs locaux ou plus précisément localisés. Il urge que les sciences sociales reprennent l'initiative pour se doter des instruments théoriques, conceptuels et méthodologiques propres d'analyse des processus de production et de diffusion de ces savoirs. La présente étude sur les savoirs paysans s'est voulue une contribution, d'abord empirique, à ce programme.

Références bibliographiques et autres sources

1. Ouvrages et articles consultés

- Abélès, Marc, 1990: Anthropologie de l'Etat. Armand Colin, Paris
- Adam S. & M. Boko, 1983: Le Bénin. EDICEF, Paris.
- Adandé, Alexandre 1984. Le maïs et ses usages au Bénin méridional. Les Nouvelles Editions Africaines. Dakar
- Adandé, Alexis 1994: La métallurgie , "traditionnelle" du fer en Afrique occidentale. in: Hountondji, P. (sous la direction de), pp.57-76
- Adotévi, St. Spero 1972: Négritude et négrologues. UGE. Coll. 10/18. Paris
- Adoukonou, B., 1979: Pour une problématique anthropologique et religieuse de la mort dans la pensée adja- fon. in: La mort dans la pensée africaine. Unesco, Paris.
- Akoha Bienvenu 1982 Paul Hazoumé et l'ethnolinguistique. Communication au Colloque International sur Paul Hazoumé, Cotonou: 25-29 Mars.
- - ----- 1994: Les systèmes graphiques de l'Afrique précoloniale. in: Hountondji.P.(sous la direction de), pp. 283-312
- Albrecht, H., et al. 1987: Manuel de Vulgarisation agricole. GTZ, Eschbom
- Antweiler. Christoph 1993: Universelle Erhebungsmethoden und lokale Kognition. in: Zeitschrift für Ethnologie (1 18)1993.
- Aupiais, Francis 1928: "Le paysan nègre". in: L'âme des peuples à évangéliser. Editions du Museum Lessianum. Louvain.
- Bachelard Gaston, 1958: Le nouvel esprit scientifique. P.U.F. Paris
- 1967: La formation de l'esprit scientifique. Vrin. Paris.
- Bates, H. et al. (eds) 1993: Africa and the Disciplines. The contributions of Research in Africa to Social Sciences and Humanities. The University of Chicago Press, Chicago.
- Bhely-Quenum, Olympe 1960: Un piège sans fin. Ed. Grvin et Fils. Paris
- Bierschenk, Thomas, 1988: *Development projects as arena of negotiations for strategic groups -A case study from Benin.* in Sociologia Ruralis, Vol XXVIII-2/3
- 1990 Pastomlisten, Staat und ethnische Bewegung. Zur Ethnosoziologie von Wirtschaft und Herrschaft bei den Fulbe in der F'euchtsavanne Bénins /Dahomeys seit 1900. Habilitationsschrift, Berlin

- Bierschlenk, Th. & G. Elwert (Hrg), 1994: Entwicklungshilfe und ihre Folge. Frankfurt a. M.
- Blier Preston S. 1990-. The Art of Assemblage: Aesthetic Expression and Social Experience in Danhomè. Manuscript
- Blier.. Preston S., 1993: *Truth and Seeing*. in: Bates, H. (eds). pp. 13 9-166
- Bohannan, P. & G. Dalton (eds), 1962. Markets in Africa. Northwestern University Press.
- Boiral, P. J, F. Lantéri & J.-P. Paysans, experts et chercheurs en Afrique noire. Olivier de Sardan (éd.), 1985: Sciences Sociales et développement rural. Karthala. Paris.
- Box, Louk, 1988 Experimenting cultivators - A method for adaptive agricultural research. in: Sociologia Ruralis, Vol. XXVIII- 1.
- 1989 Virgilios Theorem: a method for adaptative agricultural research. in: Chambers et al. (eds)
- Brokensha, D. et al. 1980: Indigenous Knowledge Systems and Development. University Press of America, Maryland.
- Callon et al, 1989 La science et ses réseaux. Seuil. Paris
- Chambers, Robert, 1983 Rural Development Putting the Last First. Longman, London
- Chambers. Robert 1991: Shortcut and participatory methods for gaining social information for projects. in: Michael Cernea (ed): Putting People First Sociological variables in rural development. Washington,
- Chambers, R- et al. (eds) 1989: Farmer First. Farmer Innovation and Agricultural Research. Intermediate Technology Publications. London.
- C'hauvau, J.-P., 1992: Le "modèle participatif" de développement rural est-il alternatif in: Bulletin de l'APAD, °N° 3.
- Chevalier, A- M., 191 1: La culture du maïs en Afrique Occidentale et spécialement au Dahomey. in: Supplément au J. O. de l'AOF, N° 48, Dakar
- Cornevin. Robert. 1970: Le Dahomey. PUF, Paris
- Couchoro, Félix 1946: Sur le lac Ahémé. in: Grands Lacs. Nouvelle Série, N°- 88-89-90. Namur.
- Coyssi, Anatole, 1943 Tanguiéta. Un poste de brousse. Hélio N.E.K- Lille.
- Dah-Lokonon, G. B. 1994-. Les faiseurs de pluies: mythes et savoirs dans les procédés traditionnels de gestion de l'atmosphère. in: Hountondji, P. (sous la direction de), pp. 77-105
- Darré, Jean-Pierre, 1986a: La production de connaissance dans les groupes locaux d'agricultures. in: Agriscope NI 7:24-35; Angers.

- 1986b Comment les façons de penser se transforment.- l'étude des réseaux de dialogue. in: Agriscope N° 7:143 -15 1; Angers.
- 1986C Dialogues entre agriculteurs et discours scientifiques. in: Cahiers du Gerdal, N° 8:4-25; Paris.
- Dialla, E., Basga, 1993: The Mossi indgenous soil classification in, Burkina Faso. in- IKDM vol. 1/N°3.
- Dupré, Georges Savoirs paysans et développement. Orstom-Karthala. Paris (sous la direction), 1991
- .
- Durand, Morse 1928: Le paysan dahoméen. in: L'âme des peuples à évangéliser. Editions du Museum Lessianum. lauvain.
- Eboussi-Boulaga, F., 1977 La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie. Présence Africaine. Paris
- Elias Norbert, 1983: Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie 1 Frankfurt am Main.
- 1984: Über die Zeit. arbeiten zur Wissenssoziologie H. Ffurt am Main.
- Elwert, Georg, 1973: Herrschaft und Wirtschaft von Dàxome im 18. Jahrhundert. Klaus Renner, München.
- 1983: Bauern und Staat in Westafrika. Campus. Frankfurt
- 1987 Ausdehnung der Käuflichkeit und Einbettung der Wirtschaft. Markt und Moralökonomie. in: Heinemann, K. (Hrsg): Soziologie wirtschaftlichen Handelns. Westdeutscher Verlag, Opladen.
- 1988 *L'incorporation sociale de l'emploi de l'écriture.* in: Education des adultes et développement, N' 3 1, Bonn
- , 1991 *Gabe, Reziprozität und Warentausch.* in: Berg, Lauth, Wimmer (Hrsg.) Ethnologie im Widerstreit. Kontroversen über Macht, Geschäft, Geschlecht in fremden Kulturen. Festschrift für Lorenz G. Löffler. Trickster. München.
- , 1994: Feldforschung - Vom literarischen Berichten zur methodisch angeleiteten qualitativen und quantitativen Forschung. Skripten zu den Kulturwissenschaften, Nr 1. Europa-Universität, Frank:furt an der Oder.
- , 1995 *Changing certainties and the move to a "global" religion. Medcal knowledge and Islamization among Anii (Baseda) in Republic of Benin.* in: Wendy James (Hrsg): The Pursuit of certainties. Religions and Cultural Formulations. Routledge. London and New-York [Version originale de l'article, en allemand, 1994a].
- Elwert et al. 1989: Ländliche Regionalentwicklung - CARDER Atlantique. Evaluierungsbericht. Band 2.

- Evers, Hans-Dieter, 1987 *Schattenwirtschaft, Subsistenzproduktion und informeller Sektor. Wirtschaftliches Handeln jenseits von Markt und Staat.* in: Heinemann, K. (Hrsg) *Soziologie wirtschaftlichen Handelns.* Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Fall, A S. & A. Lericollais, 1992 *Light, rapid rural appraisal: des méthodologies brillantes et légères ?* in: *Bulletin de l'APAD, N° 3*
- Floquet, Anne, 1994 *"Dynamiques endogènes du changement technique et organisation paysanne. Une étude de cas du sud du Bénin".* in: Jacob, G. -P. & Ph. Lavigne-Delville (sous la direction de)-. *Les associations paysannes en Afrique. Organisation et dynamiques.* Paris.
- Floquet, Arme et al. 1991 *Savoir paysan et changements techniques. Document de travail N°2.(Projet Uniho-DRA GI) Manuscrit. Cotonou*
- Geertz, Clifford, 1986 *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir.* PUF, Paris. [version originale en anglais: 1983]
- Giddens, A., 1987: *La constitution de la société.* PUF. Paris. [version originale en anglais, 1984]
- Gladwin, H., C., 1979: *Cognitive Strategies and Adoption Decisions.- a Case Study of Nonadoption of an Agronomic Recommendation.* in: *Economic Development and Cultural Change*
- Gomina Maazou, 1977: *L'histoire de Bassila. Manuscrit.*
- Gore, Charles, 1984: *Regions in Question. Space, development theory and regional policy.* Methuen, London and New York
- Grinevald, Jacques, 1990: *L'écologie contre le mythe rationnel de l'Occident: de la diversité dans la nature à la diversité des cultures.* in: *Preiswerk et al.*
- Hacker, W, & S. Jilge, 1993: *Vergleich verschiedener Methoden zur Ermittlung von Handlungswissen. Zeitschrift für Arbeits- und Organisationspsychologie, 37. Jg. (N.F. 1 1) 2t S. 64-72*
- Haverkort, B. et al. 1989: *Renforcer les capacités des paysans en matières de développement de technologie.* in: *Revue de l'ILEA, Numero de Janvier.*
- Hazoumé, Paul, 1937: *Le pacte de sang au Dahomey, Institut d'ethnologie. Paris*
- 1938: *Dogucimi. Larose. Paris.*
- 1942 *Cinquante ans d'apostolat. Procure des Missions Africaines. Lyon.*
- Horton, Robin, 1967 *African Traditional Thought and Western Science.* in: *Africa 37 (1, 2)*

- Horton, Robin, 1990a La pensée traditionnelle africaine et la science occidentale. in: Preiswerk, et al, (éd.).
- 1990b: La tradition et la modernité revisitées. in: Preiswerk- et al. (éd.)
- Houndonougbo, V. 1994-: *Processus stochastique du Fâ: une approche mathématique de la géomancie des côtes du Bénin.* in-. Hountondji, P. (sous la direction de), pp. 139-158
- Hountondji, P.: 1977: Sur la "philosophie africaine". Critique de l'ethnophilosophie. Maspéro. Paris.
- -, 1990: *Pour une sociologie des représentations collectives.* in: Preiswerk et al. (éd.)
- Hountondji P, J. (sous la direction de) 1994: Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche. CODESRIA, Dakar.
- Hulme, D. 1990 *Agricultural Technology Development, Agricultural Extension and Applied Social Research. Past contributions and Future Roles.* Sociologia Ruralis. Vol. XXX- 3/4.
- Igué, John et. al. 1992: Carte de sécurité alimentaire du Bénin. SECAL-ONC-GTZ-LARES, Paris
- Igué, John & Soulé Bio, 1992: L'Etat-entrepôt au Bénin. L'Harmattan, Paris.
- Jacopin,,Pierre-Yves, 1990: *Les formes de la raison.* in: Preiswerk Y. et al.
- Jaffré Yannick: 1990: *Ethnolinguistique et formation d'agents de développement.* in: Oliver de Sardan, J. -P. et E. Paquot (éd.)
- Kabou, Axelle. 1992: Et si l'Afrique refusait le développement ? L'Harmattan. Paris.
- Kossi, E., Komi. 1990 La structure socio-politique et son articulation avec la pensée religieuse chez les Aja-Tado du sud-est Togo. Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- Kuhn, Th. 1970: The Structure of Scientific Revolution. University of Chicago Press. Chicago-
- Latour- Bruno, 1990: *Sommes-nous postmodernes . ? Non, amodernes ! Etapes vers une anthropologie de la science.* in. Preiswerk et al. (éd.).
- Latour. .8 & St. Woolgar 1979: Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts. Beverly Hills. London.
- Lévi-Strauss, Claude, 1962: La pensée sauvage. Plon. Paris
- Long, N. & A- Long (eds), 1992: Battlefields of Knowledge: The Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development. Routledge. London

- Long, N. & J. Van der Ploeg, 1989 *Demythologising planned intervention: an actor perspective.* Sociologia Ruralis XXIX (3/4), Assen.
- Lühe, von der, N. 1991 *"Transfer of technology or Barter Trade ? The rural extension service in the Atlantique Province of Benin as a Market for negotiating Resources".* in: Quaterly Journal of International Agriculture (30:3)
- Luhmann, Niklas, 1988 Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- 1992. Beobachtungen der Moderne. Westdeutscher Verlag, Opladen
- Manning, Patrick, 1982: Slavery, Colonialism and Economic Growth in Dahomey, 1640-1960. Cambridge University Press., Cambridge.
- Maupoil, Bernard 1943 La géomancie à l'ancienne côte des esclaves. Institut d'Ethnologie. Paris
- Mauss, Marcel, 1989a: Soziologie und Anthropologie 1. Fischer T- Verlag. F
- Mauss, Marcel, 1989b: Soziologie und Anthropologie 2. Fischer Taschenbuch Verlag. Frankfurt/M.
- Meideros, Fr., de (éd.), 1984: Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewe). Paris
- Mersmann, Christian, 1993: Umweltwissen und Landnutzung im Afrikanischen Dorf. Zur Frage des bäuerlichen Engagements in der Gestaltung der Kulturlandschaft der Usambara-Berge Tansanias, Institut für Afrika-Kunde, Hamburg.
- Métinhoue, Goudjinou, 1994: *L'étude des techniques et des savoirs- faire "traditionnel": questions de méthode.* In: Hountondji, P. (sous la direction de).
- Monney, Joseph 1941: La vie profonde des Houédah. Contribution à une meilleure compréhension de l'âme noire. Imprimerie des Missions Africaines. Lyon.
- Morin. Edgar, 1977: La méthode. Tome 1: La nature de la nature. Seuil, Paris.
- Mudimbe V. Y. and K. A. Appiah 1993: *The Impact of African Studies on Philosophy.*, in: Bates, H. (eds.)
- Ndione, E. et. al. 1994: Réinventer le présent. Quelques jalons pour l'action. Editions ENDA-GRAF-SAHÉL. Dakar
- Olivier de Sardan, J. -P., 1988: Jeu de croyance et "je" ethnologique: exotisme religieux et ethnoegocentrisme. In Cahiers d'Etudes Africaines. N° 11 1- 12

- 1993 La surinterprétation politique des cultes le possession *hawka* du Niger. in: Bayart, J-F. (sous la direction de): Religion et modernité politique en Afrique Noire, Editions Karthala. Paris
- Olivier de Sardan, J. -P., 1994 *Bäuerliche Logiken und die Logiken der Entwicklungshilfe. Zu den Aufgaben einer Sozialanthropologie der "Entdicklung"*. in: Bierschenk & Elwert (IUsg).
- Oliver de Sardan, J.-P. & E. Paquot (éd.), 1990: D'un savoir à l'autre. GRET- MCD. Paris.
- Oppen (von), Achim, 1993 Terms of trade and terms of trust. The history and contexts of precolonial market production around the Upper Zambezi and Kasai. LIT Verlag, Münster, Hamburg
- Pazzi, Roberto, 1979: Introduction à l'histoire de l'aire culturelle Aja-Tado. Lomé
- - ----- 1984: Aperçu sur l'implantation actuelle et les migrations anciennes des peuples de l'aire culturelle aja-tado. in: Meideros, Fr. de (éd.).
- Penel, J. D. 1994: Réflexions épistémologiques sur les noms d'animaux chez les Hausa. in: Hountondji, P. (sous la direction de), pp. 159-176
- Preiswerk et al. (sous la direction de), 1990: La pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale. PUF-Paris et Cahiers de l'IUED- Genève
- Quenum Maximilien 1936: Au pays des Fons. Librairie Larose. Paris.
- Quine, W. v. Orman, 1980: From a Logical Point of View. Harvard University Press. Cambridge-Massachusetts-London. [première édition: 1953]
- - -----1985: Theorien und Dinge. Frankfurt/M.
- Richards, Paul 1985 Indigenous Agricultural Revolution. Ecology and Food Production Production in Westafrica. Hutchinson. London
- - - - ----- 1986: Coping with Hunger: Hazard and Experiment in an African Rice Farming System. Allen & Unwin. London.
- Richards, Paul, 1992: *Rural Development & Local Knowledge. The case of rice in central Sierra Leone*. in: Entwicklungsethnologie, Heft 1
- - -----1994. Local Knowledge formation and validation,- the case of rice in central Sierra Leone. in Ian Scoones & John Thompson (ed)
- Rogers, E., 1976: Communication and Development. the passing of the Dominant Paradigm. In: idem (ed): Communication and Development. Sage. Beverly Hills & London.
- Rogers, E. & F. F. Shoemaker 1971 Communication of Innovations. Free Press. New York.

- Sabelli, Fabrizio, 1987-. *Du mythe de l'oralité à l'oralité mythique.* in: Gonseth et al. (éd-) *Ethnologica Helvetica* (publication de la Société Suisse d'Ethnologie) Zürich, N° 11.
- Salas, Mariá A- 1992: Verstärkung des andinen Wissenssystems und die Rolle der Ethnologie. in-. *Entwicklungsethnologie.* Heft 1.
- Savariau, N. 1906-1 *L'Agriculture au Dahomey.* Challamel. Paris, 1906.
- Savary, C., 1987: Le patrimoine oral chez les fon de l'ancien royaume du Danxomé (Bénin). In: Gonseth et al. (éd.) *Ethnologica Helvetica* (publication de la Société Suisse d'Ethnologie) Zürich, N° 11.
- Schäfers B., (Hrsg.) 1992: *Grundbegriffe der Soziologie.* 3. Auflage. Leske und Budrich. Opladen.
- Schlee, G., 1989: *Identities on the Move. Clanship and Pastoralism in Northern Kenya.* Manchester/New York.
- Schuerkens, U. 1994: *La colonisation dans la littérature africaine. Essai de reconstruction d'une réalité sociale.* L'Harmattan. Paris
- Schutz, Alfred, 1987: *Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales.* Méridiens Klincksieck. Paris
- Scott, James, 1990: *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts.* Yale University Press.
- Séhouéto, Lazare, M. 1989: *Les medias de communication en matière agricole dans la Province de l'Atlantique.* in-. Elwert et al.
- 1991: *La question du "statut du chercheur africain" comme discours stratégique.* in: *Bulletin de l'APAD.* N°1
- 1994: *Chercher dans sa propre culture: l'approche comparative comme antidote aux biais ?* in: Tribel, A- (Hrsg): *Gesellschaften vergleichen. Sammelband des Graduiertenkollegs,* Berlin
- Sindiga, Isaac, 1994: *Indigenous (medical) Knowledge of the Masai.* in: IKDM, Volume 2/N°1
- Sodeik, E. 1991: *Akzeptanz technologischer Innovation. Das Beispiel Solar kocher in Indien.* Magisterarbeit. Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg.
- Streiffeler, F. 1982: *L'interview de groupe.* in: *Schweizer Zeitschrift für Soziologie,* N-8.(pp. 567-590).
- Streiffeler, F. 1991 *The Knowledge System and the Action Motives in Urban Agriculture of Subsaharian Africa. Contribution to the Workshop "Agricultural Knowledge Systems and the Role of Extension".* Bad Boil, May 21 to May 24.

Streiffeler, F. & M. Mbaya, 1988	Endogene Entwicklungsvorstellungen in Zaire. Erste Ergebnisse. Bericht an die Stiftung Volkswagenwerk
Tillman, H. 1990	Einheimisches Bauernwissen. Vortrag am Institut für Sozialökonomie der TU Berlin. Manuscript.
Titilola, Tunji, 1994:	IKS and sustainable agricultural development in Africa: essential linkages. in: IKDM, Vol. 2 / N°2.
Touraine, A. 1973:	Production de la société. Paris.
Towa., Marcien 1971:	Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle. Clé, Yaoundé
White, C. M. N., 1959-.	A preliminary Survey of Luvale Rural Economy. Manchester University Press, Manchester,
Wiredu, K. 1980	Philosophie and an African Culture. Cambridge University Press. Cambridge.
Yacoubou, Idikoukou, 1983	L'histoire de Bassila. Manuscrit
Zöller, Hugo, 1885	Das Togoland und die Sklavenküste. Spermann. Berlin und Stuttgart [Traduction en français: ORSTOM/IJB, 1990: Le Togo en 1884 selon Hugo Zöller, Editions Haho, Lomé.]

2 Documents divers et revues:

a- Revues spécialisées sur les savoirs locaux":

- Indigenous Knowledge & Development Monitor (IKDM)

Numeros consultés et / ou cités:

Vol. 1 / N° 2 -1993. Special Issue; Vol. 1, N°3, 1993; Vol. 2/ N°1 - Avril 1994; Vol. 2/ N°2 - Septembre 1994

b- Revues scientifiques et revues de vulgarisation diverses:

AGRIPROMO, N° 66.

Agriscopie, N° 7

Bulletin de l'APAD (publication de l'Association Euro-Africaine pour l'Anthropologie du Développement et le Changement Social, APAD).

Numeros cités: 1 (Juin 1991); 3 (Septembre 1992).

- Cahiers du GERDAL, N° 8.

- Entwicklungsethnologie (publication de la Arbeitsgemeinschaft Entwicklungsethnologie AGEE, e. V.), N° 1/1992,

c- Documents officiels coloniaux:

- Rapports d'ensemble (1 909, 19 11, 1913)

- Rapports agricoles:

AOF: 1930

Colonie du Dahomey: 1947

- Journal Officiel du Dahomey: diverses éditions

d- Revues et documents d'ordre historique et ethnographique de la Mission Africaine de Lyon:

- L'âme des Peuples à évangéliser (Travaux de la semaine de Missiologie de Louvain, 1928)

- L'Afrique Vivante (1961)

- Chrétiens du Nord-Dahomey (1963)

- L'Echo des Missions Africaines de Lyon (différents numéros)

- Grands Lacs, Revue générale des Missions d'Afrique: Dahomey. Numéro historique et documentaire, 61 ème année, N° 10- II- 12; Nouvelle série, N° 88- 89- 90.

e- Divers:

- "Carte de sécurité alimentaire du Bénin", SECAL-ONC-GTZ-LARES, Paris, 1992.

- "Voyage au Dahomey" rapport du Dr. Répin, 1856; (Photocopie obtenue de la documentation de l'Institut d'Ethnologie de l'Université Libre de Berlin).

3 Les sources orales

a- Liste des personnes interviewées dans la Lama

Code	Noms & Prénoms	Genre	Age*	Village	Date interview** 1 ^{ère}
L1	Adanvoyéwa Joseph	M	38	Xévié	Sept 89 ; Déc. 90
L2	Agbasaton Félicien	M	39	Tɔdo	24. 12. 91
L3	Agbawungba Awagbeyesa	F	52	Tɔdo	26. 12. 91
L4	Agbahoungbata Ayélami	M	38	Tɔdo	23. 12. 91
L5	Agbahoungba Lɛwijo	M	38	Tɔdo	31. 12. 91
L6	Adjagbéno Julien	M	33	Tɔdo/Zasa	23 . 12 . 91
L7	Adjagbéno Nage née Gogan	F	50	Tɔdo/Tɔfɔ	28. 12. 91
L8	Adjawungba	M	50	Tɔdo/Zasa	29. 12. 91
L9	Adjwungba Léon	M	34	Tɔdo/Zasa	Déc. 90
L10	Akadjawin Robert	M	40	Tɔdo	2. 12. 91
L11	Akplogan Charles	M	28	Tɔgudo	5. 1. 91
L12	Akpoyento Amanybo	M	56	Tɔdo	Sept. 89 ; Déc. 90
L13	Anagonou Ayayi		-	Koli	17. 12. 91
L14	Awésin	F	27	Tɔgudo	Déc. 90
L15	Awésin Cathérine	F	26	Tɔgudo	Déc. 90
L16	Ahɔnukun Adinyo	M	-	Koli	Mai 88 ; Déc. 90
L17	Ayayi Noe	M	39	Koli	29. 12. 91
L18	Ayiwinkoḡéééé Wenliwun	F	38	Tɔdo	5. 1. 91
L19	Ayiwinkoḡéééé Xulomé	M	39	Tɔdo	Déc. 90
L20	Ayizansi Lambert	M	38	Koli	Déc. 90
L21	Azé Djrekpo	M	70	Xévié	Mai 88, Sept. 89
L22	Bɛḡenu Akokpégandé	M	65	Tɔdo/Zasa	29. 12. 91
L23	Bɛḡenu Akabasi	F	53	Tɔdo/Zasa	Déc. 90
L24	Bɛḡenu Bahanyansi	M	35	Tɔdo/Zasa	28. 12. 91
L25	Bato Akabasi	F	32	Tɔdo	Déc. 90
L26	Bato Hunsen	M	60	Tɔdo	29. 12. 92
L27	Bato Jules	M	30	Tɔdo	3. 1. 92
L29	Béhanzin (1 ^è épse Tesilimi)	F	50	Ayogo	13. 11. 91
L30	Béhanzin (2 ^è épse Tesilimi)	F	43	Ayogo	14. 11. 91
L31	Béhanzin Wahidji	M	21	Ayogo	12. 9. 91
L32	Béhanzin Wasi	M	25	Ayogo	15. 5. 91
L33	Bello Nusédiku	M	30	Ayogo	Déc. 90
L34	Daa Atindokpo	M	85	Tɔdo	Déc. 90
L35	Daa Bosu Emile	M	-	Koli	31. 12. 91
L36	Daa Danmeton Hwɛnɛnyekpon	M	55	Tɔdo	20. 9. 91

L37	Daa Gogan	M	68	Tɔgudo	20. 12. 91
L38	Daade Ajatokende	F	45	Tɔdo/Zasa	28. 12. 91
L39	Donu Hwesu	M	-	Koli	Déc. 90
L40	Epse Belo Musendiku	F	30	Ayɔgo	17.11.91
L41	Epse Mɔnsaya Lasisi	F	32	Ayɔgo	7.11. 91
L42	Epse Zuno + deux filles (rencontrées au marché de Kpokissa)	F	-	Originaire de Gbaa, vendeuse	16. 9. 91
L43	Ganvu Aklɔmbesi	F	34	Tɔgudo	21. 9. 91
L44	Gbovi Sunanyi	M	40	Tɔdo/Zasa	28. 12. 91
L45	Gbeweɔ ajiyiɔ	F	-	Tɔdo/Zasa	29. 1. 91
L46	Gogan Awesen	M	47	Tɔgudo	22. 9. 91
L47	Gogan Félicien	M	32	Tɔgudo	1. 12. 91
L48	Gogan Marguerite	F	35	Tɔgudo	16.12. 91
L49	Gogan Roger	M	43	Tɔgudo	20. 9. 91
L50	Hɔnfɔ Avɔsetyɛn	M	35	Xevié	Sept. 89
L51	Hɔnfɔ Victor	M	33	Xevié	Sept 89 ; Déc. 90
L52	Hɔnvu Zungbenu	M	40	Xevié	Sept. 89 ; Déc. 90
L53	Hlanno Alɔtɛmɛ		52	Tɔdo/ Tɔfɔ	26. 12. 91
L54	Hlanno Alisatin née Gogan	F	52	Tɔdo/ Tɔfɔ	24. 12. 91
L55	Hlanno Gukɛwu	M	42	Tɔdo/ Tɔfɔ	24. 12. 91
L56	Hlanno Loxanyiɔ	M	59	Tɔdo/ Tɔfɔ	26. 12. 91
L57	Hlanno Pierre	M	31	Tɔdo	6. 1. 92
L58	Hlanno Sadofan	F	65	Tɔdo/ Tɔfɔ	28.12. 91
L59	Hlanno Victor	M	52	Tɔdo/ Tɔfɔ	Déc. 90
L60	Hlanno Zacharie	M	32	Tɔdo/ Tɔfɔ	28. 12. 91
L61	Hungevu Jintri	M	35	Xevié	Sept 89 ; Déc. 90
L62	Hunkpe Christophe	M	48	Xevié	Mai 88 ; Sept. 89
L63	Jimaɔ Tugan	M	23	Ayɔgo	12. 11. 91
L64	Mɔnsaya Aruna	M	25	Ayɔgo	10.12.91
L65	Mɔnsaya Ateji	M	84	Ayɔgo	14. 9. 91
L66	Mɔnsaya Lasisi	M	35	Ayɔgo	6. 11. 91
L67	Mekpe Awedo	M	58	Tɔdo	2. 1. 92
L68	Mekpe Grégoire	M	55	Tɔdo	10. 1. 92
L69	Matoebi Amadu	M	32	Ayɔgo	9. 12. 91
L70	Matoebi Bakari	M	48	Ayɔgo	6. 11. 91
L71	Okawande Majidi	M	26	Ayɔgo	10. 12. 91
L72	Okawande Wosi	F	35	Ayɔgo	18. 11. 91
L73	Tɔdan Lokosi	M	60	Tɔdo	Déc. 90
L74	Tɔdan Nestor	M	37	Tɔdo	5. 1. 91
L75	Tɔdan Pascal	M	36	Tɔdo	31. 12. 91
L76	Xedagbe Asiba	M	60	Ayɔgo	18. 11. 91

L77	Xeno Victorin	M	40	Todo	7. 1. 92
L78	Zunda Avosevu	M	40	Xevie	sept 89- déc. 90

b. Liste des personnes interviewés à Waké

Code	Nom et prénoms	Sexe	Age	Date (1 ^{ère}) Interview
W1	Abalo Karim	M	40	Oct. 91
W2	Abossou Moumouni	M	25	Déc. 92 –janv.93
W3	Agouda Dramane	M	32	Déc. 92 –janv.93
W4	Aguéwé Abiba	F	43	Oct. 91
W5	Aguéwé Adam	M	50	Oct. 91
W6	Akabossi Idrissou	M	46	Déc. 92 –janv.93
W7	Akpanti Alassani	M	25	Déc. 92 –janv.93
W8	Akpatéma Alidou	M	42	Déc. 92 –janv.93
W9	Allassane Mama	M	38	Oct. 91
W10	Allassane Adama	F	41	Déc. 92 –janv.93
W11	Amadou Adam	M	52	Oct. 91
W12	Atakpana Lahana	F	28	Oct. 91
W13	Atihan Abatani	F	63	Déc. 92 –janv.93
W14	Awédéou Allassane	M	60	Déc. 92 –janv.93
W15	Awoussa Moussa	M	62	Oct. 91
W16	Ayim Apanam	M	48	Oct. 91
W17	Ayolo Mamoudou	M	49	Déc. 92 –janv.93
W18	Bamisso Amidi	M	33	Oct. 91
W19	Bamisso Soulé	M	17	Oct. 91
W20	Bassi Sidou	M	?	Déc. 92 –janv.93
W21	Betila Djélou	M	84	Déc. 92 –janv.93
W22	Bidé Abdoulaye	M	47	Oct. 91
W23	Bidé Bassi	M	70	Oct. 91
W24	Bidé Bitiyélé	F	85	Déc. 92 –janv.93
W25	Boulé Boni	M	70	Déc. 92 –janv.93
W26	Combéou Salamatou	F	27	Oct. 91
W27	Coubéou Alimatou	F	42	Oct. 91
W28	Coubéou Mama	M	68	Oct. 91
W29	Coubéou Taïrou	M	32	Oct. 91
W30	Djélou Amadou	M	62	Déc. 92 –janv.93
W31	Djélou Issifou	M	35	Déc. 92 –janv.93
W32	Fontou Gnabana	F	35	Déc. 92 –janv.93
W33	Fontou Sinatou	F	27	Déc. 92 –janv.93
W34	Gnagna Abiba	F	36	Oct. 91
W35	Hodia Saliou	M	27	Déc. 92 –janv.93
W36	Kaou Adam	M	39	Oct. 91
W37	Karim Salamatou	F	35	Déc. 92 –janv.93
W38	Késsilé Boukari	M	30	Déc. 92 –janv.93
W39	Koumayi Boukari	M	57	Déc. 92 –janv.93
W40	Koutassimou Idrissou	M	58	Oct. 91
W41	Kpétédji Amidou	M	32	Déc. 92 –janv.93

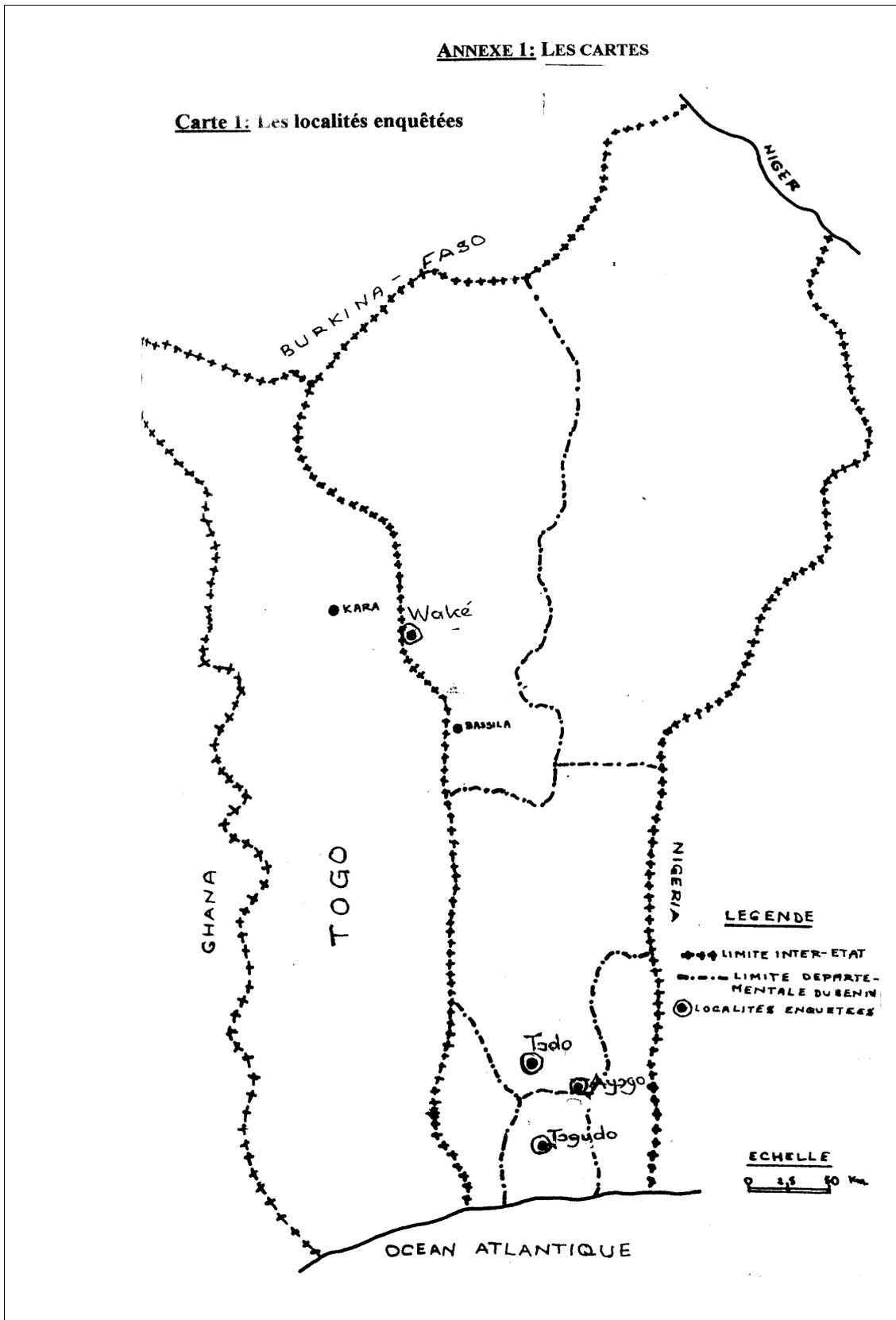
W42	Lokotoro Azaratou	F	60	Déc. 92 –janv.93
W43	Manidékawa Mama	M	28	Déc. 92 –janv.93
W44	Massim-Wali Fatima	F	65	Oct. 91
W45	Massim-Wali Mama	M	80	Oct. 91
W46	Massim-Wali Taïrou	M	54	Oct. 91
W47	Massim-Wali Soulé	M	25	Oct. 91
W48	Matawé Gado	M	62	Déc. 92 –janv.93
W49	Mayabé Kpakpassi	M	75	Oct. 91
W50	Mayimatéma Alaza		51	Déc. 92 –janv.93
W51	Mayimatéma Salifou	M	35	Déc. 92 –janv.93
W52	Méféyinowu Abatani	M	25	Déc. 92 –janv.93
W53	Pie Samali	F	25	Oct. 91
W54	Samari Memuna	F	36	Déc. 92 –janv.93
W55	Simkisawé Abou	M	32	Déc. 92 –janv.93
W56	Sinkissawé Mama	M	57	Déc. 92 –janv.93
W57	Sossareye Fousséini	M	42	Déc. 92 –janv.93
W58	Soulé Adjétou	F	40	Déc. 92 –janv.93
W59	Taïrou Mamatou	F	65	Déc. 92 –janv.93
W60	Takama Mariama	F	71	Déc. 92 –janv.93
W61	Tassou Azia	F	18	Déc. 92 –janv.93
W62	Tchao Issa	M	43	Déc. 92 –janv.93
W63	Temtema Abatani	F	42	Déc. 92 –janv.93
W64	Tétéma Abdoulaye	M	50	Déc. 92 –janv.93
W65	Wali Moumouni	M	65	Déc. 92 –janv.93
W66	Wansam Assoumanou	M	30	Déc. 92 –janv.93
W67	Wélé Mariama	F	42	Oct. 91
W68	Yacoubou Issifou	M	50	Déc 92-janv. 93
W69	Yola Tankassi	M	65	Déc. 92-janv. 93
W70	Yolou Abdoulaye	M	30	Oct.91
W71	Yolou Adama	F	30	Oct. 91
W72	Yolou Attina	F	62	Déc 92-janv. 92
W73	Yolou Koffi	M	29	Déc 92-janv. 93
W74	Yolou Salifou	M	49	Déc. 92-janv. 93
W75	Yolou Sébou	M	50	Déc. 92-janv. 93
W76	Yolou Zenabou	F	61	Oct. 91
W77	Zoumarou Inoussa	M	24	Déc 92-janv. 93

*Age approximatif en 1991

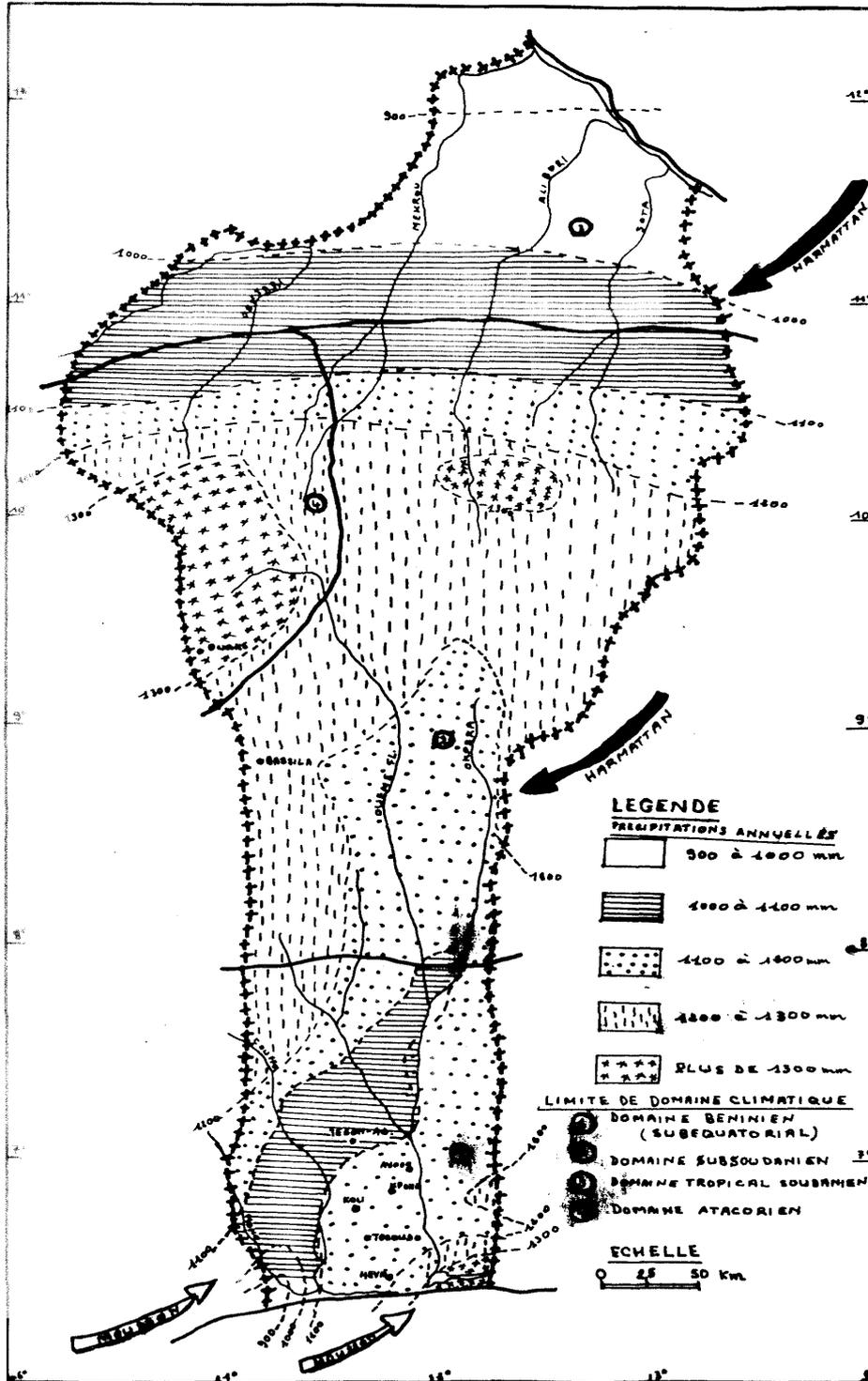
** Les dates indiquées sont souvent celles de la première interview. Une deuxième date est mentionnée dans la Lama, surtout dans les localités où se sont déroulées uniquement les pré-enquêtes. A Waké, la période a été mentionnée uniquement pour les personnes avec qui ont été conduites les enquêtes de contrôle sur la base d'un questionnaire standard.

Annexes

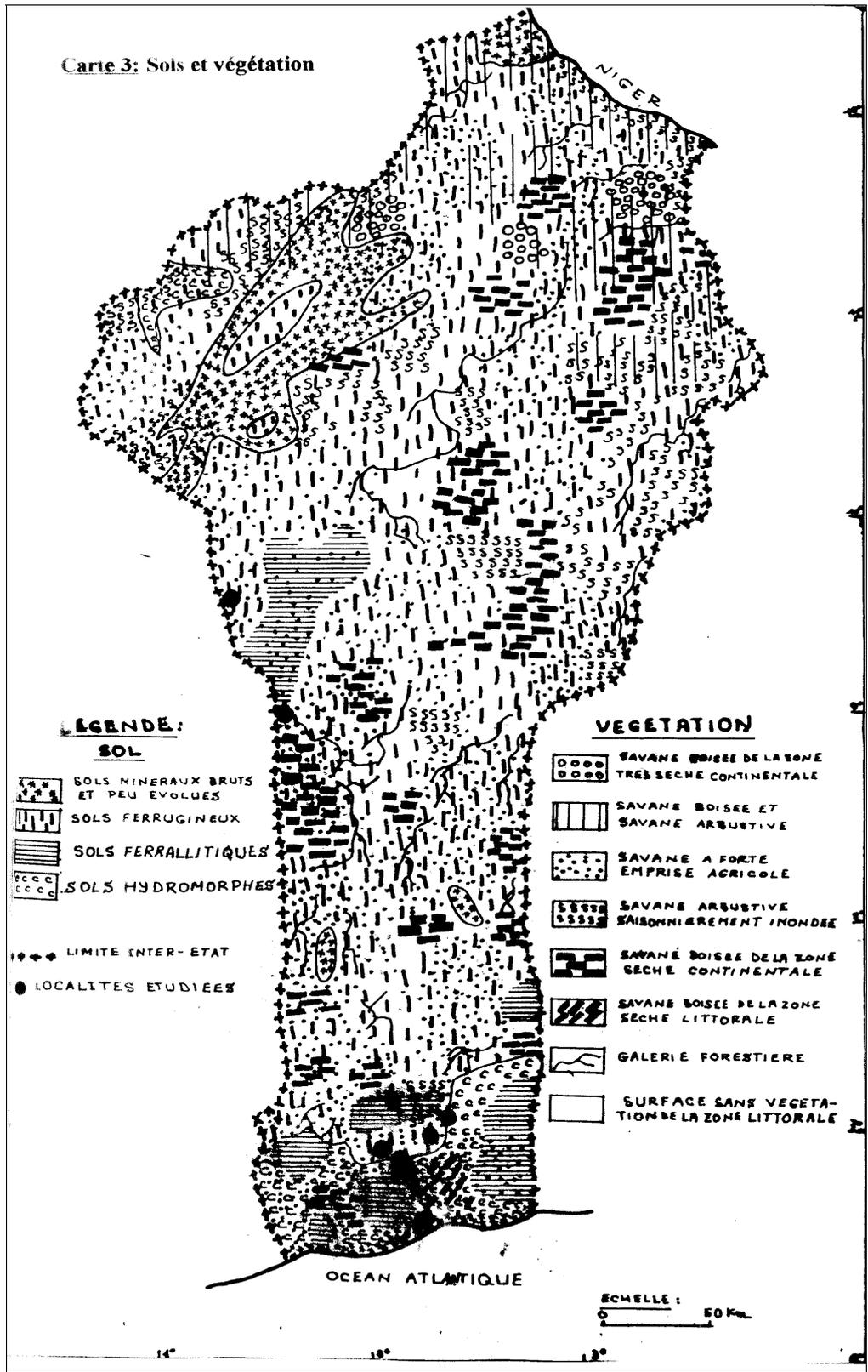
1. Les cartes (localités, climat, végétations et sols)



Carte 2: Climat



Carte 3: Sols et végétation



2 Les chants de Kamən

Chant 1 : Sur le manque de magnanimité et d'altruisme

Solo :

1. *i nɥm ceva*

vous/écoutez/moi/soucis/

1. Partagez mes soucis avec moi

Chœur :

1a. *i nɥm ceva*

vous/écoutez/moi/soucis/

1a. Partagez mes soucis avec moi

Solo :

2. *pa yaa :m sɔ awé*

on/appelle/moi/quoi

2. Qui suis-je ?

3. *sɔm fɛi kɔɔ lɛ*

la mort/n'a/pas/remède
mort »

3. Mon nom c'est « On ne peut échapper à la

4. *ɔoo pi : wɛɔɔ*

avant/c'était que

4. Par le passé

5. *yé ɔn tapa wakite*

si/tu/arrives à /Wakite

5. Si tu arrives à Wakite

6. *na nyaya koɔpuka*

et/tu/pousses/cri/

6. Et appelles au secours

7. *Sɔɔ saa ka lɥna*

Les/grands/c'est/sortent/

7. Des gens magnanimes

8. *Nɔɔ nɔ tatɔɔ*

8. De nos jours

9. *yenɔ ma wakite*

si/tu/viens à/Wakite

9. Si tu arrives à Wakite

10. *na ɥma koɔpuka*

et/tu/pousses/cri/

10. Et tu appelles au secours

11. . ewɥy ka lɥna

serpents/c'est/sortent/

11. Des reptiles te répondent

12. kayana antuliya inɛ

actuellement/le monde/là

12. Le monde en est là

13. Pøtu fɛ mpu ye

cela/n'est plus/comme ça/

13. Cela doit changer !

Chœur :

14. anyan Pøtu fɛ mpu

oui/cela/n'est plus/ comme ça

14. Oui, cela doit chaner !

Chant 2 : Sur l'infidélité des femmes

Solo :

1. *i nɥm ceva*

vous/écoutez/moi/soucis/

1. Partagez mes soucis avec moi

Chœur :

1a. *i nɥm ceva*

vous/écoutez/moi/soucis/

1a. Partagez mes soucis avec moi

Solo :

2. *maya :le awe yele*

c'est/moi/qui ?/

2. Qui suis-je ?

3. *pa yaa-m si icam fɛ paana*

on/apelle/moi/que/fainéant/

3. Mon nom c'est : « la fainéante ne doit de mettre en colère »

4. *ma wɛna ma alu*

j'ai/une/femme/

4.j'ai une femme

5. *kaasuwa wule ilɛ*

Kassoua/jor/là

le jour (de marché) de Kassoua

6. *i so na itɛ kaasuwa*

Elle/se lave/puis/va à Kassoà/

Elle fait sa toilette et se rend à Kassoua

7. *itɛɲ pɛɛ tu yu tɔ*

elle/finit/vendre

7. Elle finit de vendre (ses marandises)

8. *i ya waaci kɛposiya taa*

elle/achète/riz/un bol/dans/

8. Elle achète du riz dans un bol

9. *na i tɔnɔ naɲtu*

et/elle/pose/viande/

9. Elle y ajoute de la viande

10. *awɔɣlɛi pukɔn ye ?*

à qui/elle/porte/ça/

10. Devinez à qui elle l'apporte

11. *si i pukɔna ŋmaanɛ*

que/elle/apporte à/untel

11. Elle l'apporte à untel

12. *i ta kɔ ilɛpas suna naɲ taa*

elle/arrive/quand/il/rentre/dans/ 12. A son arrivée, il rentre en chambre

13. na ici waci nyina ya na

et/elle/dépose/riz/bol/ 12. Elle dépose le bol de riz

14. ηmaanε niku tɔɔyu ilε

untel/commence/manger/lorsque/ Pendant qu'untel mange

15. ilε na ini chiη tø

puis/et/elle/là/couchée/ Elle se couche

16. na li tayan awe yeLe ?

que/elle/attend/qui ? 16. Devinez qui elle attend

17. si i tayan ηmaanε

Que/elle/attend/untel/
manger...)

Elle attend (qu'un) untel (finisse de

18. kaya na ala pεεnε

actuellement/femmes/là/ 17. Nos femmes en sont là

18. pøtiyi fεi ye !

elle/ne sont plus/comme ça 19. Elles doivent changer !

Chœur :

19a. **anyan fεi mpu**

19a. Oui elles doivent changer !

Chant 3 :

1. *i n̄m̄m̄ ceva*

vous/écoutez/moi/soucis/

1. Partagez mes soucis avec moi

Chœur :

1a. *i n̄m̄m̄ ceva*

vous/écoutez/moi/soucis/

1a. Partagez mes soucis avec moi

Solo :

2. *pa yaam so awe ? maɣa :le awe ɣele*

on/appelle/moi/que/quoi

2. Qui suis-je ?

Solo :

3. *pa yaam so*

on/appelle/moi/que

3. Mon nom c'est :

4. *n̄n̄n̄ tampanaa l̄ma*

Maintenant/vérité/sortie/

4. C'est l'heure de la vérité

5. *Bokoite nyoma me*

Bokoite/gens/vous/

5. Gens de Bokite, vous !

6. *s̄ ma p̄p̄su maɣa t̄m̄ na*

que/je/pose/vous/parole/quoi/

6. C'est à vous que je m'adresse

7. *pa t̄ma sisi i ma ki hil̄n̄*

on/dit/que/vous/ne/tapez chicottes/

7. Il paraît que vous ne participez plus à la « fête des chicottes »

8. *s̄ it̄ma si malu tu l̄maya*

que/vous/dites/que/l'islam/sorti/

7. Vous prétendez que l'heure serait à l'Islam n'est-ce pas ?

9. kɛna mɔ cana kampa

Pourtant/vos/pères/pères/avaient/tapé
participé à la «fête des chicottes»

9. Pourtant les pères de vos pères avaient

10. mɔ cana naa ma

vos/pères/aussi/tapé/

10. Vos pères aussi

11. na mi kisi hɔ mapu tɔ

et/vous/refusez/tapez

11. Et vous y renoncez, vous !

12. sɔmalutu lɥ na yee

que/l'islam/sorti--/

12. Ce seait l'heure de l'islam, n'est-ce pas ?

Chœur :

12a. anyan malutu 1ɥ na yee

Oui/que/l'islam/sorti--/

12a. Car c'est l'heure de l'islam, n'est-ce pas

Chant 4 : A propos du Maire de la commune

Solo :

1a. *i n̄m ceva*

vous/écoutez/moi/soucis/

1a. Partagez mes soucis avec moi

Solo :

4. *maɣale aweyele*

c'est/moi/qui ?/

2. Qui suis-je ?

3. *pa yaa :m si*

3. Mon nom, c'est :

4. *n̄n̄n̄ tampanaa l̄ma*

maintenant/vérité/sortie

4. « C'esst l'heure de la vérité »

5. *m pa pa yaa sisi tas̄saak̄*

ceux/on/appelle/que/nos/grands/
considérés comme grands

5. Ceux qui sont aujourd'hui

19. *pat̄ma sisi m̄pe pnaȳm mna*

ils/disent/que/eux/savent/

6. Ils se prennent pour savants

20. *si pa nȳma kaluyut̄ ɣ̄ t̄na ta loɣte*

que/ils/savent/lire/et/écrire/

7. Parce qu'ils sont scolarisés

8. *si m̄pe pa ɣ̄ɣ̄ t̄na ta loɣte*

c'est/eux/qui/parlent/à/

8. Ils parlent à notre place

9. *si m̄pe pa niyi na p̄ta t̄*

que/c'est/eux/qui/comprennent/
en profondeur

9. Ils croient comprendre mieux et

10. *pūc̄ pi puuk̄ na tuyu pi senta*

Poutant/pas/amène/pas/nous/en avant/
en rien

10. Pourtant cela ne nous avance

11. *i naa m̄eli na ȳ laa t̄*

vous/voyez/maire/et/ses/gens/

11. Voyez les Maire (de la commune) et ses
collaborateurs

12. *m paɣale mpu ni*

c'est/eux/comme/ça
comme eux

12. Nous parlons des gens

13. *yepa yepa na t̄kuli*

si/ils/laissent/et/on/se/lève/
et se soulève

13. S'ils maintiennent le satu quo

14. *pu t̄ ma sis m̄eli n̄hile*

on/dit/que/maire/pied/cassé
jambe fracturée

14. On dit que le Maire a eu une

- 15. i ta nata pølu**
il/n'a/rien/vu/ 15. Ce n'aura été qu'un début
- 16. ye i ta muyuti**
si/il/ne/(pas) attention 16. S'il ne prend garde
- 17. lentε ka tεεsøna**
l'autre/va/terminer
même sort 17. Son autre jambe subira le
- 18. mεmpa ikoma ayimtu ke pεεkutyu tɔ**
vous/qui/venez/savoir/chercher/
savoir 18. Vous qui venez chercher le
- 19. i ke nkpayyuke**
vous/tendez/l'oreille/bien 19. Prêtez bien oreille
- 20. pøηtɔ pøna γa ke ne pøtiyi fei mpu**
cette/année/là/ce/ne/sera/plus/comme/ça 20. Cette année sera différente des autres
(nous ne nous laisserons pas faire)
- 21. anyan pøtiyi fei mpu**
ce/n'est/plus/comme/ça 21. Ça doit changer
- Chœur :
21a. anyan pøtu fei mpu
ce/n'est/plus/comme/ça 21a. ça doit changer

3. Extraits du Journal Officiel du Dahomey (1899-1900)

(au sujet de l'organisation du Jardin colonial et des recherches agricoles sur le milieu)

a) Journal Officiel du Dahomey, 1899, N° 21

CIRCULAIRE

Nogent-sur-Marne, le 2 Septembre 1899.

MONSIEUR LE GOUVERNEUR,

Le Jardin Colonial dont l'organisation va être prochainement achevée sera à même dès la fin de cette année de mettre à votre disposition des plantes et des graines des espèces nouvelles ou peu répandues qu'il peut y avoir intérêt à propager dans nos colonies. Des listes des plantes disponibles seront envoyées et il suffira d'indiquer celles de ces plantes dont l'introduction dans votre colonie peut présenter quelque intérêt pour que l'envoi en soit fait à titre gratuit. Dès maintenant le Jardin Colonial est à même de rendre des services dont il est utile de vous faire connaître la nature:

C'est ainsi qu'il peut arriver que les Colonies aient intérêt à faire faire des essais en grand de diverses plantes que leur sont signalées comme pouvant être utilement cultivées. L'administration du Jardin Colonial pourra toujours rechercher ces plantes et en assurer l'envoi dans les meilleures conditions possibles.

Disposant de laboratoires, le Jardin colonial peut se charger de déterminer et d'analyser toutes les plantes, graines ou produits qui lui seront envoyés. Ces études seront faites à titre gratuit et les résultats en seront envoyés dans le plus bref délai possible soit à l'administration, soit aux colons suivant que les envois proviendront de l'une ou de l'autre de ces deux sources.

Enfin de nombreuses demandes d'emploi sont adressées à la Direction du Jardin Colonial. Toutes sont examinées avec le plus grand soin. Le Jardin colonial est donc à même de fournir des indications précises à ceux qui peuvent avoir besoin d'agents de culture, de régisseurs ou d'auxiliaires de tout ordre.

Il importe que les services que peut rendre le Jardin Colonial soient connus dans votre colonie. En conséquence, je vous prie de vouloir bien donner des ordres pour qu'un avis contenant ces indications soit insérées dans le plus prochain numéro du Journal Officiel de la Colonie.

Le Ministre des colonies,

ALBERT DECRAIS.

b) Journal Officiel du Dahomey, 1899, N° 23

CIRCULAIRE

MONSIEUR LE GOUVERNEUR,

L'organisation du Jardin Colonial créé à Nogent-sur-Marne (Seine) rend dès maintenant possible l'étude de tous les produits naturels provenant du sol colonial. Afin d'arriver à en dresser rapidement l'inventaire il importe que tout le personnel relevant de l'administration coloniale s'efforce de grossir par ses récoltes des collections qui seront constituées au Jardin Colonial.

De l'étude rapide de ces produits, puis de la dissémination de ceux que l'examen aura montrés comme pouvant rendre des services à l'agriculture, au commerce ou à l'industrie, peut dépendre le développement économique plus prompt et par suite la richesse plus grande de nos colonies.

En conséquence, vous voudrez bien faire tenir à tous les agents de la Colonie à même de faire d'utiles récoltes un exemplaire de l'instruction ci-jointe en les invitant à se conformer aux indications qui y sont données. J'attacherai du prix à ce que ces instructions reçoivent promptement une pleine et complète exécution.

En même temps vous voudrez bien prescrire qu'à l'avenir les produits résultant des recherches faites dans la Colonie par les soins de ses agents ne soient plus envoyés sous quelque raisons que ce soit à d'autres établissements qu'au Jardin Colonial, lequel est désormais à même d'en assurer la plus prompte, dissémination et la meilleure utilisation.

Le Ministre des Colonies.

ALBERT DECRAIS.

Journal Officiel du Dahomey, 1899 N° 24

Note sur la Culture du Maïs Guzco.

Le commerce d'importation du Maïs en France va en augmentant sans cesse. En effet, cette céréale est de plus en plus employée pour l'alimentation du bétail, il sert parfois aux chevaux de principale nourriture, la féculerie ainsi que la distillerie l'utilisent. A l'heure actuelle cette importation est faite en France d'une façon exclusive de l'étranger, principalement de l'Amérique du sud. Cependant le sol et le climat d'un grand nombre de nos colonies conviennent admirablement à la culture du maïs. Déjà les indigènes de l'Afrique le cultivent, mais les variétés qu'ils possèdent sont à faible rendement, de qualité médiocre et les procédés culturaux qu'ils suivent imparfaits.

La culture régulière du maïs dans certaines de nos colonies peut fournir à celles-ci les mêmes avantages qu'elle donne aux contrées américaines où elle est pratiquée.

Parmi les variétés dont il convient de recommander la culture dans nos colonies, il semble que nulle n'est meilleure que celle du Maïs Guzco. Les colonies anglaises expérimentent en ce moment cette variété.

La semence est encore vendue à un prix très élevé 200 à 300 francs les 100 kgs. Elle peut bénéficier longtemps d'un prix de faveur car elle est recherchée pour être semée en France et fournir un fourrage vert abondant.

Les produits récoltés dans les colonies françaises, pourront être soumis aux analyses dans les laboratoires du jardin colonial et serviront à établir la base des prix que ces graines peuvent acquérir.

Le maïs Guzco prenant un grand développement doit être semé à grand écartement; il est à recommander de laisser om, 80 à 1 mètre, entre les lignes et sur les lignes. On devra choisir un terrain fertile et suffisamment frais. Les rangées semées dans les jeunes plantations de caféiers ou de cacaoyers peuvent dans les premières années qui suivent la plantation servir d'abri aux jeunes plantes.

Journal Officiel du Dahomey, 1.5.1900 N° 9

Paris, le 24 mars 1900

CIRCULAIRE

MONSIEUR LE GOUVERNEUR,

L'organisation plus complète du Jardin Colonial permet désormais, non seulement d'assurer les études des matières premières de tout genre qui peuvent être produites dans les Colonies, et au sujet desquelles j'ai eu l'honneur par lettre N° 855 de vous recommander de faire des envois à cet établissement, mais aussi d'assurer, pour le compte de l'administration et des particuliers, les analyses des terres de culture.

Ainsi que vous ne l'ignorez pas, il peut y avoir un intérêt très grand pour vous à connaître exactement la composition des terrains sur lesquels sont entrepris les plantations ou qui peuvent être affectés à l'organisation de Jardins d'Essais, ou de stations expérimentales. Ces analyses, en montrant ce qui manque au sol fournissent l'indication de ce qu'il faut lui ajouter pour le rendre fertile et apte à la culture.

Ces analyses de terres entraînent pour être faites d'une façon complète une dépense de temps et de matières premières, et touchant à des intérêts d'ordre privé, ne pourront être faites pour les colons qu'à titre payant au prix du tarifs joints à cette lettre.

Par contre, ces mêmes analyses de terres seront faites à titre gratuit pour l'administration. Cependant, vous voudrez bien recommander au personnel agricole de ne soumettre à l'analyse que les terres présentant à ce point de vue un intérêt réel, et leur rappeler que ces opérations entraînant des dépenses, devront être faites seulement lorsque le besoin s'en fera réellement sentir.

Je vous prie d'informer les colons par une note insérée au journal officiel de votre colonie de la possibilité dans laquelle se trouve le Jardin Colonial de faire pour leur compte les analyses de terre. Des instructions et des tarifs joints à cette lettre pourront être mis à leur disposition.

Veuillez agréer, Monsieur le Gouverneur, les assurances de ma considération la plus distinguée.

Pour Le Ministre des Colonies et p.o.
L'Inspecteur General de l'Agriculture Coloniale,
J. DYBOWSKI.

e) Instructions

Nogent-sur-Marne, 1 fevrier 1900.

Instruction pour le prélèvement d'échantillons destinés à l'analyse des terres.

L'importance qui s'attache à la connaissance de la constitution chimique et physique d'un sol destiné à la culture, est considérable.

Mais afin que les résultats des analyses, faites sur des échantillons d'origines diverses, se trouvent comparables entre eux, il est essentiel que les méthodes suivies pour le prélèvement des échantillons dans les Colonies soient rigoureusement conformes aux méthodes adoptées par les stations agronomiques, de la Métropole.

Le but de cette circulaire est de préciser la marche à suivre pour le prélèvement de ces échantillons.

Journal Officiel du Dahomey, 15.8.1900, N° 16

CIRCULAIRE

Nogent-sur-Marne, le 27 juin 1900.

MONSIEUR LE GOUVERNEUR,

Le Jardin Colonial se trouve désormais à même d'envoyer dans votre Colonie des plantes vivantes, qu'il serait utile de propager. Ces envois ne peuvent se faire qu'en serres portatives, lesquelles réclament une surveillance et des soins pendant le trajet.

Il serait donc utile qu'à l'avenir, tout agent de culture se rendant en congé en France, informe l'inspection Générale de l'Agriculture de son arrivée, et lui indique quelle sera la date de son départ. Le Jardin Colonial pourrait ainsi préparer à l'avance les envois qui seraient confiés aux soins des agents de votre colonie, au moment de leur embarquement de retour.

Veillez agréer, Monsieur le Gouverneur, les assurances de ma considération la plus distinguée.

Le Ministre des Colonies,

ALBERT DECRAIS.

Journal Officiel du Dahomey, 1.8.1900 N° 15

Paris, le 21 Juin 1900.

MONSIEUR LE GOUVERNEUR,

La consommation de la féculé de manioc tend à augmenté sensiblement en France. Elle a doublé en ces trois dernières années et atteint le chiffre de 4.700.000 kilos, en même temps, les prix se sont sensiblement élevés de 30 à 35fr., ils ont atteint successivement 46 et 53fr., les cent kilos, tous droits acquittés et rendus à Paris.

Il semble qu'il y aurait donc avantage à pousser les colons à se livrer à cette production.

L'installation qu'exige l'extraction de la féculé est peu coûteuse et la moindre compagnie pourrait en supporter les frais. Dans tous les cas, le manioc fourni aussi un produit qui est obtenu sans autre préparation que celle que lui font subir les indigènes et qui consiste à réduire les tubercules en farine après les avoir soumis à un lavage qui enlève les principes âcres.

Vous voudrez bien faire envoyer au Jardin Colonial des échantillons de 2 à 3 kilos des diverses farines de manioc qui sont produites dans votre Colonie.

Veillez agréer, Monsieur le Gouverneur, les assurances de ma considération la plus distinguée.

Le Ministre des Colonies,
Le Chef de Cabinet
chargé du Service du Secrétariat

DECRAIS.

Journal Officiel du Dahomey, 15.9.1900 N° 18

Nogent-sur-Marne, le 1er Aout 1900.
MONSIEUR LE GOUVERNEUR,

J'ai l'honneur de vous faire remettre ci-joint le texte d'un décret et d'un arrêté déterminant les attributions du Jardin Colonial.

J'attire spécialement votre attention sur ces dispositions qui règlent d'une façon précise la nature et l'étendue des services que l'établissement de Nogent peut rendre à la colonisation agricole.

Je vous serais reconnaissant de prescrire à tous les agents placés sous votre autorité de collaborer sans cesse à l'enquête qu'il est nécessaire de poursuivre pour l'inventaire des richesses naturelles de votre Colonie.

Afin de permettre aux Colons de tirer parti des avantages que peuvent leur rendre les services de renseignements et des recherches du Jardin Colonial, je vous prie de vouloir bien insérer les décrets et arrêtés ci-joints, au Journal Officiel de la Colonie.

Veillez agréer, Monsieur le Gouverneur, les assurances de ma considération la plus distinguée.

Pour le Ministre des Colonies:

Le Chef de cabinet chargé du Service du Secrétariat Général DECRAIS.

i) décret déterminant les attributions du Jardin Colonial.

..

Art . 2.-Le service des renseignements comprend la centralisation des renseignements concernant les cultures, les productions et les industries agricoles; enquêtes sur les productions agricoles et leurs applications; études des questions d'élevage (apiculture, sériciculture, piscicultures; études des questions forestières; relations avec les Jardins d'essais des colonies françaises; relations avec les services botaniques et agricoles de l'étranger, relations avec l'Office colonial et les chambres d'agriculture; renseignements fournis au public.

Art 3. -Le service des laboratoires comprend l'étude des produits coloniaux; détermination de leur valeur et de leurs emplois commerciaux et industriels; analyses des matières premières; études des falsifications des denrées et produits coloniaux; détermination et essais de semences; analyses des terres et engrais; études des maladies des plantes.

Art. 4.-Le Service des cultures comprend l'introduction de la propagation des espèces ayant des applications agricoles, commerciales et industrielles; introduction et dissémination des espèces nouvelles; production des variétés nouvelles; envoi des plantes et semences dans les colonies; culture des végétaux utiles des colonies comme spécimen d'étude, instruction donnée au personnel agricole destiné aux colonies.

Fait à Paris, le 7 mai 1900.

j) Journal Officiel du Dahomey, 15.1.1901, N° 2

Art. I. -Il est créé une Publication périodique sous le nom de Bulletin du Colonial et des Jardins d'Essai des Colonies.

Art.2.-Le Bulletin publiera: les résultats des études des recherches et des travaux faits au Jardin Colonial, les rapports, comptes rendus de missions agricoles, résultats d'enquêtes, les observations faites dans les Jardins d'Essai des Colonies, des travaux se rapportant aux questions d'Agriculture coloniale émanant de personnes étrangères à l'administration des Colonies, et en général ce qui pourra, par sa nature, contribuer au développement et au progrès de l'Agriculture coloniale.

Fait à Paris, le 12 septembre 1900.

4. Histoires locales

1. AYOGO. la fondation

La guerre entre l'armée française et celle du Danxomε, était finie. Le Blanc avait ordonné que tout le monde se rase la tête. Face à l'inimitié croissante à Agbomε, nombre de descendants et proches du Roi Gbéhanzin durent choisir d'émigrer, par crainte de représailles revanchardes de la part d'autres membres de la famille royale, traversée par des intrigues et des luttes sourdes. Certains proches du Roi, ont dû s'entêter et sont restés. Mais le Roi s'est rendu. Il a été embarqué par les Blancs. L'inimitié contre les proches du Roi croissait depuis son départ. Quelques uns de ses proches, sous la direction de Xεḍagbé, quitta Agbomε, de nuit, 21 jours après le départ du Roi (donc en Février 1894 , L.S.). Ils se réfugièrent dans le village nommé Hlan, à une quarantaine de kilomètres vers le sud.

Les Ayonu (les "originaires d'Oyo/d'Ayo"), quittèrent Cana quelque temps plus tôt. Ils durent partir suite à l'incendie volontaire que le Roi avait allumé, pour protéger les lieux de culte royaux édifiés dans cette localité, contre la souillure de l'armée ennemie qui était sur le point de s'emparer de ce point. Ils s'étaient installés à Kpomε.

Les Ayonu étaient mal acceptés par le chef de Kpomε. Beaucoup de gens ne voulaient pas abriter des protégés du Roi déchu. Certains leur faisaient subir des exactions pour se venger. Ils durent se réfugier de nouveau, quelques kilomètres plus loin, au cœur du marécage situé après la rivière Hlan.

Les descendants du Roi Béhanzin ne se sentaient pas non plus en sécurité à Hlan. Xεḍagbé fit une prospection en direction du même marécage. Il remarqua la présence des Ayonu. Il décida de les rejoindre. Il demanda aux siens de venir avec lui, "s'appuyer sur Ayonu", se mettre donc avec les Ayonu. Les deux groupes constitueront le village, d'abord dans le marécage, pour se protéger contre les inimitiés.

Plus tard, Xεḍagbé aurait pris contact avec la nouvelle administration coloniale à Allada. Celle-ci lui aurait donné sa protection. Ainsi Ayogo se reconstitua à son emplacement actuel, à quelques deux kilomètres plus loin, sur une légère montée, mais toujours protégé par la fange du marécage et les crues saisonnières du Hlan.

II. TɔDO : histoire sociale depuis une cinquantaine d'années¹⁸⁴

Sur le plan administratif, Tɔdo est considéré comme un quartier du village de Tɛgon-Agblata¹⁸⁵. Situé à quelques 500 m de la Route Nationale Inter-Etat Cotonou-Bohicon (RNIE N°2), il est distant de 101 Km de Cotonou. On y parle le *Fɔngbé*.

La population serait issue de mouvements migratoires divers. Du sud seraient arrivés, des Ayizɔ de Tɔfɔ et de Hwɛgbo, des Ajahutɔvi, Fɔnnu d'Alada et d'autres Fɔnnu du nord seraient arrivés des Fɔnnu des environs d'Agbomɛ. Cette population est forte d'environ 1500 âmes. Le village se situe à la lisière des plantations de teck, exploitées par l'Office National du Bois (ONAB) qui a succédé à la Société Nationale des Forêts (SNAFOR).

Tɔdo est l'un des "Xwe" fondés par l'un des 3 Ayizɔ (Tɛ, Zin, Agbannu) premiers venus dans la région. Tɛ aurait été le premier à s'installer à Tɛgon (chez Tɛ). Tɛgon selon les autochtones comprend:

- Zasa, de création récente, au bord de la Route Inter-Etat, initialement un lieu de repos pour les voyageurs, qui prenaient leur pause sous l'arbre Za. (d'où le nom Zasa, "sous l'arbre Za"). Il est une petite agglomération mise en valeur et occupée par les premiers commerçants ou artisans qui offrent leurs services aux manoeuvres des plantations de teck, routiers et passants. Il est considéré par les habitants comme "akweh", "porte de l'argent". Y habitent une vingtaine de personnes. Pendant la journée, Zasa est fortement peuplé.

- Agɔnmɛ, "dans les ronciers". Originellement un "glé" (champ), y habitent aujourd'hui le Hɛnnu de Sodonɔ (le prêtre de la divinité Sodo), une vingtaine de personnes.

- Wumɛ, "refuge", géographiquement non nettement séparé de Agɔnmɛ. Regroupant une vingtaine de personnes, serait le premier lieu d'installation de Tɛ, fondateur du village. Y habite le Chef coutumier du village, Akajahwin (L10).

- Tɔfɔxo, y habite une cinquantaine de personnes, se reconnaissant originaire du pays ayizɔ, de Tɔfɔ. Les habitants de Tɔfɔxo présentent de légères variations phonologiques dans leur parler *du fɔngbe*. Ils sont considérés comme un peu renfermés sur eux-mêmes: "Ils ne sortent pas", "Ils se marient entre eux ou vont chercher leurs femmes loin du village" disent d'eux, les habitants des autres quartiers. Ils sont reconnus "grands travailleurs", peu attachés au prestige ("Ils sont avares" dit-on), consacrent très peu de temps aux relations sociales ("Les gens de Tɔfɔxo sont toujours pressés, ils n'ont jamais de temps").

- Tɔdo : C'est la plus grande agglomération. C'est un "Akɔjɔkpleto" un "village" (to) qui rassemble [des personnes de nature et d'origine très différentes] (*ɔkplé*) plusieurs clans (*ako*). C'est, la "maison" (Xwe) par rapport au "bord de la route" (*alixou ou Zasa*), ou au "gléta" (champs, que furent Agɔnmɛ, Wumɛ). La plus peuplée des hameaux, Tɔdo est situé en aval, proche d'un marigot, par rapport aux autres qui sont plutôt un peu plus en hauteur. Les divinités adorées et les généalogies permettent de confirmer qu'il s'agit d'une population hétérogène, venue de différents horizons.

¹⁸⁴ Cette histoire sociale a été reconstituée, notamment, à partir des récits et des interviews de groupe touchant huit personnes: Akajahwin Robert (L10), Akpohentɔ Amanyibo (LI2). Ayiwunkode Wenliwun (LI8), Bato Akabasi (L25), Daa Atindokpo (L34), Daa Ganmetɔn Hwenenyekpon (L36), Tɔdan Lokosi (L73), Tɔdan Pascal (L75).

¹⁸⁵ Suivant le découpage administratif au Bénin, est considéré comme village, une unité territoriale regroupant jusqu'à mille habitants. Tɛgon-Agblata est relié à la commune de Tanwé-Xɛsu, dans la sous-préfecture de Zogbodomey.

Les événements qui se sont produits les cinquante dernières années et qui ont été considérés comme importants par mes interlocuteurs étaient :

- La fin des travaux forcés (autour de 1947)
- L'installation des plantations de teck (1954)
- L'ère du Chef d'arrondissement Zohou (1968-1969)
- Le début de la vie chère (1973)
- L'avènement du "Bénin"
- L'ouverture vers le Ko (la Lama)
- L'avènement de l'ONAB

"Les vers ont leurs repas sur les feuilles"

"L'histoire de Tòdo est celle de la souffrance sans fin; mais aussi celle des vers. Les vers ne meurent jamais de faim. Ils trouvent leur repas sur les feuilles des arbres. Nos divinités et nos ancêtres ne nous ont jamais abandonnés", ainsi parlait Akajahwin (L10), chef du clan le plus anciennement établi dans la région, avec des pouvoirs qui s'étendent au-delà de Tòdo et Tègon. "Ici, continua-t-il, nous avons toujours souffert, mais nous n'avons jamais baissé les bras, nous avons toujours regardé les signes que nous montraient nos divinités et nos ancêtres et nous nous en sortons".

Les fondateurs de Tègon étaient des chasseurs.

Mais au fil des ans, la chasse avait été abandonnée comme activité principale. Semble-t-il, depuis au moins quatre générations, les habitants de Tègon sont devenus surtout agriculteurs.

"Depuis que le pays a appartenu aux "Blancs" jusqu'au vote d'Apithy (1946, LS) tout le monde a été astreint au Mèdè"¹⁸⁶. Aussi la plupart des jeunes fuyaient le village pour ne pas être désigné", car les chefs d'alors étaient entièrement soumis au Chef de Canton. Ils "n'osaient pas tousser quand le Chef de Canton à Zado, demandaient d'envoyer les gens".

La suppression de cette pratique a ramené au village ses fils qui se cachaient dans d'autres villages.

A la période des travaux forcés a correspondu ce que Atindokpo (L34) appela "la période où les femmes se sont gâtées". Il expliqua qu'à l'époque, rares étaient les femmes qui ne changeaient pas de maris. L'un des problèmes évoqués en permanence dans ce village reste l'instabilité conjugale.

Si jusqu'à la fin des années 40, le départ des honunes et certainement les charges d'éducation des enfants étaient évoqués pour expliquer la "liberté" des femmes, "la misère et l'incapacité" de la plupart des jeunes gens, selon Atindokpo, font que jusqu'aujourd'hui, rares sont les femmes qui n'ont pas changé une fois de mari.

La fin de la période des travaux forcés a été suivie par un autre événement majeur: l'installation des plantations de teck (au cours de la première moitié des années 50, LS)- Elle a eu une triple conséquence:

- La plupart des populations ont perdu une bonne partie de leurs terres
- Une administration et une police forestières se sont installées
- De nouvelles sources de revenus monétaires ont été créés

¹⁸⁶ Depuis la première guerre mondiale, pour la construction des routes et bâtiments officiels et jusqu'à la deuxième guerre, il y a eu effectivement ce qui était localement désigné par "mèdè". Littéralement: "gens désigner"; il s'agit des travaux forcés. Le terme "Mèdè" exprime le mode de choix de ceux qui devaient s'y soumettre. Un quota était fixé à chaque Chef de Canton, qui à son tour, impose à chaque Chef de village ou de famille un quota: Ce dernier indique d'autorité ceux de son choix et leur signifie qu'"ils ont été désignés". Cette pratique prit officiellement fin avec les réformes de 1946 et l'élection à l'Assemblée Française de Apithy-

Les terres perdues

Les terres au nord et au nord de la Forêt et de la dépression de la Lama ont été réquisitionnées d'un pour protéger la Lama, de l'autre pour planter des tecks. Ces terres étaient très fertiles et assez bien arrosées.

On y rencontrait des cours d'eau dont les plus importants étaient le Huntɔ et le Kwetɛsɔ. La terre y était noire et très argileuse dans les environs des cours d'eau et des ruisseaux. "Nos divinités nous ont gratifié d'une multitude de ruisseaux" reconnaît Akpohentɔ.

Ces terres auraient été arrachées par les "Blancs", avec la complicité du Chef de Canton. "C'est, depuis ce temps, que nos problèmes de terre ont commencé. Nous n'avons plus de terre. Plus au nord, ce sont des terres rouges avec beaucoup de gravillons. Ce n'est pas approprié à nos cultures et ces terres appartiennent à d'autres" dira Atindokpo. Signalons que les plantations de teck jouxent avec la forêt naturelle de la Lama.

"Folɛɛ"

Depuis lors la langue du milieu s'est enrichi «un nouveau mot "Folɛɛ" (déformation de "forêt"). "Folɛɛ" ne désigne pas seulement "la forêt" mais aussi l'administration et la police forestière (qui s'est installée à quelques kilomètres du village, à Aglimɛ). Le manoeuvre employé sur les plantations est désigné par "Folɛɛ" tout comme le garde-chasse, l'agent et le cadre des Eaux et Forêts.

Cette administration, au départ, a autorisé que les paysans continuent de travailler sur leurs anciennes terres. Elle a même incité ceux qui le voulaient, à venir s'installer dans les nouvelles plantations. Il semble qu'à cette époque, cette "tolérance" favorisait l'entretien des jeunes plants de teck sans le moindre frais pour le service des eaux et forêts. Les paysans qui avaient tenté d'arracher les jeunes plants, auraient été arrêtés et astreints à des travaux forcés à Abomey pendant "plusieurs saisons"¹⁸⁷. "Depuis lors, nous devons travailler sur les terres et veiller à ce que chaque plant de teck vive et grandisse normalement. Les "Chefs" (forestiers) venaient de temps en temps contrôler", confia Atindokpo, qui continua: "Mais plus tard, nous leur avons tous abandonné les terres pour nous consacrer à celles qui nous restaient. D'abord parce que personne ne voulait aller en travaux forcés ou en prison, ensuite parce que le maïs ne peut bien pousser et donner de bonnes récoltes à l'ombre des tecks. Les tecks appauvrissent la terre (...). Les gens nous disent de planter des tecks et de ne pas "tuer" ceux qui poussent sur les terres qui nous restent. Personne ne suit ces conseils parce que nous ne voulons pas mourir de faim".

L'installation des plantations suivie de celle de l'administration et celle de la police forestière ont eu comme conséquences les plus citées :

- la réduction des surfaces cultivables
- l'interdiction d'abattre les arbres et les palmiers à huile sans avis motivé de l'administration et sans payer une taxe
- l'interdiction de la chasse et de la vente des animaux sauvages

¹⁸⁷ Officiellement les travaux forcés n'existaient plus.

Ces conséquences auront d'autant plus d'impact sur la vie des paysans qu'ils devront payer l'impôt de capitation, appelé ici "*amlɔnkwe*" (péjoratif) ou "*takwe*". (Littéralement, *amlɔnkwe* = "sommeil-argent", prix du sommeil. Les "*Commandos*" qui arrêtent ceux qui n'ont pas payé leur impôt de capitation ne s'introduisent dans le village qu'à la faveur de la nuit. Ceux qui avaient payé pouvaient "dormir en paix". "*Takwe*" = "tête-argent" prix à payer par tête).

Il y avait donc, ne serait-ce que pour payer cet impôt, un besoin d'argent liquide. Face à ce besoin, entre autres stratégies, les paysans mirent en oeuvre certaines pour contourner les interdictions.

Dès les années 60, Zassa est devenu la plaque tournante d'un florissant commerce d'animaux sauvages, de produits divers de chasse, surtout de l'agouti. D'un autre côté "l'industrie" du *sodabi* (distillation d'alcool à base de vin de palme) s'est développée de façon prodigieuse (mais clandestine) à l'intérieur du village Tɔdo.

Pour réussir à opérer illégalement malgré la présence de la police forestière, les villageois ont réussi à :

- corrompre systématiquement les forestiers, gardes-chasses et autres manoeuvres¹⁸⁸.
- créer la terreur au niveau des fonctionnaires en menaçant de "jeter un mauvais sort" à toute personne qui tenterait de les reprimer.
- faire des fils du village qui sont employés sur les plantations ou dans l'administration forestière, des "espions" du village.
- entretenir des relations "amicales" avec les "chefs Folɛɛ", (les responsables du service forestier),

Mais ces stratégies semblent n'avoir pu bien fonctionner que grâce à l'inaction de l'administration étatique. En 1968, celle-ci renforça la répression surtout avec un certain Pierre ZOHOU comme Chef d'arrondissement.

L'ère du Chef d'arrondissement ZOHOU

La plupart des personnes enquêtées se souviennent de cette fameuse ère du "Chef ZOHOU" et l'ont évoquée. D'après ces personnes, ce Zohou aurait des espions partout. Il obligeait les Chefs de village à dénoncer les villageois qui abattaient les arbres, les palmiers à huile, tuaient les animaux sauvages, ne payaient pas les taxes et patentes pour vélos.

Il confondait les chefs de village avec les informations que lui rapportaient ses espions. Il passait régulièrement dans les villages avec ses "commandos", convoquait des assemblées de villageois. Devant ces Assemblées, il rappelait les lois, jugeait les fautifs, arrachait des aveux à ceux sur qui pesait des soupçons¹⁸⁹, faisait ligoter et fouetter publiquement certains, arrêtait et faisait garder d'autres au Chef-lieu de l'arrondissement.

Cette période fut une des plus difficiles selon les informateurs. Mais cela n'a pas empêché que continuent l'abattage des palmiers à huile pour fabriquer le *Sodabi* et la chasse aux animaux sauvages pour la vente. Il fallait simplement se cacher davantage et payer (corrompre) plus

¹⁸⁸ Il fut raconté à l'auteur le cas d'un fonctionnaire réputé incorruptible et "très sévère". Il a été provoqué dans sa famille des cas de maladies graves qu'il n'a pu guérir à l'hôpital. Nos guérisseurs lui ont été proposés. Il accepta et les malades furent guéris. Mais à partir de là, il ne pouvait plus nous reprimer; nous avons sauvé la vie à ses enfants et il nous devait gratitude.

¹⁸⁹ Ainsi, un certain Henri, le premier menuisier du village, aurait-il toujours été soupçonné de "connaître ceux qui abattent les arbres". Il a été ligoté et fouetté publiquement à plusieurs reprises. Il a été emprisonné au Chef-lieu pendant plusieurs semaines en 1968.

fortement les agents, puis faire plus de cadeaux aux Chefs afin d'entretenir "l'amitié" avec eux.

La fin de cette période a laissé apparaître au grand jour deux phénomènes nouveaux .

- des professionnels de la fabrication du *Sodabi*

- des vendeurs professionnels d'animaux sauvages et de produits de chasse.

La monétarisation continue des rapports sociaux, les besoins plus accrus en espèces monétaires, la répression qui a favorisé l'émergence de courtiers (intermédiaires entre l'administration ou les fonctionnaires et les paysans en situation "illégal") ont conduit à la naissance de ces deux "professions". Ces professionnels sont des personnages influents : "on ne peut rien décider dans ce village sans eux". Ils semblent aussi être les plus riches du village: leur habitation ne les distinguent pas particulièrement mais ils possèdent des vélos-moteurs, des radios-cassettes. Ils "ne touchent plus à la houe": ils font labourer leurs champs par des salariés. Ils ont des champs des plus vastes. Ils ont réussi à obtenir de vastes domaines en profondeur dans la dépression de la Lama.

Leurs activités (distillation d'alcool à partir de vin de palme et vente de gibiers abattus) sont essentiellement "illégal". Mais ils sont les seuls que les villages n'imaginent pas inquiétés par la gendarmerie ou le service des eaux et forêts. Ils sont amis à ceux qui avaient le pouvoir de les inquiéter.

Le début de la vie chère

Les personnes interrogées situent le "début de la vie chère" aux environs de 1972-1973. "La vie est devenue plus chère avec l'avènement de KEREKOU au pouvoir" dit-on. Mais, signalons que 1972-1973 coïncide avec l'inflation généralisée qui a suivi la crise pétrolière. Les répercussions de cette inflation au niveau local ont été profondes à cause de l'insertion accélérée du milieu dans le circuit monétaire et commercial national, à partir de l'installation de la plantation de teck.

Zasa ou la porte de l'argent

A Zasa, étaient installées quatre personnes et leurs familles dès les années 50 : un réparateur de bicyclette et trois commerçantes. Le réparateur offre ses services aux manoeuvres de la SNAFOR et autres cyclistes. L'une des commerçantes offre une cantine faite de beignets de haricot (*ata*) et *d'akasa* (pâte de maïs fermenté). Les deux autres commerçantes offrent des boutiques où sont vendus des produits manufacturés (cigarettes, boîtes de conserves, tissus, bonbons, biscuits), des pièces détachées de bicyclettes, batteries de transistor, de pétrole, du gaz-oil, de l'essence, des produits vivriers, etc.

Ces femmes ont souvent vendu à crédit aux manoeuvres sur les salaires desquels sont opérés généralement des prélèvements à la source pour le remboursement. Elles avaient donc par conséquent de "bonnes relations" avec les "Chefs folæ", ce qui garantit d'un côté le remboursement des dettes contractées par les manoeuvres et d'autre part les met en position de "courtier" entre les populations, les manoeuvres et les fonctionnaires de la SNAFOR. La localité de Zasa est apparue peu à peu comme marché de transactions diverses tenu par 4 personnes et leurs alliés. Zassa était le lieu où l'on peut aller contracter aussi des crédits. Les

"tontines" les plus importantes avaient été organisées à partir de Zasa. Pour Todo, Zasa était la porte de l'argent, l'ouverture sur l'extérieur, sur la vénalité aussi¹⁹⁰.

"Nous avons besoin d'argent"

Pour payer les "taxes civiques", acheter le pétrole pour les lampes, le tabac ou la cigarette, le **KUB**¹⁹¹ pour la sauce, acheter des ustensiles de cuisine, faire nos funérailles, célébrer les mariages, nous habiller ou acquérir un *Nujlomenu* (littéralement : chose plaît soit chose, c'est-à-dire, quelque chose pas forcément indispensable que l'on peut s'offrir afin de se faire ou faire plaisir.) comme une montre-bracelet, des habits neufs, etc."nous avons besoin d'argent". Ce "besoin d'argent" a, selon la plupart des personnes interrogées, encouragé les activités pouvant rapporter de l'argent frais.

Il s'agit surtout de l'artisanat et des transactions de type commercial.

Les activités artisanales concement surtout :

- * la fabrication de nattes, de balais, de rideaux en matière *végétale(kosinlé)*, de tamis pour *gari* (farine de manioc), etc.
- * la fabrication de *gari*
- * la fabrication *d'huile de palme*
- * la fabrication de Sodabi

Ces produits de l'artisanat sont vendus au marché au à l'intérieur du village. Les transactions de type commercial concernent:

- * les noix de pahne
- * le bois (depuis la deuxième moitié des années 70)
- * des animaux sauvages et produits de chasse

Sur le plan agricole diverses cultures sont destinées à la commercialisation. Ce sont en général:

- * le haricot, de l'arachide
- * le manioc, le piment, le gombo, la tomate et les légumes

Ces produits agricoles sont parfois en grande partie consacrés à l'auto-consommation des producteurs. Le manioc et les légumes sont spécifiquement cultivés par les femmes pour la vente. Si tout le monde peut exercer telle ou telle activité de type commercial, la fabrication et la vente du *Sodabi* de même que la vente des produits de la chasse demandent des capitaux élevés et de solides complicités au niveau du service des eaux et forêts.

Au début des années 70, "les jeunes n'avaient plus de terres; le peu qu'il y avait ne rapportait rien", disait Pascal T. (L75). Ceux qui n'ont pu se reconvertir dans ces activités illégales (qui exigeaient un capital important et un réseau de complicité au niveau de l'administration) ont été des touche-à-tout. L'activité qui n'exigeait pas de capital financier de départ et qui rapportait le plus d'argent, était la recherche et la vente du bois de chauffe. Au debut, on vendait le bois aux femmes qui tenaient des cantines et offraient des repas aux manoeuvres de la SNAFOR puis aux femmes des fonctionnaires de Zogbodomé.

¹⁹⁰ Zasa aussi la réputation d'être le lieu où les femmes vont rencontrer les hommes qui les "gâtent avec l'argent" et à cause de qui elles divorcent.

¹⁹¹ Cube à potage. Son utilisation dans la cuisine locale remonte à la fin des années 60. Les femmes interrogées estiment que le KUB / KUBOR[®] ou le MAGGI[®] est beaucoup plus pratique, plus efficace et coûte moins (en temps surtout) que le *afitin*, moutarde locale fabriquée à partir des graines de néré. L'utilisation des cubes à potage s'est généralisée et ils supplantent les épices localement produits.

L'une des conséquences de cette dernière activité est que les femmes doivent aller toujours plus loin pour chercher du bois pour le ménage, Akabasi Bato (L25) dira: "Les hommes cherchent le bois pour se faire de l'argent; les femmes en souffrent parce que nous devons aller toujours plus loin pour en trouver. La plupart d'entre nous préfèrent acheter du bois au village maintenant. Et chaque jour, cela coûte un peu plus cher. Le fagot que nous achetions, il y a dix ans à 25F, coûte aujourd'hui au moins 100F".

On comprend donc que la vie locale, de plus en plus monétarisée, crée un besoin plus accru d'argent et rendent plus attrayantes les activités souvent illégales mais plus intéressantes sur le plan financier que les travaux agricoles, eux-mêmes limités par le manque de terre.

L'avènement de "Bénin"

L'avènement du nom Bénin (le pays s'appelait Dahomey) est perçu dans le village comme un événement malheureux. On l'assimile à quatre faits majeurs:

- le départ des jeunes pour le Nigéria
- une grande famine
- l'interdiction des cérémonies coutumières et religieuses
- l'apparition du *gué (marijuana)*

Il existe une foule d'anecdotes et d'expressions dans le village de Tado sur l'avènement de "Bénin". Cette décision politique a subi de nombreuses réactions de dérision au sein des villageois. Ces réactions de dérision, sous forme d'anecdotes et de quolibets ont été rapportées par les femmes. Akabassi Bato par exemple, m'a expliqué certaines de ces expressions:

- *esyɛhu Benɛ* : c'est plus dur que "Bénin", i.e. c'est trop dur, très difficile.

- *Benɛ mɛ* (ou : *Benɛ hwenu*): dans Bénin (au cours de "Bénin"), i.e. en période de famine - *ehuzu Benɛ dɔ hun* : ça (ou il/elle) a changé comme Bénin, i.e. cela (ou la personne) a changé, s'est transformé(e) de mal en pis.

- *Benɛxo ɔ, gawɛnɔdi* : les discussions ou discours au Bénin sont toujours longs (allusion aux discours très longs du Chef de l'Etat) - pour signifier "sois bref".

Les personnes interrogées ont très longuement insisté sur les faits ayant marqué l'avènement de "Bénin".

Le départ des jeunes pour le Nigéria

La plupart des jeunes dès 1974-1975 sont allés au Nigéria, pour espérait-on, aller y faire fortune. Certains y sont morts. La plupart à deux exceptions près, sont revenus aussi pauvres qu'auparavant. Une centaine de jeunes seraient partis, en l'espace d'une dizaine d'années. Avant cette vague d'émigration vers le Nigéria, le village connaissait peu ce phénomène de migration vers l'extérieur du Bénin. Le village comptait jusque là quelques cinq personnes qui ont émigré vers la Côte d'Ivoire. Par contre, était fréquente, l'émigration saisonnière (pendant la saison sèche) vers d'autres localités ou villes où étaient offerts des travaux de débroussaillage, notamment les palmeraies de la Société nationale des palmiers à huile. Les services des eaux et forêts offraient dans le village, ce même type de travail en saison sèche.

La grande famine de 1975-1976 ou le "grand Bénin"

Deux causes ont souvent été évoquées pour expliquer la famine.

- la sécheresse due à l'interdiction par Kérékou des manifestations de *Vodun*¹⁹²
- la "maladie du manioc"¹⁹³.

Cette famine aurait été le point de départ de certains problèmes ou aurait eu pour conséquences :

- l'échec de nombreux groupes de tontines
- des feux de brousse qui ont détruit beaucoup de palmeraies
- de grands changements dans le mouvement des eaux dans les rivières et marigots
- une raréfaction plus accentuée des animaux sauvages, notamment l'agouti
- de nombreux divorces

L'interdiction des cérémonies coutumières et religieuses

"La plus grande faute que Kérékou a commise contre nous a été d'interdire nos cérémonies pour les divinités", disait Akpohentɔ (LI2). Toutes les personnes interrogées ont estimé que c'était une erreur grave car les conséquences auraient été lourdes. Un lien direct a été établi entre cette interdiction des manifestations culturelles du *vodun* et la sécheresse puis la famine et la détérioration des conditions de vie à Tɔdo. Mais dès 1977 où beaucoup de jeunes partis au Nigéria sont revenus, est apparu un phénomène nouveau : le gué.

Le Gué

Parmi les personnes interrogées, les personnes d'âge avancé lient l'avènement du GUE (*marijuana*) dans le milieu à celui de "Bénin". Les femmes interrogées pensent que c'était une mode apparue avec le "*Nukunhunhun*"¹⁹⁴.

Les hommes, adultes d'un certain âge, estiment que "chacun choisit ce qui lui convient", "un oiseau ne chante que sur l'arbre qui lui plaît" ou "les jeunes ne doivent pas être en retard sur leur temps".

Le GUE, ramené du Nigéria est une plante facile à cultiver. Selon Pascal Tɔdan, les premiers qui en ont affirmé, dans le village, l'ont fait en 1977. Il était consommé en groupe fermé et restreint. Mais en 1983 déjà, presque tout le monde, "même des femmes" en fumaient. Il est cultivé dans toute la région, dès 1979. Aujourd'hui, il est une source de revenu beaucoup plus bénéfique que les cultures vivrières ou les palmiers.

Ne nécessitant pas beaucoup de travail d'entretien, le GUE, à la récolte, bon an, mal an, rapporte beaucoup d'argent. En moyenne, selon les informateurs, un *kantin* de GUE peut rapporter 30.000 FCFA à la récolte. Cette somme représenterait le fruit de deux années de culture de maïs sur une surface quatre fois plus vaste, alors qu'on peut cultiver le GUE deux ou trois fois par an. Hormis le gué, l'accès aux terres du Komɛ.

¹⁹² Toute la sous-région ouest-africaine avait été frappée par une sévère sécheresse dans cette période.

¹⁹³ Il s'agissait d'une attaque bactérienne qui extermina la plupart des variétés de manioc.

¹⁹⁴ Littéralement: "yeux ouverture"; le fait d'ouvrir les yeux, s'ouvrir aux innovations. Ici employé dans son acception négative; adoption de valeurs extérieures et négatives.

L'accès aux terres du Ko (Lama)

Depuis les années 80 quelques paysans ont commencé par se rendre dans la Lama pour y installer leur champ. Situé à une quinzaine de kilomètres, Koms (dans l'argile) est aussi une forêt. Il s'agit de la forêt protégée ou classée de la Lama. D'accès difficile en temps de pluie à cause de sa très forte teneur en argile, exigeant une force de travail importante, le Komε., était habité par endroits, par des Hōli. Ne parviennent à y installer un champ que ceux qui remplissent un ensemble de conditions dont notamment: 1) le fait d'avoir des amis Hōli qui les guident et les protègent dans le milieu, 2) beaucoup d'enfants garçons qui peuvent y aller et y travailler plusieurs semaines durant, sans retourner au village, ou encore, qui ont les moyens de payer des métayers à cet effet, puis ont les moyens d'entretenir simultanément leurs champs dans Komε. et dans leur village à Tōdo.

Ainsi seules 5 personnes dans tout le village ont pu installer un champ dans le Ko. Ils se sont enrichis grâce à cette possibilité. Ils emploient d'autres paysans dans leurs champs¹⁹⁵. Ils ont investi dans diverses domaines: fabrication de Sodabi, organisation de tontines, achat d'une divinité¹⁹⁶.

L'avènement de l'ONAB

L'avènement de l'ONAB (Office National du Bois)¹⁹⁷ est perçu comme un évènement important dans la vie du village pour les raisons ci-apres:

- il a offert des emplois permanents à une dizaine de personnes
- il offre des emplois occasionnels à la plupart des hommes
- il a renforcé la répression contre l'exploitation illégale de la teckeraie dont l'accès sera désormais interdit aux populations

Le dernier aspect (la répression renforcée) a produit des effets forts intéressants:

- Les femmes ne peuvent plus aller chercher du bois dans la teckeraie. Cette tâche illégale revient désormais aux hommes, mais d'un autre côté cela développe le commerce du bois.
- Puisque l'ONAB vend sur le marché du bois, des perches, des madriers, il est difficile de distinguer ce qui est volé de ce qui est acheté. Aussi, les employés de l'ONAB qui, pour des raisons de service peuvent pénétrer dans la forêt, sont les plus grands fournisseurs du village en bois de chauffe et de construction.
- La répression contre la vente des produits de chasse a pris de nouveau de l'ampleur. Les "professionnels" de cette branche d'activités ont élargi leur gamme d'activités. Certains élèvent des agoutis avec un certain entêtement car ces animaux meurent très facilement.

¹⁹⁵ Il n'existe pas de jeunes paysans, selon Pascal, qui ne se font employer comme métayer, mis à part ceux qui sont manoeuvres à l'Office National du Bois.

¹⁹⁶ Lokosi Tōdan (L73) a "acheté" par exemple, la divinité d'origine *aja*, nommée Kaku. Cette divinité offre contre forte rémunération, protection contre les sorciers et les mauvais sort. Le propriétaire interne et traite les malades. Les personnes "possédées" par Kōku sont particulièrement violentes et se blessent, de manière fort démonstrative, à coups de couteau. De temps en temps le propriétaire du Kōku organise des séances publiques de chasse aux sorciers et sorcières et leur font avouer leur "forfaiture".

¹⁹⁷ L'exploitation de la teckeraie est assurée par l'ONAB. Une scierie, l'extension de la teckeraie et la protection de la forêt de la Lama sont financés par la GTZ, la KfW et la Banque Mondiale.

L'élevage s'étend aussi aux caprins et aux moutons qui, à l'occasion, deviennent des "biches" ou de la volaille (la pintade devient "perdrix")¹⁹⁸.

Le programme de "réinstallation" des Hōli (qui vivaient dans la forêt classée) par l'ONAB en vue de protéger la forêt, a été perçu dans le village comme le renforcement de la répression : "même les Hōli ont été renvoyés de la forêt". Il était plus difficile de continuer à entretenir des champs dans le Komε. Pascal Tōdan confiera: "Il paraît que ce sont les Blancs qui ont demandé que les Hōli quittent la forêt. Alors ils s'occupent d'eux. Mais nous, nous n'avons rien". L'impossibilité d'accéder aux terres de la Lama signifiait pour beaucoup de personnes, qui y étaient employées, une perte de revenus.

Il semble que dans la même période l'ONAB a entrepris la privatisation de nombre de ses activités, telles que l'entretien des pare-feux, l'abattage des arbres, l'affûtage des scies, etc.. Du coup, nombre de villageois "occasionnels" ont perdu leurs emplois, faute de se faire coopter par les personnes ou entreprises qui ont en charge ces travaux. Mais il existe aussi des employés de l'ONAB, originaires du village, ayant un poste permanent depuis 1987. La plupart d'entre eux emploient des jeunes du village dans leurs champs.

¹⁹⁸ Beaucoup de citadins achètent, de passage dans le milieu, de la viande de "biche". Il s'agit en général de la viande de mouton ou de caprin "travaillée" avec des plantes qui leur donnent une apparence de "biche". Il en est de même de la viande de "perdrix" (souvent, coq et poulets).

5. Guides d'entretien et questionnaires

Questionnaire standard

Noms & Prénoms :

Sexe :

Age :

Nbre d'enfants mariés : H

F

Nbre d'enfants non mariés : H

F

Enfants

Activités :

A1 Combien de types de sols connaissez-vous ?

A2 Lesquels ?

A21

A22

A23

A24

A25

B1. Combien de variétés de mil/maïs connaissez-vous ?

B2. Nommez-les avec les renseignements ci-après :

Nom	Autres noms	Mois/période de semis	Cycle végétatif	Association possible	Association interdite	Sols
1						
2						
3						
4						
5						
6						
7						

C1. Quels sont les interdits que vous connaissez autour du travail agricole,

a.

b.

.....

C2. Quels sont les cultures que vous faites en assolement ?

D2. Quels sont les plantes qu'on peut associer ?

D2.1. Pourquoi ?

D3. Quelles sont celles qu'on ne peut associer ?

D3.1. Pourquoi ?

D4. Quelles sont plantes que vous connaissez qui servent à fertiliser le sol ?

D5. Quelles sont les plantes qui servent à (enfouir dans les billons ou) couvrir les buttes ou autres buts, que vous connaissez ?

Guide d'entretien lors des visites de champs

- E1. Propriété individuelle ?
- E10. Mode d'acquisition, de jouissance ?
- E11. A qui ?
- E12. Propriété collective ?
- E13. A qui ?
- E2. Superficie
- E3. Quels types de sols (tels que différenciés par le paysan) ?
- E4. Variétés plantées suivant les divers types de sols
- E4.1. Type de traitement du sol
- E5. Justification /explication
- E6. Description propre de l'enquêteur
- E6.1. Eloignement du village
- E6.2. Types de buttes/billons/ traitement du sol
- E6.3 Types de sols
- E6.4. Variétés sur quel type de sol
- F. Quelles variétés d'igname/manioc cultivez-vous ?
- F1. Pourquoi ?
- F2. Cycle végétal
- F3. Sol approprié
- F4. Sol adopté
- F4.1. Pourquoi ?
- G. Assolement ?
- H. Association
- H1. Association interdite
- H1.1 Pourquoi ?
- I. Apparition/variété
- 1.1. par qui ?
- 1.2. quand ?
- 1.3. d'où ?
- 1.4. comment obtenu ?
- 1.5. Saison de la 1^{ère} culture

(Complément pour Waké : par forcément lors de la visite des champs)

J. Que savez-vous des variétés suivantes ?

Variétés	Con nu ?	Autres noms	Cultivé cette saison ?	Cultivé la ou les saison dernières ?	Nommer par ordre de priorité les sols appropriés	Cycle végétatif	A quoi reconnaît-on cette variété ?
Xɛabalo							
Ankoloma							
Wajabim							
Alsula							
Kpanyana							
Kolo							
Wotolo							
Kotokolo							
Papago							

Poxoloxa							
Loli							
Mesé							
M'la							
Awlan							

Autres remarques ou aspects :

- Quels savoirs trouvez-vous indispensables pour mener à bien une culture heureuse de maïs/ mil/ igname/ manioc ?
- - Comment acquiert-on des savoirs dans ce village ? Et vous-même ?

Guide d'entretien pour interviews de groupe

(sous forme d'interview narratif. Suivre réaction assistance et approfondir les points de désaccords)

1. Histoire sociale du village depuis 30 à 40 ans (en général).
 - 1a. Les changements intervenus dans l'organisation du travail
 - 1b. Les "nouveauautés" sur le plan agricole
 2. Concept ou notion de savoir / concept ou notion d'ignorance
 3. Source du savoir (mode d'apparition, mécanisme d'émergence)
 4. Comment acquiert-on le savoir, (mécanismes de diffusion)
 5. Histoire spécifique de diverses pratiques agricoles, de variétés de céréales et tubercules
 6. Existe-t-il dans le village des personnes spécialistes de savoirs particuliers ?
Comment devient-on spécialiste,
 7. Quels savoirs trouvez-vous indispensables pour mener à bien une culture heureuse de maïs/ mil/ igname/ manioc ?
 8. Comment arrive-t-on à distinguer les sols ? Les variétés de céréales et de tubercules ?
 9. Y a-t-il des variétés qui ont disparu ? comment ? Pourquoi,
 10. Quels sont les changements intervenus dans la manière de cultiver, de traiter la terre, les plantes, les semences ?
 11. Les interdits sur le plan agricole et ses justifications
- XX. S'informer éventuellement sur autres points précis observés.

Zusammenfassung

1. Die Soziologie bzw. Ethnologie sind unter den Wissenschaften, die seit 15 Jahren an der Wiederbelebung des wissenschaftlichen Interesses an "lokalem" Wissen beteiligt sind, besonders herausgefordert. Von Seiten der Entwicklungspolitik sind plötzlich Agronomen, Bauingenieure, Mediziner usw. auf diesem Gebiet aufgetaucht, überzeugt davon, daß "lokales" Wissen ein würdiger Forschungsgegenstand ist. Dies setzte einerseits ein positives Zeichen für Soziologen und Ethnologen: Nach dem Mißerfolg der "Transfer of Technology"-Ansätze hatte man endlich ihr Plädoyer für das "Wissen der Anderen" aufgenommen. Der Nachteil war jedoch, daß die Fragestellung und die Methodik von den Sozialwissenschaften nicht vorgegeben wurden, sondern einfach aus anderen Wissenschaften übernommen wurden. Meiner Ansicht nach ist jedoch in der Soziologie/Ethnologie eine selbstreflektierte Formulierung der Problematik unabdingbar. Dafür sind zwei Voraussetzungen wesentlich:

- die Distanzierung von "Entwicklungsprojekten" als Forschungsrahmen, da die Gesellschaften (auch in Afrika) nicht ausschließlich durch geplante Interventionen bestimmt werden;

- dezidiert empirische Untersuchungen, denn es mangelt in sozialwissenschaftlichen Arbeiten über "lokales" Wissen nicht an neuen Spekulationen, sondern vielmehr an einer empiriegeleiteten Kritik an den dominierenden populistischen und kulturalistischen Ansätzen (in ihren Begrifflichkeiten, Methodik, Problemstellung und Auffassung von "lokalem" Wissen).

2. Ausgehend von diesen Überlegungen habe ich zwischen 1990 und 1993 etwa ein Jahr Feldforschung über die Entstehung oder Schaffung und über die Vermittlung von "lokalem" landwirtschaftlichen Wissen durchgeführt. Ein kreuzperspektivisches Methodenbündel (Elwert 1994) hat zur Erhebung von empirischen Daten in zwei ökologisch, kulturell und politisch-historisch voneinander verschiedenen Gebieten Benins gedient (Region Lama und Waké, siehe Methodologie, S. 25-39). Den Leitfaden bildet eine historisierte akteursorientierte Analyse der alltäglichen konkreten Entscheidungen und Diskurse der Bauern. Die Darstellung des Materials und die Analyse umfaßt acht Kapitel (ohne das Einführungskapitel).

3. Um zu zeigen, daß das Thema "lokales Wissen" weder neu noch methodologisch und theoretisch unbelastet ist, habe ich die Arbeit mit einigen Materialien aus Archiven und wissenschaftlicher Literatur eingeführt. Das Einführungskapitel zeigt es: Die Rekurrenz des Themas "lokales Wissen" in der Forschung und Entwicklungsdebatte läßt sich seit der Kolonialzeit beobachten.

4. Weil der Sprache bei der Generierung und Verbreitung von Wissen eine zentrale Rolle zukommt, ist das **erste Kapitel** der bäuerlichen Sprache gewidmet. Die Untersuchung der bäuerlichen Sprache hat jedoch noch andere Funktionen: Sie macht auf Fallstricke im bäuerlichen Sprachgebrauch aufmerksam. Auf der Basis meines empirischen Materials zur Benennung von Getreide und Pflanzen zeige ich, daß der Sprachgebrauch als Text sehr viele Informationen beinhaltet, aber gleichzeitig mehrere Fallen bereithält. Sie bietet oft Ausdrücke an, die sowohl kontextgebunden als auch multifunktional sind.

5. Dies bedingt, daß man nicht ohne weiteres auf die Etymologie zurückgreifen kann, und daraus auf "lokales Wissen" zurückschließen bzw. es daraus ableiten kann. Besonders im Fall von Tonsprachen, wie dem **Fongbe**, ähnelt dieses Unternehmen eher einem

Taschenspielertrick, dessen Grenzen letztendlich erst durch eine vergleichende sprachwissenschaftliche Untersuchung offengelegt werden können.

Desweiteren habe ich auf die Unzulänglichkeit jeder Methode aufmerksam gemacht, die auf die Analyse der bäuerlichen Rede als der wesentlichen Quelle der Sammlung und Auswertung seines Wissens rekurriert. Das Einzel- oder Gruppeninterview, Mythen, diverse Erzählungen und Biographien, sowie einzelne Schlüsselwörter erscheinen mir nützlich für eine Forschung über "lokales" Wissen, aber nur wenn sie miteinander verbunden und sorgfältig mit dem Alltag und den konkreten Entscheidungen der Bauern konfrontiert wurden.

6. Die Kapitel zwei und drei geben verschiedene Kenntnisse wieder, die bei den Bauern über Getreide (v.a. Mais), Knollenfrüchte (insbesondere Yams) und Böden durch die Beobachtung ihrer Entscheidungsprozesse und die Analyse ihrer Diskurse festgestellt wurden. Dadurch konnten verschiedene Aspekte des "lokalen Wissens" bestätigt werden, die schon andere Autoren unterstrichen: So nimmt das "lokale" Wissen eine weitaus detailliertere und feinere Unterscheidung in der Kenntnis und Klassifizierung von Getreide, Pflanzen und vor allem der Böden vor als etwa die Agrarwissenschaften (Chambers et al. 1989, Floquet et al. 1991; Dialla 1993).

Die Anzahl der Varietäten von Knollenfrüchten und Getreide, die Bauern kennen, ist beeindruckend. Die Suche und die systematische Akkumulation von Varietäten und damit verbundenen Kenntnissen ist ein Bestandteil der bäuerlichen Handlungslogiken, um klimatische, ökologische und sozioökonomische Unsicherheiten zu bewältigen (vgl. Kap. 4).

7. Die historische Dimension und der prozessuale Charakter des "lokalen" Wissens gewinnen hier eine entscheidende Bedeutung. Die sozialhistorische Perspektive läßt eine dynamische Perzeption von bäuerlichem Wissen vertreten. Diese Wahrnehmung soll nicht aus groben Gründungsmythen und anderen pittoresken Erläuterungen abgeleitet werden, sondern aus den alltäglichen Entscheidungen und Tätigkeiten der Bauern. Selbstverständlich stellen diese Entscheidungen und Tätigkeiten einen komplexen Rahmen dar, der aus bestimmten Zwänge *constraints* (Giddens 1984) und dem jeweiligen soziosymbolischen Universum (Elias 1984, Touraine 1973) konstituiert wird.

In den sogenannten mündlichen Kulturen erkenne ich die Schwierigkeit, eine Art Archäologie des Wissens zu erstellen, durch die der exakte soziale Kontext ihres Entstehens dokumentiert bzw. datiert und der Urheber benannt werden können. Ich halte es jedoch für einen sprachlichen Mißbrauch, wenn man vom Wissen der Diola, *der Mende*, *der Fonnu*, oder der indianischen Bauern von Ayacucho spricht. Die Tatsache, daß man den genauen Ursprung oder Urheber eines bestimmten **Wissens** nicht erfassen kann, rechtfertigt nicht dieses Wissen unter dem Etikett "kollektive Wahrnehmung" einzuordnen.

Verschiedene vorgelegte ethnographische Fallsstudien (S. 60-61, 93-97- 111-113) zeigen, daß es manchmal möglich ist, die empirischen Prozesse der Entstehung und Verbreitung des bäuerlichen Wissens zu rekonstruieren. Um die Logiken der Bauern besser zu verstehen, sollte man analysieren, wie sie selbst die Geschichte der einzelnen Wissensbestände rekonstruieren (etwa über Getreide, Knollenfrüchte und Boden) und wie sie ihre eigenen Entscheidungen begründen. Aber ihre technische "Herangehensweise" und konkreten Entscheidungen sind auch - möglicherweise vor Ort und im Kontext - zu untersuchen.

8. Ein Großteil der Untersuchungen schreiben "lokalem" Wissen einen holistischen Charakter zu. Es besteht die Tendenz zur Vermengung und Überinterpretation. Meines Erachtens rührt der Diskurs über die ganzheitliche Denkweise "lokalen" Wissens von einer Vermengung der Ausdrucksformen bäuerlichen Wissens und dem eigentlichen Wissensbestand her. Diese

Vermengung übersieht, daß die Ausdruckformen - wie ich im Kapitel 1 zeige - des bäuerlichen Diskurses über Wissen kein spezifischer, spezialisierter Jargon ist.

Wie **Kapitel 4** zeigt, spielt das Wissen eine ausschlaggebende Rolle in den bäuerlichen Entscheidungen. Unter dem Banner des Holismus unterliegt die Forschung über bäuerliches Wissen dem Risiko der Überinterpretation eines häufig auftretenden Aspektes, wie etwa des Religiösen (*le religieux*). Damit verliert die Forschung die Weitsicht, die die analytische Trennung der Sphären ("positives" Wissen, Spiritualität, Religion, Weltanschauung usw.) ermöglicht, eine Trennung, die die Bauern selber vornehmen.

Wie jeder soziale Kontext, ist der Produktions- und Wissensnutzungskontext multidimensional und komplex. Die Parametervielfalt des bäuerlichen Entscheidungsrahmens eröffnet aber auch die Möglichkeit, empirisch zu untersuchen und zu verstehen, in welchem Verhältnis Wissen - in positivistischem Sinne - und Spiritualität (bzw. Religion, "Kultur", etc.) in kognitiven und weltanschaulichen Prozessen afrikanischer Bauern zueinander stehen.

9. Ich habe auf empirisches Material zurückgegriffen, das auf verschiedene Typen von Zwängen Bezug nimmt, um den Verhandlungsspielraum und die Flexibilität der bäuerlichen Logiken aufzuzeigen und auch um Abstand zu nehmen (oder zumindest zu nuancieren) von dem sehr verbreiteten Bild des afrikanischen Bauern als ein Wesen, respektvoll untergeordnet, ja ängstlich im Angesicht der Natur, seinen Traditionen und seinen religiösen Vorstellungen. Die "natürlichsten" Zwänge / *constraints* (z. B. der Zeitablauf), ebenso wie die religiösen oder spirituellen (Glauben in Bezug auf Tage, Mond, Sonne, etc.) und politischen Zwänge (Instanzen, die den landwirtschaftlichen Arbeitskalender regeln oder spirituelle Normen überwachen, etwa die Markttage sakralisieren oder bestimmten Tagen schlechte bzw. gute Omen zuweisen) bieten wenig Handlungsspielräume. Im Entscheidungsprozeß befinden sich diese Zwänge neben oder in Konkurrenz zu anderen Wissensformen, wie etwa dem landschaftlichen Wissen über die Anbauzeit für eine optimale Ernte. In diesen Fällen finden wir ein Merkmal der bäuerlichen (menschlichen?) Logik: Die Verhandlung des Absoluten. So wird, nach der Wahrnehmung der Bauern, gegebenenfalls das Sakrale und Absolute verhandelt, d.h. umgeleitet, reinterpretiert.

10. Die Entstehung und Verbreitung von Wissen (Kap. 4 und 5) sind wesensmäßig verwurzelt im Produktionsprozeß und sind nur selten eine systematisch autonome Unternehmung. Die Entstehung von Wissen basiert nicht nur auf einem mehr oder weniger bewußten und langen trial-and-error-Vorgehen, sondern auch zum Teil auf Experimenten, bei denen explizit die Ziele, die Wahl der eingesetzten Mittel und Methoden formuliert werden. Neben anderen Hinweisen und Beispielen bestätigen konkrete Fallstudien (Experiment mit einer Maisvarietät TXI.9-S. 60-62-, bäuerliches Versuchsfeld - S. 93-97 - "*Détournement*" Umdeutung der Innovation der tierischen Anspannung, und das Experiment mit der bodenverbessernden Pflanze *ketra* - S. 111- 117 -) diese Behauptung.

11. Durch Erfahrung, Experiment, Übernahme, Transformation und Weitergabe, wobei selbstverständlich die Bauern eine aktive Rolle spielen, entsteht und zirkuliert das bäuerliche Wissen. Die Dichotomien, "endogen" / "exogen", "lokal" / "global", usw. lassen sich empirisch schwer belegen. Es handelt sich vielmehr um eine aktive Endogenisierung und dynamische Weitergabe von Wissen. Das Beispiel von *ketra*, eine bodenverbessernde Pflanze (S. 111- 114) zeigt, daß die Verbreitung einiger lokal produzierter Kenntnisse geographisch oder "ethnisch" lokalisiert bleibt. Doch gerade dieses Beispiel deutet darauf hin, daß weder die räumliche Nähe noch die ethnische oder kulturelle Kontinuität zwischen zwei Orten als "Treibkraft" für die Verbreitung eines Wissensbestands ausreicht. Außerdem widerlegt die Ausbreitung bestimmter Wissensbestände über Hunderte von Kilometern hinweg, wie des

Yams und Maniok, die Auffassung von "lokalem" Wissen als an einen geographisch begrenzten Raum gebundenes Wissen. Vielmehr ist "lokales" Wissen als lokalisiertes Wissen zu verstehen, Wissen, das unter bestimmten ökologischen, ökonomischen, sozialen und kognitiven Rahmenbedingungen durch eine aktive Intervention der Bauern entstanden ist (vgl. Richards 1992).

12 Im Laufe des **Kapitels 5** versuche ich, den Prozeß der Wissensausbreitung in Bezug auf die Akteure und ihre Logik wahrzunehmen. Die Frage, wie Darré (1986b) sie formulierte, soll bei der Vermittlung lokalisierten Wissens nicht sein: "Was passiert" sondern "wie es passiert". Die Antwort sollte auch ermöglichen, sowohl empirisch verifizierbare Bezugspunkte zu identifizieren, als auch der Komplexität des Phänomens der Weitergabe oder des Behaltens von Informationen und ökonomischer, sozialer und kulturell relevanter Elemente Rechnung zu tragen. Das Wirtschaften (*l'économique*) ist hilfreich in diesem Zusammenhang. Das Wirtschaften (zu unterscheiden von der Wirtschaft) bietet einem empirischen Bezugspunkt an, der alle universellen und spezifischen Phänomene abdeckt, die von der Wirtschaftsanthropologie vorwiegend in afrikanischen Gesellschaften (bzw. anderen nicht-europäischen) identifiziert wurden. Schlüsselbegriffe sind hier: Gabe, Abgabe, Reziprozität, Zusammenlegen, Verdienst, Markt, etc. (Elwert 1991).

13. Die Analyse der Wissensverbreitung mit Hilfe von diesen Kategorien verlangt jedoch eine Differenzierung je nach Wissenstyp. Beispielsweise habe ich gezeigt, daß im Fall vom Wissen über die Familiengeschichte das Phänomen der *Abgabe* zu beobachten ist, während das der *generalisierten Reziprozität* eher in der Geschichte größerer Reichweite (Dorfgründung, Siedlungsgeschichte, etc.) auftritt. Die Kenntnis der Familien- oder Clangeschichte kann in "Autoritäts-" oder "Allokationsressourcen" (Giddens 1984) umgewandelt werden, die eine entscheidende Bedeutung in den immer häufiger werdenden Konflikten um Land erlangt, wie etwa in Süd-Benin.

14. Das landwirtschaftliche Wissen verbreitet sich im allgemeinen nach der Logik der *Moralökonomie*. Das Handeln mit Maniokstecklingen in der Region Lama belegt, daß die Marktmechanismen auch in diesem Fall greifen (S. 119-124). Zwischen der Moralökonomie und der Marktwirtschaft zirkulieren die verschiedenen Wissenstypen mittels der Strategien, den Entscheidungen und der Relevanzstruktur der Akteure.

15. Die Wissensverbreitung erfolgt unter präzisen Formen und über empirisch feststellbare Kanäle. Eine der Schwierigkeiten, die gleich beim Beginn der ersten Gespräche an verschiedenen Orten über das Thema der Kommunikationskanäle deutlich auftrat, besteht in der extremen Vielfältigkeit und zum Teil zufälligen Charakter der Mittel und des Zugangs zu landwirtschaftlichem Wissen. Es lassen sich sechs am wichtigsten oder am häufigsten genannten Orte und Kontexte feststellen, die als Kommunikationsformen oder -kanäle dienen. Die Orte von Ko-Aktivität (Zusammenarbeit, Zusammenleben, etc.), die Migrationen, der Diebstahl, die kulturellen Praktiken, das *Vodun-Kloster* und der Zwang.

16. Soziale Grundeinheiten (*XwéITe* - erweiterter Haushalt), landwirtschaftlich Besiedlungen, Gruppen zur gegenseitigen Hilfe (unter anderen *xaaḍa* in Waké *Donkpe* in der Region Lama), Pächterteams, etc. sind Rahmen für den Austausch und die Vermittlung von Wissen. Die durch die katholischen Missionare geförderte landwirtschaftliche Besiedlung in den "*Sous-Préfectures*" Bassila und Djougou während der 50er und 60er Jahre stellten

einen Rahmen dar für Zusammenarbeit und Wissensaustausch. Diese landwirtschaftlichen Siedlungen waren auch Orte aktiver "Endogenisierung" vieler "exogener" Wissensbestände.

17. Häufig wurden Migrationen als Rahmen für den verschiedenartigsten Austausch genannt, der die Ausbreitung vieler Kenntnisse ermöglicht. Die Migranten stellten zum größten Teil bäuerliche Lohnarbeiter in diesen Ländern. Unabhängig von der Beschäftigung stellt die Rückkehr in den Ursprungsort einen Übertragungskanal für Wissen und verschiedene Techniken dar (vgl. S. 14 1).

18. Empirische Beispiele zeigen, daß kulturelle Praktiken, Tabus und die sie oft begleitenden Sanktionen als Maßnahmen sozialer Kontrolle interpretiert werden können: Sie stellen auch eine dynamische Wissensverkapselung dar. Die Konservierung von Hirse- oder Yamsvarietäten für den Ahnenkult oder das Verbot (unter Androhung der Strafe einer Mückeninvasion, Zeichen göttlichen Zorns) bestimmten Bäume im Wald, zu schlagen, können anders als die religiöse bzw. die spirituelle Deutung interpretiert werden.

19. Es läßt sich schwer beweisen, daß das *Vodun-Kloster (Hunkpwnc)* eine Ausbildungsstätte darstellt, wie viele Bauern, aber gerade auch Forscher und afrikanische Intellektuelle behaupten, weil es weitgehend unmöglich ist, das Siegel des Geheimnisses zu überwinden und diese Behauptung zu verifizieren. Die meisten der befragten Initiierten versichern, dort vor allem die Anbetung der Götter und die Vorbereitung der öffentlichen Inszenierungen zu lernen, so dass die Übertragung landwirtschaftlichen Wissens nur zufällig stattfinden kann, während der Feldarbeit, zu der einige Vodun-Priester die Initiierten verpflichten.

20. Die nicht-autorisierte Unterschlagung verschiedener Varietäten auf den landwirtschaftlichen Forschungsstationen oder auf fremden Feldern, sowie die Suche nach Informationen über diese gestohlenen Sorten, sind keine seltenen Vorkommnisse.

21. In der Geschichte, so z. B. des Königreichs *Danxomé*, hat der Zwang eine gewisse Rolle bei der Ausbreitung des Wissens gespielt, Seine Reichweite oder seine Auswirkungen lassen sich nicht empirisch einschätzen,

22. Das 7. **Kapitel** ist der sozialen Verteilung von Wissen gewidmet. Da ich von der Sichtweise des "kollektiven Erfinders" oder "kollektiven Übernehmers" von Wissen und Innovationen Abstand genommen habe, kann ich den kollektiven und universellen Besitz des Wissens ebenso wenig akzeptieren wie seine gleichmäßige Verteilung in einer Gesellschaft, Diese Position schließt auch den Vergleich zwischen verschiedenen Ethnien aus. In derselben Argumentationslinie habe ich auch die Inkonsistenz der Thesen zu zeigen versucht, die das "lokale" Wissen als ein einheitliches und harmonisches Feld ohne Konkurrenz oder Konflikte betrachten. Das "lokale" Wissen (insbesondere das bäuerliche Wissen) ist vielfältig und erlaubt widersprüchliche Theorien, die sich gegenseitig relativieren. Selbstverständlich sind Kritik, Polemik usw. von sozialen Normen und "Kultur" geprägt (vgl. S. 158-161 oder Anhang 2, die *Kamón*-Lieder).

23. Der andere Mythos bezieht sich auf die Annahme einer zwangsläufigen Korrelation zwischen dem Lebensalter und dem Wissensniveau. Ich habe versucht, solche Korrelation in einem spezifischen Wissensbereich - Kenntnis von Bodentypen in Waké - herzustellen. Die Ergebnisse zeigen zwar einen Zusammenhang zwischen Lebensalter und Wissen, widerlegen jedoch die gängige Annahme, daß die Älteren über mehr Wissen verfügen. Meine

Untersuchung deutet eher darauf hin, daß diejenigen die meisten quantitativen und qualitativen Kenntnisse vorweisen können, die in der Landwirtschaft am aktivsten sind (Haushaltsvorstände zwischen 30 und 50 Jahren).

24. Das **letzte Kapitel** meiner Arbeit versucht, drei wesentliche Thesen zu unterstützen.

a) Das "lokale" Wissen ist nicht systematisiert, weil ihm die entscheidenden Grundlagen der *Systematizität* fehlen: Die Eigenverfassung in einem einheitlichen Subsystem, das sich somit sowohl vom System oder seinem Umwelt unterscheidet als auch von anderen Subsystemen (Luhmann 1994, 1992).

b) Diese Tatsache ist ihrerseits nur eine Folge zweier sozialer Faktoren. Der eine hängt mit der Abwesenheit einer spezifischen Öffentlichkeit für das Wissen (Wissensöffentlichkeit), mit ihren spezifischen Kommunikationsmedien zusammen, der andere mit dem Fehlen eines Austauschstroms zwischen den Wissensteilsystemen der Wissenden und der Umwelt (das Sozialsystem).

c) Diese beiden Punkte können verteidigt werden ohne die Thesen zur "primitiven Gesellschaft" wiederzubeleben. Der soziale Wandel in den verschiedenen Gesellschaftsbereichen vollzieht sich in einem je nach Wissensbereich hochdifferenzierten Lernprozeß und ist nicht auf einen allgemeinen linearen oder gar unilinearen Verlauf reduzierbar. So lassen sich im Königreich *Danxomé* und in Waké, aktive politische Öffentlichkeitsinstitutionen finden, ohne daß im Wissensbereich Belege für eine Wissensöffentlichkeit empirisch auffindbar ist.

25. Zum Abschluß meiner Arbeit finde ich meinen ersten Eindruck bestärkt, daß das "lokale" Wissen ein vielfältiges wissenschaftliches Forschungsgebiet darstellt. Wie Elwert (1995) kürzlich suggeriert hat, könnte das Thema Lokalisiertes Wissen die Grundlage bieten, die Modernisierungsdebatte, in der Richtung der Vielfalt der Modernisierungsprozesse und der Modernitäten zu füttern. In dieser Hinsicht sollten Sozialwissenschaften kritische Reflektionen über ihre eigenen Kenntnisse des "lokalen" Wissens vornehmen. Mit meiner Arbeit möchte ich vor allem einen empirischen Beitrag - mit ein paar nicht überwundenen Schwachpunkten (siehe S. 39) - zu diesem Programm leisten.

Lebenslauf

1963 : geboren in Zogbodomey (Bénin)
1981 : Abitur in Cotonou
1982 : Wehrdienst
1983-1987 : Studium an der Université Nationale du Bénin (Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines und Ecole Normale Supérieure).
Abschlüsse : Licence ès Lettres (1985)
CAPES (1987)
1988-1990 : Lehrtätigkeit im Gymnasium Gbégamey (Cotonou)
1990 (April): Sprachkurs- und Promotionsstipendium des DAAD
1990 (April-September): Spachkurs in Goethe-institut in Mannheim (BRD)
Ab Wintersemester 1990-1991 Vorbereitung und Durchführung der Dissertation, mit mehreren Aufenthalten in Bénin für die Felforschung.
1995 : Sommersemester Lehrauftrag an der FU (Aufbaustudium « Qualitative Methoden der Sozialwissenschaften »)

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich vorliegende Dissertation zum Thema :

« Savoirs locaux ou savoirs localisés ? La production et la diffusion des savoirs agricoles paysans au Bénin, éléments empiriques pour une anthropologie sociale des savoirs "locaux" »

selbständig und nur mit den angegebenen Hilfsmitteln und Hilfen verfaßt habe.

Berlin, den 10.11.1995

Lazare Maurice Séhouéto