

**FEMMES ET DEVELOPPEMENT DURABLE  
EN AFRIQUE NOIRE  
ESSAI DE COMPREHENSION DE LA RELATION  
ENTRE LE CONTEXTE MATRIMONIAL AJATADO DU KUFO  
ET LE DEVELOPPEMENT DURABLE**

Thèse de Doctorat  
présentée devant la  
Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg (Suisse)

par

**Christine BOTCHI MOREL**  
de Lentigny / La Brillaz FR

Approuvé par la Faculté des Lettres sur proposition des professeurs  
Christian Giordano et François Rüegg

Fribourg, le 18 décembre 2008

Le Doyen : Jean-Michel Spieser

## *I. DEDICACE*

A mon père et à ma mère,  
ainsi qu'à Olivia MOREL, ma fille chérie.

## ***II. REMERCIEMENTS***

Nos efforts n'auraient pas pu aboutir aux présents résultats sans le précieux encadrement de nos illustres Professeurs de l'Université de Fribourg en Suisse.

Nous citons tout particulièrement Monsieur le Professeur Christian GIORDANO, titulaire de la chaire d'anthropologie sociale à l'Université de Fribourg. En dépit de ses nombreuses charges, il a bien voulu assumer la direction de ce travail de recherche. A aucun moment de notre parcours, son expérience, sa sollicitude et ses conseils ne nous ont fait défaut. Puisse-t-il trouver ici l'expression de notre gratitude.

A l'Université de Fribourg, nous remercions également Monsieur le Professeur François RUEGG. Sa contribution s'est en effet avérée déterminante pour la présente publication.

Nous remercions en outre nos illustres Professeurs de la Sorbonne et de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales et, bien plus particulièrement, Messieurs les Professeurs Jean-Paul COLLEYN, Jean-Pierre OLIVIER de SARDAN, Maurice GODELIER, Michel AGHASSIAN et Madame Françoise HERITIER-AUGE qui, à Paris, ont su nous accueillir et combler.

Nos remerciements vont, par ailleurs, à Monsieur le Professeur Pierre CANIVET, à Monsieur le Professeur Mondher KILANI qui a su nous orienter vers l'Université de Fribourg, aux Professeurs de l'Université d'Abomey-Calavi.

Nos remerciements vont à tous ceux qui nous sont venus en aide de près ou de loin. Nous pensons plus particulièrement à notre cher époux Jean-Pierre MOREL, à Madame Kath MATCHETT, aux Etudiants de l'Université d'Abomey-Calavi et de l'Université du Bénin ( Togo ) ainsi qu'à tous ceux qui, sur le terrain de la recherche, ont concouru à la réalisation du présent essai.

Enfin, nous remercions tous ceux qui nous ont aidés sous bien d'autres rapports et qui, par discrétion, ne voudraient pas être cités. Puissent-ils être comblés à la mesure de leur générosité.

## ***III.SOMMAIRE***

TABLE DES MATIERES  
INDICATIONS PHONETIQUES  
DISSERTATION

### Introduction Générale

Le cadre théorique de la recherche  
Le cadre méthodologique de la recherche  
Le cadre historique de la recherche  
Les difficultés relatives à la recherche  
Le plan

Première partie: La condition des Femmes  
dans le contexte matrimonial ajatado du Kufo

Deuxième partie: Les Femmes du Kufo face  
aux exigences du développement

Troisième partie: Analyses et perspectives

### Conclusion générale

VII. BIBLIOGRAPHIE  
VIII. GLOSSAIRE  
IX. SIGLES ET ABREVIATIONS  
X. ANNEXE: CARTES

## ***IV. TABLE DES MATIERES***

<b>V. INDICATIONS PHONETIQUES.....</b>	<b>10</b>
<b>VI. DISSERTATION.....</b>	<b>11</b>
<b>I.1 INTRODUCTION GENERALE .....</b>	<b>12</b>
I.1.1 Le cadre théorique de la recherche.....	13
1.1 Les raisons du choix du sujet.....	13
1.2 La problématique.....	14
1.2.1 Le problème.....	14
1.2.2 Les hypothèses.....	15
1.2.3 Les objectifs.....	15
1.3 L'état des lieux.....	16
1.4 L'étude de cas.....	16
I.1.2 Le cadre méthodologique de la recherche.....	19
2.1 L'approche technique de la recherche.....	19
2.1.1 L'enquête par entretien de recherche .....	19
A L'entretien de terrain comme dialogue.....	20
B L'entretien de terrain comme interaction.....	21
C L'entretien de terrain comme lieu méthodologique.....	23
2.1.2 L'enquête par questionnaire.....	25
A L'élaboration du questionnaire.....	25
B L'ajustement sur le terrain de recherche.....	25
C L'administration du questionnaire.....	26
2.2 Les sources documentaires.....	27
I.1.3 Le cadre historique de la recherche.....	28
3.1 L'aire culturelle ajatado.....	28
3.1.1 De la notion d' « aire culturelle ».....	28
3.1.2 La situation géo-historique des Ajatado.....	29
3.1.3 L'originalité politique des Ajatado.....	30
3.1.4 La capacité d'anticipation des Ajatado sur le développement communautaire.....	38
3.2 Le Kufo.....	39
3.2.1 Sous le rapport physique.....	39
A Climat.....	40
B Topographie et réseau hydrographique.....	40
C Sols et végétation.....	41
3.2.2 Sous le rapport démographique.....	42
3.2.3 Sous le rapport économique.....	42
I.1.4 Au sujet des difficultés relatives à la recherche.....	43

I.1.5	Le plan.....	44
<b>I.2</b>	<b>PREMIERE PARTIE:</b>	
	<b>La Condition des Femmes dans le Contexte Matrimonial Ajatado du Kufo.....</b>	<b>46</b>
I.2.1	Les diverses formes de mariage en milieu ajatado.....	47
1.1	Le mariage par rapt ou « nyonlu xo so ».....	47
1.1.1	Le rapt simulé.....	47
1.1.2	Le rapt pur et simple .....	47
1.2	La forme de mariage dite "ahunmen".....	49
1.3	Le mariage prescrit ou "evi so na asu" .....	50
1.4	Le mariage par échange direct de femmes entre deux groupes: "dodo" ..	50
1.5	La forme de mariage dite "ago" (ou gosuè).....	52
1.6	La forme de mariage dite « nyonlu dede » ou l'union par consentement .....	53
I.2.1	La forme de mariage dite "ekpososo" ou le lévirat .....	56
1.7.1	La conception de la mort en milieu ajatado .....	57
A	La mort: une réalité que l'homme peut déjouer .....	57
B	La mort: une réalité plus forte que l'homme .....	58
C	La mort: une réalité inévitable .....	58
D	La mort: une réalité provenant d'un tiers .....	59
1.7.2	Le devenir des veuves.....	61
A	Le non-remariage des veuves.....	61
A.1	Les raisons évoquées.....	61
A.2	L'attitude de la société vis-à-vis du non-remariage des veuves	63
B	Le remariage des veuves .....	63
B.1	Les raisons du remariage.....	63
B.2	Les modalités du remariage des veuves et leur statut.....	64
B.2.1	Le mariage léviratique en milieu ajatado.....	64
B.2.2	Le remariage à l'extérieur du clan marital.....	66
I.2.2	Que conclure?.....	68
2.1	Les leçons relatives à la typologie des systèmes matrimoniaux.....	68
2.1.1	Les conséquences de la typologie des systèmes matrimoniaux.....	68
2.1.2	Le soupçon de mort et son impact sur les femmes ajatado.....	70
2.1.3	L'impact de la trilogie "Voju-Ebo-Aze".....	71
2.2	La condition des femmes ajatado à l'heure des mutations sociales .....	73
<b>I.3</b>	<b>DEUXIEME PARTIE:</b>	
	<b>Les Femmes du Kufo Face aux Exigences du Développement.....</b>	<b>75</b>
I.3.1	Au sujet de la notion de « développement » .....	75
1.1	Approche étymologique.....	75
1.2	De la notion de développement en général.....	76
1.2.1	Le développement individuel et social.....	76
1.2.2	Le développement économique et politique.....	77
A	Le développement économique.....	77
B	Le développement politique .....	78
1.2.3	L'approche critique de la notion de développement .....	79

1.3	La notion endogène de «progrès».....	80
1.4	Le développement durable.....	82
1.5	L'objet fondamental du développement: le bien-être durable.....	84
I.3.2	Les femmes Ajatado: approche démographique et économique.....	85
2.1	Caractéristiques et dynamique des populations du Kufo.....	85
2.1.1	Etat des populations.....	85
A	La commune d'Aplahoué.....	85
B	La commune de Djakotomè .....	87
C	La commune de Dogbo.....	87
D	La commune de Klwikanmè.....	87
E	La commune de Lalo .....	88
F	La commune de Toviklin.....	88
2.1.2	Structure et niveau d'instruction des populations du Kufo.....	88
A	Structure des populations.....	88
B	Le niveau d'instruction des populations.....	92
B.1	La scolarisation dans la commune d'Aplahoué .....	93
B.2	La scolarisation dans la commune de Djakotomè .....	94
B.3	La scolarisation dans la commune de Dogbo.....	94
B.4	La scolarisation dans la commune de Klwikanmè.....	95
B.5	La scolarisation dans la commune de Lalo.....	95
B.6	La scolarisation dans la commune de Toviklin.....	95
C	Populations actives et catégories socio-professionnelles.....	97
2.1.3	Les Mouvements migratoires dans le Kufo.....	98
A	Les migrations internes.....	98
B	Les migrations externes .....	99
2.2	Les femmes ajatado et les activités économiques au Kufo.....	100
2.2.1	Le secteur primaire.....	101
A	L'agriculture.....	101
B	L'élevage et la pêche.....	102
B.1	L'élevage .....	102
B.2	La pêche.....	103
C	L'exploitation forestière .....	103
2.2.2	Le secteur secondaire.....	103
A	L'industrie.....	103
B	L'artisanat.....	104
2.2.3	Le secteur tertiaire.....	104
2.2.4	Les obstacles aux activités économiques des femmes du Kufo.....	106
A	Les obstacles d'ordre général.....	106
B	Les obstacles spécifiques.....	107
B.1	Les obstacles spécifiques fondamentaux.....	107
B.2	Les obstacles spécifiques secondaires.....	108
2.2.5	L'impact des activités des femmes du Kufo sur le développement.....	109

I.3.3 Les groupements féminins et le développement du Kufo.....	110
3.1 Bref aperçu sur l'historique et les activités des groupements féminins au Bénin.....	110
3.1.1 L'historique des groupements féminins du Bénin.....	110
3.1.2 Les activités des groupements féminins du Bénin.....	112
A La première zone: celle des activités agricoles dominantes.....	113
B La seconde zone: celle des activités d'artisanat de transformation..	114
3.2 Analyse des groupements agro-économiques et culturels du Kufo.....	115
3.2.1 Au sujet de l'historique des groupements agro-économiques du kufo .....	116
3.2.2 Organisation et activités des groupements féminins du Kufo.....	118
A Organisation et activités agro-économiques.....	118
B Organisations et activités culturelles.....	120
B.1 "Kpanu": un art et une initiation.....	120
B.2 Des activités culturelles en général.....	121
B.2.1 De la promotion de l'art de jouer, de chanter et de danser	121
B.2.2 De la promotion de la culture locale.....	122
B.2.3 Au sujet de l'approche économique des activités culturelles .....	122
3.3 De la gestion des groupements féminins du Kufo .....	123
3.3.1 Le leadership des groupements féminins.....	123
3.3.2 Au sujet des organes de gestion des groupements féminins.....	125
3.3.3 Les obstacles à l'organisation et à la gestion des groupements féminins du Kufo.....	125
A Les obstacles techniques .....	126
B Les obstacles économiques et financiers.....	127
C Les obstacles socio-culturels .....	128
I.3.4 De la pauvreté et de la corruption au Kufo.....	130
4.1 Au sujet de la «pauvreté».....	131
4.1.1 L'approche notionnelle de la «pauvreté».....	131
4.1.2 Les ressorts de la pauvreté.....	132
4.2 Au sujet de la «corruption».....	133
4.2.1 L'approche notionnelle de la «corruption».....	133
4.2.2 Au sujet de la corruption au Bénin.....	135
I.3.5 La corruption en tant que phénomène mondial.....	140
5.1 La corruption: une réalité présente sous toutes les latitudes.....	140
5.2 Typologie de la corruption.....	141
5.3 Les principales responsabilités et le combat contre la corruption et la criminalité.....	143
<b>I.4 TROISIEME PARTIE:</b>	
<b>Analyses et Perspectives.....</b>	<b>148</b>
I.4.1 Réflexion critique.....	148



1.1	Au sujet de la légitimité de l'aspiration au développement.....	148
1.2	Au sujet de l'approche «genre et développement».....	149
1.2.1	La femme au plan du développement humain et de la pauvreté au Kufo .....	149
1.2.2	La pertinence de l'approche «genre et développement».....	154
A	Au sujet de la domination masculine.....	154
B	Au sujet des inégalités sociales.....	156
1.3	Au sujet de l'approche «contexte matrimonial et développement».....	158
1.3.1	De la notion d'"obstacle matrimonial".....	158
1.3.2	La critique des principaux obstacles matrimoniaux.....	158
A	Les obstacles de la typologie des systèmes matrimoniaux.....	158
B	Les obstacles à l'essor démographique.....	160
B.1	Une population apparemment « galopante ».....	160
B.2	Une population féminine menacée.....	160
B.2.1	La survalorisation de la naissance des garçons.....	160
B.2.2	La mortalité féminine.....	162
B.2.3	Le placement et le trafic des enfants.....	162
B.3	Les obstacles au plan de l'éducation et de l'instruction.....	165
B.4	Les obstacles au plan économique.....	166
1.4	Au sujet des logiques de développement dans le Kufo.....	167
1.4.1	De la notion de "logique de développement".....	168
1.4.2	Les principales logiques de développement en cours dans le Kufo.....	168
1.4.3	Les groupements féminins et les "logiques de développement".....	173
1.5	Au sujet du financement des projets de développement.....	176
1.5.1	Les blocages du système de financement actuel.....	177
A	Les blocages et leurs diverses origines.....	177
B	Les blocages politiques et administratifs.....	178
C	Les blocages internes aux organisations de développement.....	179
1.5.2	L'inadaptation du système de financement actuel au Kufo.....	180
A	Les caisses d'épargne et de crédit.....	180
B	Les banques commerciales.....	181
C	Les banques de développement.....	181
1.5.3	L'inadaptation de l'aide extérieure.....	182
A	Des expériences affligeantes dans les pays du Sud.....	182
B	Une méthode d'aide qui ne crée pas le capital.....	184
C	L'aide contre le développement.....	185
1.6	Au sujet de la «mentalité de projet».....	186
1.6.1	La notion de "courtage".....	186
1.6.2	Le courtage à l'aune d'une typologie bipolaire.....	187
1.6.3	Au Bénin: un contexte propice au courtage.....	188
I.4.2	Propositions pour un développement intégral et durable.....	195
2.1	Les ressorts de l'échec des projets de développement en Afrique.....	195
2.1.1	Le drame des télescopes.....	195
2.1.2	L'impact des ressorts exogènes.....	198
2.1.3	Les raisons du manque de confiance.....	201

2.2	Au sujet des propositions en vue du développement dans le Kufo contemporain.....	205
2.2.1	Des propositions d'ordre général .....	205
A	Que faire pour assainir les logiques de développement?.....	205
B	Que faire par rapport au système d'aide, d'endettement et de remboursement?.....	207
2.2.2	Des propositions d'ordre spécifique pour le Kufo.....	209
A	Que faire vis-à-vis des principaux obstacles matrimoniaux?.....	209
B	Que faire en vue de la participation des femmes au développement ? .....	213
B.1	La participation dans la "Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples" (CADHP).....	214
B.2	La participation dans la "Charte Africaine pour la Participation Populaire au Développement et à la Transformation" ( CAPPDT)..	215
B.2.1	Notion et importance de la « participation populaire » ....	216
B.2.2	Au sujet de la responsabilité des gouvernants .....	218
B.3	La décentralisation administrative en tant que nouveau contexte de développement .....	219
B.3.1	Au sujet de la notion de "décentralisation" .....	219
B.3.2	La place des femmes du Kufo dans le processus de la décentralisation.....	222
B.4	Que dire des conditionnalités de la participation démocratique au Kufo?.....	225
B.4.1	L'éducation à la confiance en soi.....	225
B.4.2	L'éducation et l'information syndicales des femmes.....	226
B.4.3	L'organisation du secteur informel.....	227
<b>I.5</b>	<b>CONCLUSION GENERALE .....</b>	<b>230</b>
<b>VII.</b>	<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>238</b>
<b>VIII.</b>	<b>GLOSSAIRE.....</b>	<b>262</b>
<b>IX.</b>	<b>SIGLES ET ABREVIATIONS.....</b>	<b>266</b>
<b>X.</b>	<b>Annexes : cartes.....</b>	<b>269</b>

## V. INDICATIONS PHONETIQUES

### 1 – VOYELLES

i	comme	dans	vie
e	"	"	néré
ɛ	"	"	pêche
a	"	"	pas
ɔ	"	"	mort
o	"	"	mot
u	"	"	<u>tout</u>
en	"	"	<u>plein</u>
a	"	"	<u>sans</u>
ɔn	"	"	<u>bon</u>
u	c'est le u comme dans roue nasalisé		

Pour des raisons techniques, nous transcrivons dans le présent essai : ɔ̃ par d ; ŋ par n ; ɔ par o ; ẽ par en ; ɛ par ê ou è ; ã par an ; õ par on.

### 2 – CONSONNES

	Billa- biale	Labio- dentale	Dentale	Alvéo- laire	Palato- tale	Vélaire	Labio- vélaire	Glottale
<b>OCCLUSIVES</b>								
Sourde	p		t		c	k	kp	
Sonore	b		ɖ	d	j	g	gb	
Nasale	m			n	ny	ŋ		
<b>FRICATIVES</b>								
Sourde	ʒ	f		s		x	xh	
Sonore	v	v		z		y	hw	
<b>AFFRIQUEES</b>								
Sourde				ts				
Sonore				dz, ʒ				
<b>LATERALE</b>				l(r)				
Semi-consonne	w				y			

Nota bene : Les symboles de ces consonnes sont de l'alphabet phonétique international (africain).

## ***VI. DISSERTATION***

## ***I.1 INTRODUCTION GENERALE***

La problématique du développement est telle que les peuples qui ne l'ont pas encore *pratiquement* élucidée, restent toujours concernés par elle. Nous relevons de ces peuples et, plus précisément, du peuple d'Afrique avec lequel nous n'avons jamais perdu le contact. Pour notre part, avoir *pratiquement* élucidé la problématique du développement diffère, en un sens réel, de l'avoir *théoriquement* abordée. Tous ceux qui s'occupent de ne discourir que sur le développement sans en venir à vivre les implications concrètes de son contraire - le sous-développement -, se cantonnent en fait dans le domaine de la vaine théorie. Nous voudrions, dans les pages à venir, aborder de façon plutôt pratique le développement durable comme un stade auquel l'Afrique doit nécessairement parvenir. Mais on ne saurait parler de l'Afrique comme d'un pays, encore moins comme d'un village. Ainsi que le montrent les cartes en annexe<sup>1</sup>, l'Afrique est un continent. Le Bénin, situé sur sa côte occidentale, fait partie de ses pays. L'aire culturelle ajatado à laquelle nous nous intéressons tout particulièrement est<sup>2</sup>, elle aussi, une réalité de cette côte occidentale. Par-delà la totalité des acteurs sociaux du département du Kufo, c'est plus précisément aux femmes dudit département que nous nous intéressons, et ceci en raison de leur contexte historique.

Trois cadres essentiels conditionnent la recherche ici réalisée: il s'agit respectivement des cadres théorique, méthodologique et historique. Quand nous les aurons examinés, nous soulignerons les difficultés qui ont jalonné notre parcours et énoncerons, enfin, le plan global de cet exposé.

---

<sup>1</sup> Nous avons inséré en annexe des cartes nous paraissant utiles: la carte de l'Afrique sur laquelle est situé le Bénin dans la partie occidentale; rappelons qu'il est limité au sud par l'Océan atlantique, au nord-est par le Niger, au nord-ouest par le Burkina Faso, à l'est par le Nigéria et, à l'ouest, par le Togo. En annexe figurent, par ailleurs, la carte des anciennes migrations de l'aire culturelle ajatado, du peuplement actuel de l'aire culturelle ajatado, du Bénin avec ses douze départements, du département du Kufo et, enfin, de chacune des six communes dudit département.

<sup>2</sup>L'expression « aire culturelle » permet ici d'observer une distance nécessaire par rapport à une approche nationaliste, territorialiste et, somme toute, politique; il convient plutôt de la comprendre au moyen de la notion d'« espace culturel », au sens où l'entend HERZFELD (1992, 2004).

### ***1.1.1 Le cadre théorique de la recherche***

Sous le présent rapport, nous n'abordons pas la rubrique de la clarification conceptuelle comme une rubrique à part entière; car c'est un tel effort que nous essayons de réaliser tout au long de cette étude. Examinons néanmoins les raisons du choix de notre sujet, la problématique qui sous-tend cette recherche et l'état des lieux de cette étude qui, en réalité, est une étude de cas.

## **1.1 Les raisons du choix du sujet**

La toute première raison tient à un constat permanent, à savoir que les femmes sont en général laissées pour compte dans la plupart des organisations sociales<sup>3</sup>. Alors, depuis toujours, nous nous sommes intéressée à tout ce qui relevait de la femme et de toute femme, quelles que soient son aire culturelle, ses origines, ses appartenances religieuses, politiques ou même idéologiques. C'était d'ailleurs en raison de cet intérêt que nous avons choisi de réaliser un premier travail de recherche sur la situation des veuves de l'aire culturelle ajatado (BOTCHI, 1994)

La deuxième raison est, de façon pratique, liée à une expérience de vie. En 1993, en effet, le Ministère de la Condition Féminine du Bénin nous demanda d'assister 500 (cinq cents) femmes en difficultés de tous ordres. Afin d'éviter la dispersion, nous avons choisi de focaliser notre attention sur la dimension matrimoniale, parce que le plus grand nombre des questions évoquées par les femmes s'y enracinaient. Le mariage, mieux, la vie en situation matrimoniale est, en effet, un fait social total, au sens même où l'entendait MAUSS (1950 : 145 et sq.) . Celui-ci forgea le concept de "fait social total" pour désigner les phénomènes sociaux permettant une analyse synthétique de l'état donné d'une société, dans la mesure où ils facilitent l'approche de différents niveaux d'une réalité sociale. La réalité matrimoniale désigne ainsi ce type de phénomène dans lequel s'expriment bien d'autres dimensions de la vie féminine. Une telle étude devrait donc pouvoir faire ressortir la condition générale de la femme de l'aire culturelle choisie.

Enfin, la troisième raison qui justifie le choix du présent sujet tient à la nécessité impérieuse du développement communautaire qui, pour nous, doit être un développement humain durable. En effet, l'extrême pauvreté où vivent les

---

<sup>3</sup>HOUNGAN AYEMONA (cf. Les Actes du Symposium sous-régional, 2005: 80) ne transige pas sur ce constat: « Traditionnellement, affirme cet auteur, des rôles spécifiques liés au genre étaient dévolus à la femme dans les sociétés africaines, en général, et au Bénin en particulier... Dans la répartition sociale et culturelle des tâches, c'est donc l'homme, libéré par le créateur de toute contrainte de grossesse, de maternité et d'allaitement des enfants, et doté d'une force physique supérieure à celle de la femme, qui doit aller à la chasse, à la cueillette, à la pêche et au travail pour garantir la satisfaction des besoins fondamentaux de la famille dont il est le chef ».

populations et, de façon bien plus particulière, les femmes du Kufo, donne à penser. Elle incite par ailleurs à envisager une alternative radicalement positive. Voilà pourquoi, par-delà toutes les questions qu'on pourrait évoquer, celle du développement paraît la plus fondamentale.

Ce troisième cadre est aussi indispensable que les précédents. Car il permet non seulement d'élaborer la problématique générale de la recherche, mais aussi de faire l'état des lieux du sujet et de présenter l'approche technique de la recherche. Au plan de celle-ci, en effet, la fonction du cadre théorique revient, selon GRAWITZ (1996 : 433), à ordonner la réalité, à tracer un schéma d'observation, à émettre des hypothèses et, enfin, à parvenir à des explications.

## **1.2 La problématique**

Si, selon BRUYNE (1974 : 58), la problématique c'est l'ensemble des problèmes et de leurs conditions d'apparition, nous la découvrons ici à travers le problème essentiel qui mobilise la présente recherche, les diverses hypothèses qu'elle suscite et, enfin, les objectifs généraux et spécifiques que nous y poursuivons.

### **1.2.1 Le problème**

L'objet de cette étude est en effet de mettre en rapport avec le développement durable les femmes ajatado dans la condition matrimoniale qui est la leur. Ici, la question de fond sera de voir comment les femmes du milieu ajatado, dans une telle condition, peuvent réaliser leur auto-prise en charge et, partant, leur développement. C'est précisément sous ce rapport qu'il ne s'agira forcément que de la «femme en contexte matrimonial», chaque fois que nous en viendrons à faire usage du terme «femme». Car les alternatives ne sont pas innombrables: soit qu'elle se trouve reliée par des liens de mariage, soit qu'elle résulte socialement et culturellement d'une union matrimoniale. Pour cette dernière raison, notamment, le contexte matrimonial est d'autant plus incontournable que les acteurs sociaux ne sauraient s'en débarrasser: il est inhérent aussi bien à chacun d'eux qu'au groupe qu'ils constituent.

Et que pouvons-nous dire du fait matrimonial? La question en vaut la peine, eu égard à la recherche tenant essentiellement à une condition qui a trait au "matrimonium", c'est-à-dire au mariage. Le fait matrimonial est donc essentiellement en rapport avec le mariage. Au plan anthropologique, celui-ci est "l'union socialement organisée et culturellement légitimée, fondant une unité de reproduction et, par là, une alliance entre les groupes auxquels appartiennent les conjoints" (THINES et LEMPEREUR, 1975: 572). A y voir de près, la présente compréhension du fait matrimonial inclut le fait familial. Aussi l'un et l'autre apparaissent-ils comme une seule et même réalité. C'est en effet dans le contexte matrimonial que les individus (hommes et femmes) sont initiés

au contexte familial. Le contexte matrimonial est donc celui qui détermine essentiellement les femmes de l'aire culturelle ajatado dans leur aspiration au développement.

### **1.2.2 Les hypothèses**

C'est en partant de ce contexte que nous nous efforcerons de comprendre les deux hypothèses qui sous-tendent la présente recherche.

D'une part, les femmes du Kufo n'ont pas eu accès au développement, en raison de la situation matrimoniale défavorable qui prévalait dans leur milieu de vie.

D'autre part, les femmes du Kufo n'ont pas eu accès au développement parce que, dans leur contexte matrimonial, elles n'étaient pas assez responsabilisées pour assumer les tâches qui leur incombaient.

Eu égard à ces deux hypothèses, il va falloir tenir compte de la situation matrimoniale des femmes du Kufo, l'examiner de façon critique afin d'y pouvoir créer les conditions favorables au développement. Il va également falloir œuvrer dans le sens de la responsabilisation plénière de ces femmes, afin de les faire participer aux tâches de développement.

### **1.2.3 Les objectifs**

Nous distinguons deux catégories d'objectifs.

Il s'agit, d'une part, des objectifs généraux. Le tout premier, à notre avis, c'est la latitude de traiter la question du développement en ce qui concerne un groupe humain relevant d'une aire culturelle donnée. Certes, les cours magistraux et les exposés nous avaient permis d'étudier la question. Il s'agira maintenant de nous servir des outils appropriés, afin de réexaminer cette question plus concrètement et plus pratiquement. Le deuxième objectif général consiste à cerner de près la situation matrimoniale des Ajatado, situation qui pose nombre de problèmes dans le Kufo contemporain. On pourrait, par exemple, évoquer la particularité des systèmes matrimoniaux: de fait, il existe non pas une, mais des modalités de mariage; on pourrait tout aussi bien évoquer l'épineux problème des inégalités de genre et de l'héritage du foncier dont les femmes du Kufo se trouvent exclues.

Il s'agit, d'autre part, des objectifs spécifiques. Le tout premier de ces objectifs est de mettre en rapport la dimension matrimoniale et le développement. En cela réside d'ailleurs l'originalité de notre problématique. Le deuxième objectif spécifique est de procéder à l'analyse des ressorts du sous-développement en général et de mettre en rapport le genre et le développement, afin de relever les obstacles de type matrimonial qui empêchent les femmes du Kufo de parvenir à leurs aspirations.



### 1.3 L'état des lieux

Il va sans dire que des travaux de recherche ont été réalisés sur le développement en général et en particulier, sur le développement du Kufo. Notre bibliographie en est d'ailleurs une preuve. Mais à notre humble avis, aucune problématique n'a encore tenté d'examiner, à l'aune de la dimension matrimoniale, les ressorts du sous-développement ou, en termes plus positifs, les possibilités du développement dans le Kufo. Que des recherches en viennent à faire des allusions sporadiques à l'impact de la situation matrimoniale sur le développement, cela n'est pas exclu<sup>4</sup>. Mais aucun chercheur du dedans ni du dehors n'a encore abordé cette problématique en mettant en rapport le genre et le développement au sujet du Kufo. C'est une telle lacune qu'au plan plutôt mondial déplore TREINER (2006 : 11), quand elle écrit : « Le sort des femmes et leur place dans la vie politique, économique et sociale est un thème qui n'émerge que depuis peu parmi les préoccupations de la communauté internationale. Il n'a pas encore fait l'objet de travaux, ni d'études véritablement systématiques ». Il s'avère pourtant nécessaire que soit entreprise cette œuvre. Car l'enjeu au plan des groupes sociaux du Kufo, ce n'est plus seulement le bien exclusif des hommes, mais c'est aussi celui des femmes qui sont indiscutablement des personnes à part entière. Si l'état des lieux autorise à conclure que la présente étude n'est pas un sentier battu par rapport à l'aire culturelle ajatado, c'est parce qu'elle est prioritairement une étude de cas.

### 1.4 L'étude de cas

Le sujet sur lequel porte la présente recherche n'a rien de vague; car il s'agit d'une situation sociale particulière, constituant un "problème" pour des acteurs sociaux situés dans le temps et dans l'espace. Nous en sommes précisément à une « étude de cas », celle des femmes du contexte matrimonial ajatado confrontées aux exigences du développement. Ainsi que le conçoit OLIVIER de SARDAN (1995 a: 91), « l'étude de cas fait converger quatre types de données autour d'une séquence sociale unique,

---

<sup>4</sup> C'est par exemple le cas dans la monographie de AMEDJICO (1999-2000 : 33-34) qui, abordant la question du "statut de la femme rurale en milieu aja d'Ayomi", évoque "la procréation en tant que reproduction des forces de travail" et bien d'autres aspects de la vie familiale liés à la femme du milieu ajatado, sans toutefois bâtir une problématique qui mette réellement en rapport le contexte matrimonial ajatado et le développement humain durable. Dans la même dynamique de l'état des lieux, il conviendrait de ne pas perdre de vue les travaux de BABADJIDE (1999-2000), de ADJIN (1998-1999) et de AHOGNISSOUN AHOKPOSSI (1996-1997). Dans aucune de ces recherches le rapport entre le contexte matrimonial et le développement n'est explicite. Pour des raisons d'ordre politique, nous n'avons pas eu l'opportunité de nous rendre à l'Université du Bénin (Lomé) afin d'y voir ce qu'il en était dans les travaux qui y furent réalisés sur le développement. Mais il résultait de nos entretiens avec les archivistes de ladite Université que notre problématique ne fut pas encore prise en compte. Nous avons fait le même constat dans les bibliothèques du Nigeria et du Ghana et souhaitons de pouvoir accueillir les travaux qui fourniraient la preuve du contraire.

circonscrite dans l'espace et le temps»; et l'auteur de se faire plus explicite: «Autour d'une situation sociale particulière, constituant un 'problème' pour les intéressés, problème social et / ou problème individuel, l'anthropologue va entrecroiser les sources: l'observation, les entretiens, les recensions, les données écrites». Avant d'examiner sous le rapport de l'approche technique les trois dernières sources citées, voyons dès à présent ce qu'il en est de l'observation.

L'observation définie comme «la constatation exacte d'un fait à l'aide de moyens d'investigation et d'étude appropriés à cette constatation» (THINES et LEMPEREUR, 1975: 664) est pour les acteurs du milieu ajatado, une exigence incontestable; en effet, elle est perçue et même requise comme une démarche nécessaire dans les rapports aux choses et aux personnes. Lorsque les acteurs sociaux du Kufo disent au sujet d'un fait ou d'une réalité: «wo a kpòè tritri» (littéralement: «on va voir avec exactitude»), c'est qu'ils veulent savoir si ce fait est constaté avec rigueur, précaution et précision. Avant d'être une démarche scientifique, l'observation est d'abord une exigence d'ordre ethnologique: c'est un impératif du terrain, et ceci non seulement pour le chercheur, mais aussi pour les acteurs locaux. Cependant, la notion d'« observation » n'épuise pas le contenu ni l'envergure de la notion d'observation participante qui est en propre un attribut de l'étude de cas et, partant, la méthode de base de l'anthropologie.

Au plan anthropologique, en effet, l'observation participante «consiste à partager aussi étroitement que possible, 'sur le terrain', la vie quotidienne du groupe étudié pendant une période suffisamment longue pour couvrir l'ensemble de la vie collective et en percevoir progressivement les éléments, les structurations et les significations» (THINES et LEMPEREUR, 1975: 664-665) . Les avantages de cette méthode résident dans la latitude pour le chercheur de choisir des interlocuteurs permanents et de se faire insérer dans la culture locale.

Plus concrètement pour nous, cela voulait dire qu'il fallait, d'une part, opter pour un séjour prolongé dans l'aire culturelle ajatado en général, et en particulier, dans le Kufo afin de nous imprégner des réalités du milieu. Aussi avons-nous dû organiser, pendant les périodes d'été de 1996 à 2000, des séjours répartis sur chacune des communes du département du Kufo. Il fallait, pour chacune des rubriques de la recherche, passer deux à trois semaines à Djakotomè , Dogbo, Klwikanmè, Lalo, Toviklin, et Aplahoué. Etant donné que nous nous étions appliquée à étudier et à parler la langue aja que pratiquaient les acteurs sociaux répartis sur l'ensemble du département, nous jouissions alors d'un avantage inestimable: celui de la communication directe ( et donc sans intermédiaire ni interprète) avec les acteurs sociaux. Il nous fallait, en outre, prendre toutes les précautions nécessaires afin de pouvoir nous faire admettre des femmes et des associations de femmes en vue des entretiens en profondeur. Nous devions par ailleurs nous entendre avec des responsables de groupements féminins, afin de nous faire admettre en tant que

témoin à des réunions ou à des célébrations rituelles "fermées"<sup>5</sup>. La condition souvent exigée par les acteurs sociaux était que le chercheur (enugonmèjitq) fût initié. Nous avons dû «acheter» des initiations en versant aux responsables d'associations des sommes d'argent. Ce fut le cas à Lalo ainsi qu'à Kwlikanmè. En général, cependant, les acteurs sociaux nous réservaient un accueil chaleureux, notamment ceux qui trouvaient rare qu'une femme impliquée dans la recherche universitaire aille vers eux. Nous rencontrions ce type d'accueil doublé d'admiration dans les communes où le taux de scolarité était relativement plus élevé (Aplahoué, Djakotomè et Dogbo) qu'ailleurs (en l'occurrence Klwikanmè, Toviklin et Lalo).

L'observation participante exigeait, d'autre part, que nous nous trouvions en interaction permanente avec les acteurs sociaux en général et, plus précisément, avec les femmes du Kufo. Plus d'une vingtaine de fois nous avons dû, dans les villages des communes de Klwikanmè, Toviklin et Lalo, nous comporter en «coacteur». Ainsi, nous avons, pendant les temps de récréation, chanté, dansé, avec les femmes villageoises réunies en assemblées générales. Nous sommes également allée pour des corvées d'eau à des sources relativement éloignées des villages et pour des corvées de bois de chauffage à offrir à des veuves âgées, à des malades et à bien d'autres impotents non intégrés aux communautés. Il a même fallu que nous prenions part à des palabres villageoises destinées à résoudre des situations conflictuelles entre des groupements féminins et leurs responsables accusés de détournement de fonds; ce fut le cas à Adjahonmè et à Baléoungbé où nous sommes restée plus d'une semaine, et pour cause! Enfin, nous avons pris part à des célébrations culturelles afin de vivre avec les acteurs sociaux leurs expériences religieuses; il nous était parfois arrivé de participer à des activités qui nous éloignaient carrément de notre objet de recherche: aider par exemple à peser ses cabris une association de femmes analphabètes de qui nous devrions pourtant recevoir de précieuses informations! Et tout ceci, afin de disposer à nous accueillir les femmes chez qui nous avons projeté des séjours relativement importants, compte tenu de l'ampleur de la recherche.

Somme toute, le but de l'interaction permanente, c'était de nous rendre semblable à ceux et celles qui nous accueillait et de partager leurs conditions de vie. C'était d'ailleurs à cette seule condition que pouvait se réaliser l'observation participante. Toutefois, l'essentiel pour nous était, comme le dit AUGÉ (1987 : 23), "d'être assez distanciée pour comprendre le système comme système et assez participante pour le vivre comme individu". L'une des conditions pour que la recherche soit fructueuse, c'était la construction de l'objet d'étude par une rupture avec nos «prénotions», c'est-à-dire nos représentations par rapport à la condition des acteurs sociaux qui nous accueillait; c'était, par ailleurs, la rupture avec les préjugés et préconceptions que nous entretenions sur les acteurs sociaux, avant même que nous ne les abordions. Ces

<sup>5</sup> De fait, s'il nous arrivait d'intégrer aisément certains milieux féminins en vue de l'observation participante, il nous incombait parfois de devoir négocier notre entrée ou notre acceptation dans d'autres milieux où était exigée une certaine initiation. Ces milieux pouvaient être "fermés", en ce sens que n'y étaient admises que des femmes initiées.

efforts participaient ainsi de l'impérieux besoin de rupture épistémologique. Enfin, il faut reconnaître que l'observation pure et «naïve» n'existe pas. Car, ainsi que le révèle OLIVIER de SARDAN (1995a: 76), «les observations du chercheur sont structurées par ce qu'il cherche, par son langage, sa problématique, sa formation, sa personnalité. Mais, reconnaît cet auteur, on ne doit pas sous-estimer pour autant la visée empirique de l'anthropologie». C'est notamment au plan du pôle méthodologique que nous l'avons appris.

### ***1.1.2 Le cadre méthodologique de la recherche***

## **2.1 L'approche technique de la recherche**

En raison de notre choix qui portait sur l'enquête de terrain, deux sources caractérisaient essentiellement l'approche technique de la recherche. Il s'agissait, d'une part, des sources orales par lesquelles l'enquête anthropologique se voulait au plus près des situations naturelles des sujets. Les fins d'une telle stratégie résidaient dans l'interaction prolongée entre le chercheur et les acteurs locaux, afin de produire des connaissances qui tiennent compte de leur point de vue, de leurs pratiques usuelles et des significations endogènes des réalités qu'ils vivaient. Il s'agissait, d'autre part de sources écrites. C'était à travers chacune de ces sources documentaires que nous avons perçu non seulement les caractères de l'entretien de terrain, mais aussi les perspectives diachronique et synchronique de la recherche.

### **2.1.1 L'enquête par entretien de recherche**

L'un des points de faiblesse de l'observation participante réside en ce qu'elle ne permet pas d'accéder à la totalité des informations pourtant nécessaires à la recherche<sup>6</sup>. De fait, par rapport à nos attentes, les informations recueillies au cours de l'observation participante n'étaient pas suffisantes. Il résultait de cette faiblesse la contrainte de devoir recourir au savoir ou au souvenir des acteurs sociaux. L'avantage de ce recours résidait dans la possibilité qui nous était offerte de

---

<sup>6</sup> Nous remarquons, en effet, que si l'observation participante est pour l'anthropologue une démarche incontournable, elle comporte néanmoins des inconvénients que le chercheur est appelé à transcender: le fait, par exemple, d'éviter de prendre note au fur et à mesure des entretiens et des événements. Car dès que ces acteurs constatent que vous consignez ce qui se passe sur le terrain, ils commencent à éviter le contact avec vous. Nous avons observé cette rétraction à Klwikanmè où nous prenions part à une réunion de femmes organisées en groupement. Dès lors, nous avons commencé à n'utiliser notre carnet de terrain que quand nous étions de retour dans la résidence de fortune mise à notre disposition. Nous avons compris, dès cet instant, que l'observation participante était, selon les expressions de OLIVIER de SARDAN (1995a :80), un savoir-faire, un art à maîtriser et, bien plus particulièrement, l'art de savoir-faire fonctionner son "cerveau" comme une "boîte noire" .

maîtriser les représentations, celles-ci nous permettant de comprendre le social et d'en rendre compte du point de vue des acteurs sociaux. C'est, semble-t-il, en cela que consiste la grande ambition de l'ethnologie<sup>7</sup>. Mais, pour y parvenir, l'entretien nous semblait être le moyen le plus commode et le plus pertinent dans une aire culturelle où prévalait l'oralité. Il a donc fallu que, dans le Kufo, nous entrions en dialogue avec les acteurs sociaux. Cette entreprise comportait des implications dont il convient de rendre compte.

### **A L'entretien de terrain comme dialogue**

C'est en allant vers les acteurs sociaux que nous avons créé les conditions de production de données à base de discours autochtones. En nous entretenant avec ces acteurs, notre préoccupation fondamentale était de réussir à les arracher à l'artificialité de la situation d'entretien guidé. Car, à notre avis, une telle situation n'aurait pu jamais libérer les interlocuteurs locaux que nous voulions plus « dégagés » et donc plus à l'aise et plus acquis à la cause que nous défendions: celle des femmes du Kufo devant parvenir à un développement durable. Ce que nous recherchions, en réalité, c'était d'instaurer entre ces acteurs et nous une ambiance et un climat de dialogue. D'ailleurs lorsque le terme « seun » a été articulé à l'occasion d'une rencontre tenue à Azové avec les femmes du groupement «Mianyön!» (Réveillons-nous!), les visages de celles-ci ont tous rayonné de joie et d'épanouissement. Car par ce terme, elles renouaient spontanément avec l'ambiance locale de la palabre.

Dans la culture ajatado, une telle ambiance est partie intégrante du dialogue: «seun kankan», c'est-à-dire littéralement: le «fait de converser» ou «le fait d'échanger». Le dialogue est différent de l'interrogatoire qui se dit en aja: «enyönbiöse», littéralement: le fait de demander, de questionner. En réalité, le changement qui s'opère de l'interrogatoire au dialogue est le même qui s'effectue du questionnaire à l'entretien de terrain, c'est-à-dire au dialogue. Il va sans dire que dans la culture ajatado et surtout sur le terrain du Kufo, non seulement le dialogue suscitait l'écoute, mais il amenait les interlocuteurs locaux à disposer d'une réelle liberté de propos et créait les conditions d'un mode de communication localement admis. L'entretien, en tant que dialogue, apparaissait ainsi comme une contrainte méthodique, en ce sens qu'il était la condition favorable à l'accomplissement de l'oralité. Il n'en allait pas ainsi des questionnaires d'enquête qui, de l'avis de OLIVIER de SARDAN (1995a : 83), restaient marqués par «un fort coefficient d'artificialité et de la directivité». C'était, par ailleurs, en raison des conséquences fâcheuses de l'artificialité et de la directivité qu'il convenait d'user de prudence et de circonspection vis-à-vis du

---

<sup>7</sup> MALINOVSKI (1963: 81) exprimait cette ambition, quand il affirmait à sa manière, que le but final de l'ethnologie était "de saisir le point de vue de l'indigène, ses rapports à la vie, de comprendre sa vision du monde".

«guide d'entretien». Car celui-ci pouvait retenir l'enquêteur dans une liste de questions standards préprogrammées aux dépens de l'improvisation que réclame toute véritable discussion<sup>8</sup>.

De fait, nous avons abordé le terrain avec l'assurance qu'une liste de questions allait nous permettre de vite nous en sortir. Une telle liste n'a engendré chez les acteurs locaux que méfiance, raideur, laconisme, embarras, et ennui. La plupart d'entre eux donnaient l'impression d'être soumis à une épreuve et affichaient nettement, par leurs réponses expéditives, la volonté d'en finir avec nous au plus vite. Lorsque nous avons résolument compris qu'un questionnaire d'enquête pouvait, en contexte d'observation participante, importuner les acteurs sociaux, nous avons cessé de nous en servir de façon ostentatoire et avons instauré le dialogue. Mais les conditions de réussite du dialogue étaient, d'une part, relatives à la pertinence de nos questions; celles-ci devaient, tout en s'inscrivant dans un univers de sens, être liées à notre problématique, à notre objet, à nos objectifs ainsi qu'à notre langage. Ces conditions étaient, d'autre part, relatives à la politique de l'entretien, c'est-à-dire à la manière concertée de conduire l'entretien. En tant que tel, nos entretiens étaient non seulement une interaction, mais ils postulaient également des précautions d'ordre méthodologique.

## **B L'entretien de terrain comme interaction**

Si l'entretien peut être défini comme l'action d'échanger des paroles avec une ou plusieurs personnes, c'est qu'il crée entre ces personnes une interdépendance, c'est-à-dire une action réciproque. L'entretien peut donc être considéré comme «un processus interpersonnel fondamental où des sujets en contact modifient temporairement leur comportement les uns vis-à-vis des autres par une stimulation réciproque continue pour la durée du contact, quelle que soit la nature du comportement et des modifications qu'il présente». Si l'entretien peut être ainsi défini, c'est qu'il s'identifie à l'interaction. Le seul fait d'affirmer que l'entretien est un processus, éclaire déjà sur sa vraie nature (cf. THINES et LEMPEREUR, 1975: 510). C'est assurément dans ce sens que «l'entretien ne doit pas être perçu comme une extraction minière d'informations. Dans tous les cas, l'entretien de recherche est, selon OLIVIER de SARDAN (1995a : 82), une interaction: son déroulement dépend évidemment aussi bien des stratégies des deux (ou plusieurs) partenaires de l'interaction, et de leurs ressources cognitives, que du contexte dans lequel celle-ci se situe ».

C'est en raison de ces différents paramètres que l'interaction relative à l'entretien de terrain nous a permis de conclure, en tout premier lieu, que les intérêts des enquêtés divergeaient d'avec les nôtres, au point qu'il nous a souvent fallu beaucoup de patience pour nous faire admettre dans les représentations des enquêtés afin qu'ils nous

<sup>8</sup> OLIVIER de SARDAN (1995a: 84) trouve d'ailleurs utile de proposer une distinction entre guide d'entretien et canevas d'entretien: «Le guide d'entretien, explique-t-il, organise à l'avance les 'questions qu'on pose', et peut dériver vers le questionnaire ou l'interrogatoire. Le canevas d'entretien, lui, relève du 'pense-bête' personnel, qui permet, tout en respectant la dynamique propre d'une discussion, de ne pas oublier les thèmes importants».

comprennent. Aussi avons-nous eu beaucoup de peines pour aider les femmes des groupements villageois à passer de l'approche statique des réalités sociales à leur approche dynamique. Tant il leur était difficile de saisir, par exemple, la différence et les implications de la logique de domination à la logique de subordination. Il ne leur était pas non plus évident d'envisager des actions abondant dans le sens des changements sociaux. Beaucoup d'aspects de la vie sociale leur paraissaient normaux: qu'il s'agisse, à l'encontre des femmes, des brimades, des violences et des discriminations relatives à l'héritage de la terre, aux honoraires inégalement payés aux travailleurs des deux sexes ou qu'il s'agisse tout simplement des inégalités sociales incrustées dans l'imaginaire ainsi que dans les habitudes depuis des temps immémoriaux, une certaine normalité était toujours perçue et même réaffirmée par les acteurs sociaux des deux sexes. Voilà pourquoi, à bien des moments de notre séjour sur le terrain, nous avons failli être identifiée comme étant là pour perturber l'ordre social établi. Il était donc important et urgent que, dans l'entretien de terrain, nous nous appliquions à faire coïncider l'intérêt de la recherche et celui des acteurs locaux. C'était d'ailleurs, la plupart du temps, au chercheur qu'il revenait d'abonder, toutefois sans se trahir, dans le sens de ce que BRUYNE (1974 : 30) appelle le "champ de la demande sociétale".

Nous ne tarderons pas sur la seconde conclusion relative à l'expérience de l'entretien de terrain. Elle nous instruit, d'une part, sur l'identité des interlocuteurs que nous n'avons pas choisis à l'avance par une méthode de tri. C'était dès notre arrivée sur le terrain et compte tenu de notre problématique que nous les avons rencontrés; et ceci, compte tenu de leurs disponibilités et des opportunités qui s'offraient. Ce fut le cas à Klwikanmè, Toviklin et Lalo. En revanche, dans les communes d'Aplahoué et de Djakotomè où habitaient nos familles paternelles et maternelles, nous avons exploité, par moment, des relations de parenté pour joindre plus facilement nos interlocuteurs. A Dogbo où nous réalisaîmes pour une bonne part nos études primaires, nous avons joui, l'une ou l'autre fois, de l'avantage des filières d'amitié déjà constituées. Il n'y avait donc pas, sur le terrain, une conduite linéaire en raison de laquelle nous retenions tel ou tel autre informateur. L'enquête de terrain se réalisait en s'adaptant à la configuration du relief local.

D'autre part, l'expérience de l'entretien de terrain nous a fait comprendre qu'en fin de compte, il importait d'admettre l'interlocuteur dans sa totalité. Il fallait d'ailleurs nous attendre à toute sorte de profils d'interlocuteur, dans la mesure où le taux d'analphabètes était relativement élevé dans les six communes de l'enquête de terrain: environ 95 % de la population globale. Admettre l'interlocuteur, dans sa totalité, c'était l'accueillir tel qu'il se présentait, notamment avec ses failles intellectuelles, en vue de l'entretien. Aussi fallait-il admettre non seulement les détours et les digressions de l'interlocuteur, mais aussi ses hésitations et ses contradictions. Cette stratégie n'est pas qu'une question de 'mise à l'aise'; c'est aussi une question d'attitude épistémologique. OLIVIER de SARDAN (1995a: 85) nous instruit de la conduite à tenir en pareille

circonstance: «Quant un interlocuteur est ‘hors sujet’, ou quand ses réponses sont confuses, écrit-il, le chercheur tendra encore plus l’oreille. Et loin de dédaigner l’anecdote, il la sollicitera, car c’est elle qui ‘parle’, en ouvrant de nouvelles pistes. On pourrait parler de la récursivité de l’entretien de terrain, en ce qu’il s’agit de s’appuyer sur ce qui a été dit pour produire de nouvelles questions. Ces questions induites par des réponses, conclut l’auteur, sont aussi bien des ‘questions qu’on se pose’ que des questions qu’on pose». Ainsi, l’entretien de terrain est un savoir-faire. Mais notre expérience personnelle dans le Kufo nous permettait de comprendre que l’entretien de terrain était par ailleurs une école où l’on pouvait acquérir un outillage méthodologique.

### **C L’entretien de terrain comme lieu méthodologique**

Cette rubrique est en effet destinée à rendre compte de nos options méthodologiques complémentaires par rapport à notre pratique de l’entretien de terrain.

Vu notre politique d’ouverture à tout interlocuteur désireux de nous livrer l’information, nous avons accueilli des enquêtés dont les déclarations se sont *a posteriori* avérées peu homogènes et parfois même sans cohérence avec notre problématique. Mais elles offraient parfois l’occasion de nouvelles pistes de recherche nous échappant initialement et nous permettant à présent de modifier nos hypothèses et d’en élaborer de nouvelles. Ce fut par exemple une digression et même un hors-sujet qui nous ont permis de donner de l’importance à des aspects que nous avions au départ sous-estimés; ainsi en allait-il, au Kufo, du système de courtage local, des modalités endogènes de la corruption dans les organisations féminines et de nombreuses «petites» injustices que l’on infligeait aux membres des groupements féminins.

Si au cours des entretiens nous avons laissé nos interlocuteurs s’exprimer comme ils voulaient - parfois au risque de sombrer dans des incohérences -, nous avons pu, en revanche, tout mettre en œuvre afin de ne pas perdre le contrôle de l’interview<sup>9</sup>. Une telle perte aurait en effet causé de graves entorses aux avantages que nous gagnerions sur le terrain de recherche. L’un de ces avantages résidait dans la problématique générale dont il ne fallait jamais perdre le fil. L’interlocuteur de terrain dont les intérêts pouvaient diverger d’avec les nôtres, n’avait d’ailleurs rien à gagner et rien à perdre non plus dans l’heureux aboutissement d’un projet d’étude.

Il résultait de l’entretien de terrain que, outre les organisations féminines qui étaient les cibles auxquelles nous nous intéressions directement, d’autres groupes qui ne se laissaient pas voir ou qui étaient «extérieurs» commençaient à apparaître. La

<sup>9</sup> La présente approche a été prise en compte par OLIVIER de SARDAN (1995a: 94) qui affirme, par rapport aux tenants du point de vue culturaliste acquis à la cause de l’homogénéité et de la cohérence d’une culture, que «le parti pris ‘anti-cohérence’ est heuristiquement plus fécond». ... Cela veut dire, en un sens réel, qu’il faut éviter de sous-estimer ou de rejeter de fond en comble les incohérences qui peuvent apparaître dans la production langagière des acteurs locaux. Car ces incohérences peuvent servir à éclairer des aspects insoupçonnés du vécu des acteurs locaux. Elles peuvent tout aussi bien servir de lieu d’émergence des non-dits dont on pouvait être dupe.



principale caractéristique de ces groupes au sujet desquels les acteurs locaux nous entretenaient, était la suivante: eux aussi développaient de manière informelle et très discrète des actions en direction des femmes. Nous avons pu ainsi nous porter vers des associations dont les responsables étaient bien surpris de nous voir. Car ces associations ne s'étaient déclarées ni au Ministère de l'Intérieur pour leur enregistrement officiel ni à l'Office Béninois de la Sécurité Sociale (O.B.S.S.) pour la prise en charge des femmes qui y travaillaient et qui s'y trouvaient abusivement exploitées<sup>10</sup>. Toutefois, la condition pour qu'elles s'ouvrent à nous était que nous respections leur anonymat. Aussi avons-nous évité de les citer nommément dans la présente recherche. Cependant, dans le cadre de la lutte pour le développement des femmes du Kufo, il va bien falloir initier une action en direction de ces associations pour qu'elles sortent de l'anonymat.

Ce fut dans la même dynamique qu'il nous a paru indispensable d'en venir à nous entretenir avec les individus qui, dans les groupes, étaient marginalisés ou ne se montraient pas concernés par notre initiative de recherche. Cet entretien ouvert était une des meilleures façons de faire varier les points de vue des acteurs locaux sur un sujet ou sur un aspect donné de la recherche.

De fait, sur le terrain de recherche, certains informateurs qui ne voulaient pas trop s'engager dans les entretiens avec nous, avaient tendance à nous indiquer des individus dont ils faisaient les dépositaires du savoir de tout un groupe. A Dogbo comme à Toviklin et à Lalo, cette tendance s'est nettement affirmée. Nous avons cependant préféré les entretiens approfondis et étendus à des acteurs locaux représentatifs des diverses couches et stratifications, afin de pouvoir recouper les informations qui nous parvenaient. La triangulation nous permettrait ainsi de croiser les informateurs, afin de ne pas être pris en otage dans une seule source. Pour ce faire, il a fallu ne pas négliger les discours contrastés; il a également fallu s'appuyer sur les variations et faire de l'homogénéité des propos un objet d'étude. En tout cas, pour construire notre objet, après le séjour sur le terrain, il a fallu tenir compte des différences significatives<sup>11</sup>. En rendant compte des entretiens de terrain et, même parfois, en les transcrivant, il y avait, comme le montre si bien BOURDIEU (1993 : 1417) des aspects que nous ne parvenions pas toujours à traduire au plan de l'écriture: l'intonation, le rythme, le langage du corps, des gestes, de la mimique et de toute la posture corporelle, les silences, les sous-entendus et les lapsus. Si ces aspects relevaient des potentialités du régime de l'oralité, ils révélaient, en revanche, les faiblesses du régime de l'écriture. Mais c'était des faiblesses relatives.

---

<sup>10</sup> Ces femmes honteusement exploitées travaillaient, en fait, dans la clandestinité des organisations qui se présentaient à elles comme des structures à but non lucratif et qui, pour cette raison, se permettaient de leur payer des salaires en deçà du barème officiel.

<sup>11</sup> Pour ce qui relève de la notion de «triangulation», se référer à OLIVIER de SARDAN (1995a: 89-90).

### **2.1.2 L'enquête par questionnaire**

Quoiqu'au départ notre approche soit de type qualitatif, nous avons dû recourir à ce type d'enquête en vue des résultats quantifiables. L'outil distinctif ici était bien évidemment le questionnaire qu'il a fallu élaborer, ajuster sur le terrain de recherche et administrer.

#### **A L'élaboration du questionnaire**

Si, "formellement, le questionnaire est une somme ordonnée de questions structurées" (FREYSSINET-DOMINJON, 1997: 61), il reste que soient déterminés les principaux objectifs de la recherche. Car à un type d'objectif devait en principe correspondre un type de questionnaire. Les principaux aspects quantifiables que nous avons poursuivis se rapportaient par exemple à la démographie, aux proportions de mariages à travers les diverses formes d'alliance, aux proportions de non-remariage ou de remariage des veuves; ils se rapportaient également aux études sur les groupements féminins au Kufo, à l'évaluation des diverses activités de développement et des divers obstacles au développement. Afin de nous en sortir, nous avons préféré adopter la méthode de sondage par quotas. Celle-ci consistait à construire un échantillon qui, dans sa forme et dans la distribution de ses variables importantes, se rapprochait le plus possible de la population globale du Kufo. L'éventail de nos échantillons était généralement de 100 à 1000 individus. Nous prenions la responsabilité d'aller directement aux individus qui se trouvaient à notre portée. Autrement, nous nous faisons assister d'une équipe de dix jeunes étudiants et étudiantes de l'Université d'Abomey-Calavi et de l'Université du Bénin (Lomé), et d'une équipe d'éclaireurs locaux expérimentés, l'avantage étant de pouvoir quadriller le Kufo. Nous nous retrouvions en principe au jour le jour pour faire la mise au point et surtout pour tirer leçon des expériences vécues sur le terrain.

#### **B L'ajustement sur le terrain de recherche**

Le pré-test sur le terrain nous a paru essentiel. C'était pour nous une étape indispensable. Pour y parvenir, nous avons réalisé l'essai en prélevant à Aplahoué un échantillon réduit. Cette mise à l'épreuve de l'outil avait pour objectif de vérifier sa maniabilité, sa recevabilité par l'enquêté et la durée de l'interview. C'était des précautions qui nous empêchaient de courir, par exemple, le risque de disposer en fin de compte d'un outil médiocre ou inutilisable. Le pré-test sur le terrain a permis de retourner au questionnaire et de nous y appliquer en tenant compte des exigences ci-après.

Premièrement, étant donné le régime d'oralité propre au terrain de la recherche, il fallait éviter de poser les questions par écrit. Nous nous adressions ainsi aux acteurs sociaux en langue aja. Par conséquent, nous n'avons pu recruter que des étudiants et des éclaireurs de langue maternelle aja pour la réalisation de l'enquête. L'avantage en était que la communication avec les acteurs sociaux était directe.

Deuxièmement, les questions pouvaient être ouvertes comme elles pouvaient être fermées. Plus souvent, nous laissons ouvertes des questions afin de permettre aux répondants de s'exprimer sans contrainte, avec le vocabulaire et les tournures de phrases qui leur étaient propres. Après une question fermée visant à déceler les préférences des sujets, par exemple, pour le remariage ou pour le non-remariage, nous pouvions prévoir une question ouverte, plus axée sur les motivations et formulée en «pourquoi»? L'organisation du questionnaire visait à ne pas accabler les enquêtés. Nous nous appliquions, par exemple, à faire en sorte qu'à une série d'interrogations structurées succédait un petit nombre de questions ouvertes qui offraient aux répondants la latitude d'apporter librement des compléments d'informations, des vœux ou des suggestions<sup>12</sup>. Tout était mis en œuvre pour que les femmes, dans leurs situations concrètes, puissent non seulement satisfaire aux questions posées, mais aussi faire des propositions susceptibles d'abonder dans le sens de leur bien-être durable.

Troisièmement, le régime d'oralité n'empêchait pas les enquêtés d'observer la neutralité, l'anonymat ou même parfois le mutisme face à la gravité des questions qui leur étaient adressées. Le pré-test sur le terrain nous a prévenus qu'il fallait aborder avec beaucoup de délicatesse et de discrétion les questions touchant, par exemple, à la vie sexuelle ou aux interdits des enquêtés. D'où l'impérieux besoin d'une élaboration minutieuse de notre questionnaire. Il fallait, en tout cas, éviter de commettre des maladresses sur le terrain d'enquête. Cela revenait non seulement à faire l'effort de trouver les mots justes, mais aussi à veiller à l'équilibre global du questionnaire. Il importait par exemple de pouvoir évaluer à l'avance la durée de passation d'un questionnaire. Une telle information s'est avérée indispensable pour l'organisation du travail d'enquête. Elle était également utile pour en informer les personnes qui hésitaient à se prêter à l'interview.

### **C L'administration du questionnaire**

En effet, l'administration du questionnaire était fonction d'un bon questionnaire. Nous nous en apercevions à chacune des occasions de mise en commun. Outre cette exigence, les modalités de l'administration importaient. Dans le Kufo, l'usage du téléphone n'était pas à la portée de tous les acteurs sociaux. L'auto-administration du questionnaire n'était pas non plus évidente dans un département où l'analphabétisme continuait à persister. Le «face-à-face» était ainsi la seule modalité qui s'imposait. Il présentait des avantages quant à la qualité et la rapidité de la mise en œuvre de l'enquête. Toutefois, la

---

<sup>12</sup> C'était en cela que résidait les qualités de la question ouverte. Car elles évitaient l'effet d'imposition d'une problématique et d'une pré-construction des réponses. Ces avantages devaient toutefois être mis en balance avec les sérieux inconvénients de la question ouverte. Au moment de la collecte, la question ouverte était peu stimulante et convenait aux personnes naturellement loquaces ou habituées à prendre la parole. En revanche, au moment du traitement de l'information, l'exploitation de la question ouverte était relativement difficile et surtout longue.

condition pour le réaliser était de créer le contact avec la "bonne personne". Les éclaireurs choisis dans chacune des six communes du Kufo ont aidé à faire ce choix empirique.

Le face-à-face présentait cependant des inconvénients. Outre les difficultés tenant aux réticences des enquêtés, c'était surtout par rapport au coût financier qu'il fallait apprécier ces inconvénients. Car l'enquête en face-à-face sur le terrain demandait une infrastructure matérielle et un potentiel humain important. De fait, il fallait assurer les moyens de déplacement pour les enquêteurs. Des six communes du Kufo, c'était notamment celle d'Aplahoué qui a été la plus difficile à gérer. Un seul exemple pourrait illustrer cette difficulté: Atomè, Guguta et Voli-Latadji où nous devions faire des enquêtes, se trouvaient à trente, cinquante et soixante kilomètres de notre lieu de résidence. Il fallait, par ailleurs, résoudre un second type de problème: le passage des informations du support papier au support informatique qui nécessitait d'importants moyens matériels.

## 2.2 Les sources documentaires

En effet, pour conduire à bon port la présente recherche, les sources orales n'auront pas suffi à rendre compte de la totalité des implications de notre problématique. Il a également fallu nous en tenir aux sources écrites qui "sont pour l'anthropologue à la fois un moyen de mise en perspective diachronique et d'élargissement indispensable du contexte et de l'échelle, et à la fois une entrée dans la contemporanéité de ceux qu'il étudie" (OLIVIER de SARDAN, 1995a: 89-90). La perspective diachronique est celle qui met en jeu des éléments variables relevant d'états de développement différent d'un même système. La contemporanéité est précisément relative à la perspective synchronique qui met en jeu des éléments et variables appartenant à un seul même moment d'un seul et même système (THINES et LEMPEREUR, 1975: 275). En d'autres termes, les sources écrites permettaient non seulement de remonter le cours des renseignements dans le temps révolu, mais aussi de maîtriser les événements qui se produisaient dans la perspective de l'actualité contemporaine. Pour apprécier ces événements, nous n'avons pas hésité à recourir, par exemple, à l'INSAE (Institut National de la Statistique et de l'Analyse Economique) afin de maîtriser les dossiers relatifs aux résultats du recensement général de 1992, ceux de 2002 mettant du temps à être publiés. Nous nous sommes également référée à la DDEPS (Direction Départementale des Enseignements Primaires et Secondaires) du Mono et du Kufo. D'où les tableaux que nous avons insérés dans le présent essai. Enfin, nous avons dû nous référer au CARDER (Centre d'Action Régionale pour le Développement Rural) devenu CeRPA (Centre Régional de Promotion Agricole) : au Kufo, c'est une telle structure qui s'occupe plus précisément du développement rural.

Par ailleurs, si les textes oraux relevaient, dans une large mesure, des acteurs sociaux qui maîtrisaient leur culture de l'intérieur, les textes écrits étaient plutôt relatifs à des approches descriptives et analytiques des divers aspects qu'impliquait notre

problématique. Ainsi, dans chacune des parties du présent travail, il a fallu que nous nous servions des sources écrites soit pour faire l'état des lieux et pour analyser les situations actuelles, soit pour faire la critique des nouvelles propositions. En effet, le domaine où s'inscrit notre problématique générale n'est rien d'autre que celui du développement durable, c'est-à-dire un domaine qui intéresse en principe tout chercheur, un domaine où se croisent les hommes, quels qu'ils soient et, enfin, un domaine de la pluridisciplinarité. Au fait, le développement durable est, en ce début du XXI<sup>ème</sup> siècle, «la question clé» qui, de l'avis de DA CUNHA (2004 : 15-28), conduit progressivement à tout revoir: valeurs, mentalités, styles de vie, usage du temps, transports, modes de produire, aménagement de l'espace, modalités de gouvernance, institutions. De l'avis de ce même auteur, le besoin d'un «développement durable» tient à «la rupture de la croissance économique de la décennie 1970 qui a servi de révélateur des contradictions et des limites du modèle productiviste: contradictions d'une société qui produit des richesses économiques sans précédent, mais où la pauvreté se loge de manière permanente au cœur même de l'abondance; limites d'un style technologique et d'un modèle de consommation qui menacent les régulateurs de la production des écosystèmes». Nous nous réservons l'occasion d'élucider davantage cette notion.

### ***1.1.3 Le cadre historique de la recherche***

Le cadre historique est celui qui prend en compte non seulement la dimension des événements du passé relative à l'évolution d'un groupe social, mais aussi celui de l'historicité du groupe<sup>13</sup>. Ainsi, la prise en compte de la temporalité des acteurs sociaux concernés par notre recherche, est également celle de la situation dans laquelle ces mêmes acteurs sociaux se définissent à la fois comme existence et comme êtres empiriques. Aussi s'avère-t-il nécessaire de nous informer ici, d'une part, des réalités de l'aire culturelle ajatado qui est la leur et, d'autre part, du Kufo qui constitue leur cadre physique, démographique, économique et administratif.

## **3.1 L'aire culturelle ajatado**

### **3.1.1 De la notion d' « aire culturelle »**

D'entrée de jeu, levons l'équivoque autour de ce que nous désignons par l'expression «aire culturelle». D'origine anglo-saxonne («culture's area»), ladite expression désigne, selon BIROU (1966 : 22-23), un espace social à l'intérieur duquel peuvent rapidement

---

<sup>13</sup> Chez HEIDEGGER (1985), par exemple, le terme «historicité» désigne la condition de l'existence humaine qui, se trouvant impliquée dans le temps et dans la finitude, reste liée à son passé et s'en détache pour se projeter vers ses possibilités futures (Voir également BESNIER, 1993: 491-512 ; voir enfin THINES et LEMPEREUR, 1975: 456).

et facilement se répandre et s'échanger des caractéristiques culturelles communes, c'est-à-dire des rapports semblables des hommes avec la nature et entre eux ainsi que des expressions identiques de valeurs. Cet auteur précise en outre que «l'ensemble des populations et des groupes qui vivent dans une même aire culturelle appartiennent à une même culture ou des cultures semblables, ayant beaucoup de traits communs». Notons enfin que d'autres auteurs (GRESLE et al., 1990 : 6) définissent l'aire culturelle comme «une région géographique comprenant plusieurs ethnies qui, bien que différentes, n'en présentent pas moins les traits culturels semblables ou comparables».

### 3.1.2 La situation géo-historique des Ajatado

En réalité, loin de s'exclure, ces définitions se complètent en convergeant, d'une part d'abord, sur l'identité des traits culturels; sous ce rapport, c'est le même panthéon représenté par les mêmes divinités qui se laisse découvrir çà et là<sup>14</sup>. On constate également que les coutumes et usages sont les mêmes d'une région à l'autre<sup>15</sup>. De fait, le monde ajatado est situé dans une aire culturelle homogène. D'autre part, ces définitions convergent sur l'identité de l'espace social et géographique. Ainsi, l'aire culturelle ajatado, en tant qu'espace géographique et social, s'étend, en Afrique de l'Ouest, au cœur de la forêt qui garnit le Golfe du Bénin, sur la partie méridionale du Nigéria, du Bénin, du Togo et du Ghana, c'est-à-dire entre le bassin inférieur de la Yewa au Nigéria et la Volta ( rivière Amuga) au Ghana, sur plus de 100 000 km<sup>2</sup><sup>16</sup>. La carte du peuplement actuel distingue, d'une part, les ressortissants de Notsé, désignés sous le termes de Ewé et, d'autre part, les Aja, installés sur les collines autour de Tado et dans la plaine entre les fleuves Mono et Kufo<sup>17</sup>. Les langues qui s'y parlent sont issues de l'aja de Tado. De là, le concept et la notion d'"ajatado" se rapportant à tout ce qui est issu de cette aire culturelle ainsi qu'à tout ce qui s'y rattache. A y voir de près, cette aire culturelle se distingue par son originalité politique et par sa capacité d'anticipation sur le développement communautaire.

<sup>14</sup> Ces divinités sont au nombre de trois: "Sakpata" (la variole), "Hêbioso" (la foudre) et "Dan" (le serpent), la première représentant les réalités chtoniennes, la deuxième les réalités ouraniennes et, enfin, la troisième assurant la relation entre la terre et le ciel et symbolisant la vie, la prospérité et l'immortalité. Il convient, toutefois, de retenir que dans la culture ajatado, le serpent est une réalité ambivalente, tout aussi bien capable de symboliser le mal, l'infortune que la déchéance. Pour plus de précisions sur ces considérations qui, en fait, relèvent du domaine de l'histoire des religions et de l'anthropologie religieuse, cf. BOTCHI GOMIDO (2000: 1188-1191). Voir beaucoup plus généralement: ELIADE (1949), VAN DER LEEUW (1948) et MESLIN (1988).

<sup>15</sup> Il s'agit ici plus précisément des coutumes et des usages relatifs, par exemple, à la salutation, à l'hospitalité et à la réalité matrimoniale. Et l'on pourrait en dire tout autant du sens et de la valeur attribués à la vie et à la personne humaines.

<sup>16</sup> En effet, AFAN (2001 : 93) qui ne s'exprime pas en termes d' "ajatado", mais en termes d' "aja-ewé", n'exclut pas l'extension de notre aire culturelle sur le Nigéria: "L'aire culturelle aja-ewé, écrit-il, sera partagée entre le Nigéria, le Bénin, le Togo et le Ghana".

<sup>17</sup> Pour ce qui est des principaux renseignements sur l'aire culturelle ajatado, cf. PAZZI (1984: 11-19) et GAYIBOR (1977, 1985, 1988: 77-90,1992).

### 3.1.3 L'originalité politique des Ajatado

La première caractéristique d'une telle originalité réside en ce que, dans cette aire culturelle, les acteurs sociaux étaient associés à la désignation de leurs responsables. De fait, au plan de la structure politique des peuples installés dans le Golfe du Bénin, l'organisation sociale partait d'un "efio" (chef, roi) au faite de la structure institutionnelle. PAZZI (1984: 17) révèle que ces peuples ont en commun le même fondement juridique du pouvoir centralisé autour du "jikpin" (trône); il révèle également que ces peuples indiquent le même lieu, Tado en l'occurrence, comme leur origine et qu'enfin ils invoquent tous "Mawu" (Dieu) comme le principe suprême. Il faudrait cependant se garder de trop vite généraliser ce centralisme constaté au plan de la structure politique. Car, par rapport à Tado, des nuances s'imposent du fait de l'interaction des grandes entités sociales qui s'y rattachaient. Aussi Afan (2001: 94) écrit-il: "La partie ouest avait un système d'organisation plus centralisé à cause des emprunts à l'organisation en royaumes du peuple ashanti (Ghana). Les regroupements de villages, poursuit l'auteur, étaient composés d'entités politiques indépendantes les unes des autres; à la tête d'un groupement, il y avait le grand chef"<sup>18</sup>. Il n'en allait pas ainsi à l'Est de Tado, où la structure politique était plus décentralisée, en raison de l'influence du modèle yoruba (Nigéria) de la chefferie<sup>19</sup>. Ainsi, le pouvoir du chef ajatado variait selon que son territoire se situait dans le voisinage des Ashantis, à l'Ouest, ou des Yoruba, à l'Est. D'une part, chez les Ashantis, l'unité de base de la société résidait dans le regroupement des villages reconnaissant un chef commun; d'autre part, chez les Yoruba, c'est le village qui, dans son unicité, constituait une entité culturelle. Car, selon KLUDZE (1973: 13), avant que ce soit au plan de l'identité politique, c'était tout d'abord au plan de l'identité culturelle que se réalisait l'homogénéité des peuples de l'aire culturelle ajatado. Les structures relatives à l'organisation sociale étaient, quant à elles, de nature politique. Il en allait ainsi du "eju" (village), l'unité de base de la société; celui-ci était une entité politique autonome régie par un "efio".

<sup>18</sup> Remarquons d'ailleurs que, selon AFAN (2001: 94), "c'est le cas du regroupement Anlo: chaque village a son propre chef, mais il existe un chef suprême, fiaga, à qui tous les autres chefs doivent allégeance...".

<sup>19</sup> LOMBARD (1967: 14 -16) nous fait comprendre que le terme "chefferie" ne saurait ici se définir de façon simpliste et unilatérale. Dans un tout premier temps, il stigmatise les représentants de lignées, détenant héréditairement le pouvoir et pratiquement confondus avec l'ancienne aristocratie; ceux-ci, le gouvernement colonial les désigne sous le nom de "chefferie coutumière". C'est bien dans ce sens qu'ici, nous employons le terme de "chefferie". Bien plus systématiquement, l'auteur affirme que le terme "chefferie" recouvre tout au moins trois notions. Ainsi que nous venons de le voir, il peut d'abord "correspondre à un type d'organisation politique ancienne, sans structure étatique, mais dirigé par des chefs, disposant généralement d'un pouvoir héréditaire. Dans une deuxième acception, la chefferie est l'institution créée par le pouvoir colonial et désignant l'ensemble des chefs administratifs associés à ce pouvoir. Dans un troisième sens, assez proche, précise l'auteur, il s'agira du groupement social formé par l'unité administrative, à la tête de laquelle est placé un chef autochtone agent de l'administration".

Plus fondamentalement, c'est la notion même de "eju" qu'il faut davantage élucider. Car si "eju" veut dire village, il convient de ne pas le confondre avec "eju", butte, c'est-à-dire petite éminence de terre, tertre naturel ou artificiel. Il convient également de ne pas le confondre avec la préposition ou l'adverbe "eju", "avec" ... L'avantage de ce champ sémantique réside néanmoins dans l'idée de "rassemblement" qui caractérise fondamentalement la notion de "eju" et que n'exclut aucune des diverses acceptions indiquées ci-dessus. Et c'est cela qu'il faudra retenir pour le compte de la présente problématique. Car dans l'aire culturelle ajatado, le terme "eju" servait non seulement à désigner le village, mais aussi à indiquer un rassemblement plus important, c'est-à-dire un pays, une nation. Et sous ce rapport, "eju" devenait un ensemble de "eju", outillé d'une autorité centrale à laquelle chaque "eju", à la base, devait rendre compte par l'entremise de son chef.

Le «eju» était subdivisé en «komè», quartier; chaque «komè» était représenté par un «mégan» (notable, délégué) qui répondait de son entité devant le «efio». Le «komè» correspondait précisément à un territoire regroupant les membres descendants d'un même ancêtre: le «komè» était alors une unité à la fois parentale et politique harmonieusement combinée. Il était possible à chaque «komè» de remonter historiquement à son ancêtre par son arbre généalogique récité à l'occasion des cérémonies familiales<sup>20</sup>. Ainsi, le responsable de «komè n'avait pas de trône; il n'y avait pas non plus de cérémonie formelle pour sa reconnaissance» (AFAN, 2001: 96).

Le «komè» était lui-même subdivisé en «xomu» ( familles ), cette structure étant, au plan de l'organisation sociale, l'unité minimale d'appartenance. Chez les Ajatado, le système de parenté est essentiellement patrilinéaire. Aussi les enfants à leur naissance appartiennent-ils à la famille de leur père. Toutefois, un enfant sans père socialement reconnu, peut être accepté et intégré à la famille de sa mère, ce qui n'exclut pas la possibilité de négociations ultérieures de la part de sa famille

---

<sup>20</sup> Ces cérémonies familiales peuvent être assimilées aux jubilés dont est ponctuée la vie familiale et sociale. Ce peut être un jubilé annuel, biannuel, quinquennal, etc; la périodicité de la célébration du jubilé dépendra du consensus familial ou social. Quoi qu'il en soit, le jubilé impliquera, en raison de sa "dimension anamnétique", que les acteurs sociaux (en l'occurrence les grandes tantes ) en viennent à citer chacun des principaux ancêtres s'imposant au plan de l'arbre généalogique. Ce rappel volontaire des ancêtres de la famille ou du groupe a pour fonction de réactiver le souvenir des acteurs sociaux. A cette occasion, ils prendront conscience d'appartenir à une même entité familiale ou sociale. Nous voyons combien, dans cette démarche, c'est non seulement la dimension du rappel volontaire, mais aussi la dimension langagière qui prévalent. Pour ce qui relève des notions de "dimension anamnétique" et de "dimension langagière", voir BOTCHI GOMIDO (2003: 5-13) et, plus fondamentalement encore, RICOEUR (1960: 17-21). En abordant la "critériologie du symbole", ce dernier en est venu à traiter des dimensions du symbole; il en a cité trois: la dimension poétique, la dimension cosmique et la dimension onirique. De fait, cette dernière a trait à la notion grecque de l'"oneiros", c'est-à-dire le rêve qui est une suite de phénomènes psychiques se produisant pendant le sommeil. Il faut néanmoins, affirme BOTCHI GOMIDO (2003: 9-10), distinguer la dimension onirique de la dimension relative à l'"anamnèsis" qui, en psychologie et, mieux, en psychanalyse, désigne l'évocation volontaire du passé.



paternelle<sup>21</sup>. Pareille situation est susceptible d'entraîner des conflits d'ordre matrimonial. Les conflits - et en particulier ce type de conflit - sont généralement gérés sous l'autorité du «xomumè-togbi»<sup>22</sup>, ce dernier étant hic et nunc la personne la plus âgée, la plus respectée et la plus représentative de la famille.

Enfin, le «xomu» était subdivisé en «axwe» (maison): ce peut être un bâtiment d'habitation, une habitation au sens de logement, l'intérieur d'une maison ou d'un appartement, ou même une famille. Chez les Ajatado, la dernière acception est la plus plausible. Car c'est dans ce sens qu'est le plus souvent employé le terme «axwe». Remarquons, néanmoins, que par «famille» en milieu ajatado on peut non seulement vouloir dire famille nucléaire comprenant parents et enfants, mais aussi famille élargie comprenant les membres du clan et famille mono-parentale. Au plan de cette dernière possibilité, le cas le plus courant est celui où la responsabilité familiale revient aux femmes-mères abandonnées par leurs époux et ayant à charge des enfants.

La deuxième caractéristique de l'originalité politique des Ajatado réside dans la participation aux différentes prises de décision relatives aux affaires d'intérêt communautaire. D'après BEATTIE (1967 : 355-372), la participation au pouvoir politique dans la pratique traditionnelle se réalisait selon deux modalités: par la participation dans le choix des gouvernants, d'une part et, d'autre part, par le poids de différents personnages dans la gestion du pouvoir du chef.

Pour ce qui relève de la première modalité, le peuple prenait part à l'élection des gouvernants par l'intermédiaire de ses représentants. Ainsi, les familles étaient représentées par leurs «xomumè-togbi» (chefs de famille), les quartiers par les «mègan» (notables, délégués) et les villages (eju) par les chefs de village (eju-ga). L'hérédité et l'élection étaient les voies d'accès au pouvoir à tous les niveaux de la hiérarchie. L'accession était d'autant plus héréditaire que l'éligibilité était, du fait de la naissance, fonction de l'appartenance à la famille du détenteur du pouvoir. Elle était d'autant plus sélective que dès la vacance du trône, pour cause de décès, de déposition ou de démission, tout sujet de sexe masculin de la famille régnante était

---

<sup>21</sup> Il importait, en effet, que se précisent les données relatives au groupe parental d'un enfant à sa naissance. Car sa position sociale et bien plus particulièrement sa citoyenneté, étaient fonction d'une telle appartenance. De celle-ci dépendaient, en effet, les droits et privilèges dans le domaine de l'héritage ainsi que dans le domaine de la participation aux réunions familiales, villageoises et, somme toute, communautaires. La question de fond était, en réalité, celle de l'intégration familiale.

<sup>22</sup> "Xomumè-togbi", expression composée de trois termes: xomu, mè, togbi. Examinons d'abord le premier et le deuxième terme: "xomu" ( famille ) et "mè" (dans, adverbe marquant le lieu ); "xomumè" signifie: "dans la famille", c'est-à-dire "relevant de la famille". Quant au troisième terme, "togbi", il est composé de deux monèmes: «to»\_ (père) et "gbi" qui est une forme contractée de "gbui", "gbu" désignant ce qui est ancien, ce qui a vieilli et ce qui est perçu comme une "souche", une racine. Aussi, la notion de "xomumè-togbi" sert-elle à désigner une personne qui est à l'origine d'une famille ou d'une suite de descendants.

éligible <sup>23</sup>. A Tado, les «Tashinon» en tant que collaborateurs au pouvoir, affirment largement que l'opinion des pères du «trône» - au nombre desquels eux-mêmes d'ailleurs figuraient - avait préséance sur tout autre avis relatif à la désignation du successeur au trône<sup>24</sup>.

La seconde modalité de participation réside, en effet, dans le contrôle qu'exercent les Tashinon sur l'occupant du trône. Un tel contrôle s'impose d'autant mieux que chez les Ajatado, l'occupant du trône est censé ne jamais gouverner seul : son entourage est tissé de parents, d'amis, d'alliés et de tous autres personnages capables de jouer, au plan des médiations et des intermédiations, le rôle de conseillers. Au demeurant, nous apprend LOMBARD (1967 : 12), c'est cet entourage qui constitue, autour du chef, le cadre politique indispensable à l'exercice du pouvoir. Loin de sombrer dans l'informel, ce cadre était en réalité une institution à double niveau: celui des proches que nous avons tantôt évoqué et celui d'un conseil plus large de collaborateurs de confiance. Quoiqu'il en soit, l'occupant du trône détenait la latitude de se référer à qui il voulait pour être aidé dans l'exercice du pouvoir.

A la tête d'une entité sociale donnée, le «*eju*» en l'occurrence, il n'y avait donc pas que le tenant du trône (*efio*); en réalité celui-ci n'était que le chef temporel; car il y avait par ailleurs trois autres instances au sommet: c'était le chef religieux (*denoga*), le chef de terre (*nyigbanfi*) et le gardien spirituel ancestral (*togbiwojinkpinjikpot*).

Le premier veillait à la promotion de la sécurité sociale et de la vie des acteurs sociaux par les prières (*dexu*), les sacrifices (*vonsa*) et les divers rites (*adra*) destinés à assurer les ablutions (*nciklōklo*), les expiations (*enuxexe*) et la divination (*enukankan*); les «*tashinon*» étaient particulièrement experts en ce rôle. Le deuxième répondait de la sécurité du foncier, se préoccupait de la gestion des conflits relatifs à ce domaine et attribuait aux étrangers (*mèdru*) venus pour s'installer des parcelles de terre en vue de l'agriculture, de l'élevage et d'autres activités productives et rentables. Le troisième, dont la tâche était de veiller à l'intégrité du trône des ancêtres, avait pour fonction de dénoncer les infractions vis-à-vis des tabous et de sanctionner les dérogations relatives aux valeurs fondamentales de la communauté.

Enfin, la troisième caractéristique de l'originalité politique des Ajatado réside dans la gestion judicieuse de la parole. C'est le lieu où les chercheurs de l'aire culturelle en cause s'expriment en terme de «*palabre*», expression empruntée de l'espagnol

<sup>23</sup> Sur les détails concernant l'accession au pouvoir dans l'aire culturelle ajatado, on pourra consulter BENTSI-ENCHILI (1964: 25). On pourra également consulter AFAN (2001: 97-98). Il faudra surtout se référer à GAYIBOR (1988: 25-41).

<sup>24</sup> Les "tashinon", dans l'ancien royaume de Tado et dans la vie sociale contemporaine, sont les auxiliaires les plus proches du roi ou du chef. Ils sont censés connaître et recevoir les diverses initiations royales ainsi que le rituel dans ses moindres détails et initier à leur tour de nouveaux candidats. En un sens réel, ils exercent un immense pouvoir au plan de l'organisation socio-politique. Pour plus de détails à ce sujet, se référer à GAYIBOR (1988: 25-41).

«palabra» servant à désigner la «parole»<sup>25</sup>. Dans cette aire culturelle, et plus précisément chez les Aja de Tado, la palabre était l'assemblée où l'on abordait les sujets relatifs à la vie de la communauté. Elle offrait l'occasion où s'articulait publiquement la parole non seulement pour l'examen des cas dont il fallait convenir qu'ils étaient graves, mais aussi pour la tenue des assises en vue du jugement des crimes et des délits. La palabre se révélait ainsi comme un principe participatif dans le mécanisme de prise de décision. Mais ce principe demande à être examiné avec soin. Car il semble ne pas impliquer le peuple dans sa totalité. De fait, au plan de la participation effective, seuls les hommes (mâles) étaient autorisés à assister et à apporter leurs contributions aux sessions d'importance notoire. Et s'il s'avérait que toute opinion était accueillie et débattue, des restrictions étaient néanmoins de rigueur. Car les enfants, en raison de leur âge, ne pouvaient pas exprimer publiquement leurs opinions; les femmes et les étrangers en transit non plus<sup>26</sup>, parce qu'ils n'appartenaient pas de droit au groupe où ils résidaient; il leur fallait passer par l'intermédiaire des anciens<sup>27</sup>. En revanche, l'accès au lieu de la sentence était librement offert à tous les sujets, sans discrimination d'âge, de sexe et d'appartenances diverses.

Quoique la palabre traditionnelle semble comporter une certaine forme d'indiscipline et une apparence débridée, chez les Aja de Tado, elle était régie par des règles précises se rapportant et à sa convocation et à sa procédure.

D'une part, pour ce qui concernait sa convocation, le style était d'un ton familier. Il fallait convoquer une assemblée de sages pour un traitement et un arrangement à l'amiable. C'était la voie par excellence des règlements des conflits. On venait à la palabre non pas pour que continuent à être attisés les différends, pas non plus pour que soient davantage ravivées les blessures des uns et des autres membres du groupe, mais

<sup>25</sup>Pour ce qui concerne la notion de "palabre", cf. BLOCH et al. (1932: 455). Toutefois, dans sa toute première acception, le terme "palabre" servait à désigner le présent fait à un roi noir des côtes de l'Afrique pour se concilier ses bonnes grâces. Par extension, le terme désigna les pourparlers à l'occasion de la remise de ces présents. Cela dit, des études se sont appliquées à focaliser la palabre, notamment pour ce qui relève des principaux genres littéraires qu'elle comporte.

<sup>26</sup>Les femmes et les étrangers «sont en transit», c'est-à-dire de passage. Cela est évident pour les étrangers qui sont en escale, le principe étant de repartir pour atteindre la cible initiale. Quant aux femmes, elles sont également de passage en raison du principe d'exogamie en vigueur chez les Aja de Tado. Elles devront donc sortir du clan parental pour se marier ailleurs. Toujours est-il que leur véritable clan d'appartenance n'est jamais que le clan parental d'origine où elles devront retourner tôt ou tard. C'est d'ailleurs dans ce clan qu'elles ont le statut de «tashinon», c'est-à-dire «tantes paternelles»; sous ce rapport, elles ont une grande autorité au plan des décisions à prendre familialement et collectivement. Pour plus de détails à ce sujet, voir GAYIBOR (1988: 25-41). Voir également, au sujet des Ewé, ce que dit VERDON (1983: 83). Chez ceux-ci, en effet, c'est l'appartenance familiale qui est la base de toute participation. Chez les Aja de Tado, cette même modalité de participation se laisse observer.

<sup>27</sup> Les anciens étaient dans la société traditionnelle ajatado, de véritables « courroies de transmission ». Non seulement ils aidaient à bannir les distances entre les catégories sociales, mais ils servaient, en outre, de relais susceptibles de rendre possibles des situations apparemment difficiles à tenir. Et ceci, essentiellement en raison de leur aptitude à faire un usage pertinent de la parole: ils étaient les vrais maîtres de la palabre africaine.

pour que soit trouvée une issue heureuse. Pour ce faire, la convocation de la palabre s'adressait, dans le proche voisinage du chef et en général dans le groupe, à tout acteur social susceptible de contribuer positivement en abondant dans le sens d'une telle issue.

D'autre part, pour ce qui concerne la procédure de la palabre, elle dépendait notamment des occasions qui pouvaient la susciter. Selon les auteurs, ces occasions étaient aussi diverses et variées que les échanges matrimoniaux, les transactions foncières et l'usage des terrains, les accusations d'adultères, les conflits interfamiliaux à propos de rapports sexuels connus et interdits, les désaccords entre co-épouses, les divorces impliquant parfois la restitution de la dot, les accusations de sorcellerie; les auteurs, et en particulier RIVIERE (1988 : 116), citent également l'occasion des grandes fêtes annuelles où la palabre servait à la résolution des griefs entassés pendant de longs moments et au pardon mutuel des participants qui devaient se purifier rituellement, la purification rituelle étant, en fait, le bain cathartique dont le but était d'apaiser les partis impliqués dans les conflits. La récurrence de ces occasions a permis aux chercheurs de bien examiner et de décrire la procédure de la palabre. Par exemple, à l'occasion du règlement des conflits ou des dissensions, nous trouvons un modèle dans les œuvres de HUBER (1993: 134) qui fit ses recherches dans un groupe social de l'aire culturelle *ajatado*, celui des Krobo du Ghana. L'auteur écrit en effet:

«Les deux parties, chacune avec ses anciens et quelques témoins, prennent place l'une en face de l'autre. Le modérateur ( le chef ou son représentant) invite le plaignant à présenter la version des faits. Après, l'accusé peut intervenir et poser des questions d'éclaircissement; il est ensuite invité à exposer sa version. Quelques questions de détails peuvent être posées à l'un ou à l'autre par les membres de l'assemblée. Alors, en présence de tout le monde, les témoins sont entendus. Enfin le modérateur et ses conseillers se retirent à huis clos pour la délibération... La sentence est annoncée aux deux parties... Celle qui est jugée coupable doit payer des amendes en mouton ou boissons. Normalement, son groupe pourrait se retirer pour examiner le verdict. S'il n'est pas d'accord, il peut relancer la réunion. Dans le cas où la partie accusée accepterait le verdict, elle pourrait négocier les amendes imposées»<sup>28</sup>.

Nous avons eu l'occasion de confronter ce témoignage de HUBER avec la réalité sur le terrain, chez les Aja de Tado. Cette procédure se trouvait attestée par nos informateurs. Cependant, pour les besoins de l'observation participative, nous avons eu nous-même, pendant nos séjours de l'été 2000 à Aplahoué, l'opportunité de prendre part à trois palabres au cours desquelles des cas de conflits devaient être étudiés. En raison de cette expérience, trois remarques s'imposent par rapport à la procédure décrite par HUBER.

---

<sup>28</sup> En s'appuyant, dans son œuvre, sur H. HUBER, AFAN (2001: 100) affirme que le peuple Krobo du Ghana est voisin des Ewé d'Adome. Mais nous savons que tous ces peuples sont géographiquement établis dans l'aire culturelle *ajatado*.

La toute première remarque tient à un aspect à ne pas omettre dans cette procédure: c'était le témoignage des ancêtres. Avant que ne commençât une telle palabre, le chef, ou, mieux, le chef religieux invoquait les ancêtres du clan. Dans une prière où il implorait leur protection, il leur demandait également de châtier les menteurs, les calomnieurs, et tout autre participant qui, refusant de dire la vérité, ne voudra pas contribuer à la paix sociale... Ainsi, les ancêtres sont pris à témoin dans la palabre qui, par ce fait-même, reçoit d'eux un caractère sacré.

La deuxième remarque tient à un personnage à ne pas sous-estimer: c'est le tiers invisible dans toute palabre. A défaut d'expression plus adéquate, il est désigné sous le vocable de «Mègankpui». Ce terme est composé de trois monèmes: «mè» ( personne), «gan» (grand) et «kpui» (court, petit). Ainsi «mègankpui» se traduit littéralement: «personne grande-petite», traduction qui fait état de l'énigme que constitue ce personnage véritablement mythique. De fait, «mègankpui» est un personnage énigmatique. Personne ne le voit au cours de la palabre; il ne se présente pas physiquement pour intervenir au sujet de quoi que ce soit. En réalité, il n'aura jamais existé. Mais si les acteurs sociaux le font agir, c'est qu'il est un personnage imaginaire. N'est-ce pas en cela que consiste la fonction sociale de l'imaginaire? L'efficacité de ce personnage ne fait aucun doute. Car, lorsqu'au plus fort de la palabre se retirent les sages et que sonne l'heure de la délibération, la sentence prononcée relève de «Mègankpui» et ne saurait être remise en cause. En effet, Mègankpui symbolise la pondération, la tenue, la retenue, l'équilibre, la somme des coutumes et de la tradition, le garant de la sagesse, de la morale sociale et de la jurisprudence. C'est, au demeurant, sous sa présidence que se déroule la palabre; car, en dernier ressort, il en est la dynamique.

Enfin, le troisième élément à souligner, c'est la valeur de l'amende. Ce sont non seulement des moutons et des boissons, mais aussi des peines variant parfois de la simple détention à la mort<sup>29</sup>. Les cas où le groupe social frappait de mort les sujets fautifs étaient rares ; car ils s'appliquaient aux sujets qui, ayant commis des crimes graves, continuaient à braver l'autorité au risque de la banaliser et de remettre en cause l'ordre social établi tout au long des âges, au travers des coutumes et des traditions. Ce serait par exemple le cas si, débordés par l'impétuosité des sujets fautifs, les sages s'en remettent à la volonté des ancêtres ( togbiwo). Ces ancêtres ne sont personne d'autre que les défunts qui, dans l'imaginaire social, sont censés punir de mort<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Les lieux d'une telle détention peuvent varier selon le bon vouloir des acteurs sociaux: la résidence du souverain ou une prison dérisoire. Quoi qu'il en soit, ce doit être un lieu où le détenu ne jouit plus des avantages de la vie ordinaire.

<sup>30</sup> En réalité, ce sont les responsables du groupe social qui, au nom des ancêtres, s'organisent pour que soient effectivement frappés de mort les sujets ainsi condamnés.

Pour ne pas perdre de vue la procédure de la palabre, retenons que sa fonction première était de maintenir le groupe dans la tradition et de le conformer à cette tradition. Et toutes les décisions pouvant en résulter devaient également être conformes à la tradition ainsi qu'aux coutumes de la communauté. Mais la gestion de la palabre n'était jamais assurée par le chef tout seul; c'était toujours dans la collégialité avec ses collaborateurs. Ainsi, les décrets et les verdicts, les décisions et les ordres résultaient toujours d'un consensus<sup>31</sup>. Le modérateur à qui revenait la charge de garantir cette condition, était en fait le chef de terre. Autant il devait conduire la palabre dans le sens des normes traditionnelles, autant il lui revenait, en tout cas, d'inviter les membres de la communauté au pardon et à la réconciliation. En somme, le modérateur avait la mission de situer à nouveau les acteurs sociaux dans la concorde rompue par les comportements déviants qui nuisent à la communauté en remettant en cause son homogénéité. Car, selon RIVIERE (1988 : 116), la palabre traditionnelle fonctionne comme "une réunion qui concerne une communauté restreinte et qui, après rupture de la paix, vise à rassembler des informations, à rechercher la vérité partagée, à revaloriser les parties engagées, à restaurer la concorde". Reconnaissons d'ailleurs que la palabre ne fonctionne de façon harmonieuse qu'au plan des groupes restreints où les acteurs ont chacun une position, des rôles, des relations réciproques, un sentiment d'appartenance, d'identification et de participation. Ces groupes ont, par ailleurs, une structure interne, des relations internes et externes, un "esprit de corps", un intérêt et des buts<sup>32</sup>. En un sens réel, le lieu de l'efficacité de la palabre, c'est non pas la société au sens moderne du terme, mais la communauté; et ceci, en raison de son caractère de groupe restreint<sup>33</sup>. Néanmoins, les responsables socio-politiques de l'Afrique en général et, bien plus particulièrement, ceux de la côte occidentale du continent opèrent de nos jours un retour à la palabre, avec tout le risque d'anachronisme que cette entreprise comporte. La différence, cependant, se situerait au plan notionnel. Car, de nos jours, «palabre» peut vouloir dire «dialogue». Ce déplacement de sens est susceptible d'impliquer un déplacement de portée. Quoiqu'il en soit, aussi bien dans la palabre que dans le dialogue, c'est toujours de la parole ainsi que de sa gestion judicieuse qu'il est question. Les Aja de Tado montrent qu'ils savent s'en servir pour contribuer au bien commun et à sa redistribution.

---

<sup>31</sup> En effet, la gestion du pouvoir n'était pas assurée uniquement par le chef. Car il était plutôt question d'une gestion collégiale: «Le chef politique, écrit en effet LOMBARD (1967 : 77), ne disposait pas toujours de la plénitude des pouvoirs...; il devait le partager avec des associations et parfois mêmes subir leur contrôle politique, si bien que les véritables détenteurs de l'autorité étaient plutôt les membres des associations que le chef lui-même».

<sup>32</sup> Pour ce qui relève de la notion de "groupe restreint", cf. BOURDIEU (1970), MOSCOVICI (1992) et AEBISCHER (1990).

<sup>33</sup> On peut faire remonter à TÖNNIES (1944) les premières discussions sur les concepts de communauté et de société. L'auteur montre en effet que les rapports au plan de la communauté sont de caractère "mécanique", alors qu'au plan de la société, ils sont de caractère "organique".

### 3.1.4 La capacité d'anticipation des Ajatado sur le développement communautaire

L'anticipation sur le développement communautaire est une caractéristique de l'aire culturelle ajatado. En effet, les devoirs et les obligations auxquels donnait lieu l'appartenance à la famille, ne comportaient pas d'équivoque. Chaque membre de la famille devait défendre et protéger la propriété ancestrale appartenant à toute la famille. Cette propriété ancestrale, c'était d'abord et avant tout la terre. Car la valeur de celle-ci – nous aurons l'occasion d'y revenir au sujet de l'héritage foncier – "tient au fait qu'elle symbolise à la fois la continuité du groupe, son identité, sa souveraineté, ses interrelations internes et externes" (THINES et LEMPEREUR, 1975: 961). Chaque membre de la famille était également tenu de défendre et de préserver la propriété des autres membres. Ainsi, chacun contribuait au bien commun et individuel au plan familial du «xomu».

Outre la dimension du «xomu», il y avait - avons-nous dit plus haut – la dimension sociale de «eju» (village, pays, nation). Chaque acteur social avait des devoirs et des obligations vis-à-vis du village et de son chef. En somme, les sujets devaient lui permettre d'assumer convenablement son rôle de protecteur de la loi et de l'ordre, en lui faisant des biens et en lui rendant des services. En revanche, le chef qui était censé relié à des puissances tutélaires (ancêtres, esprits et divinités), devait à son tour combler ses sujets de dons, de rémunérations, d'offrandes et de fertilité<sup>34</sup>. Car ces sujets constituaient pour lui un appui en vue des initiatives dans le sens de la promotion sociale. Pour ce faire, il lui incombait d'avoir, par-dessus tout, le sens de la redistribution généreuse des biens qui lui sont parvenus de toute part. Devaient bénéficier de cette redistribution son entourage immédiat et tous ceux qui, après l'avoir pourvu, s'attendraient à être comblés à leur tour. Ainsi que le dit LOMBARD (1967 : 52), il s'agit «d'une sorte de contrat entre le chef et ses sujets : ceux-ci sollicitent de lui aides, secours et avantages matériels tandis qu'il recherche leur loyalisme et leur attachement au groupe. Si l'un n'est pas en mesure d'apporter cette aide et cette protection, fait remarquer l'auteur, les autres peuvent non seulement refuser leurs services, mais aussi entrer en rébellion contre lui et lui choisir un successeur, avec l'appui des autres groupes du village». En réalité, un tel contrat est informel; c'est le moins qu'on puisse en dire. Car il n'aura jamais été explicitement conclu entre les acteurs sociaux. Et si les sujets tenaient à jouir de la générosité du chef, celui-ci devrait, par ailleurs, apprendre à gouverner avec beaucoup d'ingéniosité, par exemple en «trouvant des solutions aux problèmes particuliers, en dehors de toute référence à des règles coutumières qui souvent ne peuvent les trancher». Cela veut dire que le chef devrait par tous les moyens

<sup>34</sup> C'est en raison du caractère sacré du roi que la fertilité lui est attribuée. De fait, dans l'imaginaire social ajatado, le roi est perçu comme un détenteur de la "pierre de foudre" et un "faiseur de pluie". Reconnaissons avec ELIADE (1949) que cet imaginaire social est l'apanage de nombreux peuples répartis sur divers continents.

s'imposer à ses sujets, non pas de façon violente, mais en forçant leur admiration par ses qualités extraordinaires et en transcendant ses sujets dans tous les domaines. Mais le domaine où il est le plus attendu est celui du bien-être de chacun et de tous non seulement au plan du «xomu», mais aussi au plan du «eju».

Dans l'aire culturelle ajatado de nos jours, les acteurs sociaux qui s'expriment en terme de «développement communautaire», n'attendent en fait que ceci: que se réalise au plan des individus et au plan des collectivités, c'est-à-dire à la base et au sommet, la double démarche de la participation individuelle au bien communautaire et de la redistribution équitable et judicieuse de celui-ci. C'était en tout cas cette démarche qui pouvait empêcher de sombrer dans la pauvreté les individus et les communautés de l'aire culturelle ajatado. Outre celle-ci, il importe à présent de nous instruire des réalités du département du Kufo. C'est aussi en cela que réside le cadre historique de la recherche.

## 3.2 Le Kufo

Cette présentation du Kufo se veut inclusive de ce que nous venons de dire au sujet de l'originalité politique des Ajatado. Elle se veut également inclusive de ce qui vient d'être affirmé au sens de l'anticipation sur le développement communautaire. Car le Kufo se trouve à part entière contenu dans l'aire culturelle ajatado. Celle-ci constitue pour le Kufo le « background » qu'on ne saurait éviter ni sous-estimer. Cependant, si l'émergence du Kufo en tant qu'entité politico-administrative est une décision politique contemporaine, elle relève néanmoins, en dernier ressort, de la «situation coloniale», pour reprendre une expression désormais classique. Car c'est en raison de cette «situation» que sont intervenus en Afrique les nombreux changements au plan de l'organisation territoriale<sup>35</sup>. Et si, par ailleurs, ces changements ont provoqué de grands bouleversements dans l'aire culturelle ajatado, ils n'ont pas banni de fond en comble ce qui continue de nos jours à rendre compte de son originalité politique et de sa capacité d'anticipation sur le développement communautaire. Avant d'en venir, ici, à la dimension démographique et économique du Kufo, examinons ce qui relève de sa configuration naturelle.

### 3.2.1 Sous le rapport physique

On ne saurait aujourd'hui décrire le Kufo sans faire la moindre allusion au département du Mono auquel il était rattaché. D'une superficie de 3.800 km<sup>2</sup>, le département du Mono se situait dans le Sud-Ouest du territoire national entre, d'une part, les sixième et septième degrés de latitude Nord et, d'autre part, les premier et deuxième degrés de longitude Est.

<sup>35</sup> On pourrait à ce sujet, se référer à BALANDIER (1955) qui élucide dans les moindres détails la notion de "situation coloniale". L'auteur décrit, en effet, les changements qu'a générés la colonisation par rapport aux structures politico-administratives de l'Afrique précoloniale.



Quant au Kufo, il est aujourd'hui l'un des douze départements du Bénin, et se trouve limité au Nord par le département du Zou, au Sud par la toute nouvelle entité départementale du Mono, à l'Est par la succession de plans d'eau formés par la vallée du fleuve Kufo, le lac Ahémé et la rivière Aho (qui en constituent la frontière avec le département de l'Atlantique) et, enfin, à l'Ouest par le Togo avec environ 45 kilomètres de frontière naturelle dont une partie du fleuve Mono.

### **A Climat**

Le climat du Kufo est de type subéquatorial. Il est caractérisé par une alternance annuelle de quatre saisons: deux saisons pluvieuses et deux saisons sèches.

La grande saison pluvieuse est faite de grands vents et de grandes tornades; elle s'étend de mars à juillet; cette saison est dite "eli". La petite saison sèche, dite «ezo», se situe dans l'entre-deux des saisons de pluie; elle s'étend de juillet à août. La petite saison pluvieuse, faite de fines pluies parfois intermittentes, s'étend d'août à novembre. Enfin, la grande saison sèche est désignée du nom de «efio»; elle dure environ cinq mois, car elle s'étend de novembre à mars et se présente comme une période de canicule (zozu) et d'harmattan (balowi).

Quant à la pluviométrie, elle varie entre 900 et 1200 mm avec des fluctuations d'une année à l'autre.

L'isothermie spatio-temporelle, dans le Kufo, est bien marquée avec plus ou moins 26°C de moyenne annuelle. Le minimum moyen périodique est de 24,9°C en juillet; le maximum moyen périodique est de 27,9°C en mars. Les variations de températures mensuelles durant l'année ne sont donc pas supérieures à 32°C.

Le département du Kufo est par ailleurs marqué d'une humidité relativement élevée qui varie dans la journée. Il connaît une insolation annuelle de 2.024 h par an; celle-ci est de variations annuelles importantes selon les saisons en général et durant la grande saison de pluie en particulier.

### **B Topographie et réseau hydrographique**

Au plan topographique, le département du Kufo est constitué par les quatre ensembles géomorphologiques que voici:

- le plateau de Lonkli qui s'étend sur une bonne partie au Nord du département;
- les plateaux de terres de barre: il s'agit bien plus particulièrement du plateau d'Aplahoué (ou plateau aja ) qui s'étend en fait sur tout le département;
- la grande dépression de la Lama ou de Tchi inscrite dans un triangle qui aurait pour sommets le lac Toho, la localité de Tchi-Ahomadégbé et l'embouchure du fleuve Kufo dans le lac Ahémé;

- les moyennes et basses vallées: ce sont les plateaux et dépressions entaillés et compartimentés par les moyennes et basses vallées, grâce à un puissant réseau hydrographique.

Notons que le réseau hydrographique est composé des fleuves Mono et Kufo qui, avec leurs affluents, fertilisent les zones agricoles. A ces fleuves s'ajoutent quelques sources rencontrées çà et là dans ledit département. Au nombre de celles-ci, nous citons notamment, dans la commune d'Aplahoué, Hondomè, Tchihountodumè et Dokomè dont l'alimentation provient essentiellement de Bidimè et de Kpakomè. Nous citons également, dans la commune de Klwikanmè d'une part, au large d'Adjahonmè, la source de Dègodu, bien connue en raison des crocodiles qui y demeurent et qui sont élevés en tant qu'objets de culte<sup>36</sup>, et d'autre part, plus au Nord de cette même commune, les sources de Lomimè et Lan dont l'arrondissement de Lanta porte le nom. Enfin, dans la commune de Lalo, nous distinguons la rivière de Tchi-Ahomadégbé; celle-ci n'est en réalité qu'un forage mal maîtrisé qui, par la suite, a dégénéré en cours d'eau. Les acteurs sociaux de Lalo ont d'ailleurs saisi cette occasion pour pratiquer la pisciculture et le jardinage avec le renfort qui leur provenait de NZAMUJO, prêtre dominicain et, par ailleurs, directeur du projet Songhaï dont le siège est à Porto-Novo.

### C Sols et végétation

On distingue dans le département du Kufo, selon leur localisation et leurs caractéristiques, quatre types de sols déterminants pour l'agriculture et la végétation:

- les sols ferrugineux tropicaux du socle cristallin; ils ont une aptitude culturale limitée, la végétation dominante étant la savane arborée et arbustive sèche;
- les terres de barre des plateaux: leurs caractéristiques physico-chimiques, assez favorables, leur confèrent les qualités de terre de prédilection de la culture vivrière. Ce sont des terres où la pression démographique est la plus forte; d'où un processus de dégradation assez accéléré dû à leur exploitation intense. La végétation naturelle qui a pratiquement disparu, a cédé la place à une jachère de palmiers vignobles;
- les vertisols ou terres noires de la dépression de Tchi couvrent une superficie totale de 54.000 hectares; ces vertisols représentent une catégorie de sol d'un bon niveau de fertilité ;
- les sols alluviaux et colluviaux des vallées des fleuves Mono et Kufo sont riches en matières organiques, plus ou moins hydromorphes et de bonne fertilité. Ces sols sont de temps en temps exposés aux crues des fleuves.

---

<sup>36</sup> Nous n'avons pas réussi à préciser l'âge de ce culte voué aux crocodiles de Dègodu. De l'avis de nos informateurs, il a largement précédé l'ère coloniale. Il consistait notamment à vouer un sacrifice aux crocodiles. A l'issue des invocations où les noms des aïeux étaient largement et soigneusement cités, le célébrant faisait des libations, puis s'emparait d'un cabri ou d'une chèvre (tout dépendait de l'oracle) et le projetait en direction des crocodiles qui, de leurs mâchoires fortes et redoutables, le happaient en plein vol.

En général, dans le Kufo, la végétation dominante est un fouré arbustif dense, avec des palmiers à huile. Le Kufo compte, par ailleurs, des forêts sacrées où les grands arbres-aujourd'hui devenus rares peuvent continuer à servir de temples<sup>37</sup>. En principe, chaque village a sa forêt sacrée, la condition principale étant que ce village continue à rester bien rivé à la tradition. Et alors, dans ce type de forêt, se réalisent des rites d'initiation dont on sait qu'ils comportent trois phases principales: la phase de séparation d'avec le milieu social, la phase liminaire dans la forêt sacrée où s'opère le changement et, enfin, la phase de la réintégration pendant laquelle on quitte la forêt pour retourner à la vie sociale<sup>38</sup>... En revanche, le Kufo ne contient pas de forêt classée; on y constate plutôt des galeries avec une variété d'arbres que les spécialistes désignent du nom de « ceiba SPP »; c'est cela qui donne la preuve d'une dégradation de la forêt naturelle.

### 3.2.2 Sous le rapport démographique

L'ensemble de la population du Kufo, sur la base du recensement de 1992, était estimée à 395.132 habitants, dont 184.971 hommes et 210.161 femmes. Cette population était relativement jeune. La tranche d'âge de 0 à 14ans représentait en effet 51,01 % de l'effectif total.

Plus de dix années après ce recensement, la population du Kufo peut être évaluée à 769.500 habitants. Parmi ces habitants, il faut distinguer les minorités que constituent, sur le plateau aja, les Kotafon, les Baatonou, les Dindi, les German, les Peulh, les Otamari, les Nago et les Yoruba. Le taux d'accroissement de la population est d'environ 3 %. Les femmes constituent près de 55 % de cette population. D'après FOURN GNANSOUNOU (2005 : 166), au Bénin, « elles constituent 51,5 % de la population et représentent 36 % de la population active agricole et 35,9 % des actifs agricoles dans les exploitations traditionnelles » Cependant, en bas âge, nous ont confié les démographes, le taux de mortalité des garçons est généralement plus élevé que celui des filles.

Enfin retenons que l'exode rural est de 1,2 % pour la population totale; néanmoins, au niveau de la tranche d'âge de 15 à 24 ans dans le rang des hommes, il reste toujours élevé.

### 3.2.3 Sous le rapport économique

Dans le Kufo contemporain, les acteurs sociaux ne sauraient se prévaloir d'un perfectionnement technique avancé. Un tel stade de perfectionnement se caractériserait en effet par l'utilisation efficace de l'énergie sous ses diverses formes, le machinisme, la production en grandes séries, un marché étendu, la rapidité des moyens de transport et l'automatisation. Le Kufo n'en est pas encore à ce stade des économies industrielles.

<sup>37</sup> Au nombre de ces forêts sacrées, celle de Véganmè, village situé entre Azovè et Adjahonmè, occupait une place de choix.

<sup>38</sup> Pour ce qui relève des trois phases classiques des rites d'initiation, cf. VAN GENNEP (1909), TURNER (1990), MESLIN (1988: 159-174) et ZEMPLINI (1991: 375-377)

Cependant, les activités économiques qu'exercent les acteurs sociaux du Kufo sont essentiellement de deux sortes : d'une part l'agriculture et l'élevage de style artisanal et, d'autre part, le commerce. A défaut d'industrie, le Kufo qui ressent pourtant le besoin de produits industriels se trouve, comme tous les autres départements du Bénin, principalement tourné vers l'extérieur, c'est-à-dire sur le continent, vers le Nigéria et le Ghana et, en dehors du continent, vers l'Europe. Toutefois, l'économie du Kufo est ouverte sur les autres départements du Bénin et du Togo, en raison de sa situation frontalière; elle produit par exemple des biens vivriers à usage local et dont l'exportation vers les départements voisins est bien connue; c'est par exemple le cas pour le maïs, l'arachide, les ignames, le manioc et le niébé. Le Kufo produit pourtant des biens d'exportation; c'est en particulier le cas pour le coton. Plus d'une fois, en effet, au plan national, le Kufo fut placé en tête du classement pour ce qui relevait de la production du coton<sup>39</sup>.

Nous achevons ainsi de présenter le cadre empirique de la recherche. Diverses difficultés se sont cependant dressées sur notre parcours.

### ***1.1.4 Au sujet des difficultés relatives à la recherche***

Ces difficultés furent généralement au nombre de quatre.

La toute première difficulté se rapportait à la rareté des documents sur le Kufo en tant que département autonome. Mais cette difficulté s'expliquait par le fait de la nouveauté dudit département qui ne fut concrètement créé qu'en 2003, avec l'élection des élus locaux (conseillers, maires et députés). Si, à l'Université d'Abomey-Calavi, nous avons eu l'opportunité de consulter des travaux de recherche, il nous arrivait parfois de constater la rareté ou l'absence de certains ouvrages spécifiques dont nous aurions voulu disposer. En revanche, certains ouvrages nous parvenaient dans un état de délabrement préjudiciable pour la recherche. Car un tel état était un obstacle à la description bibliographique des ouvrages.

La deuxième difficulté relevait du relief géographique du Kufo. De fait, l'enclavement de certaines zones rendait difficile l'accès aux acteurs sociaux qui y vivaient. Il en était ainsi de Hlassamè et de ses « terres noires »; l'enclavement rendait également difficile l'accès à Sawamè et aux hameaux qui en dépendaient, ainsi que l'accès à Missinko et à Tannou-Gola. Enfin, nous avons été confrontée aux mêmes difficultés de relief, quand il a fallu nous rendre, au nord d'Aplahoué, à Atomè, Guguta et Voli-Latagi. Ces dernières contrées étaient en réalité des villages-greniers dont les pistes ne se trouvaient rarement entretenues qu'à l'occasion des grandes récoltes de juillet et de novembre.

---

<sup>39</sup> Pour ce qui est des renseignements complémentaires sur le Kufo, se référer à ADAM et BOKO (1993); on pourrait tout aussi bien se référer au Rapport sur l'Etat de l'Economie Nationale (1995).

La troisième difficulté qui entravait nos travaux de recherche se rattachait, d'une part, au cadre éthique du champ de la recherche. Car, en raison de la pauvreté et de la corruption ambiantes, nombre d'informateurs et d'interlocuteurs avaient, sans scrupule, situé notre entreprise dans une logique de négociation et de marchandage; par-delà cette logique, c'était une "mentalité de projet" qui se laissait percevoir: des acteurs locaux ont proposé de nous prendre une somme d'argent avant de nous livrer des renseignements sur tel ou tel autre aspect de notre recherche. D'autres acteurs locaux affirmant gratuitement que notre séjour de recherche était pris en compte par une "organisation non gouvernementale" (ONG), exigeaient de nous des émoluments, à l'instar de ce que payaient les consultants de sociétés multinationales aux enquêteurs salariés. Cette sorte de difficulté a jalonné notre parcours notamment à Azové, Dogbo et Klwikanmè qui étaient et demeurent les plus grands marchés du Kufo, et donc des milieux propices aux négociations et aux trafics.

Enfin, la quatrième difficulté était due aux problèmes inhérents à notre insertion dans les milieux où nous avons séjourné en vue de l'enquête de terrain. A chaque moment de ce séjour, nous avons à veiller à ne pas nous faire embrigader dans des groupes qui préexistaient avant notre arrivée dans le Kufo. Car le risque était de nous faire assimiler à ces groupes qui détenaient des idéaux et des idéologies propres à eux. C'était en réalité une situation fort peu confortable pour le chercheur et d'ailleurs pour tout chercheur. Car non seulement ces groupes avaient, par ailleurs, des «combines» et des réseaux dans lesquels le chercheur n'aurait sans doute aucun intérêt à se trouver<sup>40</sup>, mais, ainsi que le montre OLIVIER de SARDAN (1995a : 101), un tel «enclichage» serait bien préjudiciable pour la recherche. Aussi, sur le terrain, avons-nous à observer en permanence, par rapport à ce «risque», une distance qui, sans nous éloigner des acteurs locaux, nous permettait de réaliser la recherche et d'atteindre nos objectifs.

### ***1.1.5 Le plan***

Enfin, pour ce qui est du plan de cet exposé, nous le voudrions tripartite.

Ainsi, nous étudierons d'abord la condition des femmes dans le contexte matrimonial de l'aire culturelle ajatado.

Nous observerons ensuite les femmes du Kufo dans leurs responsabilités face au défi du développement.

---

<sup>40</sup>Par "combines", nous entendons les moyens astucieux et souvent déloyaux employés pour parvenir à des fins. Les "cliques" ou "réseaux" sont des lieux où l'on se sert de pareils moyens pour "aboutir" ou pour "s'en sortir". Ces moyens sont désignés par les termes "tuyaux", "truc", "système", etc..., relevant le plus souvent de la terminologie des "combinards".

Enfin, la troisième partie de la recherche nous offrira la double latitude de mener, d'une part, des réflexions sur les conditionnalités d'une implication plus conséquente des femmes du Kufo dans la tâche de développement et, d'autre part, d'appuyer ces réflexions par des propositions concrètes.

## ***1.2 PREMIERE PARTIE: La Condition des Femmes dans le Contexte Matrimonial Ajatado du Kufo***

Exerçons-nous d'abord à élucider le terme « nyonlu » qui s'avère récurrent dans cet essai. Ce terme se compose de deux monèmes: il s'agit d'une part du monème "nyon", forme dérivée et contractée de "enywi": le bien; il s'agit d'autre part du monème "lun": forme dérivée du verbe "lon", tisser, aimer. Retenons surtout, pour le compte de notre problématique, le sens obvie du second verbe: "aimer". "Nyonlu" veut donc dire littéralement: "bien aimé". Cette traduction littérale ne se départit pas de celle qui nous est présentée dans le milieu social ajatado. Dans chacune des communes du Kufo, l'expression "nyonlu" a été traduite par "bien aimé". Notre effort de trouver une alternative s'est toujours heurté à la réaction de nos informateurs qui, eux-mêmes, s'appliquaient à décortiquer littéralement le terme "nyonlu". Le sens réel du terme exige donc de comprendre que, dans le milieu ajatado, la femme est un "bien aimé".

La seconde notion qu'il conviendrait d'élucider est celle de "condition" et, plus généralement, celle de la "condition humaine". Au plan de cette notion, nous distinguons en particulier la "condition des femmes". ARENDT (1961:41-44) qui donna de l'importance à la "condition de l'homme", l'examina par rapport à trois activités humaines fondamentales: le travail, l'œuvre et l'action. En partant de la critique de cette trilogie, elle conclut que "tout ce qui touche la vie humaine, tout ce qui se maintient en relation avec elle, assume immédiatement le caractère de condition de l'existence humaine". Dans le cas d'espèce, nous entendons par "condition des femmes", non seulement la trilogie de ARENDT et son impact au plan des femmes de l'aire culturelle ajatado, mais aussi la situation et même la position où le mariage situe ces femmes. Pour nous rendre compte de cette condition, nous tâcherons, dans un premier temps, de nous informer des diverses formes de mariage rencontrées dans le Kufo. Cette démarche nous permettra, dans un second temps, de comprendre la place qui est faite aux femmes dans le contexte matrimonial ajatado.

## ***1.2.1 Les diverses formes de mariage en milieu ajatado***

Divers types de mariage se laissent découvrir dans le Kufo et, en général, dans l'aire culturelle ajatado. A l'étape actuelle de nos recherches, la présente typologie nous permet de distinguer sept formes de mariage.

### **1.1 Le mariage par rapt ou « nyonlu xo so »**

Cette forme de mariage n'est assurément pas la plus difficile à réaliser. Elle n'est pourtant plus la forme la plus fréquente dans l'aire culturelle ajatado, et ceci en raison de la violence qui la caractérise d'une part et <sup>41</sup>, d'autre part, parce qu'elle exclut bon nombre de formalités protocolaires. Nous distinguons deux sortes de mariage par rapt, à savoir le rapt simulé et le rapt pur et simple.

#### **1.1.1 Le rapt simulé**

Ce type de rapt se produit surtout lorsqu'une jeune fille a déjà une idée du jeune homme qu'elle se propose d'épouser. S'il arrivait à ses parents de décider brusquement de la donner en mariage à quelqu'un d'autre, la jeune fille qui ne veut pas de ce dernier, s'enfuit avec son séducteur. La rumeur se répand, les membres de la famille du séducteur se présentent à la famille de la fille pour déclarer que celle-ci a décidé d'épouser leur fils, et qu'effectivement elle se trouve chez eux. La famille du jeune homme concède alors la réparation des dommages causés à la famille de la jeune fille. Parfois, cette dernière refuse toute concession et s'obstine à récupérer sa fille. Au cas où les "raptés" s'entêtent à la garder, ses parents se taisent; mais le silence ainsi créé est, dans bien des cas, lourd de conséquences. Nous disons de ce rapt qu'il est "simulé" en raison du consentement de la conjointe: en tout cas, elle aura été d'accord! Mieux, on pourrait même dire d'une telle conjointe qu'elle aura collaboré à la réussite du rapt.

#### **1.1.2 Le rapt pur et simple**

C'est surtout de ce type de rapt que les jeunes filles du Kufo sont victimes, notamment dans les milieux ruraux restés attachés à la tradition. Le rapt pur et simple est une stratégie qu'adopte le jeune homme qui n'a pas de succès auprès de la jeune fille de son choix. Il mobilise ses camarades en vue de la "voler", contre son

---

<sup>41</sup> La violence qui caractérise le rapt est telle que, dans l'aire culturelle ajatado, l'autre expression pour désigner celui-ci est "nyonlun so-kon" : ( littéralement: "nyonlun", femme; "so", couper, marquer; "kon", forme abrégée de "ekon", coup de poing ), c'est-à-dire: "femme conquise à coups de poing". L'expression souligne ainsi le contexte de violence où est pratiqué le rapt.



gré!<sup>42</sup>. Cet enlèvement a souvent lieu à la tombée de la nuit, lorsque la fille revient du marché, du marigot, des grands rassemblements folkloriques, en tout cas, lorsque celle-ci se trouve isolée des regards indiscrets. C'est vraiment un "vol", c'est-à-dire le fait de s'emparer du bien d'autrui, par la force ou à son insu; c'est-à-dire également l'action qui consiste à soustraire frauduleusement ce bien. Ainsi, le rapt comporte nécessairement l'effet de surprise qui est une caractéristique du vol. Voilà pourquoi les jeunes qui le perpètrent, prennent le soin de se cacher sur le chemin ou à l'endroit que doit emprunter la jeune fille convoitée; et dès qu'ils la voient venir, ils sautent sur elle et l'emportent, avec le moyen de transport dont ils disposent, vers une destination inconnue. Ainsi que l'explique MAIR (1971: 100), "la véritable lutte commence après l'enlèvement"; et ceci, quelle que soit l'attitude des parents de la jeune fille. Ce n'est que quelques jours plus tard<sup>43</sup>, que la famille du « rapt » envoie en mission, vers les parents de la jeune fille, une délégation composée d'hommes habiles en matière de négociation. Le but de la mission est d'annoncer que la fille enlevée n'est pas perdue, mais qu'elle se trouve dans leur clan et, bien plus précisément, dans telle famille.

Au plan de l'aire culturelle ajatado, une telle « nouvelle » n'est cependant jamais annoncée directement au père de la future épouse; c'est toujours par l'intermédiaire d'un « oncle » plus ou moins âgé que le père de la future épouse, qu'elle est proclamée<sup>44</sup>. Cette démarche que l'on engage en vue de trouver un terrain d'entente, peut toutefois être rejetée par les parents de la jeune fille. En parcourant les communes d'Aplahoué, Djakotomè, Toviklin, Lalo, Klwikannè et de Dogbo, nous avons réussi à interroger 150 (cent cinquante) parents de jeunes filles victimes de « rapt pur et simple ». 142 (cent quarante-deux), soient plus des 90 % d'entre eux, ont affirmé qu'ils avaient rejeté la procédure de négociation *a posteriori*, parce que, expliquaient-ils, cette procédure dénotait l'incapacité des ravisseurs à faire face aux exigences régulières du mariage, d'une part, et une certaine forme de provocation vis-à-vis de la famille de la jeune fille, d'autre part. Soulignons par ailleurs que cette forme de rapt a toujours suscité une vive opposition de la part des parents de la fille nubile.

---

<sup>42</sup> Cette définition ne diffère d'ailleurs pas de celle de CORNU (1987 : 667) qui affirme ceci: "De la part d'un homme, enlèvement d'une femme ( même majeure ) contre le gré de celle-ci".

<sup>43</sup> On ne devra pas laisser le suspens se prolonger davantage au plan de la famille de la jeune fille victime du rapt: en principe un à deux jours, et pas plus; et ceci, afin d'éviter qu'éclate à ce sujet un conflit qui n'arrangerait rien entre les familles ou les clans impliqués dans le mariage ainsi mis en perspective.

<sup>44</sup> L'oncle, frère aîné du père, est dit "Togan", c'est-à-dire "père grand"; l'oncle cadet, jeune frère du père, est dit "todi", c'est-à-dire "père petit" ... Par l'un ou l'autre se notifie, à l'endroit du père, les nouvelles coordonnées de sa fille enlevée de force.

## **1.2 La forme de mariage dite "ahunmen"**

C'est le type de mariage qui se conclut entre une jeune fille et un jeune homme qui n'ont pas pris le soin de consulter leurs parents respectifs. L'expression "ahunmen" qui le désigne, se compose de deux monèmes:

"ahun" : rosée, brouillard;

"men" : dans, préposition indiquant la situation d'une personne, d'une chose par rapport à ce qui la contient; cette préposition marque le lieu, la manière et le temps.

"Aahunmen" se traduit littéralement: « dans le brouillard ».

De fait, la jeune fille et le jeune homme qui décident de se marier sans que le sachent leurs parents, et donc à l'insu de la société, s'engagent dans une aventure d'alliance qui n'a aucune légitimité, aucune garantie juridique non plus. Les instances garantes de la légitimité et de la tradition sont plutôt mises devant le fait accompli. C'est, sans ambages, le lieu de dire qu'ils se lancent dans le "brouillard"... En milieu ajatado, on dit de ce type de mariage qu'il est "quelconque". Le qualificatif ajatado "yaka" qui sert à le désigner, indique que c'est un type de mariage qui n'a ni tenant, ni aboutissant. En d'autres termes, si ce mariage parvient à être conclu, il n'est au demeurant qu'un concubinage qui n'engage que des partenaires et qui, de ce fait même, dénote la basse moralité de ceux-ci.

Une des caractéristiques fondamentales de la forme de mariage dite "ahunmen", est que celle-ci se trouve en principe dépouillée de toute forme de ritualité et de convivialité sociales. Il va sans dire que dans la plupart des cas, cette forme de mariage dure assez peu de temps. Car la pression que le groupe social exerce en l'occurrence sur les parents de la conjointe est telle que, lorsque ceux-ci en viennent à être courroucés, ils peuvent envisager un second mariage plus régulier, en accordant la main de leur fille à un tout autre homme de leur choix; et ceci, quelque soit l'état de la jeune fille <sup>45</sup>. Il s'agit en fait d'une punition que le groupe social inflige aux tenants de la forme de mariage dit "ahunmen", pour avoir bravé au plan général sa tradition et, à un niveau beaucoup plus restreint, l'autorité parentale.

A y voir de près, la forme de mariage préconisée par les parents de la jeune fille, afin de sortir celle-ci du chaos du mariage dit "ahunmen", est un cas de mariage prescrit.

---

<sup>45</sup>Si jamais il arrivait que la jeune fille soit en état de grossesse, les parents n'en tiennent pas compte. Ils la donnent pourtant en mariage à un autre homme; et l'enfant qui naîtra aura comme père l'homme de la seconde union.

### 1.3 Le mariage prescrit ou "evi so na asu"

Cette union se prépare à l'insu de la jeune fille. En effet, les parents choisissent le partenaire qui leur convient et le lui imposent comme mari. La jeune fille est bien obligée de se plier à la décision de ses parents. COLLEYN (1990: 101) donne une explication sociologique de ce type de mariage; il écrit en effet: "...L'organisation des mariages est souvent aux mains des aînés du groupe et constitue un instrument important de leur pouvoir. Un pouvoir qui n'est pas confisqué à des fins individuelles mais dont la fonction est d'assurer la cohésion du groupe de descendance".

Remarquons que cette forme de mariage ne prend pas en compte le libre choix des jeunes gens ni celui des jeunes filles. Notons par ailleurs que, de nos jours, cette forme de mariage est encore en vigueur. Elle sert notamment à réguler des situations sociales. Au cours de nos entretiens, alors qu'une dame nous donnait des informations à ce sujet, un homme âgé de plus de 90 (quatre-vingt-dix) ans, originaire de Tohoun et résidant à Djakotomè, nous interrompit et commença à dire:

«Pensez-vous que tout le monde donne sa fille en mariage pour des raisons d'ordre matériel? Si aujourd'hui je compte de petits enfants dans ma concession, c'est grâce à un ami. Je dois le reconnaître. Ecoutez-moi bien: à quarante ans, je n'étais pas encore marié, et de ce fait, je n'espérais plus avoir une femme sous mon toit. Je vivais dans ma solitude et tous les travaux champêtres me pesaient. Je devais aussi rentrer des champs pour me faire à manger. Je vous jure, je trouvais la vie très austère de cette façon! Et un jour, un ami, du village d'à côté, vint me proposer sa fille en mariage. Au fait, il déplorait que je vive sans avoir personne pour m'offrir de l'eau à mon retour des champs; il trouvait que cela n'était pas une bonne vie... J'accueillis la nouvelle avec joie! En fin de compte, la proposition se concrétisa. Nous avons eu des enfants. Actuellement, tous deux, nous sommes toujours ensemble, attendant nos derniers jours».

On pourrait donc conclure que le mariage par imposition de conjoints se présente comme un mal nécessaire pouvant aider à remédier à des situations sociales, même désespérées.

### 1.4 Le mariage par échange direct de femmes entre deux groupes: "dodo"

C'est l'une des formes de mariage les plus classiques. Essayons de comprendre l'expression *ajatado* qui le désigne.

"D<sub>o</sub>": verser, remplacer, échanger; le deuxième sens est le plus pertinent dans le contexte où nous sommes;

"dodo": action de remplacer, d'échanger simultanément, c'est-à-dire dans le même temps.

En fait, c'est de l'échange direct de femmes qu'il est question. Un tel système de mariage est, selon l'expression de HOUNDJAHOUÉ (1984: 4), "un mariage conclu entre deux familles qui, d'un accord, décident d'échanger leurs filles entre leurs fils". Nous employons ici le terme "échange", et ceci non point de façon gratuite, au sens où on peut le remplacer à volonté par un terme équivalent ou voisin, mais parce que ce terme a ici un sens bien précis et une résonance bien particulière. Lorsque MAUSS (1950: 145-273) l'a consacré dans ses études, il lui donnait un contenu qui nous intéresse sous le présent rapport de notre problématique. En effet, dans son «Essai sur le don», il voyait dans la notion d'"échange" la règle fondamentale des relations sociales. Pour cet auteur, les relations se nouent et s'entretiennent par le symbolisme du don appelant le contre-don. En échangeant des personnes et, en l'occurrence, des femmes dans les systèmes matrimoniaux, les individus et les groupes y investissent plus ou moins consciemment des significations débordant largement la matérialité des prestations observables, définissables, mesurables. Remarquons enfin avec MAUSS que cet échange lie des personnes ou des collectivités et n'est jamais purement objectif.

Outre MAUSS, c'est LEVI-STRAUSS qui, d'une manière bien plus particulière, définit la notion d'"échange" à propos des règles de mariage. Selon l'auteur des «Structures élémentaires de la parenté», il convient de retenir schématiquement l'échange généralisé en vertu duquel un groupe cède une femme à un autre qui en cèdera une à un troisième, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'un dernier groupe cède une épouse au premier. Parallèlement, la paternité et les compensations matrimoniales passent de groupe en groupe mais au sens inverse. Pour LEVI-STRAUSS, la règle qui fonde ce type d'échange prescrit le mariage avec la cousine croisée matrilatérale. Le mariage avec la cousine croisée constitue une variante selon laquelle les circulations inverses et complémentaires des épouses d'une part, des compensations matrimoniales et de la paternité, d'autre part, changent de sens à chaque génération. La conclusion à laquelle parvient LEVI-STRAUSS (1967 : 152) est la suivante: en conjuguant les deux types de mariages préférentiels, on parvient à un échange restreint, d'après lequel les hommes d'un groupe cèdent leurs sœurs à ceux d'un autre groupe et réciproquement. Il s'agit plus précisément de «cette loi qu'un homme ne peut recevoir une épouse que du groupe duquel une femme est exigible, parce que, à la génération supérieure, une sœur ou une fille a été perdue, tandis qu'un frère doit au monde extérieur une sœur (ou un père, une fille), parce que, à la génération supérieure, une femme a été gagnée». Si nous insistons sur les approches maussienne et straussienne du mariage par échange, c'est précisément parce qu'elles sont révélatrices de bien des aspects propres à nos expériences en milieu ajatado. Nous retiendrons particulièrement les deux constantes suivantes: d'une part, le mariage par échange de femmes a pour fonction sociale de créer des relations entre les groupes, les collectivités et, par-delà celles-ci, les

familles qui s'y trouvent engagées. Les implications matérielles à l'occasion de l'échange de femmes ne soustrayent rien à la nature de don indéniable à cet échange. En termes plus clairs, ce n'est ni d'une vente, ni d'un trafic quelconque qu'il s'agit. C'est essentiellement de don et rien que de don qu'il est question. Mais c'est un don qui équivaut à un contre-don: «Recevoir, écrit en effet LEVI-STRAUSS (1967 : 63-64), c'est donner». Précisons, par ailleurs, que les dons offerts ou reçus à l'occasion d'un tel mariage sont, ainsi que le dit l'auteur, comme «des véhicules et des instruments de réalités d'un autre ordre: puissance, pouvoir, sympathie, statut, émotion»<sup>46</sup>. Au fond, ces dons ne sont que des symboles. D'autre part, il existe dans le mariage par échange de femmes en milieu ajatado un aspect fondamental que ne prennent en compte ni MAUSS ni LEVI-STRAUSS: c'est celui du libre consentement des femmes qui constitue l'objet même des échanges. Dans l'aire culturelle ajatado et, plus précisément, dans le Kufo, le libre consentement des femmes dans le mariage par échange est la condition sine qua non dudit mariage. Ce type de mariage se contracte à condition que les femmes soient d'accord. C'est en cela que, dans le Kufo, le mariage par échange ( dodo ) diffère radicalement du mariage prescrit ( evi so na su ) qui, nous l'avons étudié plus haut, est un mariage par imposition de conjoint.

### 1.5 La forme de mariage dite "ago" (ou gosuè)

Il conviendrait, nous semble-t-il, d'élucider la notion de "ago"; mais qu'en est-il d'abord de son champ sémantique?

"Ago" peut s'utiliser comme adverbe; il signifie alors ce qui est à l'envers, ce qui va à reculons, à rebours, avec en tout cas l'idée de "retour en arrière".

"Ago" connote également l'idée de "référence à l'origine". Dans ce contexte, le mot dériverait de l'expression "so gonmè jeje", équivalente de l'expression française: "depuis la nuit des temps".

En fait, le monème "Ago", dans le présent contexte matrimonial, désigne la femme au sens de "femme d'origine", c'est-à-dire: "femme dans son état initial". Ici c'est bien de la femme par excellence qu'il est question: celle qui est née avec tous ses attributs féminins et <sup>47</sup>, plus précisément, la femme dans son état initial, celui de la

<sup>46</sup> LEVI-STRAUSS (1967 : 63-64) met ainsi en garde contre une approche qui verrait dans les dons une occasion d'enrichissement ou de réalisation d'intérêts d'ordre économique: «Les cadeaux réciproques, écrit-il, constituent un mode, normal ou privilégié selon le groupe, de transmission des biens, ou de certains biens;... ces cadeaux ne sont pas offerts, principalement, ou, en tout cas, essentiellement, dans le but de recueillir un bénéfice ou des avantages de nature économique»; il existe à ce niveau comme une «passion du don, accompagnée par l'obligation rituelle, pour le récipiendaire, d'accepter et de rendre».

<sup>47</sup> La "femme née avec tous ses attributs féminins" est celle qui est exempte de toute infirmité au plan génital. Elle doit être physiquement bien portante et ne doit souffrir d'aucune entorse au plan physiologique.

virginité physique, puisqu'elle n'aura pas encore eu d'enfant, quoiqu'on la suppose féconde. Une telle femme a du prix dans le système matrimonial ajatado. Ainsi, "wa de nyonlu ago", c'est choisir la femme dès sa tendre enfance. Ce qui implique logiquement que son avis n'a pas été pris en compte, mais que ce fut par un accord préalable que le choix a été fait. Comme l'affirme GUNTHER (1952: 62), "cet accord est l'œuvre des deux groupes familiaux des futurs époux".

Il faudrait cependant noter que, dans le type d'alliance dit "ago", le conjoint n'est pas imposé à la conjointe. Car c'est toujours avec le consentement de la future épouse que les acteurs sociaux engagent résolument la procédure de mariage. Avouons toutefois que la contribution du groupe social aura été déterminante dans ce consentement et dans cette procédure. Car c'est en réalité le groupe social qui fait en sorte que la future épouse, au fur et à mesure qu'elle grandit, se voie orienter vers le futur époux, présent dans sa vie à elle depuis son enfance. Elle finit par confirmer ce choix quand elle parvient à la maturité. Retenons que l'époux ne lui a pas été imposé, puisqu'en cas de rejet de sa part, on la laisse faire son propre choix.

Pour ce qui est des exigences rituelles, les familles concernées essaient de s'accorder entre elles. A la rigueur, la famille du jeune homme offre à titre symbolique quelques présents indispensables pour l'accomplissement des rites cathartiques<sup>48</sup>; ces présents rituels ont également pour fonction provisoire de sceller le lien matrimonial entre les familles qui sont désormais liées par celui-ci; mais... ils ne remplacent jamais la dot!

### **1.6 La forme de mariage dite « nyonlu dede » ou l'union par consentement**

"Dede" est la forme verbale de l'infinitif "de": prendre, élire, choisir, épouser. Dans le cadre du mariage, "nyonlu dede", c'est choisir, épouser la femme. Comme nous le voyons, l'expression qui sert à désigner cette réalité rend explicite la démarche de l'homme vers la femme; c'est en effet, comme l'affirme cette expression, l'homme qui choisit la femme. Il faudrait également comprendre que, dans le cadre de ce type de mariage, la femme elle aussi choisit l'homme. C'est en fait d'un mouvement réciproque qu'il s'agit. Sans cette démarche réciproque de la femme vers l'homme, il n'y a pas de "nyonlu dede"; il n'y a pas non plus de consentement.

---

<sup>48</sup> Les présents offerts sont en fait indiqués par les parents de la jeune femme et, de préférence, par ses petits oncles ("todi"): ce sont fondamentalement deux cabris pour le père et la mère de la jeune femme. Ces deux cabris sont destinés à jouer un rôle de premier plan dans l'accomplissement d'un rite bien déterminé: il s'agit du rite de "egbexexe" qui est essentiellement un rite cathartique; celui-ci a pour rôle, d'une part, d'éliminer les éléments négatifs ou morbides pouvant continuer à prévaloir entre les parents offensés et, d'autre part, de promouvoir l'accession corrélative à un état renouvelé de disponibilité. C'est vraiment d'un rite d'« apaisement » qu'il s'agit. Pour ce qui relève de la notion de "Catharsis", cf. THINES et LEMPEREUR (1975: 154 -155).

Une fois le choix effectué, les futurs époux évoluent ensemble, franchissent les diverses étapes pour aboutir au mariage qui se conclut entre deux groupes appelés à être des familles alliées. Ces diverses étapes résident, d'une part, dans l'offrande de la dot et d'autres articles dont les liqueurs et particulièrement le vin <sup>49</sup>; elles résident, d'autre part, dans le transfert de l'épouse à la demeure sponsale <sup>50</sup>. Ce sont en réalité des étapes inhérentes à tout processus matrimonial. Le mariage célébré sous cette forme procure de la joie et de la réjouissance; car il y a satisfaction de part et d'autre, en raison des relations de fraternité, de solidarité et d'entente qui se nouent entre les familles et, par-delà celles-ci, les clans directement impliqués dans l'alliance matrimoniale.

Les tableaux ci-après nous permettront d'apprécier les proportions de mariages à travers les diverses formes d'alliance, à l'exception de la forme léviratique que nous aborderons plus bas. Cette recherche a été réalisée dans le courant des mois de janvier et de février 2001. Les échantillons étaient différemment prélevés dans chacune des communes de l'entité départementale du Kufo. L'effectif des échantillons était de 100 (cent) femmes par commune.

Tableau n°1: Commune d'Aplahoué

Type de mariage	Effectifs	Pourcentage
<b>Rapt</b>	4	4
<b>Forme dite ahunmè</b>	7	7
<b>Mariage prescrit</b>	12	12
<b>Echange de femmes dit "dodo"</b>	2	2
<b>Forme dite "ago"</b>	2	2
<b>Forme dite "nyonludede"</b>	73	73
<b>Total</b>	100	100

<sup>49</sup> Soulignons la place de choix qu'occupe le vin et, d'une manière singulière, le vin de palme dans la rubrique des offrandes qui précèdent l'union matrimoniale. En effet, comme l'affirme GIORDANO (1987: 56-66), le vin est perçu non seulement comme une ressource symbolique ( "wine as symbolic resource" ), mais aussi comme un facteur d'identité ("wine as factor of identity").

<sup>50</sup>Au plan des divers types de mariage étudiés plus haut, nous n'avons pu insister sur ces étapes, préoccupée que nous étions par les principales "irrégularités" ou vices formels qui les caractérisaient. Mais nous traiterons de ces étapes plus bas, quand nous nous appliquerons à souligner la dimension dynamique du mariage ajatado.

Tableau n°2 : Commune de Djakotomè

Type de mariage	Effectifs	Pourcentage
Rapt	8	8
Forme dite "ahunmè"	11	11
Mariage prescrit	16	16
Echange de femmes dit "dodo"	9	9
Forme dite "ago"	7	7
Forme dite "nyonludede"	49	49
<b>Total</b>	<b>100</b>	<b>100</b>

Tableau n°3 : Commune de Toviklin

Type de mariage	Effectifs	Pourcentage
Rapt	21	21
Forme dite "ahunmè"	16	16
Mariage prescrit	17	17
Echange de femmes dit "dodo"	3	3
Forme dite "ago"	6	6
Forme dite "nyonlu dede"	37	37
<b>Total</b>	<b>100</b>	<b>100</b>

Tableau n°4: Commune de Lalo

Type de mariage	Effectifs	Pourcentage
Rapt	12	12
Forme dite "ahunmè"	9	9
Mariage prescrit	18	18
Echange de femmes dit "dodo"	5	5
Forme dite "ago"	9	9
Forme dite "nyonlu dede"	47	47
<b>Total</b>	<b>100</b>	<b>100</b>



Tableau n°5: Commune de Klwikanmè

Type de mariage	Effectifs	Pourcentage
<b>Rapt</b>	19	19
<b>Forme dite "ahunmè"</b>	8	8
<b>Mariage prescrit</b>	12	12
<b>Echange de femmes dit "dodo"</b>	4	4
<b>Forme dite "ago"</b>	2	2
<b>Forme dite "nyonlu dede"</b>	55	55
<b>Total</b>	100	100

Essayons d'apprécier cette enquête.

Ce qui nous surprend en tout premier lieu, c'est que toutes les femmes interrogées dans cette enquête se sont prononcées; car aucune d'elles n'a voulu garder la neutralité ni observer l'anonymat. Une telle disponibilité était de nature à nous faire avancer dans notre recherche.

La deuxième remarque est relative à la forme de mariage qui a connu la plus large participation dans notre enquête: il s'agissait du mariage par consentement ("nyonlu dede"), qui est la forme la plus normale, la plus souhaitée et, somme toute, la plus traditionnelle. En fait, sur 500 (cinq cents) femmes mariées, 261, soit 52,2 % de l'échantillon global, ont été introduites dans la vie matrimoniale en raison du consentement des parties.

La troisième remarque, porte sur la forme de mariage la plus violente, la plus humiliante et la plus aliénante vis-à-vis de la femme: c'est le mariage par rapt. Entendons par là, le rapt pur et simple. Sur 500 femmes mariées, 64, soit 12,8 % de l'échantillon global, ont été introduites dans la réalité matrimoniale par la force et, somme toute, contre leur volonté.

Enfin, la quatrième remarque tient au constat suivant: le taux de mariage par rapt est nettement en hausse dans les communes de Toviklin, Lalo, et Klwikanmè, par rapport à ce que l'on peut constater à Djakotomè et surtout à Aplahoué. Cela pourrait être attribué au taux de scolarisation qui, dans ces deux dernières communes, est plus élevé qu'à Toviklin, Lalo et Klwikanmè où l'alphabetisation n'en est qu'à ses débuts. Nous n'en sommes pas à une affirmation, mais tout simplement à une hypothèse.

## 1.7 La forme de mariage dite "ekpososo" ou le lévirat

Pour ce qui concerne la veuve, parlons plutôt en terme de « re-mariage », puisque c'est bien de cela qu'il s'agit. Ce remariage intervient à la mort du conjoint. Et c'est précisément pour cette raison que, pour bien comprendre le remariage de la veuve, il importe dans un premier temps, que nous nous interroguions sur la conception de la

mort en milieu ajatado. Dans un second temps, nous traiterons du devenir de la veuve; au cœur de ce devenir, nous examinerons la double question du non-remariage de la veuve et de son remariage.

### **1.7.1 La conception de la mort en milieu ajatado**

De façon générale, la mort est perçue comme la cessation définitive des fonctions de tout organisme. Cette vue sommaire de la mort ne dit évidemment pas tout de ce phénomène dont les vivants ne font l'expérience qu'une seule fois. D'ailleurs, dès lors qu'on en fait l'expérience, on ne peut plus en parler. Par conséquent, la mort est un fait dont nul n'a la maîtrise. C'est précisément pour cette raison que l'on continue à se questionner sur son origine, ses causes, sa signification, sa symbolique, ses conséquences.

Aussi, la méthode consistera ici non pas à faire de grandes déclarations sur la mort, mais à s'en tenir au terrain de recherche qui est celui des ajatado. Et, sur ce terrain, nous avons un prédécesseur: BOTCHI GOMIDO (1982) qui réalisa un travail de recherche permettant de résumer la conception de la mort en milieu ajatado. La démarche de cet auteur consista à partir des noms thanatophores, des chants et des rites funèbres pour conclure au sujet de la conception de la mort en milieu ajatado. Celle-ci s'articule sur cinq points.

#### **A La mort: une réalité que l'homme peut déjouer**

Des noms thanatophores traduisent l'idée que la mort peut être dupée par l'homme. Ainsi, l'homme peut lui tendre un piège où elle tombe: c'est le sens du nom "Kudjega" ("la mort prise au piège"). Il pourrait tout aussi bien la capturer et l'emprisonner, comme le traduisent les noms "Aloleku" ("la main a attrapé la mort"), Kulegumè ("la mort est dans la terre"). C'est aussi dans le même sens que l'on se fait l'idée de menacer la mort, ainsi que l'indiquent les noms "Agononku" ("que la mort nous cède le passage!"), "Afocuku" ("le pied contre la mort") et Mèciku ("celui qui est mort"). Toutefois, il conviendrait de préciser que la fonction du nom "Mèciku" est de divertir la mort; ainsi, elle ne frapperait plus celui qui, bien que vivant, est considéré comme un défunt, et pour cause <sup>51</sup>. Ce qu'il faudrait noter au sujet de ces noms thanatophores, c'est qu'ils sont non seulement des noms portés,

---

<sup>51</sup> On pourrait évoquer bien d'autres noms qui sont ponctués d'actes rituels; ainsi en va-t-il du nom thanatophore "Xwedu-eco", c'est-à-dire "Xwedu- le-cadavre". Le rite qui appuie ce nom consiste en ceci: chaque année et à une période donnée, en l'occurrence à la bonne récolte, le porteur du nom se fait faire un cercueil; il s'y étend et demande à y être enfermé au moyen du couvercle. De braves gens chargés du cercueil déambulent dans le village tandis que la foule exécute des chants funèbres. Cette célébration est accompagnée de bien d'autres rites complémentaires que seuls comprennent les initiés. Le but en est de dévier sur autrui la mort qui devrait frapper "Xwedu-eco": c'est le rite de "ekufli" (action de tourner la mort) ou "ekudodoli" (action d'échanger la mort).

mais aussi des noms ritualisés, ainsi que le révèle le contexte de leur attribution. L'idée que l'on peut déjouer la mort se trouve traduite de cette manière dans des faits rituels.

### **B La mort: une réalité plus forte que l'homme**

Si le projet de déjouer la mort ne se traduit en fait que par une théâtralisation, c'est qu'en définitive rien n'a changé par rapport à la dure réalité: l'évidence à savoir que l'être humain ne saurait maîtriser, c'est-à-dire dominer la mort, continue à persister. Ce sont, comme à la rubrique précédente, les noms thanatophores qui nous l'apprennent. Ainsi en est-il du nom "Kutowu" ("la force de la mort dépasse celle de l'homme") qui, en fait, exprime la domination de la mort sur l'homme. C'est la même idée qui prédomine dans le nom "Kusodè" ("la mort a déjà tranché"); ce nom affirme que l'homme ne saurait bouleverser l'ordre établi par la mort. C'est dans le même ordre d'idée qu'est attribué le nom "Kutoglo" ("la mort est plus forte que nous"), ainsi que "Kudufio" ("la mort est reine"). Le but de ces noms attribués, c'est que les individus d'une communauté donnée se rendent compte de la transcendance de la mort.

### **C La mort: une réalité inévitable**

Voilà pourquoi la mort s'impose à l'homme qui, d'ailleurs, ne saurait l'éviter. Cette idée est traduite par les noms:

"Kutoo" ("il était déjà pour la mort");

"Kutojo" ("la mort a raison");

"Jononku" ("né pour mourir");

"Gbénoku" ("vivant pour mourir");

"Kujina" ("né pour être donné à la mort");

"Kushimè" ("entre les mains de la mort");

"Kuxwé" ("dans la maison de la mort");

"Kulaxwé" ("la mort est dans la maison").

Ainsi, nous ne finirons pas de citer les noms thanatophores qui affirment que la mort est inévitable. Mais cette idée qui ne traduit qu'une évidence notoire, acquiert un relief bien plus grave encore lorsqu'elle est imputée à un tiers.

### **D La mort: une réalité provenant d'un tiers**

Sous la présente rubrique, nous abordons, au sujet de la conception de la mort, un des aspects les plus importants et les plus prégnants dans l'aire culturelle ajatado: la mort est rarement considérée comme un fait naturel qui survient de façon normale. Mis à part quelques rares cas de mort de personnes âgées, la tendance est forte de vouloir accuser le tiers d'avoir été à l'origine de la mort de telle où telle personne.

Cette conception se lit aisément dans les noms thanatophores. Nous évoquons pour preuve le nom "Mèlòmè"( mè: personne; lɔ: main; mè: dans); littéralement: "dans la main d'une personne", c'est-à-dire d'un tiers. En fait Mèlòmè est l'abréviation de "Amè lɔ mè yi na zɔn yi'a ku"; littéralement: "c'est dans la main d'une tierce personne que je vais m'en aller pour la mort". L'idée est la suivante: "si je meurs, ce ne sera pas de moi-même, mais parce que quelqu'un d'autre m'aura mis à mort". C'est également dans le même sens que l'on attribue le nom "Mèshimè" et bien d'autres noms de même nature.

La conception selon laquelle la mort est l'effet d'une volonté d'autrui transparait également dans les chansons funèbres. Nous prendrons deux exemples dans l'œuvre de BOTCHI GOMIDO (1982: 44 - 45). Le tout premier, à la page 44 de l'ouvrage, est la chanson traduite comme suit:

« Envoyez-moi, que je m'en aille! (bis)

Le tesson de marmite qui sert à ramasser le feu

Ne peut refuser de prendre du feu.

Envoyez-moi, que je m'en aille!

C'est vous, nos mères,

C'est vous nos mamans qui vous êtes jetées

Dans mon fardeau, et il s'est renversé! »

L'auteur notifie que «ce chant est exécuté, lorsqu'on attribue la responsabilité de la mort aux sorcières » (BOTCHI GOMIDO, 1982: 44), c'est-à-dire à des personnes maléfiques. Dans le deuxième refrain de la chanson, des personnes physiques sont nommées: ce sont "nos mères" et "nos mamans". Ce sont en fait des accusations d'autant plus implicites qu'en réalité, elles ne nomment personne. Il importe cependant de noter que les personnes indexées sont toutes du genre féminin.

La seconde chanson est celle que BOTCHI GOMIDO (1982: 45) traduit comme suit:

"Quand sonnera l'heure,

c'est une tierce personne qui m'enverra.

Quand sonnera l'heure,

c'est une tierce personne qui m'enverra à la mort".

L'auteur lui-même nous situe par rapport au contexte de cette chanson; elle «se chante, écrit-il, lorsqu'on pense qu'il s'agit d'une mort provoquée par des sorcières et des méchants, et non d'une mort naturelle». L'accusation porte donc ici sur des personnes de genre féminin et masculin.

Remarquons, enfin, que c'est aussi à l'aune de «Efan», système divinatoire très répandu dans le milieu ajatado (MAUPOIL, 1988), que l'on peut apprécier la mentalité selon laquelle la mort est plutôt l'effet de la provocation d'un tiers qu'une réalité qui s'inscrit dans l'ordre naturel des choses. Les «Bokonon» qui, au demeurant, sont les prêtres de «Efan», savent en effet exploiter leur situation au moyen des rudiments de la psychologie sociale. Lors de nos enquêtes de terrain, un «Bokonon» de Yenawa (commune de Klwikanmè), qui avait requis l'anonymat, n'a pas hésité à nous confier ceci:

«Afin de tirer du phénomène de la mort le plus grand profit au plan social, nous nous appliquons à écarter l'hypothèse de la mort naturelle, pour nous en tenir à celle de la mort provoquée; d'ailleurs, conclut-il, nos clients nous croient d'autant mieux que nous entretenons une telle hypothèse».

Plutôt que souligner le profit au plan social, ce «Bokonon» ferait mieux d'insister également sur le profit au plan économique. Car c'est bien de cela qu'il est question, si les «Bokonon» continuent à avoir des clients.

Résumons-nous à présent au moyen des trois principales remarques que voici.

Premièrement, nous avons cité trois lieux de lecture qui nous ont permis de nous rendre compte de la conception ajatado de la mort: ce sont les noms thanatophores, les chants funèbres et le système divinatoire qu'est «Efan». Ces trois lieux ne sont ni exclusifs, ni exhaustifs. Et comme par ailleurs, bien d'autres lieux pourraient également contribuer à la mise en évidence de la conception de la mort en milieu ajatado, laissons ouverte aux apports ultérieurs la typologie desdits "lieux".

Deuxièmement, il conviendrait de préciser que la conception ajatado selon laquelle la mort est presque toujours une mort provoquée et non une mort naturelle, va de pair avec un milieu ambiant où il est toujours question de la trilogie «**voju, ebo, azé**», chacune de ces entités étant gravement lestée d'une charge négative. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

Troisièmement, enfin, il va falloir défaire le nœud du soupçon qui apparaît lorsque les femmes deviennent veuves à la mort de leur conjoint. L'histoire de ce soupçon voudrait que l'on s'interroge sur l'origine de la mort du conjoint. Et comme une telle mort n'arrive presque jamais seule, elle est presque toujours accompagnée de la main de la veuve. Ainsi, dans l'aire culturelle ajatado, l'origine du décès du mari est aisément imputable à la veuve. Nous avons vérifié cette réalité non plus au plan de nos trois lieux de recherche évoqués plus haut, mais au plan d'un échantillon de 150 (cent cinquante) veuves du Kufo. Nous posons à chacune d'elles la question

suivante: "En définitive, qui a-t-on accusé d'avoir tué votre mari?" 147 (cent quarante -sept) veuves, soient les 98 % de notre échantillon, ont répondu qu'elles avaient été accusées d'être responsables de la mort de leur époux. En réalité, le soupçon que la mort de l'autre arrive presque toujours du tiers, devient en contexte matrimonial un soupçon qui pèse sur la veuve. C'est donc un soupçon en défaveur de la veuve. Il importe de ne pas en sous-estimer l'impact sur la femme en contexte matrimonial et, de façon beaucoup plus particulière, sur les rites de veuvage à propos desquels on peut faire une répartition tripartite. Car il s'agit d'abord des rites dont la fonction sociale est de rompre la relation tripolaire qui, avant que ne survienne le décès, unissait la femme à son mari, à son clan marital et parental, et à toutes les activités relatives au sacré. Il s'agit par ailleurs de rites qui démontrent que le veuvage est un temps où la mort investit toute l'existence de la femme. Enfin, il s'agit des différents rites de passage qui ponctuent le temps de claustration de la femme en contexte de veuvage. Nous savons de ce séjour qu'il comporte deux moments essentiels: une première période qui s'étend du troisième jour des cérémonies funèbres à la fin du cinquième mois; et une seconde période qui s'étend du sixième mois au neuvième mois. Soit une durée totale de neuf mois, le temps que se donne la preuve que la veuve ne se trouvait pas en état de grossesse à la mort de son mari <sup>52</sup>.

Ces trois niveaux du soupçon de responsabilité de la veuve dans la mort de son conjoint sont donc à noter. Car nous ne saurions conclure en hâte que ce soupçon serait sans effet sur le devenir de la veuve.

## **1.7.2 Le devenir des veuves**

Au plan matrimonial, le devenir des veuves tient à deux paramètres: soit qu'elles ne se remarient pas, soit qu'elles se remarient.

### **A Le non-remariage des veuves**

Au cours de nos recherches, nous avons rencontré des veuves qui ont choisi de ne pas se remarier. Pour arriver à cerner les raisons qu'elles évoquaient, nous avons dû interroger un échantillon de 140 (cent quarante ) veuves célibataires.

#### **A.1 Les raisons évoquées**

En tout premier lieu, le fait de ne pas trouver un mari de leur choix entraînait des veuves à ne plus avoir de conjoint. 20 veuves, soit 14,28 % de notre échantillon disaient que malgré leur volonté de se remarier, les hommes s'interrogeaient et hésitaient à leur sujet. En fait, ceux-ci craignaient de subir le même sort que leurs prédécesseurs.

<sup>52</sup> Pour ce qui concerne les aspects évoqués par rapport au veuvage, cf. notre contribution (BOTCHI, 1994: 68-97).

Deuxièmement, l'âge avancé des femmes et la ménopause amenaient la majorité des veuves à renoncer au remariage. 4 veuves de notre échantillon se trouvaient dans cette situation.

Troisièmement, à cause du nombre d'enfants relativement élevé, certaines veuves décidaient de ne plus contracter une nouvelle union conjugale. Elles préféraient, avouaient-t-elles, s'occuper de leurs enfants plutôt que d'avoir à se soumettre aux exigences d'un nouveau mariage. Ce fut le cas de 24 (vingt-quatre) veuves soit 17,14 % de notre échantillon.

Quatrièmement, les veuves laissaient entendre leur dégoût pour le mariage. Les multiples expériences malheureuses qu'elles avaient faites avec leurs maris défunts les décourageaient par rapport au remariage. Elles mettaient un accent particulier sur les persécutions qu'elles avaient endurées de la part de leurs belles familles, les circonstances de décès de leurs enfants, et les querelles intempestives avec leurs maris et coépouses. Ces mêmes veuves refusaient de faire partie d'un ménage polygamique, parce qu'elles avaient peur de se retrouver à nouveau dans un climat qui ne les épanouirait pas. C'était l'avis de 52 (cinquante-deux) veuves, soit 37 % de l'échantillon.

Cinquièmement, certaines veuves qui avaient eu des maris riches, héritaient des biens de ceux-ci par l'intermédiaire de leurs enfants. Afin de continuer de bénéficier de ces biens, il leur fallait rester dans le clan marital. Cette situation créait des dissensions entre les veuves et leurs beaux-parents. On les accusait, en pareilles circonstances, d'avoir tué leurs maris en vue de s'accaparer de leurs biens; nous avons évoqué plus haut ce soupçon dont les conséquences étaient inestimables... Les veuves étaient au nombre de 72 (soixante-douze), soit 51,42 % de l'échantillon, à vivre dans cette situation.

Sixièmement, pour avoir eu un attachement indéfectible à leurs époux, certaines veuves avaient choisi de ne plus se remarier. Elles préféraient demeurer célibataires en hommage à leurs conjoints défunts. 12 veuves de notre échantillon avaient opté pour ce célibat dans la fidélité à l'époux défunt. Toutefois un rituel ajatado les obligeait à contracter un mariage de pure forme, et ceci avec un petit garçon de l'enclos sponsal. Un tel remariage qui n'a de consistance qu'au plan rituel avait pour fonction de séparer définitivement la veuve du mari défunt, afin de la soustraire du spectre de la mort<sup>53</sup>. C'est là un pseudo remariage que les chercheurs gagneraient à bien examiner au plan psychologique.

Toutefois, retenons que ces six différentes réponses étaient, au dire des veuves elles-mêmes, les plus importantes pour justifier leur non-remariage en milieu ajatado. Qu'en dit la société?

---

<sup>53</sup> Dans l'imaginaire social ajatado, en effet, la femme dont le mari décède est perçue, tout au moins en partie, comme source de malheur. On pense que les hommes qui l'épouseront par la suite auront peu de chance de survivre.

## **A.2 L'attitude de la société vis-à-vis du non-remariage des veuves**

Les veuves elles-mêmes et surtout celles qui ont une progéniture nombreuse, ont affirmé, au cours de nos enquêtes, que la société ne faisait pas obstacle à leur décision de ne pas se remarier.

Nous avons par hasard interrogé des chefs de villages, des membres de tribunaux coutumiers, des notables, des "grandes tantes" ( tashinon ), des personnes ressources de toutes sortes et même le commun des hommes. Tous ont été unanimes pour dire que les veuves, dans les conditions pré-citées, pouvaient ne pas se remarier. Mais ils entendaient qu'elles mènent sagement leur vie, qu'elles honorent leur engagement à rester "célibataires ", c'est-à-dire en termes clairs, qu'elles évitent de butiner d'homme à homme. La société se veut donc sévère pour la catégorie de veuves qui évitent de se remarier afin de se livrer à une vie de libertinage et de débauche. De l'avis de nos interlocuteurs, des veuves avaient pu se regrouper dans des villes pour constituer des "Associations de Veuves Joyeuses"... La société les considère comme dangereuses pour la simple raison qu'elles détruisent des ménages.

## **B Le remariage des veuves**

Nos entretiens au sujet du remariage des veuves dans le Kufo ont été multiples. Nous n'avons pas hésité à décider d'utiliser la méthode de l'échantillonnage. Il a donc fallu entrer en contact direct avec 200 veuves remariées du kufo <sup>54</sup>. L'enquête a duré treize mois, c'est-à-dire plus d'une année; et ceci, en raison de paramètres bien précis<sup>55</sup>.

### **B.1 Les raisons du remariage**

Les raisons du remariage tenaient, d'après les veuves elles-mêmes, à leur désir de refaire leur vie conjugale, en vue de leur bien-être à un triple niveau.

---

<sup>54</sup>Dans notre Mémoire pour le Diplôme de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (BOTCHI, 1994: 100), nous avons réalisé les enquêtes sur un échantillon de quatre-vingts veuves remariées. Il était tout à fait indiqué que, dans le cadre des présents travaux de recherche, nous puissions agrandir l'échantillonnage; et ceci pour deux raisons fondamentales: d'une part, notre hypothèse était qu'avec plus de sujets enquêtés, nous aurions la latitude d'obtenir plus d'informations que dans le cadre de nos travaux antécédents; d'autre part, nous disposions du temps matériel pour réaliser une telle enquête élargie. Il fallait donc en tirer le maximum d'avantage.

<sup>55</sup> La durée (15 mois) des enquêtes concernant les veuves remariées du Kufo méritait en effet une attention spéciale. Elle s'expliquait par le fait que les veuves de l'échantillon n'arrivaient toujours pas à se libérer afin de nous écouter. En réalité, nombre d'entre elles ne trouvaient pas utile de nous rencontrer pour débattre du sujet annoncé; car elles sous-estimaient une telle entreprise. Par ailleurs, il fallait tenir compte de l'impact de la rencontre de ces veuves remariées avec l'équipe de jeunes gens et de jeunes filles, ethnologues béninois et togolais qui m'appuyaient de leur participation; une telle rencontre n'était pas toujours bien accueillie dans les villes et villages que nous parcourions. Nous mettions parfois une semaine à programmer une ou deux rencontres... Il nous arrivait souvent d'avoir l'impression que nous étions sur le point de perdre notre temps et, bien évidemment aussi, nos frais de déplacement.



Le premier niveau était celui de veuves jeunes et très jeunes, n'ayant pas eu le temps d'engendrer des enfants avant le décès de leur mari, ou ayant eu une progéniture peu nombreuse. Le remariage leur permettrait ainsi d'avoir le nombre d'enfants qui leur convenait.

Outre ce premier niveau, il fallait tenir compte du cas où les maris de ces veuves, avant de mourir, ne leur avaient pas laissé de quoi vivre. Elles étaient par conséquent confrontées à la misère. Une nouvelle union leur permettrait de disposer d'un « père-protecteur » qui pourvoirait à leurs subsistances.

Enfin, il fallait évoquer le cas des veuves qui n'avaient pas hésité à aborder la question taboue sur laquelle nombre de femmes interrogées ne se décidaient pas à répondre. En effet, 35 veuves ont avoué qu'il leur était difficile de vivre sans avoir des rapports sexuels auxquels elles avaient pris goût durant leur vie conjugale. Pour cette raison, il leur a fallu se remarier officiellement au lieu de se livrer à des rapports sexuels clandestins. Elles ont précisé que beaucoup de veuves se refuseraient à avouer cette vérité qu'elles vivaient cependant de manière quotidienne.

## **B.2 Les modalités du remariage des veuves et leur statut**

Le statut des veuves de l'aire culturelle ajatado varie selon qu'elles se remarient dans le clan de leurs maris ou en dehors de celui-ci. En effet, même à ce niveau, la règle de l'endogamie et de l'exogamie prévaut.

### **B.2.1 Le mariage léviratique en milieu ajatado**

Le mariage léviratique se définit comme l'union d'une veuve avec un parent du mari défunt. La veuve qui décide de se remarier à l'intérieur du clan de son époux, aura à faire son choix après le conseil de famille, et sur l'autorisation de ce même conseil. Mais ce choix est bien limité pour la femme. Chez les Ajatado, la veuve peut se remarier aux personnes du sexe masculin ci-après: les frères, les cousins, les neveux, en un mot, les parents directs ou collatéraux par rapport au mari défunt. Tous ces parents sont épousables à condition qu'ils soient moins âgés que le mari défunt.

Par ailleurs, la veuve détient la latitude d'épouser le fils aîné de son mari, à condition toutefois que celui-ci soit né d'un autre lit. C'est cette disposition que traduit le code Coutumier du Dahomey. Les peuples du Dahomey méridional qui s'y trouvent cités sont notamment les Gun, les Mina et les Fon. En effet, ledit code ne fait aucune allusion aux Aja, mais il les assimile tacitement aux peuples ci-dessus cités. "Chez ces peuples, affirme le code en son article 165, "la veuve est héritée par le fils aîné sauf s'il est son propre fils. Dans ce cas par un des fils, issu d'une autre femme, enfin à défaut, par un des frères cadets du défunt" (cf. Gouvernement Général de l'Afrique Occidentale Française, 1933, 2004: 38). La réalité de notre terrain de recherche indique qu'une telle union se contracte à condition que le veuillent la veuve et le nouveau conjoint qui, de toutes les façons, est l'héritage naturel de son mari défunt. Il est important de noter ce paramètre. Remarquons

également que la restriction qui exclut l'éventualité d'une union avec les parents plus âgés que le mari défunt, est bel et bien prise en compte par le Coutumier du Dahomey; ladite restriction apparaît en effet à l'article 162 qui dit: "La femme, après la mort de son mari est généralement héritée. Elle épouse l'héritier naturel de son mari, sauf le frère aîné (pour toutes les coutumes côtières), dès que les secondes funérailles sont faites. Jusqu'à ce moment, précise le texte, elle est censée, en effet, être l'épouse du défunt" (cf. Gouvernement Général de l'Afrique Occidentale Française 1933, 2004: 38). De fait, la loi oblige en quelque sorte la veuve à ne contracter que le mariage léviratique. On considère que les enfants qui naîtront de cette union prendront en principe le nom du mari défunt, au lieu de porter celui du mari actuel. Car le mari défunt est leur père; le nouveau mari est leur géniteur.

Somme toute, ce n'est pas l'aire culturelle ajatado qui a initié le système léviratique. On pourrait citer la Bible selon laquelle ce système existait déjà dans le judaïsme. Le Deutéronome affirme en effet:

"Si des frères demeurent ensemble et que l'un d'eux vienne à mourir sans enfant, la femme du défunt ne se remariera pas au dehors avec un homme d'une autre famille étrangère. Son 'lévir', c'est-à-dire son beau-frère, viendra à elle. Il exercera son lévirat en la prenant pour épouse et le premier-né qu'elle enfantera relèvera le nom de son frère défunt, dont ainsi le nom ne sera pas effacé...." (La Sainte Bible, 1961: 200).

Le contraire du lévirat, c'est le sororat; il se pratique dans des sociétés pour pourvoir au remplacement de la femme, lorsque l'homme perd son épouse. Les Ajatado ont rarement recours à cette solution.

Quant au statut de la veuve remariée, on pourrait certes l'apprécier sous plusieurs rapports dont nous retenons le suivant: celui de sa position dans la nouvelle famille où elle se trouve insérée par le fait du remariage. Pour désigner ce fait, ce n'est d'ailleurs plus le terme "nyonlu dede" que l'on utilise. Dans le contexte du remariage d'une veuve, on fait usage du terme: "ekpososo", c'est-à-dire le fait de prendre pour épouse la femme d'un parent décédé. Ainsi, l'homme qui a hérité d'une veuve indiquera celle-ci de la manière suivante:

"Anyi kposuè ké": "voici la veuve que j'ai héritée".

Par contre, de sa propre femme, il dira:

"Anyi sexwemen shi ké": "voici ma femme originelle".

Ainsi une discrimination s'observe entre la veuve et la femme n'ayant jamais perdu son époux; une telle discrimination, très nette d'ailleurs, s'observe aussi bien dans le langage que dans les faits. Elle est surtout de nature à montrer que la veuve n'est jamais qu'une "femme-déjà-utilisée" (zankpoto) d'un premier époux. La veuve elle-

même ne manque pas de l'exprimer soit à l'occasion des détresses et des situations contrariantes, soit pour formuler des vœux à ses enfants et pour elle-même, comme c'est le cas dans les expressions suivantes:

"Asunyen kuvito ntɔ ya de hlɔn non un!"

"C'est mon mari défunt lui-même qui me vengera!"

"Miwo da kuvito ya kpo miji!"

"C'est votre père défunt qui veillera sur vous!"

Ainsi, ni la position sponsale, ni la paternité qui étaient attribuées au mari, pendant qu'il vivait, ne sont aucunement niées par la veuve, même remariée. Bien au contraire, elle les réaffirme en dépit du remariage.

### B.2.2 Le remariage à l'extérieur du clan marital

La veuve qui tient à refaire sa vie et qui ne veut pas de mariage léviratique, choisit donc son époux en dehors du clan de son mari défunt. Si, dans ce cas, elle possède des enfants, les ajatado ne considèrent pas son départ comme une rupture définitive. Ils continuent de l'appeler "Miwoshi", c'est-à-dire "notre femme". Le contrat matrimonial qui unit la femme au clan de son ex-mari survit ainsi à travers sa progéniture. De fait, le lien de sang joue ici un rôle éminent.

Le départ de la veuve-mère est cependant perçu comme une dérobade à ses obligations; et cela reste pénalisable. Le Coutumier du Dahomey entend en effet, en son article 166, que "si la veuve ne veut pas se soumettre à cette obligation, elle est obligée de rembourser à la belle-famille la dot versée lors du mariage en tout ou en partie, le tribunal fixant le montant de la restitution" (cf. Gouvernement Général de l'Afrique Occidentale Française, 1933, 2004: 38).

Quant à la veuve qui n'a pas eu d'enfant, elle sort du clan de son mari avec l'accord des deux parties ( la famille de son époux et sa propre famille). Le remboursement de la dot payée au cours de la première alliance se décide par les parents du mari disparu.

Le rituel du remariage de la veuve n'implique pas toutes les étapes franchies pour le mariage de la fille nubile <sup>56</sup>. La formalité essentielle pour cette union est le rite de "Edexoxo". Par ce dernier, les « grandes tantes » de la veuve et celles du nouvel époux bénissent la nouvelle alliance. Aucune dot n'est attribuée aux parents de la veuve. On n'assiste plus au transfert solennel de l'épouse. En effet, pour exprimer la différence entre le mariage de la veuve (kposhu) et celui d'une jeune fille (ago), les Ajatado se servent du proverbe suivant:

"Wo dé do non jiki non kposhu dédé o!"

"Le mariage d'une veuve ne se célèbre pas avec pompe!"

<sup>56</sup>Les étapes du mariage de la fille nubile résident dans les phases de la détermination du conjoint, des pré-fiançailles et fiançailles, de la dot et du transfert à l'enclos sponsal.

L'absence de solennité qui caractérise le remariage de la veuve, est un langage à comprendre par rapport au nouveau statut de celle-ci. Les acteurs sociaux la relèguent au second plan, la priorité revenant à la jeune femme. C'est à celle-ci que la suprématie est accordée, car elle est supposée faire le bonheur de son mari et, par extension, celui du clan. Voilà pourquoi des chansons locales demandent aux veuves remariées de ne pas perturber leurs jeunes coépouses" Ce sont en fait les quatre refrains de la chanson suivante:

« Que la veuve se taise,  
 Pour que la jeune femme ait la paix!  
 Dans la chambre à coucher,  
 La jeune femme se doit de précéder la veuve!  
 A la cuisine,  
 Que la veuve ne soit pas la première à s'engager!  
 Qu'elle laisse d'abord la jeune femme apprêter le repas!  
 A la douche,  
 Que la veuve ne se lave pas la première!  
 Qu'elle laisse la jeune femme se laver d'abord!  
 A la maternité,  
 Que la veuve n'accouche pas la première !  
 Qu'elle laisse  
 La jeune femme accoucher d'abord !  
 Que la veuve se taise  
 Pour que la jeune femme ait la paix ! »

Ainsi, la jeune femme est rendue prioritaire par rapport à la veuve qui, pense-t-on, pourrait l'importuner en de nombreuses circonstances.

Le statut des veuves remariées se laisse découvrir davantage encore, si l'on se réfère à la tradition et à la mentalité locales que traduit le langage social. C'est en raison de ce langage que la veuve est désignée par les expressions suivantes:

- "kposhu hata": "veuve tête de cochon";
- "kposhu lègèdè": "veuve source d'intrigue";
- "kposhu tavuin": "veuve source de malchances";
- "kposhu gègè": "veuve source de malheurs".

Autant d'appellations injurieuses qui montrent que les femmes en situation de veuvage ne jouissent pas de hautes considérations au plan familial ni au plan social.

## ***1.2.2 Que conclure?***

Afin de répondre adéquatement à cette question, nous partirons tout d'abord du terrain concret où nous venons d'étudier la typologie des systèmes matrimoniaux du milieu ajatado: une telle typologie doit pouvoir nous dire l'essentiel de la condition de la femme en contexte matrimonial ajatado. Dans un deuxième temps, nous actualiserons cette condition en la situant dans une perspective dynamique, et ceci en l'appréciant à l'aune des transformations sociales contemporaines. Enfin, dans un troisième temps, nous verrons comment la condition féminine ajatado reste une entité ouverte au développement communautaire.

## **2.1 Les leçons relatives à la typologie des systèmes matrimoniaux**

### **2.1.1 Les conséquences de la typologie des systèmes matrimoniaux**

C'est ici le lieu de prendre en compte chacune des diverses formes de mariage et d'en extraire les conséquences au plan de la condition des femmes ajatado.

Le mariage par rapt, avons-nous constaté plus haut, est une formule matrimoniale qui n'est plus fréquente dans l'aire culturelle ajatado, en raison de la violence et de l'absence des formalités protocolaires qui la caractérisent. Il n'en faut pas davantage pour conclure que dans le contexte d'un tel mariage, la femme est traitée sans délicatesse. On a néanmoins cité le rapt simulé où la contribution de la femme tient une place qu'on ne saurait sous-estimer, puisque l'efficacité d'un tel rapt dépend radicalement d'elle. Il n'en demeure pas moins vrai que ce type de mariage reste dépouillé d'éléments essentiels, parce que fondateurs de l'institution matrimoniale; ces éléments, ce sont, en un sens réel, le consentement réciproque et, en général, la dot. En dehors de ceux-ci, en effet, on ne saurait parler de mariage en milieu ajatado. Or ces aspects sont inexistantes et ne procurent, devant le groupe social, aucune marge de garantie et de sécurité à la femme qui se trouve ainsi engagée dans le mariage par rapt.

Quant au mariage dit "ahunmè", nous avons également vu qu'il n'était qu'une aventure d'alliance. Quoique soustrait à la violence, il est néanmoins dépouillé de toute forme de ritualité et de convivialité sociale. Il n'offre par ailleurs aucune légitimité, aucune garantie juridique non plus à la femme. C'est qu'en réalité, la

femme engagée dans le mariage "ahunmè" est dans une impasse qui n'équivaut qu'à une situation socialement condamnable: le concubinage. En d'autres termes, la situation d'une telle femme est toute précaire; elle est à vrai dire l'expression réelle de son instabilité: la femme qui la vit, ne saura donc s'offrir la latitude d'envisager la moindre action durable; puisque ses parents peuvent à tout moment la retirer de ce chaos pour l'offrir en mariage à un homme de leur choix.

Au demeurant, c'est en cela que consiste le mariage prescrit dont les conséquences semblent bien préjudiciables pour la femme. Car en pareil cas, le conjoint lui est d'autant plus imposé qu'on ne lui offre pas la latitude de le choisir. Toute sa vie de femme durant, elle sera dans le ressentiment, marquée et surtout frustrée qu'elle se trouve dès le départ par cette privation de liberté.

Cette condition devient encore plus grave, lorsque la femme se trouve réduite au veuvage. Et nous avons compris que même si elle se remariait, elle ne jouissait guère des avantages relatifs à la femme qui n'aura pas encore réalisé la dure épreuve de la perte d'un mari.

A présent, il ne nous reste à examiner que trois types de mariage différents, mais regroupables, en raison de leur commun dénominateur; il s'agit du mariage par l'échange direct des femmes, du mariage de la fille nubile et du mariage par consentement. De fait, ce qui unit ces trois types de mariage, c'est le libre consentement des femmes. Ici, le mariage et tout mariage se contracte en raison du libre consentement de la femme. C'est dans la mesure où elle est d'accord que l'on célèbre le mariage, dont la forme varie bien évidemment selon la typologie établie.

Retenons, pour conclure, que seules les formes de mariage qui comportent le libre consentement de la femme, sont de nature à contribuer au bonheur durable de celle-ci. Les autres événements de sa vie matrimoniale se trouvent ainsi positivement mis en perspective dans ce consentement libre et réciproque qui est la condition d'émergence des rapports interpersonnels entre conjoints. Au cœur de ces rapports, on ne saurait chosifier la femme, puisqu'elle est un sujet pleinement responsable et épanoui <sup>57</sup>. Il y a cependant une mentalité qui révèle davantage la condition de la femme ajatado; elle est relative au soupçon de mort qui pèse sur elle et à la trilogie "voju-ebo-aze" évoquée plus haut.

---

<sup>57</sup>Dans de tels rapports, la femme devient non plus un 'ça' réifiable à merci, mais un sujet responsable, totalement restitué dans sa dignité.

### 2.1.2 Le soupçon de mort et son impact sur les femmes ajatado

Le soupçon de mort ne pesant que sur la partie féminine du couple conjugal donne à penser. Car, en fait, rien ne le justifie. Rien n'autorise non plus à déclarer le conjoint innocent dans le contexte du décès de la conjointe. Il y a ici comme une situation d'injustice qui prévaut au plan social. Le domaine des sciences humaines et sociales n'est cependant pas, à proprement parler, un lieu de condamnation ou de moralisation, mais plutôt un lieu de compréhension.

La notion de soupçon servant à signifier la conjecture faisant attribuer à quelqu'un des actes ou des intentions blâmables, relève en fait de l'effort de traduction d'une notion ajatado: celle de "ejidodo amen" (qui a des équivalents parmi lesquels: "enububu so amen nu", "enudrod̄ro so amen nu", "enyondodo n'amen"). Comme on peut s'en apercevoir, il y a dans ces expressions un terme récurrent: celui de "amen", qui désigne la personne sur laquelle porte le soupçon. Celui-ci peut être relatif à la malédiction proférée "in petto" (c'est-à-dire non pas ouvertement, mais dans le secret du cœur), à la "chose pensée" (enububu), à la "chose rêvée" (enudrod̄ro) ou à la "parole établie" (enyon-nudè). Et il va sans dire que le soupçon en contexte de "parole établie" est un soupçon qui est passé du stade du rêve et de la supputation, c'est-à-dire du stade de la discrétion à celui de l'impudence, du sans gêne, c'est-à-dire de l'indiscrétion. Ce changement se laisse aisément traduire par le langage social. Le soupçon qui atteint le stade de la "parole établie" est donc non seulement conçu, mais il est articulé et médiatisé. La "nouvelle", c'est-à-dire l'information qui se donne et se transmet de personne à personne ou de groupe à groupe, affirme que telle femme devenue veuve est responsable de la mort de son mari.

Le soupçon devient ainsi une rumeur, c'est-à-dire à la fois un bruit sourd, des "on dit", une forme d'opinion publique qui se propage sans qu'on puisse dire son origine, ni en fournir les preuves sûres. Dans le milieu ajatado, une telle rumeur qui implique gravement la femme, est très vite diffusée et accueillie. Des auteurs avaient pu dégager trois tendances majeures dans toute rumeur: le nivellement, l'accentuation et l'assimilation (cf. BIROU, 1966: 302-303). Si cette théorie est admise, on pourrait, pour ce qui concerne la présente problématique, insister sur la deuxième tendance: l'accentuation. De fait, l'élément qui intéresse et que l'on sélectionne dans l'information, ce n'est pas que la femme soit devenue veuve; c'est bien plutôt qu'elle est responsable de la mort de son mari. On "accentue" et insiste ainsi sur cet élément qui prend davantage d'importance. L'impact de ce qui, au point de départ, était un soupçon, pourrait donc s'apprécier à l'aune de l'importance qui lui est donnée au plan social. Dans le milieu ajatado, c'est un grand malheur que de répondre de la mort d'une personne humaine, à plus forte raison si l'on doit répondre de la mort d'un mari. Il y a cependant un contexte qui explique la perdurance de ce soupçon de mort: c'est celui de la culture ajatado marquée par une trilogie dont il va falloir constater les effets au plan des femmes.

### 2.1.3 L'impact de la trilogie "Voju-Ebo-Aze"

Les femmes ajatado vivent dans leur milieu où, de façon permanente, il est question de cette trilogie dont il convient de comprendre les éléments afin de les apprécier.

Au sujet du ``**Voju**``: la recherche la plus récente réalisée sur le "Voju" est sans doute celle de BOTCHI GOMIDO (2000: 1188-1191). Après avoir examiné les principales définitions théoriques du "Voju"<sup>58</sup>, l'auteur en est venu à une approche pratique. Sa méthode qui consiste à "remonter à la terminologie matricielle 'voju', permet de comprendre qu'à la racine et au sommet de l'expérience religieuse, la conscience du Tout Autre est à l'œuvre"<sup>59</sup>. Mais il faut se référer à ses travaux de recherche sur le culte et la symbolique du serpent pour se rendre compte de cette autre caractéristique du "voju", plus historique et, somme toute, négative: c'est son aptitude à nuire et même à ôter la vie. En raison de cela, le "voju" est une institution sociale qui recèle en elle la capacité de détruire la vie.

Il en est de même de "**Ebo**", qui est une puissance d'attaque et de défense. Ce n'est cependant pas une puissance innée, mais une puissance acquise; ce qui suppose une initiation. Il va sans dire qu'au plus fort des situations d'attaque et de défense, la mort peut survenir. C'est pour cette raison que "ebo" est toujours perçu comme ayant une charge négative, puisqu'il sert fondamentalement à détruire la vie.

"**Aze**", "sorcellerie", est la capacité pour un individu ou un groupe d'individus de nuire à d'autres sans aucune médiation. C'est précisément en raison de cette absence de médiation que, pour THINES et LEMPEREUR (1975: 895), la sorcellerie "suppose une sorte de lien ontologique direct entre sorciers et victimes". De ce fait, précisent-ils, elle "ne jouerait qu'à l'intérieur d'un groupe donné". L'un des groupes d'élection de la sorcellerie, c'est le groupe de parenté où le lien de sang constitue, au dire des acteurs sociaux de l'aire culturelle ajatado, le vecteur essentiel<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup>Selon ces principales approches théoriques, le voju serait pour FALCON des «intermédiaires de Dieu auprès des hommes». Pour QUENUM, «Dieu gouverne le monde à la manière d'un souverain terrestre, c'est-à-dire avec le concours des 'voju' comme des ministres»; les voju seraient, dans cette perspective, des auxiliaires de Dieu. Selon ADOUKONOU, le voju est un «effort de remontée à la source; c'est le 'culte rendu à nos souvenirs les plus chers', l'expérience du sacré dans le cadre de la société». Enfin, pour AGOSSOU, le voju est «le désir du divin dans l'homme»; il est une «expérience du sacré dans le cadre cosmo-biologique, vécue comme une jonction heureuse du corps cosmique au corps propre de chaque individu»; AGOSSOU propose d'ailleurs une formule plus englobante qui lui fait dire que le voju « se présente comme une spiritualité cosmo-théandrique, qui joint les trois dimensions de ce que l'on dénomme communément la spiritualité africaine: l'homme (doté de vie), les ancêtres défunts et la nature cosmique» (pour ces différentes approches du 'voju', cf. BOTCHI GOMIDO, 2000: 1188-1189).

<sup>59</sup> Cf. BOTCHI GOMIDO, 2000: 1190.

<sup>60</sup> Ce vecteur, le sang, est dit essentiel aussi bien pour ce qui concerne l'acquisition de la sorcellerie que pour ce qui est de son utilisation comme instrument de nuisance. En tant que dénominateur commun, il est l'élément de liaison entre les individus et les groupes auxquels ils appartiennent. Remarquons qu'à ce niveau, la parenté est l'entité fondamentale à ne pas perdre de vue.



Au plan du "voju", nous avons souligné plus haut l'importance des plantes initiatiques. Au plan de "ebo" et de "aze", on peut en dire autant. De fait, tous nos informateurs, notamment les tenants de ladite trilogie, s'accordent à dire que les plantes tiennent une place telle que sans elles, il n'y a pas non plus "ebo", ni "aze".

Il y a cependant un autre élément, tout aussi fondamental, à ne pas omettre: c'est la dimension langagière de ladite trilogie. En effet, on articule toujours une parole. Cette parole est d'autant plus performative que c'est en raison d'elle qu'on peut comprendre l'efficacité symbolique des rites relatifs au "voju", à "ebo" et à "aze". Cette parole est en fait un énoncé que AUSTIN (1970) propose d'appeler "performatif", parce qu'il est une performance et qu'il a un effet <sup>61</sup>. Il convient néanmoins d'éviter d'attribuer à cet énoncé une efficacité *sui generis*. Car le pouvoir performatif ne réside pas dans les mots ni dans la formule que ceux-ci constituent, mais dans le consensus qui les valide <sup>62</sup>. De fait, la formule qui va avec les rites de chaque élément de la trilogie, n'a de la valeur que dans la mesure où elle est reconnue. Si elle a une "force", celle-ci résulte du consensus qui unit l'énonciation au fait de sa reconnaissance. Reconnaissance au moyen d'indices convenus par le groupe social lui-même; mais aussi et surtout reconnaissance par les protagonistes du champ socio-religieux desquels dépend, au demeurant, l'efficacité de la formule.

Somme toute, l'impact de la trilogie "voju-ebo-aze" sur les femmes ajatado semble être d'un contenu culturel négatif. Néanmoins, au vu de l'impact du soupçon de mort et des conséquences fâcheuses relatives aux diverses formes de mariage du milieu ajatado, deux leçons essentielles s'imposent.

Premièrement, la condition où vivent les femmes ajatado est assez spécifique et délicate pour qu'on en tienne compte, avant toute entreprise les concernant.

Deuxièmement, il importe, nous semble-t-il, de retenir les aspects ci-dessus mis en évidence, et de ne pas les perdre de vue chaque fois que nous en viendrons à analyser les difficultés qui surgissent au plan des tâches de développement. Une telle démarche nous permettra non pas de justifier ni de condamner, mais de comprendre le contexte, c'est-à-dire les situations concrètes vécues par les acteurs sociaux et, en particulier, les femmes ajatado.

Ces deux remarques, essentiellement d'ordre méthodologique, nous invitent à un effort constant: celui de tenir compte de la condition des femmes ajatado, non pas en partant d'autres cultures, mais en partant du milieu ajatado lui-même et en puisant de ce même milieu des ressources pour résoudre ses problèmes et atteindre l'objectif fondamental: celui d'un développement endogène durable.

<sup>61</sup> Le mot anglais qu'utilise AUSTIN (1970) est "performative", du verbe anglais "to perform". Voir également ISAMBERT (1979).

<sup>62</sup> C'est en raison du poids de ce consensus que BOURDIEU (1975: 184) a tenu à mettre en garde contre une lecture de AUSTIN qui reviendrait à faire de la performativité une magie des mots. Affirmer le contraire, c'est, écrit-il, "oublier que l'autorité advient au langage du dehors, comme le rappelle concrètement le sceptre que l'on tend, chez Homère, à l'orateur qui va prendre la parole".

La condition des femmes ajatado reste néanmoins une condition ouverte aux mutations sociales.

## **2.2 La condition des femmes ajatado à l'heure des mutations sociales**

Ces transformations tiennent aux institutions modernes, aux nouveaux contextes créés par le savoir, le pouvoir et l'économie. La question est de savoir comment ces lieux de transformations influent-ils sur les femmes ajatado.

Jusqu'ici, notre démarche a consisté à faire comprendre la condition des femmes ajatado dans le cadre d'une société de type traditionnel ; et ceci, parce que les groupes sociaux en sont encore pour la plupart au stade de la traditionnalité. A supposer que, dans bien des milieux, ce stade soit révolu, nous ne saurions cependant faire table rase du passé. Comme le montre d'ailleurs BALANDIER (1985: 10-11), "ce rapport au passé ne se réduit pas à l'expression d'une nostalgie ou à un retour mimétique aux usages et aux modes de vivre anciens". Au fait, la situation sociologique de l'Afrique noire contemporaine, montre qu'un important changement est en cours: les peuples évoluent vers un mode de penser et de vivre moderne qui tend à les éloigner de leur héritage et même à les rendre parfois étrangers à leur propre patrimoine culturel. Dans ce contexte ambivalent, équivoque et indécis, certains sombrent définitivement dans les regrets qui, du reste, ne servent pas à grand-chose. D'autres demeurent liés aux coutumes appelées à disparaître où à subir des changements. Or, face à cette situation, il est préférable de se rendre à l'évidence, plutôt que de continuer à se nourrir d'illusions. Car la tradition doit rester vivante et non figée comme une pièce de musée. Comme toutes les autres régions du globe terrestre, l'Afrique va inmanquablement subir des mutations. La réalité matrimoniale qui nous préoccupe ici, n'est pas statique; elle est susceptible de mutation; la typologie des systèmes matrimoniaux ci-dessus étudiée en est une preuve immédiate. Cette réalité a, par ailleurs, une dimension transculturelle, pour la simple raison qu'elle est présente dans toutes les cultures, précisément à cause de sa dynamique interne. Mais une troisième dimension s'ajoute à celles-ci: c'est la dimension de la mondialisation. L'information et la communication contemporaines sont telles que personne ne saurait vivre en dehors des mutations sociales. Qu'on le veuille ou non, il y a comme un partage planétaire, une convivialité transculturelle qui se vit. Nous ne saurions affirmer que tout ce qui s'y réalise est recevable. Mais il faut retenir que les acteurs sociaux du milieu ajatado se montrent attentifs à ces mutations et les apprécient comme ils le peuvent.

Par ailleurs, l'éducation reçue dans les milieux et groupements sociaux ouverts et dans les écoles de type occidental, ainsi que celle qui se trouve prodiguée par les organisations non gouvernementales, les églises chrétiennes et les nombreuses

associations de développement, est une éducation qu'il faudra aborder de façon critique. Elle est cependant, en un sens réel, de nature à vouloir sortir les acteurs sociaux de leur condition, et à vouloir contribuer à l'émancipation de tous et, en particulier, des jeunes filles et des femmes. C'est assurément à l'aune de cette émancipation que l'on peut apprécier les réactions des milieux féminins et féministes endogènes par rapport aux divers aspects aliénants de la femme du milieu ajatado.

Ces réactions ont pour expression le rejet de tout ce qui est susceptible d'entraver le bien-être des femmes ajatado. Ces réactions s'expriment également par la volonté manifeste des femmes de l'aire culturelle ajatado de voir leur vie changer qualitativement et abonder ainsi dans le sens de leur bien-être personnel, social, culturel, économique, environnemental, et, somme toute, matériel et spirituel. Ainsi, par-delà leur condition, les femmes de l'aire culturelle ajatado restent ouvertes au développement. Pour elles, en effet, il ne s'agira pas d'un développement individuel, mais d'un développement communautaire et durable. Quelles en sont les exigences par rapport aux femmes du milieu ajatado du Kufo?

### ***1.3 DEUXIEME PARTIE: Les Femmes du Kufo Face aux Exigences du Développement***

Il nous incombe à présent de confronter les femmes ajatado - avec le contexte matrimonial qui les caractérise - et le développement. Nous essaierons donc d'examiner leur capacité au plan démographique et économique. Nous procéderons par ailleurs à une étude des groupements féminins du Kufo. Une telle démarche permettra de comprendre l'impact de ces groupements sur le développement du Kufo. Mais, avant de déployer cette démarche, intéressons-nous d'abord à la notion de développement.

#### ***1.3.1 Au sujet de la notion de « développement »***

##### **1.1 Approche étymologique**

Le terme "développement" est de provenance latine, et plus précisément du verbe "volvere" qui signifie, dans sa forme active, "faire rouler, faire avancer" et, dans sa forme neutre, "tourner". BLOCH et al. (1932: 192 et 226) montrent que ce mot est de la famille de "voloper", issu du vieux français. Dès le douzième siècle, on oppose envelopper (enrouler) à développer (dérouler), ainsi que le relève le vieux français "envolopar" et "desvolopar". Le développement est donc saisi au sens de déroulement, dépliement, déploiement, extension, croissance. Il en va de même du verbe "développer" qui signifie "enlever ce qui enveloppe ou cache quelque chose", "défaire le lien", "étendre ce qui est plié". Allusion est donc faite non seulement au dépliement, à l'extension, mais aussi à la rupture par rapport à ce qui empêche la génération, la croissance, la progression (cf. BLOCH et al., 1932: 192 et 226)

Il faudrait néanmoins préciser davantage la nature d'une telle rupture, ainsi que l'indique KOUSSOUHOUE (1994-1995). D'après cet auteur, en effet, ladite rupture est à prendre au sens de continuité et non au sens de discontinuité. C'est en raison de cela qu'elle révèle d'une part le caractère dynamique et dialectique du développement et, d'autre part, la dimension libératrice et transformatrice impliquée dans ce concept. Voilà ce qui permet au développement de se révéler comme un processus de passage et

de dépassement d'un état à un autre, d'une situation inférieure à une situation supérieure. Ainsi, le développement n'est pas un stade facultatif, mais il est, au plan humain, un devoir-être où on est tenu de parvenir, en vue d'un état de vie meilleure. Outre l'approche étymologique, il conviendrait d'élucider davantage la notion générale de développement.

## **1.2 De la notion de développement en général**

Il reste évident que notre intention n'est nullement de nous réduire à une dissertation sur la notion de développement. Car il s'agit, dans la perspective où nous sommes, de montrer comment se réalise le développement. Un minimum de notion générale s'avère néanmoins indispensable. De ce fait, le développement présente une polysémie telle que l'on peut en envisager l'aspect physique et moral, individuel et collectif, personnel et social, économique et politique. Qu'il nous soit permis ici de n'envisager que certains de ces aspects qu'il nous semble nécessaire de souligner dans le contexte de cette étude.

### **1.2.1 Le développement individuel et social**

On ne saurait aborder la notion de développement de façon abstraite, sans tenir compte des personnes et des besoins qu'il manifeste. Un développement qui ne prend pas en compte ces aspects, est un pseudo développement. En effet, le degré de développement se mesure non seulement par la croissance physique individuelle, mais aussi par le niveau de vie de chaque personne. Le développement authentique doit contenir en son sein et assumer cette dimension fondamentale qu'est la croissance biologique propre à tout être vivant. Ainsi l'homme, en tant qu'être vivant marqué par la contingence et la finitude, est obligé de communiquer, de se nourrir, de se vêtir, de se loger, d'entretenir sa santé afin de vivre et de croître. Nous pourrions, en réfléchissant sur le développement, le faire asseoir sur le socle biologique. Une telle démarche permet de relever l'importance de la croissance physique individuelle. En dehors de celle-ci, on ne saurait parler d'un développement matériel et collectif au plan d'une société donnée. Le développement individuel postule et légitime le droit au développement qui, à son tour, milite en sa faveur, en vue de sa réalisation et de sa promotion. C'est, en un sens réel, un droit inhérent à la nature et à la personne humaine. Il va sans dire que le développement physique n'est pas le seul aspect du développement; il en est de toute évidence une dimension déterminante. Car c'est dans la mesure où chacun des membres d'une société donnée jouit d'une parfaite santé au plan physique, qu'on peut dire de cette société qu'elle est en développement. Cela signifie que le développement individuel est l'aune du développement social. Qu'entendre par cette autre expression?

L'étymologie du mot "société" et son approche sémantique autorisent à comprendre que la société est une relation de personnes qui s'associent, s'allient et mettent quelque chose en commun<sup>63</sup>. Elle est, par ce fait même, un groupe d'individus humains qui ont des relations durables, réciproques et réglementées par des institutions. Le qualificatif "social" indique le caractère de ce qui est relatif à un groupe d'individus, d'hommes, conçu comme une réalité distincte; dans un français plutôt vieilli, il traduit également non seulement ce qui est favorable à la vie en commun, mais aussi ce qui est relatif à une association de personnes ayant un but, des intérêts communs. Le développement social concerne ainsi tous et chacun. Dans cette perspective, la société se doit de mettre à la disposition de ses membres les ressources nécessaires à une existence décente. Réciproquement, le développement social est fonction de l'investissement de tous les citoyens valides dans la tâche ad hoc; autrement, il ne peut être question de développement social: il n'y aurait en fait que de développement d'une catégorie de populations au détriment d'une autre catégorie; c'est-à-dire, en fait, un développement partiel et parcellaire qui montrerait que la dimension sociale à part entière n'aura pas été atteinte. Au demeurant, le développement individuel et social doit tenir compte de l'amélioration concrète des individus et de la société, en s'accompagnant d'une économie et d'une politique de développement.

### **1.2.2 Le développement économique et politique**

Efforçons-nous de distinguer, c'est-à-dire de ne pas confondre ces deux aspects du développement.

#### **A Le développement économique**

Le mot "économie" dérive du concept grec "oikonomia", dont le préfixe "oikos" traduit les notions de maison et de patrimoine; quant au suffixe « nomos », il traduit les concepts de loi et de règle. Le verbe "nemein" qui est relatif au substantif "nomos", connote le sens d'administrer. Ainsi, dans la notion d' "économie", il est question de gestion, d'administration d'une maison, d'un patrimoine<sup>64</sup>. De fait, l'économie est une "science qui a pour objet la connaissance des phénomènes liés à la production, la distribution et la consommation des biens". Cette connaissance des phénomènes doit être fondée non seulement sur une analyse rigoureuse des structures et des systèmes sociaux, mais aussi sur l'initiation aux techniques de développement appropriées. De fait, on ne saurait élaborer une théorie de l'économie du développement en faisant table rase de connaissances factuelles. Disons d'ailleurs que, pour être efficace, une telle

<sup>63</sup> Il convient, en effet, de partir du concept latin «societas»: association , et de cet autre concept: «socius» qui désigne le compagnon , l'allié, l'associé.

<sup>64</sup> Cf. article "Economie" in THINES et LEMPEREUR (1975: 308). Les auteurs du Dictionnaire Général des Sciences Humaines définissent en effet l'économie comme la «science du comportement humain en tant que relation entre des fins multiples et des moyens rares à usages alternatifs».

théorie devra, en tout premier lieu, s'appliquer à mettre en évidence les symptômes qui caractérisent et aggravent le sous-développement: pauvreté, état nutritionnel et sanitaire en-deçà de la normalité, analphabétisme et carences de tous ordres au plan éducationnel, etc... Elle s'appliquera ensuite à promouvoir le développement dans les secteurs primaire, secondaire et tertiaire, avec le souci d'assurer la coordination et la communication à tous les différents niveaux concernés. Enfin, elle veillera à établir et à pérenniser l'équilibre, dans les échanges commerciaux, entre l'économie dite sous-développée et l'économie développée qui est, en fait, l'économie dominante. En réalité, il importe qu'en contexte de développement, la science économique envisage une stratégie globale qui prenne en compte la promotion du progrès social. On ne saurait le dire assez, c'est l'économie qui constitue le nerf et le fer de lance du développement.

### **B Le développement politique**

C'est l'instance politique par excellence. De fait, elle constitue la sphère où se réalise "l'activité la plus haute qui englobe les autres, car elle est d'ordre général et vise l'organisation supérieure de la vie en société" (BIROU, 1966: 257). L'adjectif "politique" ici en question, dérive du mot grec "politikos" et qualifie ce qui a rapport à la cité et à son gouvernement, c'est-à-dire, en fait, à la société organisée. Synonyme de "civil" et de "social", il désigne tout ce qui a trait à la vie sociale. Qualifiant le développement, il désigne la société qui inclut dans son programme de gouvernement et d'organisation, la dimension du développement comme une des priorités majeures.

L'expression "développement politique", parue vers les années cinquante, a été conçue et thématisée par ses promoteurs comme un processus conduisant des systèmes politiques à une plus grande efficacité obtenue par une sécularisation sans cesse marquée par des comportements et par une différenciation fonctionnelle accrue. Le développement politique a son objet propre à lui: il réside dans l'orientation des choix de quelque nature que ce soit (scientifique, économique, écologique, culturel, sportif, etc...) dans une situation concrète; celle, par exemple, d'une nation qui a sa propre structure, sa propre configuration géologique et géographique, sa propre histoire et bien d'autres entités qui lui sont propres. L'essentiel est, en effet, qu'en matière de développement, ces divers domaines s'allient et s'engagent dans une interaction dont le but est de rendre les hommes heureux<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> Pour des éléments complémentaires sur la notion de «développement politique», cf. BADIE (1994).

### 1.2.3 L'approche critique de la notion de développement

Le nombre des auteurs traitant de la notion de développement est inestimable. Qu'il nous soit cependant permis de focaliser notre attention sur THINES et LEMPEREUR (1975: 273-274) qui font tout d'abord remarquer que la notion de développement est actuellement imposée par des inégalités objectivement graves, ou perçues comme telles, entre peuples et nations. Ces auteurs trouvent par ailleurs la notion peu opératoire pour diverses raisons; ils citent pour cela la diversité et la complexité des situations concrètes, la critériologie non-cohérente et les analyses unilatérales et partielles, l'interférence des idéologies variées et même contradictoires. Ils s'appuient sur ce dernier aspect pour affirmer que le "développement connote la modernisation et succède à l'action civilisatrice de la colonisation, prolongeant elle-même la mystique du progrès du dix-neuvième siècle". A cette connotation, il convient d'ajouter une autre conception que ces auteurs ont mise en évidence: selon celle-ci, le développement serait un projet de transformation des sociétés pauvres d'après le modèle des sociétés riches, ladite transformation étant toutefois envisagée sur le plan techno-économique à l'origine et plus récemment sur les plans politique et idéologique. En fait, précisent les auteurs, il s'agit dans de nombreux cas d'un simple asservissement du système économique, politique, ou idéologique, d'une société dominante. Cet asservissement, expliquent-ils, s'opère souvent avec la complicité ambiguë des colonisés devenus sous-développés. Un autre inconvénient que ces auteurs déplorent, réside dans le fait que les plans et les politiques de développement méconnaissent souvent par ignorance ou par calcul les créativités et les dynamismes spécifiques, les fonctions de cultures et d'histoires particulières. Enfin, le tout dernier point de la critique de ces auteurs dénonce le clivage trop radical entre "développés" et "sous-développés" qui masque, aux niveaux pratique et scientifique, les risques ou les faits de sous-développement dans les pays réputés développés<sup>66</sup>.

De ce qui précède, nous pouvons retenir que la notion de développement est réellement peu opératoire, ainsi que cela a été souligné plus haut. Nous nous inscrivons par ailleurs contre un développement qui consisterait à replonger l'Afrique dans la prétendue action civilisatrice de la colonisation<sup>67</sup>. Sous ce rapport précis, ladite mystique du progrès et la présumée "modernisation" n'apporteront rien à l'Afrique, si le nouveau rôle de celle-ci revenait tout simplement à singer l'Occident; ce dernier n'est d'ailleurs pas forcément le seul modèle qui s'impose. Enfin l'Afrique et ses sociétés sont théoriquement sorties du système de domination

<sup>66</sup> Reconnaissons que THINES et LEMPEREUR ont sans doute examiné la notion de développement sous les angles sociologique, économique, et même psychologique. Ici, nous nous en tiendrons de façon bien particulière à la dimension anthropologique qui nous semble fondamentale.

<sup>67</sup> Les méfaits de cette action civilisatrice de la colonisation pourraient s'apprécier, par exemple, à l'aune de l'extraversion culturelle et, en tout cas, de la dépendance dont les pays d'Afrique font aujourd'hui l'expérience vis-à-vis de l'Occident!



et de subordination relatif à la colonisation, il y a de cela une quarantaine d'années. Ce fut une ère d'extraversion. Il est maintenant temps que les Africains repensent leur propre avenir et se prennent en charge. Cela n'est réalisable que si le projet de développement tient sa source et son ressort des tréfonds mêmes de l'Afrique et des sociétés qui la composent. En raison de cela, une alternative s'impose pour ce qui relève de la notion de développement.

### 1.3 La notion endogène de «progrès»

A notre humble avis, il ne sert à rien de brandir la notion de développement, si celle-ci ne trouve aucun répondant dans l'aire culturelle qui nous préoccupe. Voilà pourquoi il importe de s'intéresser à la notion endogène de développement. Dans le milieu ajatado, divers termes servent à le traduire.

Nous distinguons en tout premier lieu l'expression "n'koyiyi", composé de deux monèmes:

"n'ko": devant, en avant, préposition et adverbe de lieu, indiquant la position antérieure;

"yiyi": forme infinitive du verbe "aller", le fait d'aller.

"N'koyiyi"; le fait d'aller en avant, autrement dit: le fait de progresser. Il y a, en effet, dans la notion de "n'koyiyi", celle de progrès. Il ne s'agit pas cependant d'un progrès quelconque; ce doit être un véritable progrès à tout point de vue. Le fondement d'un tel progrès, c'est le "travail".

En effet, nous distinguons en deuxième lieu l'expression "Edowawa non'koyiyi", composée de trois mots que nous allons examiner:

"edowawa": mot composé des monèmes "edo": travail, et "wawa": l'action; "wawa" est en fait un suffixe qui indique et renforce les verbes d'action. Ainsi, "edowawa" est une forme infinitive qui traduit le verbe "travailler". L'expression "edowawa no n'koyiyi" peut alors se traduire comme suit: "le fait de travailler pour le progrès". Ainsi, la notion de travail se trouve insérée par ce fait même dans la notion de progrès. Autrement dit, le travail est la condition du progrès.

La troisième expression annoncée est celle de "N'koyiyi agbetō-to"<sup>68</sup>. En réalité, l'expression "agbetō-to" traduit, dans la culture ajatado, la nature de ce qui détermine le progrès. D'entrée de jeu, notons que le second monème "to" est un

<sup>68</sup> En nous limitant à cette troisième expression, nous ne signifions pas avoir tout dit des termes susceptibles de traduire la notion de développement. Car on pourrait tout aussi bien noter les expressions suivantes: "fafa": la paix, "vovo": l'épanouissement, "dokun-dodo": l'enrichissement, le nantissement, etc... Ce sont cependant autant d'expressions dont la prégnance ne nous semble pas aussi déterminante que pour les trois expressions que nous avons retenues pour traduire la notion de développement.

suffixe indiquant la forme génitive, c'est-à-dire, la dépendance ou l'appartenance. Venons-en à présent à l'expression "agbeto". Ce vocable est composé de deux termes significatifs:

"agbe": vie, monde, univers;

"to": auteur, possesseur, père.

Il faudrait éviter de se fonder sur la présente étymologie pour saisir "agbeto" comme le "père de la vie" ou le "père du monde"; car on ne saurait le confondre avec "Egbèdoto" (egbè: monde, do: créer, to: auteur, possesseur, père), le Créateur et Père de l'univers et de tout ce qu'il renferme. Il faut plutôt comprendre "agbeto" comme celui qui répond de la vie et du monde, en ce sens qu'il en a le contrôle et la maîtrise, puisqu'il en est, selon l'expression de AGUESSY (1972b : 45), "le possesseur". En réalité, le terme "agbeto" est celui que nous retenons pour traduire la notion de personne en milieu ajatado. C'est une telle personne, dans toutes ses dimensions, qui est au centre du développement. Elle est forcément marquée d'une dimension communautaire et communionnelle.

Etre une personne, en milieu ajatado, c'est être réellement engagé dans un processus de personnalisation. La personne humaine n'est donc pas une réalité statique; elle est un projet dynamique dont l'accomplissement dépend des diverses étapes des initiations que le groupe social lui fait parcourir. Elles sont en effet nombreuses, les initiations qui jalonnent la vie de l'individu<sup>69</sup>. En fait, dans le milieu traditionnel ajatado, l'initiation n'est pas facultative. Elle n'est pas non plus perçue comme un fait de convenance. Car elle s'impose à tout individu qui veut accéder au statut de personne appartenant à un groupe social donné. MVENG (1982: 256) en souligne l'absolue nécessité quant il écrit:

"Dans nos sociétés traditionnelles, celui qui n'est pas passé par l'initiation et n'a pas accédé progressivement à toutes ses dimensions n'est pas à part entière un membre de la communauté humaine".

L'initiation est en réalité, l'instance où se constitue "progressivement" la personnalité du sujet. L'éducation que l'on y reçoit informe non seulement des divers aspects de la vie en société, mais aussi de la tradition dans laquelle le sujet s'inscrit. Plus

---

<sup>69</sup> Nous pourrions, à titre d'exemple, citer quelques-unes de ces initiations: «Zunmèyiyi», l'initiation dans la forêt; «Egbexexe», rites d'apaisement; «Enyisesese», rite d'attribution de noms. Ces initiations sont de nature religieuse. On pourrait tout aussi bien citer d'autres types d'initiations qui conduisent l'individu-sujet dans le monde de l'art traditionnel et, partant, dans celui de l'esthétique. Une telle initiation se révèle, par exemple, dans le rite de «Alòklòklò » que le maître fait subir au disciple initié à l'art; ce vocable est composé de trois monèmes: «alò», main; «klò», laver; «klòklò» signifie «le fait de laver». «Alòklòklò», c'est le fait de laver les mains. Dans ce rite, la main est la partie du corps la plus privilégiée. Car, dit-on en milieu ajatado, c'est elle qui réalise: «alò yi wa ñon nu» (littéralement: «c'est la main qui fait les choses»). C'est dans ce même ordre d'idées qu'on donne aux enfants le nom de «Lòwanu».

fondamentalement, on lui fait découvrir qu'il n'est pas une monade, mais qu'il est essentiellement un "être-avec". Ici, ce n'est donc pas la dimension individualiste qui importe, mais la communauté et le sens du partage.

## 1.4 Le développement durable

On ne saurait de nos jours entreprendre d'élucider la notion de développement en omettant celle de «développement durable». C'est la Conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement, tenue à Stockholm en 1972, qui a abordé le contenu du concept de développement durable connu alors sous la dénomination d'écodéveloppement. Rejetant les approches réductrices d'un écologisme intransigeant et d'un économisme étroit, la Conférence de Stockholm proposait alors une voie moyenne entre les positions tendant à sacraliser la nature et les chantres du mythe de l'abondance illimitée des ressources. Ces positions environnementalistes se sont soldées par la faillite s'expliquant au travers de l'envolée du prix du pétrole et de la crise mondiale: les catastrophes de Seveso, de Bhopal ou encore les marées noires en étaient les expressions les plus éloquentes... La question de développement durable a dû rebondir à la fin des années 1970. De fait, en 1980, le PNUE (Programme des Nations Unies pour l'Environnement) organisa une série de séminaires sur les types de développement et sur l'environnement qui rencontra un écho favorable dans le Rapport de Brundtland et conduit à la Conférence de Rio et ensuite au Sommet de Johannesburg. C'est à partir de ce Sommet que le développement durable est devenu non seulement la préoccupation des populations, des chercheurs et des Etats, mais aussi le symbole d'une nouvelle conscience et d'une nouvelle éthique du changement, celle-ci étant, selon les termes de DA CUNHA (2004: 16-17) la "matrice d'une nouvelle manière de poser les problèmes du développement autant dans les pays du sud que dans ceux du nord, dans les régions rurales comme dans les agglomérations urbaines".

Au plan de cette nouvelle éthique relative au développement durable, il faut citer, d'une part, comme le dit JONAS (1990), le «principe de responsabilité». En raison de ce principe, le développement durable devra promouvoir un monde pouvant être habité par une humanité digne de ce nom; un tel monde doit pouvoir continuer d'exister et les hommes doivent assurer la pérennité de ses conditions d'existence. En raison de ce principe, insiste davantage l'auteur, la logique de la responsabilité devra pouvoir libérer la pensée du cercle vicieux de l'instantanéité. Elle devra, en outre, investir les sociétés contemporaines d'une mission de sauvegarde à l'égard de la terre et des générations futures<sup>70</sup>.

<sup>70</sup> Dans les vues de JONAS (1990) cité par DA CUNHA (2004), la notion de développement durable rend compte d'une éthique de la responsabilité qui insiste sur la valeur positive du respect des équilibres écologiques, ainsi que sur la valeur de la solidarité entre les générations, les groupes sociaux et les territoires. Pour cet auteur, le développement durable procure non seulement les conditions de survie, mais aussi les garanties d'une vie sensée.

Au plan de cette même éthique, les auteurs insistent, d'autre part, sur une conscience plus aiguë de l'interdépendance entre tous les êtres vivants; une telle conscience doit également se développer "entre eux et la terre qui les porte".

Quant à la notion de «durabilité», JONAS (1990) la fonde en l'homme. Car il la rattache à l'homme qui est à la fois matière, vie et sens. Pour cet auteur, l'homme n'a d'autre avantage sur les êtres vivants que d'être le seul à avoir la responsabilité de leur propre finalité. L'idée que le développement doit être ramené à sa finalité première, qui est l'amélioration de la qualité de vie des individus, se traduit par un concept de durabilité basé sur un impératif majeur: établir des relations entre la nature et les sociétés humaines permettant de dire les solidarités sans nier les hiérarchies. C'est de cette perspective que rend compte la notion de «durabilité».

Selon DA CUNHA (2004: 15-28), la notion de durabilité valorise cinq principes stratégiques permettant de rétablir le souci de l'environnement dans les représentations anthropologiques et sociales<sup>71</sup>. Ces principes ont diverses fonctions: ils peuvent inciter à prendre en compte des éléments découlant de différents domaines et situations dont l'homme est à la fois l'acteur et le véritable enjeu. Ils peuvent tout aussi bien être utilisés comme des outils de réflexion sur le changement, c'est-à-dire, en fait, le développement. Pour y parvenir «durablement», affirme DA CUNHA, la conscience morale seule ne suffira pas<sup>72</sup>; il faudra lui adjoindre la rigueur scientifique et l'action. Un tel développement est un besoin endogène<sup>73</sup>. Car il tient sa source des groupes sociaux qui, au demeurant, sont des communautés essentiellement en quête de bien-être durable<sup>74</sup>.

---

<sup>71</sup> Ces cinq principes stratégiques sont les suivants : premièrement, le principe économique d'efficacité pour assurer la reproduction et l'innovation des systèmes économiques; deuxièmement, le principe sociologique d'équité sociale pour faire face à toutes les formes d'exclusion et assurer la satisfaction des besoins fondamentaux des groupes sociaux les plus défavorisés; troisièmement, le principe géographique d'équité territoriale pour faire face aux disparités entre les centres et les périphéries et assurer à chacun, où qu'il réside, une qualité de vie satisfaisante; quatrièmement, le principe écologique de la préservation des écosystèmes pour faire face à la destruction de l'environnement et assurer la reproduction des ressources dans le long terme; cinquièmement, enfin, le principe politique de l'autonomie territoriale pour assurer une gouvernance respectueuse de la démocratie, de la territorialité des collectivités ainsi que de leur droit à la différence.

<sup>72</sup> Cf. à ce sujet: JAKUBEC, 2004: 29-43.

<sup>73</sup> Les acteurs sociaux de l'aire culturelle ajatado désignent en effet le développement durable par l'expression «n'kq-yiyi-ci-y'a-xq-sq», c'est-à-dire littéralement: «avancement qui connaît des lendemains meilleurs».

<sup>74</sup> Nous disons des groupes sociaux qu'ils sont des "communautés" en raison des liens qui, entre les membres, sont basés sur des relations de face à face, des relations d'interdépendance et sur l'unanimité au niveau des valeurs, lesquelles leur donnent une forte cohésion face aux agressions et aux afflictions de tout genre. On pourrait, pour mieux comprendre cette différence entre société et communauté, se référer à TÖNNIES (1944).

## 1.5 L'objet fondamental du développement: le bien-être durable

Il nous semble en effet pertinent de conclure cette étude de la notion de développement, en abordant la notion de bien-être durable, si tant est que celui-ci est perçu comme l'objet fondamental du développement.

Il est certes délicat de vouloir définir le bien-être. Car cette notion évoque une diversité de biens, en raison de sa plurivocité. Ces biens qui ne sauraient d'ailleurs être ramenés à une seule définition, ont chacun leur contenu propre. Il s'avère donc impossible de définir le concept de "bien-être" par celui de "bien". Car il n'existe pas de bien en soi qui se révèle comme une universalité indéterminée; il n'y a que des biens différenciés et particularisés. D'autre part, le bien-être ne saurait se limiter à "l'idée de bien", car celle-ci est une "espèce vide". On ne peut définir un bien s'inscrivant dans les limites de l'action humaine que par la catégorie du "bonheur", lequel est l'objet d'un désir universel, en ce sens qu'il est l'objectif que visent les hommes en général et chaque homme en particulier. Ainsi le bonheur apparaît comme le bien recherché pour lui-même, les autres biens étant des moyens pour l'atteindre. A la différence de "l'idée de bien", le bonheur est la fin suprême des diverses activités et organisations individuelles et sociales.

Dans l'aire culturelle ajatado, la notion de bonheur se traduit par la notion de "agbe", vie. Quand on en vient à dire de quelqu'un: "E je agbe mèn": "il est tombé dans la vie", cela veut dire qu'"il est parvenu au bonheur". Ce bonheur peut être saisi comme la satisfaction des besoins et l'équilibre humain tant au plan affectif, moral qu'intellectuel; il peut s'exprimer par la jouissance, l'aisance, le confort, le luxe, la santé à tout point de vue. Mais on sait qu'un tel bonheur qui est terrestre, se trouve caractérisé par la finitude inhérente aux choses humaines. Il n'est total, plénier que dans la mesure où le sujet est convaincu et même assuré du bonheur où il continuera à vivre dans l'au-delà<sup>75</sup>. Mais cette vision et cette autre assurance relèvent de l'ordre subjectif et religieux; somme toute, elles relèvent du domaine de l'imaginaire social. C'est en raison de cela que nous nous en tenons au « bien-être » que l'homme cherche et recherche en ce monde, ici et maintenant: il veut être le mieux possible en ce monde, sans renoncer aux chances de l'autre. C'est une telle conception du "bien-être" que les Ajatado désignent du mot de "vovo"<sup>76</sup>. C'est ici qu'il convient de faire

<sup>75</sup> Il importe, pour cela, de noter que les Ajatado distinguent toujours dans leur imaginaire le monde actuel et manifeste, celui d'«agobé», du monde à venir, tout aussi réel que le premier: celui d'«efentomè»; le premier est le monde visible; le second est le monde invisible qui deviendra évident après la mort. Ce second monde est d'ailleurs perçu d'une manière anthropomorphique. En raison de cette perception, ce second monde est supposé être la réplique du premier. Aussi est-on assuré d'avoir le bonheur dans le monde à venir, si on s'était déjà appliqué à l'obtenir pendant la vie terrestre.

<sup>76</sup> La notion ajatado de «vovo», servant à traduire la notion de «bien-être», a un statut formel et universel. Car elle traduit l'aisance, le confort, le désir d'être heureux dans la sphère spatio-temporelle, qui préoccupent tout homme.

attention aux deux dimensions que comporte une telle conception. Il s'agit fondamentalement, d'une part, de la dimension communautaire et, d'autre part, de la dimension individuelle que traduit la phrase suivante:

"N̄on amèshiamè vo ɔ,

amèdèkadéka a vo le yi toxu",

"Quand tout le monde parvient au bien-être,

chacun parvient au bien-être chez soi".

Cette phrase dont nous avons particulièrement noté la récurrence pendant nos recherches, fait du "bien-être" communautaire la condition du bien-être individuel. En d'autres termes, la dimension communautaire du bien-être prime sur sa dimension individuelle.

Quand bien même le "bien-être durable" n'est pas susceptible de combler entièrement le désir de l'homme, en raison de la finitude de ce dernier, il demeure cependant une nécessité pour les hommes en général et, d'une façon toute particulière, pour les femmes de l'aire culturelle ajatado. Dans la dynamique de notre problématique, il importe à présent de nous rendre compte de leur place au plan démographique et économique.

### ***1.3.2 Les femmes Ajatado: approche démographique et économique***

## **2.1 Caractéristiques et dynamique des populations du Kufo.**

Bien avant les ressources naturelles et économiques, les ressources humaines constituent pour le développement le tout premier point d'appui. C'est pour cette raison principale qu'il convient, nous semble-t-il, d'examiner en tout premier lieu les caractéristiques générales des populations du Kufo.

### **2.1.1 Etat des populations**

#### **A La commune d'Aplahoué**

Au dernier recensement général de la population et de l'habitation ( RGPH ) de février 1992, la population de la commune d'Aplahoué était estimée à 77.491 habitants, avec une augmentation de 32,74 % par rapport à celle de 1979 où on comptait 52.122 habitants. L'effectif des femmes est passé de 27.721 habitants en 1979 à 41.047

habitants en 1992. Celui des hommes est passé de 24.401 habitants à 36.444 les mêmes années. Les résultats des deux recensements montrent également une augmentation de la population urbaine et rurale. Voici comment se présente cette évolution:

Tableau n° 6: Evolution de la population urbaine et rurale de la commune d'Aplahoué <sup>77</sup>.

Année	Population urbaine	%	Population rurale	%	Total
1979	11.595	22,25	40.527	77,75	52.122
1992	13.558	17,5	63.933	82,5	77.491

Ce tableau permet de comprendre que dans les années 1979 et 1992, la population rurale dépassait de loin la population urbaine. En prélevant sur la population rurale un échantillon de 100 personnes (hommes et femmes confondus), nous avons fait le constat suivant : 78 % des personnes enquêtées sur les raisons du manque d'affluence vers les centres urbains, ont allégué la cherté de la vie. Le cas d'Azové fut notamment évoqué à plus d'un titre.

Quant à ce qui concerne la répartition spatiale de la population de la commune d'Aplahoué, nous retenons ceci : avec une population de 77.491 habitants concentrés sur une superficie de 572 km<sup>2</sup>, ladite commune a une densité moyenne de 135,47 habitants / km<sup>2</sup>. Une telle densité varie néanmoins d'une localité à l'autre. C'est ce que le tableau suivant indique au plan de la commune d'Aplahoué.

Tableau n° 7 : Densités humaines selon la commune d'Aplahoué<sup>78</sup>

Commune	Population	Superficie	Densité
Aplahoué	15.176 hbts	63 km <sup>2</sup>	240,89 hbts/km <sup>2</sup>
Atomè	7.857 hbts	200 km <sup>2</sup>	39,29 hbts/km <sup>2</sup>
Azové	16.390 hbts	34 km <sup>2</sup>	482,06 hbts/km <sup>2</sup>
Dékpo	11.675 hbts	45 km <sup>2</sup>	259,44 hbts/km <sup>2</sup>
Godohou	7.645 hbts	97 km <sup>2</sup>	78,81 hbts/km <sup>2</sup>
Kissamè	12.632 hbts	53 km <sup>2</sup>	238,34 hbts/km <sup>2</sup>
Lonkli	6.116 hbts	80km <sup>2</sup>	76,45 hbts/km <sup>2</sup>
Total	77.491 hbts	572km <sup>2</sup>	1415,28 hbts/km <sup>2</sup>

<sup>77</sup> Ce tableau fut établi lors des recensements de 1979 et 1992 par l'I.N.S.A.E. (Institut National de la Statistique et de l'Analyse Economique).

<sup>78</sup> Cf. les archives des bureaux de la commune d'Aplahoué.

Il convient d'observer ce qui suit: Azovè est à l'honneur tant au plan de la population qu'au plan de la densité d'habitants par kilomètre carré: 16.390 habitants et 482,06 habitants / km<sup>2</sup>. En revanche, l'arrondissement d'Azovè s'étend sur la superficie la plus petite du département du Kufo: 34 km<sup>2</sup>. Toutefois, son atout le plus important, c'est le marché dont il est pourvu... Quant à l'arrondissement d'Atomè, il s'étend sur la superficie la plus importante de la commune d'Aplahoué: 200 km<sup>2</sup>; il est par contre, après Lonkli et Godohou, l'arrondissement le moins peuplé avec ses 7.857 habitants.

Près de 10 ans après le recensement de février 1992, la population de la commune d'Aplahoué peut de nos jours s'évaluer à environ 155.000 habitants; et ceci, d'après nos recherches à ladite commune et à l'I.N.S.A.E.

### **B La commune de Djakotomè**

La population de la commune de Djakotomè est estimée, au dernier recensement de la population et de l'habitation ( février 1992), à 71.502 habitants. La population des hommes était alors de 33.276 par rapport à celle des femmes dont le nombre s'élevait à 38.226. Le nombre des ménages était alors de 10.972, soit tout au moins 10.972 femmes mariées.

De nos jours, cette population a connu une croissance remarquable. Elle serait environ de 140.000 habitants, une dizaine d'années après le recensement de 1992.

### **C La commune de Dogbo**

D'après les enquêtes de l'I.N.S.A.E., la commune de Dogbo comptait, en 1992, 63.722 habitants, dont 30.678 hommes et 33.044 femmes. Les ménages, toutes catégories confondues, étaient au nombre de 11.019, soit tout au moins 11.019 femmes mariées.

Aujourd'hui, près de dix ans après le recensement de février 1992, la population de la commune de Dogbo peut se chiffrer à environ 126.000 habitants. C'est du moins ce que nous révèlent les enquêtes les plus récentes réalisées auprès des agents de ladite commune.

### **D La commune de Klwikanmè**

La population de la commune de Klwikanmè était de 69.015 habitants, d'après le recensement général de la population et de l'habitation de 1992. Au sein de cette population, on comptait 32.278 hommes et 37.187 femmes. Les ménages étaient au nombre de 10.256, soit tout au moins 10.256 femmes mariées.

Cette population est majoritairement composée des Aja qui sont les autochtones. On y compte de nos jours des étrangers immigrés tels que les Fon venus des départements du Zou, de l'Atlantique et du Littoral, les Nago venus des Collines et du Plateau, les Gun venus de l'Ouémé et du Plateau, les Peulh et les Haoussa venus du septentrion du Bénin et du Niger.



D'après WANOUKOU (2000-2001), la proportion des femmes actives de la commune de Klwikanmè était de 48,5 %. Il faudra, de nos jours, apprécier cette proportion en tenant compte de la population actuelle de la commune de Klwikanmè qui a connu une croissance notable par rapport aux résultats de 1992; en raison de cette croissance, elle serait aujourd'hui de 136.000 habitants.

### **E La commune de Lalo**

D'après le recensement de 1992, la commune de Lalo compterait 62.147 habitants, dont 28.906 hommes et 33.241 femmes. Les ménages étaient au nombre de 9.330, soit tout au moins 9.330 femmes mariées. Il convient de mentionner que la population de Lalo est, de toutes celles du Kufo, la plus hétéroclite ; tous les grands groupes ethniques du sud Bénin y sont représentés comme c'est le cas à Klwikanmè. A une dizaine d'années du recensement de 1992, cette population a dû s'accroître; elle se chiffrait aujourd'hui à environ 122.000 habitants.

### **F La commune de Toviklin**

Celle-ci est dans le Kufo, après Lalo, l'entité communale la plus démunie et, en tout cas, la moins pourvue au plan des ressources naturelles. Néanmoins, au plan démographique, elle comptait, au dernier recensement de 1992, 50.805 habitants, dont 23.389 hommes et 27.416 femmes. Les ménages étaient au nombre de 6.975, soit tout au moins 6.975 femmes mariées.

Aujourd'hui, les responsables du bureau des services démographiques de la commune de Toviklin évaluent cette population à près de 90.500 habitants.

On pourrait aujourd'hui évaluer la population globale du Kufo à environ 769.500 habitants. Tout compte fait, l'état des populations du Kufo nous permet de constater le fait suivant: dans chacune des communes, le nombre de femmes domine très nettement celui des hommes. Cette domination s'affirme-t-elle davantage au plan de l'instruction?

## **2.1.2 Structure et niveau d'instruction des populations du Kufo**

### **A Structure des populations**

Nous pourrions apprécier la structure des populations du Kufo à l'aune de la répartition par sexe et par âge. C'est en effet celle-ci qui fait ressortir l'importance numérique et le pourcentage de chaque sexe. Cette démarche est pourtant difficile à accomplir, en raison de l'état défectueux des registres de naissance<sup>79</sup>, des

<sup>79</sup> C'est dès les maternités qu'on peut déjà constater l'état de délabrement bouleversant des registres de naissance. Ceux-ci, dans les communes du Kufo et même du Mono, ne sont pas davantage entretenus. De façon générale, l'incurie où se trouvent les dossiers concernant l'état civil des populations dans les communes du Kufo, n'est pas de nature à aider les chercheurs qui seraient pourtant animés de bonne volonté.

déclarations incorrectes quant à ce qui relève de l'âge des acteurs sociaux, et des nombreuses difficultés à atteindre les personnes recensées ou à recenser<sup>80</sup>. C'est en ces paramètres que résident les obstacles à l'acquisition des données fiables sur les classes d'âge dans chacune des communes du département du Kufo. Pour illustrer la présente rubrique, nous pourrions nous référer aux deux études de cas représentatives des situations qui prévalent dans les autres communes du Kufo.

La première étude est de nature socio-urbaine. Elle fut réalisée par la Société d'Etudes Régionale d'Habitat et d'Aménagement Urbain (SERHAU) en 1987, sur quelques villes secondaires du Bénin. Cette étude indiquait, entre autres, la répartition par sexe et par âge de la population des localités d'Aplahoué et d'Azovè. L'étude portait sur un effectif de 28.200 personnes réparties selon le sexe et l'âge comme suit:

Tableau n° 8: La répartition par sexe et par âge des populations d'Azovè-Aplahoué (SERHAU 1987).

Age	Effectif des hommes	%	Effectif des femmes	%
Moins de 5ans	2.160	16,16	1.849	12,5
5 - 9	2.362	17,68	2.376	16,0
10 – 19	1.903	14,24	1.768	11,9
15 – 19	2.025	15,15	1.201	8,1
20 – 24	1.080	8,08	1.444	9,7
25 – 29	783	5,86	1.606	10,8
30 – 34	540	4,04	877	5,9
35 – 39	499	3,74	931	6,3
40 – 44	378	2,83	810	5,5
45 – 49	256	1,92	742	5,0
50 – 54	378	2,83	48	3,3
55 – 59	202	1,52	229	1,5
60 et +	796	5,96	513	3,5
Moyenne	20,24 ans		22,97 ans	
TOTAL	13.364	100	14.394	100

<sup>80</sup> Il y avait deux types de difficultés: d'une part, les déclarations incorrectes d'âge, du fait des dates de naissance qui n'étaient pas toujours consignées dans des documents, et ceci en raison des naissances à domicile et de l'analphabétisme ambiant; d'autre part, les peines des chercheurs voulant entrer en dialogue avec les acteurs sociaux lors des recensements; ces peines résultaient de plusieurs paramètres dont l'ignorance de la langue aja et l'absence de moyens logistiques qui empêchaient les enquêteurs d'aller vers les acteurs sociaux à recenser.

Cette étude ne s'attarde pas à faire la critique des conditions ni celle du contexte des enquêtes dont les résultats sont publiés dans le tableau ci-dessus. Une telle critique aurait permis de comprendre qu'en période de recensement, les habitants en général ne se laissaient pas aisément compter; ils ne sortaient pas de leurs demeures aussi facilement qu'on le voudrait, pour se faire recenser. Et ceci, parce que, d'une part, les réalisateurs des enquêtes ne prenaient pas tout le temps qu'il fallait pour expliquer aux populations l'importance, la nécessité et l'urgence de les recenser; d'autre part, les populations elles-mêmes redoutaient les recensements qui, en réalité, donnaient à l'Etat la latitude de les situer, de les identifier et de les quadriller selon ses projets. Et l'un des projets les plus redoutables pour les populations, c'était celui du recouvrement des divers impôts. A cette occasion, les populations du Kufo étaient victimes de violences de tous ordres. Voilà établi un des paramètres qui pouvaient expliquer le refus des populations de se faire recenser.

En nous référant au tableau ci-dessus, nous pouvons toutefois conclure que la population des localités d'Aplahoué-Azovè était jeune: 84,95 % des hommes et 81,20% des femmes avaient moins de 40 ans. On pouvait en outre remarquer, toujours d'après le tableau ci-dessus, que l'effectif des femmes ayant 40 ans d'âge et au-delà de 40 ans était plus élevé que celui des hommes. Voici comment ces résultats se présentent:

Tableau n° 9 :

	Hommes	Femmes
Moins de 40 ans	11.354	12.052
	Hommes	Femmes
Plus de 40 ans	2.010	2.342

Tout compte fait, l'enquête révèle que la population d'Aplahoué-Azovè, pour ce qui concerne les hommes, était de 13.364 habitants; cet effectif était inférieur à celui des femmes : 14.394 habitants. La thèse générale, à savoir que dans le Kufo, l'effectif des hommes est inférieur à celui des femmes, se vérifie donc à l'aune des enquêtes de la SERHAU.

La seconde étude annoncée plus haut fut réalisée par WANOUKOU (2000-2001) ; elle permettait d'avoir le tableau de la répartition par sexe et par âge de la population de Klwikanmè. Ledit tableau relevait du recensement de 1992. Il se présentait comme suit:

Tableau n°10

Age	Hommes	Femmes
0 – 4	7.429	7.546
5 – 9	7.532	7.198
10 – 14	3.979	3.593
15 – 19	2.848	2.970
20 – 24	1.716	3.092
25 – 29	1.807	3.419
30 – 34	1.386	2.208
35 – 39	1.295	1.936
40 – 44	894	1.198
45 – 49	712	978
50 – 54	651	849
55 – 59	338	380
60 – 64	438	637
65 – 69	240	275
70 – 74	337	288
75 – 79	123	131
80 – 84	227	222
85 – 89	80	76
90 – 94	98	59
85 – 99	151	111

Récapitulons ce tableau en focalisant davantage l'effectif des hommes et des femmes en dessous et au-delà de quarante ans d'âge:

Classes d'âge	Hommes	Femmes
Moins de 40 ans	27983	31954
Plus de 40 ans	4289	5204

Si cette récapitulation montre une fois de plus que la population féminine, à Klwikanmè, surpassait dans l'un ou l'autre cas celle des hommes, il y avait néanmoins un critère incontournable à prendre en compte: c'était celui de la mortalité féminine qui pesait sur l'approche démographique et qui, de façon bien plus particulière, remettait sérieusement en cause la supériorité numérique des femmes dans le département du Kufo... Référons-nous plutôt à ce qu'il en était au plan national. Sous ce rapport, le symposium organisé par la «Fondation Regard d'Amour» sur le thème: «Famille et Développement», indiquait des chiffres alarmants, quant à ce qui concernait la population féminine du Bénin: il en mourait en couches, c'est-à-dire comme cas déclarés dans des maternités et d'autres structures administratives, 6000 (six mille ) par an, soit 500 (cinq cents) par mois, 125 (cent vingt-cinq) par semaine et 17,08 par jour. C'était, par ailleurs, au même symposium, que les statistiques ont permis de préciser que 19 % des femmes enceintes examinées dans les maternités, étaient porteuses du virus du VIH/SIDA. Rappelons que ce symposium se déroula à Cotonou du 25 au 28 mars 2002, dans les salles de conférence du Conseil National des Chargeurs du Bénin ( C.N.C.B.). Somme toute, si on peut souligner la supériorité numérique des femmes dans le Kufo, on doit également reconnaître que celles-ci se trouvent en péril, du fait de la mortalité féminine.

Toutefois, concluons le présent chapitre en relevant les deux aspects ci-après.

D'une part, l'étude de la structure des populations permet de comprendre l'organisation traditionnelle liée à la famille, à la lignée et au clan. Ici, la famille est toujours entendue au sens de famille large incluant aussi bien les parents patrilatéraux que les parents matrilatéraux.

D'autre part, de nouveaux facteurs expliquent la mobilité des populations du Kufo. Au nombre de ces facteurs, nous pourrions citer l'exode rural, l'intervention des cultures de rente et, beaucoup plus fondamentalement, une instruction de type nouveau, qui font que la structure traditionnelle perd de son originalité<sup>81</sup>. Insistons davantage sur ce troisième paramètre.

## **B Le niveau d'instruction des populations**

On pourrait distinguer, grosso modo, deux types d'instruction. Le premier type d'instruction est de l'ordre traditionnel; il se reçoit dans le cadre familial et villageois; il est par ailleurs ponctué de diverses initiations propres aux milieux de vie. Ce type d'instruction va de soi dans le milieu ajatado, où le sujet naissant se trouve forcément impliqué.

A ce premier type d'instruction, s'ajoute un second type qui s'acquiert dans les institutions scolaires et universitaires. Celles-ci sont devenues des lieux communautaires à partir du rapprochement qui s'est opéré entre l'Afrique et

---

<sup>81</sup> Pour des informations complémentaires sur ces facteurs, on pourrait se référer davantage encore à WANONKOU (2001-2002: 21).

l'Occident, rapprochement dont la colonisation a été l'une des formes d'expressions les plus prégnantes et les plus violentes<sup>82</sup>. Ce second type d'instruction est précisément, en milieu ajatado, non seulement l'une des marques de l'Occident, mais il est aussi le type d'initiation devenu absolument nécessaire en raison de son efficience et de son efficacité<sup>83</sup>. Avant de nous prononcer de façon générale sur le niveau d'instruction dans le Kufo, essayons de voir ce qu'il en est de l'enseignement primaire et secondaire au plan de chacune de nos communes. Les appréciations suivantes se fondent essentiellement sur des données d'ordre statistique.

### B.1 La scolarisation dans la commune d'Aplahoué

Tableau n° 11: L'évolution de l'effectif des garçons et des filles dans l'enseignement primaire de 1997 à 2000:

Année	Garçons	%	Filles	%	Total
1997-1998	8.338	66,85	4.135	33,15	12.473
1998-1999	8.996	65,32	4.777	34,68	13.773
1999-2000	9.780	64,08	5.483	35,92	15.263

Ces résultats que nous avons acquis à la circonscription scolaire d'Aplahoué dans le courant de l'année 2000, révèlent que l'effectif des garçons et des filles a connu, pendant trois années consécutives, une croissance régulière.

Tableau n° 12: taux de scolarisation au plan de l'enseignement primaire de 1997 à 2000 :

Année	Garçons	Filles	Taux moyens
1997-1998	25,7 %	22,3 %	24 %
1998-1999	27,2 %	23,8 %	25,5 %
1999-2000	31,5 %	25,5 %	28,5 %

<sup>82</sup> Nous disons de la colonisation qu'elle est l'une des formes d'expression les plus prégnantes et les plus violentes dans le contexte du rapprochement entre l'Afrique et l'Occident. La colonisation est de fait une réalité si prégnante aujourd'hui qu'on ne saurait éviter d'en tenir compte. Car elle donne lieu à de nouveaux contextes, à de nouvelles mutations et, partant, à de nouveaux lieux de sens. Quant à la violence qui la caractérise, elle est inhérente à la situation coloniale elle-même. Pour s'en rendre compte, se référer à BALANDIER (1955: 13) qui écrit: «Quelle que soit la doctrine politique adoptée, les rapports de domination et de soumission existant entre société coloniale et société colonisée caractérisent la situation coloniale». Afin de mieux percevoir ce caractère «violent» des rapports de domination et de subordination inhérents à la situation coloniale, nous pourrions également nous référer à LOMBARD (1967).

<sup>83</sup> Que l'instruction de type Occidental soit aujourd'hui efficace et même incontournable, cela ne fait aucun doute. S'il existe un débat à ce niveau, un tel débat est bel et bien dépassé dans la perspective naguère initiée par HAMIDOU KANE (1961) dans son "Aventure ambiguë". Il reste vrai que ce type d'instruction ne remplace pas les lieux traditionnels de l'éducation en milieu ajatado. Avouons cependant qu'il a su s'imposer au point que l'école de type Occidental est devenue dans le Kufo le lieu commun de tous ces enfants auxquels les parents veulent offrir les avantages de la science et de la sagesse universelles.

Ces résultats permettent de constater que le taux de scolarisation des garçons et des filles est resté croissant pendant les trois années consécutives, c'est-à-dire de 1997 à 2000.

Tableau n° 13 : état des lieux de l'effectif des garçons et des filles dans l'enseignement secondaire de 1997 à 2000:

<b>Année</b>	<b>Garçons</b>	<b>%</b>	<b>Filles</b>	<b>%</b>	<b>Total</b>
<b>1997–1998</b>	1.749	81,42	399	18,58	2.148
<b>1998–1999</b>	2.013	81,66	452	18,37	2.465
<b>1999–2000</b>	2.255	81,12	525	18,88	2.780

Comme sur les tableaux précédents, les effectifs des garçons et des filles n'ont à aucun moment décréu; bien au contraire, ils ont connu un accroissement révélateur de la dynamique d'une population avide d'instruction. Il demeure cependant vrai qu'au plan de l'enseignement secondaire et même primaire dans la commune d'Aplahoué, l'effectif global des garçons domine largement celui des filles . Voyons, au plan des autres communes du Kufo, ce qu'il en est des effectifs des garçons et des filles dans l'enseignement primaire et secondaire<sup>84</sup>. Appliquons-nous d'abord à examiner ces tableaux, avant d'en faire une évaluation globale.

### **B.2 La scolarisation dans la commune de Djakotomé**

Tableau n° 14: Enseignement primaire

<b>Sexe</b>	<b>1996–1997</b>	<b>1997–1998</b>	<b>1998–1999</b>	<b>1999–2000</b>
<b>Garçons</b>	8660	8208	9176	10649
<b>Filles</b>	3073	2986	4239	4945
<b>Total</b>	11733	11194	13415	15594

Enseignement secondaire

<b>Sexe</b>	<b>1996–1997</b>	<b>1997–1998</b>	<b>1998–1999</b>	<b>1999–2000</b>
<b>Garçons</b>	733	879	1028	1168
<b>Filles</b>	108	107	149	188
<b>Total</b>	841	986	1177	1356

### **B.3 La scolarisation dans la commune de Dogbo**

Tableau n° 15.

Enseignement primaire

<sup>84</sup>Les tableaux que nous publions ici résultent des services de la Direction Départementale des Enseignements Primaire et Secondaire (DDEPS) du Mono et du Kufo.

<b>Sexe</b>	<b>1996–1997</b>	<b>1997–1998</b>	<b>1998–1999</b>	<b>1999-2000</b>
<b>Garçons</b>	8021	7761	8610	9522
<b>Filles</b>	4551	4358	6197	6755
<b>Total</b>	12572	12119	14807	16277

Enseignement secondaire

<b>Sexe</b>	<b>1996–1997</b>	<b>1997–1998</b>	<b>1998-1999</b>	<b>1999-2000</b>
<b>Garçons</b>	909	1259	1543	1920
<b>Filles</b>	177	236	347	405
<b>Total</b>	1086	1495	1890	2325

#### **B.4 La scolarisation dans la commune de Klwikanmè**

Tableau n° 16

Enseignement primaire

<b>Sexe</b>	<b>1996–1997</b>	<b>1997–1998</b>	<b>1998–1999</b>	<b>1999-2000</b>
<b>Garçons</b>	6291	6487	7474	8179
<b>Filles</b>	2875	2992	4303	5383
<b>Total</b>	9166	9479	11777	13562

Enseignement secondaire

<b>Sexe</b>	<b>1996–1997</b>	<b>1997–1998</b>	<b>1998–1999</b>	<b>1999–2000</b>
<b>Garçons</b>	589	883	977	1233
<b>Filles</b>	99	158	175	247
<b>Total</b>	688	1041	1152	1480

#### **B.5 La scolarisation dans la commune de Lalo<sup>85</sup>**

Tableau n° 17

Enseignement primaire

<b>Sexe</b>	<b>1996–1997</b>	<b>1997–1998</b>	<b>1998–1999</b>	<b>1999-2000</b>
<b>Garçons</b>	5972	5962	6904	6701
<b>Filles</b>	2408	2408	3559	4834
<b>Total</b>	8380	8370	10463	11535

#### **B.6 La scolarisation dans la commune de Toviklin**

Tableau n° 18

Enseignement primaire

<sup>85</sup> Pour ce qui était de la commune de Lalo, nous n'avons pu disposer que des renseignements relatifs à l'enseignement primaire.



<b>Sexe</b>	<b>1996–1997</b>	<b>1997–1998</b>	<b>1998–1999</b>	<b>1999–2000</b>
<b>Garçons</b>	5178	4795	5471	6129
<b>Filles</b>	1987	1877	2885	3092
<b>Total</b>	7165	6672	8356	9221

Enseignement secondaire

<b>Sexe</b>	<b>1996–1997</b>	<b>1997–1998</b>	<b>1998–1999</b>	<b>1999–2000</b>
<b>Garçons</b>	366	512	640	640
<b>Filles</b>	33	53	73	83
<b>Total</b>	399	565	713	723

Ainsi que nous le constatons, ces chiffres étaient l'expression de la situation qui prévalait au Kufo; et ceci, en raison de la place que tenaient les filles (et donc les futures femmes et mères) dans les institutions scolaires.

Focalisons d'abord le premier niveau, celui de l'enseignement primaire. De l'année scolaire 1996-1997 à l'année scolaire 1999-2000, pas une seule fois le nombre de filles n'a pu égaler celui des garçons. De l'année scolaire 1996-1997 à 1997-1998, les effectifs des filles ont connu des hausses et des diminutions, comme c'est le cas pour Dogbo (4551 filles et 4358 filles) et Toviklin (1987 filles et 1877 filles). On pourrait également évoquer le cas de Lalo ( 2408 filles et 2408 filles ) où l'on constate plutôt la stagnation de l'effectif. Malgré ces inconstances et irrégularités, on peut conclure qu'en général, il y a eu un accroissement sensible de l'effectif des filles.

Intéressons-nous à présent au second niveau, celui de l'enseignement secondaire. A ce sujet, l'effectif des filles se révèle nettement inférieur à celui des garçons. Il connaît néanmoins un accroissement constant, hormis les effectifs des années scolaires 1995-1997 (108 filles) et 1997-1998 (107 filles); ce qui fournit la preuve d'une diminution et donc d'un obstacle à l'instruction des filles. Il existe en effet des obstacles. Ils sont de deux sortes. Nous distinguons, d'une part, les obstacles relatifs aux institutions d'alphabétisation et de scolarisation qui infligent aux filles et / ou aux parents de filles des contributions débordant la capacité financière de ceux-ci. A cela il faudra ajouter le fait du relâchement des mœurs et toutes ses conséquences psychologiques sur les parents d'élèves. Il convient de ne pas sous-estimer le manque d'application et de rigueur qui se laisse observer chez des élèves, alors que celles-ci devraient offrir aux parents des modèles rassurants. Nous distinguons, d'autre part, les obstacles d'origine familiale et matrimoniale. Les parents préfèrent ne pas favoriser l'alphabétisation ni la scolarisation de leurs filles, sous prétexte que celles-ci seront assez tôt engagées dans l'apprentissage d'un métier ou, de façon plus radicale, dans le mariage. Cette tendance est précédée et renforcée par l'attitude de personnes qui s'appliquent à faire une présentation réductive et même nihiliste des finalités et des objectifs de la scolarisation. C'est cette dernière attitude qui décourage particulièrement les parents de jeunes filles scolarisables.

### C Populations actives et catégories socio-professionnelles

La notion de « population active » renvoie à l'ensemble des individus en âge de travailler. Par ce fait même, elle est révélatrice de l'importance des travailleurs dans les différents secteurs d'activités; il s'agit principalement du secteur primaire, du secteur secondaire et du secteur tertiaire.

Dans la commune d'Aplahoué, par exemple, le secteur primaire, avec 70 % des effectifs, est de loin celui qui polarise le plus grand nombre de travailleurs. Il est suivi du secteur tertiaire avec 25 % des actifs, et du secteur secondaire pour lequel on ne compte que 5 % des actifs.

Continuons à prendre comme point d'appui la commune d'Aplahoué: les deux villes d'Aplahoué et d'Azovè constituent les principaux pôles dont les actifs se répartissent dans les secteurs économiques.

Le tableau n° 19 que voici , permet d'avoir une idée de cette répartition:

Activités	Aplahoué %	Azovè %
<b>Agriculture–chasse et pêche</b>	28,71	21,75
<b>Industrie et manufacture</b>	8,66	14,35
<b>Entreprise BTP</b>	3,20	4,75
<b>Commerce–restauration– hôtellerie</b>	32,03	40,29
<b>Transports-communication</b>	4,27	6,34
<b>Autres services</b>	22,78	12,33
<b>Total</b>	100	100

Ce tableau offre l'avantage de savoir que, dans la commune d'Aplahoué, le commerce, la restauration, l'hôtellerie, d'une part et, d'autre part, l'agriculture, la chasse et la pêche sont de loin les premières de toutes les activités. Mais il ne nous renseigne pas sur la participation des femmes au plan socio-professionnel dans la commune d'Aplahoué. Cette même lacune apparaît dans les études réalisées sur la répartition des actifs pour ce qui concerne les autres communes du Kufo. Nous n'allons donc pas nous étendre davantage sur ces considérations<sup>86</sup>. Cependant, il va sans dire que les femmes sont bel et bien présentes dans l'organisation du travail, ainsi que le montrera plus loin le chapitre sur la place et le rôle des femmes ajatado au plan des activités économiques du Kufo.

<sup>86</sup> Pour plus d'éclaircissements, au sujet de ce tableau de la répartition des actifs dans les localités d'Azovè et d'Aplahoué, cf. DATC – MISAT (1997).

### 2.1.3 Les Mouvements migratoires dans le Kufo

Nous distinguons généralement deux types de migrations: les migrations internes et les migrations externes . Essayons d'examiner chacune de ces catégories.

#### A Les migrations internes

Au nombre de celles-ci nous distinguons les migrations rurales: elles se réalisent au cœur même des entités rurales, c'est-à-dire des campagnes d'une commune donnée vers d'autres campagnes de la même commune. En général, ce type de migration est lié à la quête du foncier. C'est pour cette raison que des populations de jeunes gens et de jeunes filles, d'hommes et de femmes en quête de nouvelles terres fertiles, partent de chez elles pour s'installer dans d'autres régions plus favorables.

Dans la commune d'Aplahoué, par exemple, les terres d'accueil sont en l'occurrence celles qui, à l'ouest, longent le Mono; on pourrait citer par exemple les régions de Matépkè, Kpélisi , Zoxumè qui offrent des terres fertiles à des populations de travailleurs. Les terres d'accueil sont également celles qui, au nord-est, longent le Kufo et offrent aux populations rurales la latitude de pratiquer l'agriculture; sur ces terres se répartissent les agglomérations de Gougouta, Agondogoui, Hontonou, Agnamè, Atomè, Voli-Lataji et Wapké. Notons, pour finir, que le lieu qui attire le plus de monde dans ladite commune est la ville d'Azovè, en raison de ce qu'elle représente au plan du commerce, du transport et donc des échanges.

Djakotomè, comme Aplahoué, est une commune ouverte à la modernité; et ceci pour plusieurs facteurs<sup>87</sup>. Elle reste toutefois prospère au plan de l'agriculture; et c'est ce paramètre qui explique en partie l'affluence vers ses terres les plus fertiles qui se trouvent en bordure du fleuve Mono; ces terres se situent à Djentimè, Kpoba et Agoxwé-Balimè.

Dans la commune de Dogbo-Tota, les migrations internes s'effectuent surtout vers Dogbo-Tota-centre où se trouve l'un des plus grands marchés du Kufo, et vers les terres en bordure du fleuve Mono où l'agriculture est possible. Jouissent d'une telle affluence les agglomérations de Dèvé, Zohoudji, Gbakéhoué Gnavou, Véjin et Divou.

La commune de Klwikanmè constitue à elle seule l'un des plus grands greniers du Kufo et de la partie méridionale du Bénin. Toutes les terres sont en principe bonnes pour l'agriculture. Il faudrait insister cependant sur les grands espaces en bordure du Kufo et sur les vastes terres fertiles de Botchihoué, Joto, Gahayaji, Gbowimè, Komè, Sawamè, Towimè, Dékanji et Ahogbaya. Outre les terres fertiles qui sont objet d'immigration, il faut noter la ville de Klwikanmè elle-même, pour la simple raison qu'elle abrite l'un des plus grands marchés du Kufo.

<sup>87</sup> Au nombre de ces facteurs, le fait, pour la commune de Djakotomè, d'accueillir les toutes premières écoles du Kufo, de produire le plus grand nombre de cadres et, enfin, d'être traversée par la voie nationale et internationale lui donnant en permanence accès aussi bien à Cotonou qu'à Lomé. La commune d'Aplahoué partage avec celle de Djakotomè ces mêmes avantages.

Lalo est, à l'instar de Klwikanmè, un grenier pour le Kufo et la partie méridionale du Bénin. S'il est vrai qu'on doit ici citer la totalité du territoire de la commune de Lalo, on devra davantage insister sur les localités rurales de Hlassamè, Zali, Gnizoumè, Tchi-Axomadegbé, Tchito, Adoukandji, Tɔwu et Axɔjinako, c'est-à-dire en fait les grandes étendues des terres noires des Saxwénon.

La commune de Toviklin n'affiche pas de grands mouvements au plan des migrations internes. Le chef lieu de la commune est le seul point de convergence qui attire non pas les agriculteurs, mais les commerçants et, bien évidemment, le monde scolaire en raison du Collège d'Enseignement Général dont il est doté.

Comme Toviklin, les autres chefs-lieux des communes du Kufo abritent des Collèges d'Enseignement Général et attirent en leur sein de grandes foules de jeunes gens et jeunes filles scolarisables.

Sous la rubrique des migrations internes, on pourrait bien ranger les migrations pendulaires et l'exode rural.

Les migrations pendulaires: elles se pratiquent par des populations qui habitent une ville et qui travaillent dans une autre ville plus proche de la leur. En réalité, leurs déplacements donnent lieu à des mouvements de va-et-vient, ainsi qu'on le constate, par exemple, entre Aplahoué et Azovè, Djakotomè et Hagoumè, Klwikanmè et Hondjin, Toviklin et Kpowudju, Lalo et Hlassamè, Dogbo-Tota et Dogbo-Zafi.

Quant à l'exode rural, il est d'autant plus important qu'il touche la couche juvénile des populations des six communes du Kufo. En raison des centres d'apprentissage et de commerce, d'emplois salariés, de loisirs et de bien d'autres points de séduction, les jeunes ruraux quittent leurs villages et affluent vers de grands centres urbains. Dans le Kufo, Azové, Dogbo et Klwikanmè constituent des pôles d'attraction. En dehors du Kufo, les principaux centres urbains qui attirent les jeunes ruraux sont par exemple Cotonou, Lokossa, Bohicon, Porto-Novo, ParaKou, Djougou et Glazoué où se trouvent implantées des industries textiles et des industries produisant de l'huile végétale et des denrées alimentaires. Ce type de migration donne ainsi lieu à des migrations interurbaines dont la dynamique est pratiquement la même que celle des migrations externes.

## **B Les migrations externes**

Celles-ci ne sont pas le propre des personnes âgées; elles concernent surtout les jeunes gens, les jeunes filles, les hommes et les femmes du Kufo qui sortent non seulement de leurs communes respectives, mais aussi de leur pays, le Bénin, en vue de s'installer, en l'occurrence, soit dans les pays d'Afrique de l'Ouest, soit dans les pays de l'Afrique Centrale<sup>88</sup>. En tout cas, l'installation se fait dans un pays que l'on

<sup>88</sup> L'un des pays d'accueil en Afrique Centrale est notamment, de nos jours, le Gabon en raison de sa prétendue prospérité. C'est, en tout cas, le pays de rêve pour la majorité des personnes désireuses d'émigrer.

suppose plus prospère que le pays d'origine. Ce qui caractérise les migrations externes, c'est qu'elles sont difficilement maîtrisables au plan des statistiques. Car les sujets qui les réalisent l'avouent rarement.

Le fait social que sont les migrations externes, est donc difficilement quantifiable. A ce niveau de la recherche, ce sont pourtant les chiffres qui devraient nous intéresser. Il conviendrait toutefois de retenir que les hommes sont, en général beaucoup plus que les femmes, tentés de sortir de leur pays, en vue de faire fortune ailleurs et de ramener dans leurs ménages d'origine ce qui manquait pour la subsistance familiale.

Une enquête réalisée en octobre 2000 sur un échantillon de 1000 hommes mariés, prélevé au Kufo, a révélé que près de 30 % de cet échantillon envisageaient de partir en exode dans d'autres pays où ils trouveraient leur bonheur. La même enquête réalisée dans la même période sur un échantillon de 1000 femmes mariées, a montré que le projet d'émigrer n'intéressait qu'à peine 0,5 % de cet échantillon<sup>89</sup>.

C'est dire qu'en général dans le Kufo contemporain, les migrations externes ne préoccupent vraiment pas les femmes. Cela se comprend d'autant mieux que le Kufo constitue une entité dynamique, notamment au plan économique. Au cœur de cette entité, les femmes ont incontestablement leur place à tenir et leur rôle à jouer.

## **2.2 Les femmes ajatado et les activités économiques au Kufo**

L'économie du Kufo repose en un sens réel et pour la plus grande part sur les activités du secteur primaire. A ces activités s'ajoutent celles des secteurs secondaire et tertiaire. Il s'agit qu'en réalité, chacun des acteurs sociaux accomplisse une activité; qu'il fasse quelque chose qui produise un accroissement quantitatif et qualitatif. Nous avons donc procédé à une enquête élémentaire, afin de savoir si, en l'occurrence, les femmes du Kufo réalisaient des activités économiques dans leurs milieux respectifs. Sur un échantillon de 100 femmes valides, à Azovè par exemple, il n'y en a pas eu une seule qui ait répondu qu'elle était sans activité. A défaut d'une enquête qui prendrait en compte chacune des six communes du département du Kufo, nous avons dû restreindre la recherche, pour ce qui était des secteurs primaire, secondaire et tertiaire, à un seul cas, celui de la commune d'Aplahoué; et ceci, afin qu'une telle étude de cas donne un aperçu de l'impact des femmes engagées dans des activités économiques au plan d'une commune donnée<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> Nous avons réalisé cette enquête avec le concours des étudiants de l'Université d'Abomey-Calavi. L'enquête ne s'étendait que sur la commune d'Aplahoué. Outre les résultats de l'enquête, il existait bien d'autres paramètres qui permettraient de comprendre davantage la réticence des femmes à émigrer. Au nombre de ces paramètres, on pourrait citer les implications matrimoniales qui sont de nature à retenir sur place les femmes promises en mariage et les femmes-mères. On pourrait également évoquer la conception selon laquelle les tâches domestiques reviennent aux femmes; en raison de ces tâches, les femmes retenues dans les demeures sponsales seraient tentées d'émigrer.

## 2.2.1 Le secteur primaire

C'est le secteur des activités productrices de matières premières brutes. L'agriculture, l'élevage, la pêche et l'exploitation forestière (pour ne citer que ces domaines) constituent les caractéristiques fondamentales de ce secteur.

### A L'agriculture

Dans la commune d'Aplahoué, l'agriculture est la principale activité de la population ; et ceci, en raison de la forte proportion des terres cultivables. En effet, sur les 572 km<sup>2</sup> de la superficie totale de ladite commune, 325 km<sup>2</sup> sont investis dans l'agriculture. Celle-ci se pratique encore à l'aide de moyens techniques rudimentaires: brûlis et longues jachères. Au plan qualitatif, les outils n'ont guère connu d'amélioration. Ainsi, la houe, le coupe-coupe et la daba sont les principaux instruments utilisés dans ce domaine. Quant aux engrais chimiques, ils sont de nos jours utilisés notamment pour la production du coton, du maïs, du haricot et de la tomate. Afin de nous rendre compte de ce que représente la production agricole dans la commune d'Aplahoué, référons-nous au tableau suivant.

Tableau n° 20

Produits	Rendement enT / ha	Production en tonne	Rang
<b>Tomate</b>	7,875	3.150	4è
<b>Patate douce</b>	4,5	126	8è
<b>Igname</b>	12,5	2.250	1 <sup>er</sup>
<b>Manioc</b>	24,687	37.525	4è
<b>Piment</b>	0,682	75	6è
<b>Haricot</b>	0,661	2.975	1er
<b>Maïs local</b>	1,147	15.701	1 <sup>er</sup>
<b>Maïs amélioré</b>	1,326	647	2è
<b>Arachide</b>	0,951	4.079	1er
<b>Coton</b>	0,627	8.365	1 <sup>er</sup>
<b>Total</b>	54,956	74.893	

Ce tableau montre qu'au plan des départements du Mono et du Kufo, la commune d'Aplahoué occupe la première place pour ce qui concerne les cultures de rente (coton et arachide). Il en va de même pour ce qui relève de certaines cultures vivrières tels que les ignames, le niébé (ou hariocot) et le maïs local. Mentionnons que même pour le maïs amélioré, la commune d'Aplahoué n'occupe pas une place négligeable, puisqu'elle est deuxième au classement. Mentionnons enfin que, dans

<sup>90</sup> Le choix a porté sur la commune d'Aplahoué, et pour cause. Aplahoué fut depuis les temps coloniaux retenu sur le plateau aja comme chef-lieu administratif. Dans l'actualité de la décentralisation et de la démocratisation, c'est encore ladite commune qui se trouve probablement retenue comme le chef-lieu du département du Kufo. Nous pourrions donc la considérer, à titre provisoire, comme un terrain d'expérimentation et d'études valables pour le reste des communes du Kufo.

Aplahoué, on cultive également le riz et le gombo. Pour ce qui est des arbres fruitiers, le sol est généralement généreux. Nous ne disposons pas de résultats quantifiés à ce propos. Néanmoins, notons que des fruitiers, tels que le palmier, le manguier, l'oranger, le citronnier, le bananier, l'avocatier, le pommier, et le sapotier trouvent à Aplahoué et, en général, au Kufo une terre d'accueil où les femmes les cultivent et les commercialisent.

## **B L'élevage et la pêche**

### **B.1 L'élevage**

Nous distinguons le petit élevage et l'élevage du gros bétail. Dans la commune d'Aplahoué, c'est le premier type d'élevage qui se trouve beaucoup plus à la portée des femmes. Elles élèvent notamment des ovins, des caprins, des porcins et de la volaille sous toutes ses formes. C'est en particulier dans les villages et surtout dans les habitations que ce petit élevage se développe.

Pour ce qui est de l'élevage du gros bétail au plan de la commune d'Aplahoué, il s'observe dans les arrondissements d'Aplahoué, Azovè, Kissamè et Lonkli. Au recensement des bêtes effectué en 1997, la commune d'Aplahoué occupait au classement la deuxième place pour le Mono et le Kufo. Les résultats de ce même recensement des bêtes avaient permis de retenir, pour le compte du cheptel d'Aplahoué, les informations suivantes.

-bovins 1200 unités;

-ovins: 11000 unités;

-caprins: 25000 unités;

-porcins: 18300 unités.

Par-delà ces chiffres essentiellement variables<sup>91</sup>, c'est la place et le rôle des femmes qui nous préoccupent ici. De fait, elles participaient à l'élevage selon trois modalités. Premièrement elles pouvaient élever des animaux dans des enclos dont elles étaient les propriétaires. Deuxièmement, elles pouvaient engager un tiers pour gérer des enclos qu'elles-mêmes supervisaient, pour la simple raison qu'elles en étaient les propriétaires; c'était bien évidemment le cas de la participation par le tiers. Enfin, la troisième modalité de participation consistait dans le placement des animaux à élever dans des enclos d'autrui où les femmes louaient des places; on pourrait rapprocher cette dernière modalité de la précédente: celle de la participation par le tiers<sup>92</sup>.

<sup>91</sup> Ces chiffres provenaient du CeRPA Mono-Kufo.

<sup>92</sup> Les présentes modalités de participation des femmes dans l'élevage au plan de la commune d'Aplahoué ne sont d'aucune manière exhaustives. Nous les laissons ouvertes à des apports ultérieurs.

## **B.2 La pêche**

Celle-ci ne constitue pas, dans le Kufo, une activité importante pour les paysans. S'ils en viennent à la pratiquer dans le Kufo, c'est essentiellement en vue d'une subsistance très précaire. Mais, d'une façon générale, la pêche est très peu pratiquée à cause de l'étroitesse et de l'insuffisance du réseau hydrographique.

Cependant, dans le Kufo, et en particulier dans la commune d'Aplahoué, les acteurs sociaux consomment bien régulièrement le poisson. Les chambres froides et les magasins qui le débitent se retrouvent pour la plupart à Azové, ville centrale de la commune et même du département du Kufo. C'est précisément dans ce commerce qu'intervient le rôle des femmes. Soit pour vendre le poisson fraîchement capturé ou congelé par des sociétés nationales ou multinationale de pêche, soit pour le fumer avant de le commercialiser, soit pour le servir frais, fumé ou frit dans des repas savoureux.

## **C L'exploitation forestière**

C'est le domaine de l'exploitation des forêts en vue de l'utilisation des bois d'œuvre, des bois de chauffe et de charbon. Les femmes de la commune d'Aplahoué interviennent dans cette exploitation de type commercial. Car, si elles ont un contact direct avec le bois de chauffe et le charbon, en raison des besoins domestiques, on ne saurait exclure leur inclination pour le commerce du bois d'œuvre. Dès lors que ce commerce est exercé par leurs époux, elles s'y trouvent d'une manière ou d'une autre impliquées, ne serait-ce qu'au plan de l'aide minimale à fournir afin que ce commerce prospère. Somme toute, dans la commune d'Aplahoué, les acteurs sociaux ne considèrent plus le commerce du bois comme une activité réservée au genre masculin. Car des femmes sont reconnues comme spécialistes dans la gestion de ce commerce.

## **2.2.2 Le secteur secondaire**

C'est celui de la transformation des matières premières; il concerne principalement l'industrie et l'artisanat. Essayons de nous en rendre compte et surtout d'y mettre en évidence la participation des femmes de la commune d'Aplahoué.

### **A L'industrie**

Au sens moderne du terme, l'industrie peut être considérée comme l'ensemble des activités économiques ayant pour objet l'exploitation des richesses minérales et des diverses sources d'énergie ainsi que la transformation des matières premières en produits fabriqués. La commune d'Aplahoué n'est pas encore parvenue à ce stade industriel. Disons, sans hésiter, que l'industrie n'y est pas encore développée. Au plan général du Kufo, on pourrait certes citer l'usine d'égrainage de Hagoumè créée en 1970. Mais l'industrie en tant que telle se limite en général, dans la commune d'Aplahoué,



aux activités de petites et moyennes entreprises. Celles-ci portent sur des initiatives telles que les boulangeries, les fabriques de glace et de divers tourteaux, les ateliers de couture, de menuiserie, de forge, de soudure, les unités de distillerie d'alcool local, d'extraction d'huile de palme, de coco et de soja, et de transformation de maïs, de niébé, d'igname et de manioc. Si, à ce niveau, on peut oser parler d'industrie de transformation alimentaire, on doit reconnaître qu'il ne s'agit là que d'industrie à petite échelle dominée par l'artisanat.

Toutefois, dans chacun de ces secteurs, non seulement les femmes interviennent massivement, mais elles sont propriétaires d'unités de production et de transformation. De fait, dans le Kufo contemporain, il n'y a plus de métier où les femmes ne se font pas remarquer. On les retrouve même dans les ateliers de photographie, de menuiserie, de mécanique automobile, de dépannage de radio et de télévision<sup>93</sup>.

## **B L'artisanat**

Cet autre domaine est celui des "produits des multiples techniques traditionnelles unissant toujours, de quelque manière, la préoccupation pratique et un souci esthétique"<sup>94</sup>. L'importance de l'artisanat s'apprécie à l'aune des articles qu'il produit et livre sur le marché. Il est généralement géré par des hommes et des femmes. Néanmoins, l'artisanat alimentaire est, au Kufo en général et, en particulier dans la commune d'Aplahoué, la spécialité des femmes. Celles-ci transforment les produits agricoles (maïs, niébé, manioc, ignames, noix de palme, arachides, etc.) en aliments dérivés (pâtes, galettes, purées, gari, tapioca, huiles, etc.). Elles transforment également les matières premières d'ordre minéral (argile) en produits dérivés (marmites, jarres, canaris, gargoulettes, etc.). Enfin, les femmes interviennent dans le domaine de la vannerie où elles se servent des éléments de la flore (nervures de branches de palme, branches d'arbres résistants, feuilles, écorces et racines d'arbres) pour fabriquer des produits finis (nattes, paniers, corbeilles, cordes, éponges, etc.).

### **2.2.3 Le secteur tertiaire**

Ce dernier secteur est, d'une part, celui des transports et du commerce et, d'autre part, celui des services. Nous n'insisterons ni sur les services, ni sur le commerce où les femmes sont présentes d'une présence accrue. Notre attention se portera principalement sur les transports.

---

<sup>93</sup> Près d'une vingtaine d'années auparavant, l'impact des femmes au plan social n'était pas aussi spectaculaire que ce que nous constatons de nos jours. Leur rôle semblait se limiter à la cuisine, à la taillerie et à la coiffure. Aujourd'hui, elles sont présentes dans la quasi totalité des structures sociales. C'est dire qu'il y a un changement des mentalités, une nouvelle vision de la partition sociale qui semble prendre le contre-pied d'une certaine domination masculine.

<sup>94</sup>Nous empruntons cette approche notionnelle de l'art à THINES et LEMPEREUR (1975: 96).

Dans le Kufo, les transports se font au moyen des voies de communication qui sont principalement de trois sortes: les voies non bitumées et les sentiers. Il faut y ajouter les voies secondaires et les pistes rurales. Toutes ces voies constituent le réseau routier qu'utilisent les taxi-moto, les véhicules automobiles et les gros porteurs. Afin de nous rendre compte de la participation des femmes au plan des transports, nous avons procédé à des enquêtes orientées selon des cibles. Ainsi, nous avons noté que sur 100 (cent) conducteurs de taxi automobiles de la station d'embarquement d'Azovè, 04 (quatre) conducteurs ont avoué que les véhicules qu'ils utilisaient appartenaient à des femmes commerçantes de la même ville. Sur 30 (trente) conducteurs de gros porteurs, 03 (trois) ont reconnu que leurs camions étaient des propriétés des femmes d'Azovè. Sur cette même ville, convergeaient des conducteurs de taxi-moto en provenance de Djakotomè, Dogbo, Klwikanmè, Lalo, Toviklin. Nous avons donc prélevé un échantillon de 100 (cent) de ces conducteurs, afin de nous rendre compte du genre des propriétaires des taxi-moto. L'enquête a révélé que 65 (soixante-cinq) conducteurs pilotaient des engins appartenant à 43 (quarante-trois) femmes; ce qui voulait dire qu'au nombre de ces femmes, certaines pouvaient détenir plus d'un engin...!

Quoique brève et d'envergure réduite, cette enquête révèle que les femmes de la commune d'Aplahoué sont partie prenante dans l'exploitation du réseau routier. Elles participent donc de façon active à la promotion de l'économie communale.

Il y a, par ailleurs, d'autres moyens d'exploiter le réseau routier; ceux-ci sont les plus anodins, les plus discrets, mais aussi les plus prégnants: c'est non seulement le transport au moyen de tricycles et de bicyclettes, mais aussi le transport au moyen des parties du corps humain; il s'agit plus précisément du transport à la main et sur la tête qui sont les moyens les plus traditionnels et les plus archaïques. Dans le Kufo, en général et, dans la commune d'Aplahoué en particulier, de nombreuses femmes sont encore réduites à ces moyens de déplacement et au type de déplacement le plus élémentaire: la marche. Nous avons, par exemple, voulu nous rendre compte de la couche sociale et du genre réduits à ce dernier moyen de déplacement; pour cela, notre démarche a consisté à enquêter sur des personnes se rendant à Azovè pendant que s'y animait le marché : environ 97 % de ces personnes étaient majoritairement des femmes et des jeunes filles. Reconnaissons que le défaut d'infrastructure de transport peut être identifié comme un des obstacles aux activités économiques des femmes de la commune d'Aplahoué et, partant, du Kufo. Essayons de mieux identifier ces obstacles.

## 2.2.4 Les obstacles aux activités économiques des femmes du Kufo

### A Les obstacles d'ordre général

Le tout premier aspect à souligner est le caractère individuel et personnel des activités que mènent les femmes du Kufo. Ce ne sont pas des activités à caractère communautaire, mais des activités dont l'initiative se prend par des femmes ou des groupes de femmes vivant dans une famille ou dans une localité. Ces activités ne sauraient prospérer sans un minimum d'organisation. Insistons davantage sur cette notion.

L'organisation implique la division du travail, du pouvoir, des responsabilités. Il n'en va pas ainsi au plan des activités économiques qui sont individuellement menées par les femmes du Kufo. Car elles sont seules à « gérer » ces activités dans leur globalité; elles sont également seules à exercer le pouvoir dont dépendent ces activités, et donc seules à répondre d'elles, sans que leur viennent en aide d'autres centres de pouvoir qui contrôlent les efforts d'une organisation éventuelle et les dirigent vers un but. A la tête de ces activités, les femmes se comportent par ailleurs comme irremplaçables. Peut-on penser que ces activités puissent subsister à leur disparition et donc prospérer à cent pour cent<sup>95</sup>? Nous ne saurions répondre de façon absolument positive à cette question. De toutes les façons, l'organisation est un besoin impérieux pour les femmes ajatado s'occupant d'activités économiques. Nous aurons l'occasion d'y insister davantage dans les chapitres qui, plus bas, aborderont la rubrique des groupements féminins.

Au plan du secteur primaire, nous soulignons les principaux obstacles que voici.

En tout premier lieu, l'absence de progrès et d'amélioration par rapport aux outils fondamentaux de travail que sont la houe et le coupe-coupe; instruments ancestraux auxquels n'ont jamais été substitués des instruments plus modernes et plus efficaces.

Nous citons, en deuxième lieu, les lacunes au plan de l'irrigation. En ce début du vingt-unième siècle, le Kufo comme d'ailleurs tout le Bénin et bien d'autres pays de l'Afrique francophone, doit encore attendre les eaux célestes pour pratiquer l'agriculture. Si celles-ci ne viennent pas féconder la terre à temps, alors commencent les affections de toutes sortes pour les populations concernées. Au cœur de ces populations, ce sont évidemment les femmes qui souffrent d'autant plus que leurs efforts se soldent non seulement par la sécheresse, mais aussi par la famine et surtout la maladie.

En effet, le troisième type d'obstacle réside dans le fait qu'il n'y a pas d'assurance ni d'assistance sociales au plan de la santé. En cas de maladie, toutes les femmes n'ont pas la latitude de recevoir des soins adéquats. Certaines d'entre elles sont hélas

---

<sup>95</sup> Notre approche de la notion d'organisation s'inspire bien évidemment de l'approche du sociologue américain Amitai Etzioni (1961, 1968). Pour celui-ci, en effet, la notion d'organisation implique aussi celle de la substituabilité du personnel.

abandonnées à elles-mêmes. Si, dans cette situation, elles n'ont pas de quoi subvenir à leur propres besoins, elles sont livrées à la souffrance et à la mort. Ce type d'obstacle est d'autant plus préoccupant que les personnes qui, la plupart du temps, en sont victimes, ce sont les femmes en gestation; contraintes qu'elles sont, malgré cet état, de vaquer aux travaux champêtres au cours desquels les morsures de serpents peuvent leur être fatales.

Au plan du secteur secondaire, l'obstacle principal se traduit par l'absence d'infrastructures de transformation tant par rapport à l'industrie que par rapport à l'artisanat. L'une des situations les plus spectaculaires se laisse constater à la récolte de la tomate. Si celle-ci n'est pas conservée ni autrement transformée et entretenue, elle devient l'objet d'un gaspillage effréné. Ce produit qui se cultive partout dans le Kufo est, ainsi que le montre KLOUVI (1993), une spécialité des communes de Klwikanmè, Lalo et Toviklin. C'est dire que la tomate est, à proprement parler, le produit typique du Kufo. Et nous pouvons dire, en raison de notre connaissance pratique du terrain, que les femmes du Kufo sont partie prenante dans sa culture.

Par rapport au secteur tertiaire, les obstacles résident, d'une part, dans l'insuffisance du réseau routier d'ailleurs souvent dégradé. Car si l'on en vient parfois à remettre en bon état ce réseau routier, ce n'est pas dans le sens de la santé des populations, mais c'est plutôt en vue du succès de la campagne cotonnière, du transport des produits vivriers et d'une exploitation aisée des produits de carrière; au nombre de ceux-ci: le sable et le gravier. Les obstacles par rapport au secteur tertiaire résident d'autre part dans une gestion maladroite des ressources naturelles. Nous venons de citer le sable et le gravier. Il convient de préciser que ces produits des carrières du Kufo ne sont d'aucune manière l'objet d'une gestion saine qui permette aux acteurs sociaux d'en avoir ne serait-ce qu'une jouissance relative.

## **B Les obstacles spécifiques**

Les obstacles que voici sont plutôt spécifiques en ce sens qu'ils se trouvent particulièrement liés aux femmes du Kufo, marquées qu'elles sont par leur condition matrimoniale.

### **B.1 Les obstacles spécifiques fondamentaux**

Ainsi, le tout premier obstacle, c'est le refus de scolarisation et, de façon beaucoup plus radicale, le refus d'alphabétisation. Des sondages que nous avons réalisés en l'an 2000, il ressortait qu'à Klwikanmè, 86 % des femmes interrogées dans des milieux foncièrement ruraux, ont répondu que leurs conjoints n'entendaient pas qu'elles sortent de l'enclave de l'ignorance. En revanche, dans ces mêmes milieux, sur 100 hommes mariés interrogés, 45 n'ont pas voulu se prononcer. Sur les 55 hommes restants, 44 ont répondu explicitement qu'il n'accepteraient pas que leurs épouses sortent de chez eux en vue de se scolariser dans des institutions ad hoc. Les 11 autres hommes n'ont pas voulu répondre par un oui ni par un non; mais ils ont assez longuement invectivé contre

la prétendue vie dissolue que, selon eux, mèneraient les femmes scolarisées. Les résultats que nous avons obtenus à Lalo et Toviklin sont comparables à ceux de Klwikanmè: Ces trois communes sont en effet des milieux où l'état rural est bien plus prononcé que dans les communes d'Aplahoué, de Djakotomè et de Dogbo. Dans celles-ci, l'émancipation des femmes est telle qu'on constate chez elles la détermination à briser les barrières de l'ignorance. Le seul obstacle qu'elles déplorent, c'est que leurs maris et les parents de ceux-ci n'adhèrent pas encore totalement à leur détermination. A Aplahoué, Djakotomè, Dogbo par exemple, 100 pour 100 des femmes abordées ont répondu qu'elles voulaient être alphabétisées. Mais environ 25 % de ces mêmes femmes ont avoué que l'obstacle majeur proviendrait de leurs maris et de la famille de ceux-ci : leur refus d'alphabétisation et de scolarisation est, au demeurant, d'origine matrimoniale!

Le second obstacle spécifique fondamental, est la peur: ce phénomène psychologique à caractère affectif marqué, qui accompagne la prise de conscience d'un danger réel ou imaginé, d'une menace. Il s'agit ici, chez les femmes du contexte matrimonial ajatado, de la peur de réussir à tout point de vue et, de façon beaucoup plus singulière, au plan des activités économiques. C'est donc principalement la peur d'expérimenter le bonheur découlant de la réussite au plan économique.

Une telle peur qui est de nature à empêcher la femme de s'engager dans l'action pour le développement, s'enracine dans la prise de conscience d'une ambiance négative où elle baigne constamment: c'est non seulement la conscience d'être objet de jalousie, mais aussi la conscience d'être sous la menace de la trilogie nuisante que nous avons évoquée plus haut: celle de "ebo-voju-azé". En réalité, la peur qu'éprouve la femme en son milieu de vie est essentiellement la peur qu'on lui nuise fondamentalement en lui ôtant de vie. Cette peur est bien évidemment d'origine matrimoniale et s'inscrit en général contre le développement dans toutes ses ampleurs et, en particulier, contre le développement individuel et social.

## **B.2 Les obstacles spécifiques secondaires**

Nous avons identifié, à partir de nos recherches, trois sortes d'obstacles spécifiques secondaires.

Le tout premier obstacle spécifique secondaire est en fait un corollaire du refus d'alphabétisation et de scolarisation. L'une des conséquences directes de ce refus réside dans la réalité suivante: l'implication systématique des filles à l'âge de scolarisation dans les travaux agricoles. Il va sans dire que ce traitement équivaut à une exploitation éhontée des filles mineures. Non seulement celles-ci sont exploitées en-deçà des forces requises pour le travail, mais elles sont privées d'instruction, ce qui n'est pas sans conséquences fâcheuses au plan des exigences du développement.

Le deuxième obstacle spécifique secondaire réside dans le reversement systématique des femmes dans le domaine agricole, et ceci sous le prétexte de paiement de dot élevée à l'occasion des épousailles ou sous le prétexte de remboursement de dot. En réalité, ces deux perspectives qu'envisagent le conjoint et ses parents, n'en font qu'une. Car, de toutes les manières, c'est dans un régime de travail forcé que la femme est ainsi embrigadée. Au plan des exigences du développement, ce régime qui est celui d'un système de domination et de subordination et qui, en plus, n'est que celui des contraintes, ne présente aucun avantage, puisqu'il s'oppose à la liberté, c'est-à-dire au bien-être des individus et, plus précisément, au bien-être de la femme. La liberté de cette dernière aurait été prise en compte qu'elle aurait eu la latitude de s'exprimer au sujet du type d'activité qu'elle voudrait exercer. En tout cas, elle aurait tout au moins eu à faire le choix.

Enfin, le troisième obstacle spécifique secondaire est relatif au manque de planification des grossesses et donc des enfants à naître. Cette lacune implique le rapprochement parfois excessif et même intempestif des gestations. C'est cela qui entrave en effet les activités économiques qui, en principe, devraient être soumises à une organisation.

### **2.2.5 L'impact des activités des femmes du Kufo sur le développement**

La question ici est de savoir si ces activités des femmes ont une conséquence réelle sur le développement du Kufo.

On ne saurait éviter de répondre à cette question par la positive. Car s'il n'y avait aucune croissance quantitative ni qualitative, lesdites activités économiques ne perdureraient pas; elles n'auraient pas non plus de sens pour leurs réalisateurs. Il conviendrait cependant de ne pas exagérer cet optimisme; et ceci, pour les raisons que voici.

Remarquons, en tout premier lieu, que les activités économiques des femmes du Kufo participent en réalité d'une dynamique commune. Car, dans le concret, il n'y a pas de cloison entre hommes et femmes. De même, les activités féminines ne se déroulent pas dans un monde différent de celui où se réalisent les activités masculines. Ce que l'on a souvent reproché à ces activités, c'est le manque d'initiative et d'invention au plan économique, c'est-à-dire en fait, la copie et l'imitation serviles de ce qui a toujours été fait, l'usage irréfléchi et scrupuleux des instruments dont on s'est toujours servi. En lieu et place de "dynamique", c'est plutôt hélas de "statique" qu'il est question! Et c'est précisément ce chemin qui mène non pas au développement, mais à son contraire dont le cortège se constitue de systèmes de dépendance accrue, d'économie extravertie et de ressorts exogènes de tous genres pour la vie culturelle et socio-politique des acteurs sociaux.

Par ailleurs, ces activités ne sont pas nécessairement, ainsi que nous l'avions dit plus haut, des actions concertées et organisées communautairement. Elles sont individuelles, éparses et parfois disparates. A la limite, elles échappent au principe d'organisation qui, en un sens réel, permet d'avoir accès au développement.

Enfin, la réalité des obstacles ci-dessus cités est la preuve que l'impact des activités économiques sur le développement n'est pas total. Cela constitue également la preuve que le succès des activités économiques des femmes n'est pas à cent pour cent garanti. Que faire donc...? L'alternative qui s'offre désormais à nous, sur le terrain, est celle des groupements paysans féminins. Que sont-ils et font-ils en réalité? Comment s'organisent-ils et comment s'articulent-ils résolument sur la problématique du développement?

### ***1.3.3 Les groupements féminins et le développement du Kufo***

L'action des groupements paysans féminins du Kufo s'inscrit dans le cadre général des groupements paysans féminins du Bénin. Il s'avère donc nécessaire d'examiner d'abord tant soit peu ce cadre général, avant de nous en tenir à la particularité du Kufo.

## **3.1 Bref aperçu sur l'historique et les activités des groupements féminins au Bénin**

### **3.1.1 L'historique des groupements féminins du Bénin**

D'après les auteurs sur lesquels nous nous sommes appuyée pour élaborer cet aperçu sur les groupements féminins du Bénin<sup>96</sup>, l'année 1976 aura été le moment du regroupement des femmes sous la forme qu'on lui connaît actuellement. C'est en effet en cette année que le pouvoir exécutif décida d'inclure entièrement les femmes dans la stratégie nationale de promotion du Mouvement Coopératif au Bénin.

Des signes avant-coureurs avaient cependant précédé cette décision de l'année 1976. Ces signes résidaient dans les activités d'éducation nutritionnelle, de puériculture, et de couture qu'organisaient et supervisaient le Service d'Education Familiale et d'Animation Rurale du Ministère du Développement Rural et de l'Action Coopérative (M.D.R.A.C.) et d'autres ministères intéressés par la promotion féminine. Par rapport à ces activités, il faudrait reconnaître que le mouvement

---

<sup>96</sup> Nous citons entre autres auteurs: PAULET (1985) et FIDA (1989).

coopératif au Bénin était en général et pour l'essentiel une initiative de l'Etat, mis à part le cas des activités que les femmes réalisaient dans le cadre d'une évolution des formes traditionnelles de solidarité<sup>97</sup>. De fait, les études ont révélé que, dans les années 1990, près de 75 % des groupements féminins avaient été créés par des animatrices rurales, des agents de vulgarisation agricole ou des centres sociaux; et ceci, en prenant appui soit sur des "femmes leaders" qui détiennent un charisme leur permettant de conduire les membres du groupe dont elles ont la charge<sup>98</sup>, soit sur des autorités politiques locales, soit sur des notables.

Il n'y a pas eu que l'Etat pour gérer l'entreprise des groupements féminins. Car des communautés religieuses, notamment les églises catholiques, des organisations non gouvernementales (O.N.G.), des petites et moyennes entreprises et, bien évidemment, des personnes de bonne volonté se sont employées à faire en sorte que naissent et prospèrent des groupements de femmes.

Cependant, la contribution la plus déterminante provenait de la sollicitude de la communauté internationale avec la création du Fonds de Développement des Nations Unies pour la Femme (UNIFEM); c'est grâce à cette institution que s'est maintenu et affermi le mouvement associatif féminin.

Dès cet instant, les aides en direction des femmes ont commencé à affluer de toute part, principalement par le canal des projets financés par les agences des Nations Unies. Au nombre de ces projets, on soulignera:

-En 1979, le projet DP/BEN/79/007 "Assistance à l'économie Familiale et à l'installation des Jeunes Ruraux".

-En 1982, le projet Ben/81/W01 "Coopératives des Femmes de Pêcheurs".

-En 1983, le projet BEN/82/WO1 "Appui aux Activités dans les Groupements de Femmes ou Mixtes".

En 1982, 1985 et 1987, les projets TCP/BEN/2204, TCP/BEN/4405, TCP/BEN/6754 "Promotion des Activités de la Femme Rurale".

En 1985, le projet BEN/86/003 "Assistance au Fonds d'Appui aux Initiatives de Base".

---

<sup>97</sup>C'étaient pareilles activités que les femmes s'accordaient pour réaliser selon les possibilités qui s'offraient à elles. En réalité, ces activités constituaient une forme traditionnelle d'entraide. La tradition ne saurait d'ailleurs la nier, puisqu'elle continue à être en vigueur. On prendra garde de la confondre avec le groupement de femmes qui est une nouvelle forme de mouvement coopératif féminin. Retenons, en tout cas, que l'entraide traditionnelle est une assistance mutuelle autour de laquelle se cristallisent les rapports sociaux. Elle continue de se développer sous toutes ses formes, à savoir: les tontines d'argent et de travail, l'assistance en cas d'accouchement, de maladie, de décès, etc.

<sup>98</sup>Le pouvoir de ces « femmes leaders » est d'ordre symbolique. Pour mieux comprendre ce type de pouvoir et son efficacité, il conviendrait de se référer non seulement à WEBER (1971, voir plus précisément ce qu'il dit de la «la domination charismatique»), mais aussi à BOURDIEU (1977: 405-411).



La plupart de ces projets furent financés par le programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD). Au nombre des institutions qui les réalisèrent, on pouvait citer notamment la FAO.

Une étude socio-économique des années 1990 fournit des renseignements qui éclairent davantage sur les groupements féminins au Bénin.

Les statistiques recueillies, lors du dénombrement, dans les services des Centres d'Action Régionale pour le Développement Rural (CARDER) et dans les divers centres sociaux, permettaient de comprendre que le mouvement coopératif féminin comptait près de 7000 membres, soit un taux de pénétration coopérative de 1,2 %.

Quant aux activités des groupements de femmes, ladite étude socio-économique affirme qu'elles étaient surtout de nature à gérer des revenus; il s'agissait notamment de l'agriculture, de l'artisanat et du petit commerce<sup>99</sup>.

Enfin, l'étude socio-économique annoncée plus haut dit du fonctionnement des groupements féminins qu'il était "très variable". Elle explique cette variabilité excessive par la désaffection que connut le mouvement coopératif béninois, lorsque l'Etat béninois avait voulu imposer aux organisations paysannes une collectivisation à outrance. L'Etat béninois fut d'ailleurs le premier à déplorer cette désaffection. Par conséquent, il a dû renoncer à sa décision, afin d'offrir aux groupements féminins la latitude d'une grande flexibilité dans les options organisationnelles<sup>100</sup>. Essayons à présent de nous rendre compte de l'identité et des activités de ces groupements.

### **3.1.2 Les activités des groupements féminins du Bénin**

Un groupement féminin est, en effet, une association volontaire de femmes qui, éprouvant les mêmes besoins socio-économiques et socio-culturels<sup>101</sup>, créent une entreprise qu'elles gèrent démocratiquement. Dans la présente définition, il y a tout au moins deux aspects à ne pas sous-estimer ni omettre: il s'agit, d'une part, de l'aspect social relatif à l'"association" et, d'autre part, de l'aspect économique relatif à l'"entreprise". Ce sont là deux repères d'autant plus fondamentaux qu'ils sont incontournables.

En tant que tel, le groupement féminin est un type de groupement parmi tant d'autres. On pourrait en effet établir une typologie de groupements, en citant par exemple les groupements villageois, les groupements d'éleveurs, les groupements artisanaux, les

<sup>99</sup>Au plan de l'artisanat, les groupements féminins produisaient des objets artistiques; ils s'appliquaient également à transformer des produits agricoles en produits finis, tels que le gari et le tapioca à base de manioc, les galettes locales "klwiklwi" et de l'huile à base d'arachide.

<sup>100</sup>Cf. Ministère du Plan et de la Statistique de la République du Bénin et L'UNICEF (1990: 7-9).

<sup>101</sup>Les partenaires et bailleurs de fonds extérieurs n'insistent pas, hélas, sur ce dernier aspect, celui des besoins culturels, la priorité n'étant pratiquement donnée qu'au premier aspect, celui des besoins économiques.

groupements de jeunes, les caisses villageoises, les unités villageoises de santé, etc... Les groupements féminins participent de cet ensemble. Sans ambages, disons qu'ils sont comptés parmi les groupements les plus récents. Et que dire de leurs activités au Bénin?

Un peu plus haut, nous relevions la grande flexibilité qui, dans les options organisationnelles, caractérisait les groupements féminins. Il faudrait tout aussi bien souligner ici la grande diversité d'activités qui les distinguait. En raison de la nature de ces activités, on notait globalement au Bénin deux zones.

### **A La première zone: celle des activités agricoles dominantes**

Cette zone englobe les régions septentrionales du Bénin. Quant à la nature de l'activité, une étude qui datait des années 1990 affirmait que plus de 95 % des groupements féminins avaient pour activité principale la production végétale. Précisons, en outre, que les groupements féminins de cette zone avaient su s'insérer dans les stratégies paysannes qui étaient alors en vigueur.

Au cœur de cette première zone, on pouvait distinguer deux sous-zones.

Il s'agissait, d'une part, de la sous-zone cotonnière qui comprenait la province du Borgou et une partie de la province de l'Atacora constituée par la frange limitrophe de la province du Borgou. De nos jours, la province de la Donga et de l'Alibori seraient bel et bien touchées par cette sous-zone où le coton était la principale culture que pratiquaient des groupements féminins. Au demeurant, ces groupements féminins étaient inclus dans des groupements villageois. Par ailleurs, il n'était pas évident que les choix de production fussent toujours inspirés aux groupements féminins par des structures d'encadrement, comme le Centre d'Action Régional pour le Développement Rural (CARDER) devenu Centre Régional de Promotion Agricole (CeRPA). En revanche, des structures savaient toujours voir dans pareilles options des opportunités pour la vulgarisation relative à la culture du coton qui était et demeure au Bénin une option de l'Etat. Aussi, s'organisaient-elles pour encadrer les groupements féminins en vue de leur assurer la réussite totale.

Il s'agissait, d'autre part, de la sous-zone vivrière que constituait le reste de la province de l'Atacora. Dans cette sous-zone, les populations étaient habituées à une stratégie de rente à laquelle elles avaient intégré une activité de transformation dominée par la fabrication de la bière locale (cukutu), cette dernière étant faite à base de mil, de petit-mil et de sogho. Ces trois dernières céréales auxquelles il fallait ajouter une quatrième, le vandzou, étaient les produits emblématiques de ladite sous-zone où les revenus monétaires s'avéraient bien évidemment moins élevés que dans le premier type de sous-zone; là, en effet, la culture et la commercialisation du coton étaient assurées par l'Etat qui en avait les moyens.

## **B La seconde zone: celle des activités d'artisanat de transformation**

Les groupements féminins opéraient des transformations sur la base de trois catégories de produits agricoles: les produits du palmier à huile, l'arachide et le manioc. Ces transformations se réalisaient dans les régions centrales et méridionales du pays. Dans les années 1990, elles mobilisaient 35 à 65 % des groupements féminins. Focalisons davantage les régions citées.

Les régions méridionales sont, de nos jours, l'espace géographique où la palmeraie dite naturelle a remplacé la forêt<sup>102</sup>. Des groupements féminins ont dû relayer les femmes qui, en raison de l'organisation traditionnelle, confectionnaient l'huile de palme et fabriquaient le savon pour la consommation domestique. Ces groupements féminins ont cependant du mal à se consacrer à la production agricole à cause des difficultés à trouver la terre disponible. Dans les régions méridionales, en effet, la pression sur le foncier est telle que le rapport direct à la terre est devenu un privilège rare. La bonne preuve en est que, déjà en 1979, la densité de population était supérieure à 125 habitants au km<sup>2</sup> dans les provinces du sud, alors qu'elle n'était que de 10 habitants au km<sup>2</sup> dans le Borgou et de 15 habitants au km<sup>2</sup> dans l'Atacora<sup>103</sup>.

Les régions centrales étaient des milieux géographiques où l'arachide a constitué la principale production industrielle. C'était l'Etat lui-même qui en assurait la commercialisation, garantissant ainsi des revenus sûrs et même stables aux producteurs paysans. Il est vrai que l'Etat s'était par la suite désengagé. Cela n'a pas pour autant entraîné la faillite en ce qui concernait la production de l'arachide. Bien au contraire l'artisanat d'extraction d'huile d'arachide a connu un essor remarquable, surtout dans les milieux de groupements de femmes. Cet essor a sans doute joué un rôle de premier plan dans la réputation que continue à détenir la province du Zou quant à la fabrication d'huile d'arachide de qualité exceptionnelle.

C'était également dans les régions centrales que prospéraient les groupements féminins avec la production du manioc; celui-ci est bien évidemment la matière première indispensable à la fabrication du "gari". Des localités telles que Savalou, Ouèssè, Bantè, Kpanhouian, et Dassa se sont spécialisées dans l'art de transformer le manioc non seulement en "gari", mais aussi en "tapioca".

Enfin, remarquons que l'on ne saurait comprendre la séparation entre les zones d'activités des groupements féminins comme des cloisons d'étanchéité élevées matériellement entre des provinces. Car il existait des produits de transformation, tels que l'arachide et même le manioc, aussi bien dans des provinces septentrionales que

<sup>102</sup> Il n'est pas évident qu'il soit vraiment question de "palmeraie naturelle". Car l'histoire rapporte que le palmier a été importé au Bénin (Dahomey d'alors) par le roi Guézo, un des rois d'Abomey, qui régna de 1818 à 1858 (cf. GUILLOU et MOINGEON, 1995: 1332).

<sup>103</sup> Cf. les résultats du Recensement Général de la Population et de l'Habitat de 1979.

dans des provinces méridionales. Nous avons dû recourir à ces distinctions, en raison des cultures dominantes qui, au plan de la production agricole et selon une logique spatiale, caractérisaient les activités de transformation des groupements féminins au Bénin en général. C'était plus particulièrement le cas au Kufo où l'on observait une bipartition en raison de laquelle se distinguaient d'une part, les groupements féminins agro-économiques et, d'autre part, les groupements féminins culturels. Les uns et les autres n'étaient que des aspects différents d'une même réalité. Essayons de les analyser.

### **3.2 Analyse des groupements agro-économiques et culturels du Kufo**

Les femmes du Kufo ont compris qu'en rangs dispersés elles ne sauraient lutter dans le sens de leur bien-être. Avec l'aide des promoteurs de groupements féminins, elles ont surtout perçu que la conjugaison de leurs efforts était la condition *sine qua non* de leur réussite. L'expérience de terrain nous a permis de comprendre que quand les femmes ajatado se sont rendu compte de l'impérieux besoin pour elles de former un bloc, c'est-à-dire de se regrouper, elles se sont appliquées à montrer, de façon pratique, que l'organisation paysanne était une structure incontournable pour parvenir au développement<sup>104</sup>. Pendant le premier semestre de l'an 2004, furent dénombrés dans le Kufo environ 448 (quatre-cents quarante-huit) groupements féminins, qui sont répartis de la manière suivante:

Aplahoué:	120
Djakotomè:	63
Dogbo:	136
Klwikanmè:	76
Lalo:	51
Toviklin:	125

Que dire de l'identité de ces groupements? Quelles étaient leurs activités? Et de quelles organisations ces activités dépendaient-elles? Enfin, que dire des obstacles auxquels les groupements féminins sont confrontés?

---

<sup>104</sup> Cette perspective est d'ailleurs commune à bien de personnes qui se sont intéressées au développement de l'Afrique. Pour s'en rendre compte, il suffirait de se référer à l'ouvrage de KOFFI (1993).

### 3.2.1 Au sujet de l'historique des groupements agro-économiques du kufo

Examinons d'abord la répartition des groupements féminins dans le Kufo. C'était, pourrions-nous dire, la commune de Dogbo qui donnait la preuve d'une ascendance très nette sur les autres communes avec un effectif de 136 groupements féminins agro-économiques, soit près de deux fois l'effectif de Klwikanmè, près de trois fois celui de Lalo, et plus de deux fois celui de Djakotomè.

Plusieurs raisons permettaient d'expliquer cette ascendance de la commune de Dogbo; nous en soulignons principalement trois.

Remarquons en tout premier lieu que l'exécution des programmes de mouvements coopératifs féminins a eu comme terrain d'accueil, dans le Kufo, la commune de Dogbo. Ce fut le cas pour des programmes tels que le P.A.D.E.S. (Programme d'Appui au Développement Economique et Social) devenu PADIC (Programme d'Appui au Développement Intégré des Communes). A Dogbo, les femmes étaient largement partie prenante dans ces programmes.

La deuxième raison expliquant ladite ascendance de la commune de Dogbo était la suivante: dans la ville même de Dogbo un réseau de groupements villageois était confronté à de graves mésententes sur la gestion financière. Au cœur de cette situation, les Spécialistes en Organisation Paysanne (S.O.P.) ont accordé la priorité aux femmes<sup>105</sup>, d'où la création de nombreux groupements féminins.

Enfin, le cadre informel était créateur d'un contexte qui favorisait les initiatives de toutes sortes. Cela expliquait en un sens réel l'émergence des groupements féminins à Dogbo. Créés dans l'informel, ces groupements évoluaient également dans l'informel. Cela était, en revanche, un pis aller.

Si nous voulons, par ailleurs, avoir une idée des noms que portaient les groupements paysans féminins du Kufo, la démarche la plus pertinente serait sans doute non pas de citer ces groupements féminins de façon exhaustive<sup>106</sup>, mais d'élaborer une typologie en fonction de l'organisation et des activités agraires, économiques et socio-culturelles desdits groupements<sup>107</sup>.

<sup>105</sup> Les S.O.P. (Spécialistes en Organisation Paysannes) relèvent du CeRPA (Centre Régional de Promotion Agricole) et ont pour rôle d'appuyer les organisations paysannes au plan des communes.

<sup>106</sup> Si cette démarche était pertinente, alors, il vaudrait plutôt mieux y consacrer toute une thèse; ce qui n'est pas notre perspective. Nous pensons en revanche qu'il conviendrait d'initier une démarche typologique qui tienne compte de la fonction sociale des noms de groupements féminins. Ce sera la même démarche pour ce qui, plus bas, concernera les groupements féminins culturels.

<sup>107</sup> En effet, on pourrait tout aussi bien envisager une typologie qui tienne compte de la signification des dénominations des groupements, et même de la fonction symbolique de ces dénominations au plan de la psychologie sociale. C'est sans doute une démarche qu'il faut s'appliquer à rendre opératoire. Car, en fait, ce qui nous intéresse c'est, outre les groupements existant effectivement, leurs activités et l'efficacité desdites activités; cette dernière s'appréciera bien évidemment à l'aune du développement.

Par ailleurs, de l'avis général des femmes et acteurs sociaux qui s'investissaient dans ce domaine d'activités ou qui s'y intéressaient, l'histoire des groupements féminins est liée à la réaction vis-à-vis d'une conception socialement répandue; selon cette conception, l'art et plus particulièrement, l'art de créer le transport, reviendrait au genre masculin<sup>108</sup>. Les groupements culturels ont offert au genre féminin l'occasion de prendre le contre-pied de cette conception.

Sur le terrain de la recherche, nous distinguons fondamentalement trois types de groupements féminins culturels. Essayons de les mettre en évidence<sup>109</sup>.

Il y avait, en tout premier lieu, les groupements féminins culturels nés avec les groupements à perspective agro-économique. Ils coexistaient avec ceux-ci et tenaient d'eux leur raison d'être. Autrement dit, les groupements féminins agro-économiques ne sauraient disparaître sans que cessent d'exister ces groupements féminins culturels qui avaient, cependant, des activités et une organisation qui leur étaient propres. Ils constituaient environ les 88 % des groupements culturels du Kufo.

En deuxième lieu, il y avait des groupements féminins culturels nés comme tels, et qui se sont par la suite attribué un caractère agro-économique. Ils étaient nettement plus rares que les groupements culturels de la première catégorie et constituaient à peu près 10 % de l'effectif.

Enfin, en troisième lieu, il y avait les groupements féminins culturels ainsi nés, du fait de la volonté des femmes qui se sont regroupées pour cela. Cette catégorie de groupements était absolument autonome par rapport aux activités agro-économiques. Elles n'en voulaient d'ailleurs pas, puisqu'elles les avaient délibérément exclues de leurs activités. Dans la présente typologie, cette catégorie de groupements culturels était de loin la plus rare: seulement les 2 % de l'effectif.

La présente typologie est, semble-t-il, le reflet de l'identité des groupements féminins culturels par rapport à leur fonction agro-économique ou strictement culturelle<sup>110</sup>. Ladite identité se révélera plus en profondeur, quand nous la mettrons en rapport avec l'organisation et les activités des groupements féminins.

---

<sup>108</sup> Il faut donner, ici, à la notion de «transport» sa charge psychologique et, somme toute, affective. Ainsi, le transport, c'est l'élan, l'enthousiasme, l'ivresse et même l'emportement que l'on ressent à l'occasion d'une production, d'une réalisation...

<sup>109</sup> Nous avons réalisé le présent sondage en enquêtant trois fois auprès des échantillons qui comportaient à chaque occasion 100 groupements féminins culturels.

<sup>110</sup> Il nous semble par ailleurs bien évident que la dimension agro-économique n'excluait pas forcément la dimension culturelle, et vice versa. Car l'une pouvait être révélatrice de l'autre.

### 3.2.2 Organisation et activités des groupements féminins du Kufo

#### A Organisation et activités agro-économiques

Les groupements féminins agro-économiques vquaient à trois principaux types d'activités. Nous avons apprécié l'importance de ces activités par rapport à la participation des groupes féminins.

Le tout premier type d'activités était la transformation du manioc en gari. La participation des groupements féminins à ce type d'activité était de 65 %.

Le deuxième type d'activité était la transformation des noix de palme en huile. Ici, la participation des groupements féminins était de 25 %.

Il faut enfin mentionner l'élevage et la production végétale comme le troisième type d'activité des groupements féminins du Kufo: il ne polarisait que 10 % des groupements de femmes <sup>111</sup>.

Outre cette typologie des activités des groupements agro-économiques, il faut nécessairement citer, à notre humble avis, cet autre type d'activité qui était entrain de prendre le pas sur tous les autres ; il s'agissait des activités de stockage des produits agricoles tels que le maïs, le haricot, le gari, l'huile de palme ou d'arachide. Ces activités de stockage intéressaient et mobilisaient effectivement la grande majorité des groupements féminins agro- économiques: plus des 98 % en effet. Disons plutôt, compte tenu de cette nouvelle configuration, que c'était non seulement en raison de leur capacité de produire<sup>112</sup>, mais aussi de stocker les produits en vue de leur commercialisation, qu'apparaissait davantage la dimension économique de leurs activités.

Que dire de l'organisation du travail qui permettait aux groupements féminins agro-économiques du Kufo de parvenir à leur fin? Nous distinguons globalement deux types d'organisation.

Le premier type d'organisation était le plus répandu. Les femmes qui s'y retrouvaient, constituaient une collectivité, c'est-à-dire un ensemble d'individus groupés pour atteindre un but commun. Aussi réunissaient-elles les moyens de production entre les

<sup>111</sup> Nous avons pu établir cette typologie des activités des groupements féminins agro-économiques du Kufo non seulement en raison des résultats de nos propres enquêtes, mais aussi en raison des enquêtes dont témoignent les spécialistes en organisation paysanne (SOP). A aucun moment de notre séjour sur le terrain, nous n'avons perdu le contact avec eux. Bien au contraire, nous les avons régulièrement rencontrés.

<sup>112</sup> A la limite, ce qui importe ici, ce n'est point, à proprement parler, la capacité de produire les articles d'origine agricole; d'ailleurs, au sujet de l'ardeur et de la réussite aux travaux agricoles, les femmes du Kufo n'ont point de leçon à apprendre nulle part au Bénin. Mais ce qui importe, c'est qu'elles s'offrent la capacité d'acheter dans les marchés ces produits agricoles, de les stocker, puis de les revendre avec des marges bénéficiaires notoires. Il s'agit pour elles de pouvoir commercialiser avantageusement ces produits agricoles.

mains de leurs groupements. Dans ce sens, chacune d'elles apportait ce qu'elle avait et le mettait à la disposition des autres membres en vue d'une production commune: ateliers, espaces agricoles, équipements divers, récoltes, toutes offrandes, tous articles susceptibles d'abonder dans le sens de l'intérêt de la structure communautaire. Dans ce type d'organisation, les séances de transformations se tenaient selon un calendrier que les femmes étudiaient ensemble; c'était elles qui décidaient souverainement de la périodicité de leurs rencontres. Ce pouvait être deux à quatre séances de travaux de transformation par mois. Tout s'organisait pour que ne fussent pas éteintes les initiatives individuelles ou même privées. Des projets gouvernementaux et des organisations non gouvernementales ne ménageaient point leurs efforts pour venir en aide à ce premier type d'organisation.

Selon le second type d'organisation, chacune des femmes réalisait le travail et parvenait à la production selon ses capacités. Le travail et la production étaient donc individuels. Mais les membres du groupement féminin ne se regroupaient que pour ce qui touchait au financement. C'était à ce niveau que les femmes se concertaient pour s'organiser en vue du crédit. Des organisations non gouvernementales se mettaient en effet à leur disposition pour leur trouver le crédit demandé. L'octroi du crédit n'excluait jamais la participation du groupement. Cela voulait dire qu'un effort à la base était toujours demandé aux femmes. Cette procédure une fois assurée, elles s'en allaient, chacune de son côté, pour s'appliquer à garantir la production et la rentabilité. Sur le terrain de la réalisation, des structures et institutions se tenaient prêtes à appuyer ce type d'organisation.

Il n'était pas exclu que la promotion des groupements féminins se réalise par l'entremise des projets gouvernementaux (PG). Au nombre de ceux-ci, nous comptons principalement, dans le Kufo, le P.A.D.S.A. ( Programme d'Appui au Développement du Secteur Agricole) et l'A.G.E.F.I.B. (Agence de Financement des Initiatives de Base). Ces projets finançaient les groupements féminins, en passant par les organisations non gouvernementales qu'étaient l'APRETECTRA (Association des Personnes Rénovatrices des Technologies Traditionnelles), le G.R.A.I.B. (Groupe de Recherche et d'Appui aux Initiatives de Base pour un Développement Durable), la J.A.E. (Jeunesse Action Environnement), le R.E.P.F.E.D. (Réseau des Paysans Féminins pour le Développement) et l'ESAM (Enfants Solidaires d'Afrique et du Monde). Toutes ces O.N.G. faisaient par ailleurs l'effort de financer les groupements féminins sur fonds propres, ne passant pas nécessairement par les projets gouvernementaux. Au nombre de ces O.N.G. indépendantes par rapport à l'Etat, figuraient principalement le P.I.B. (Plan International Bénin) et l'I.F.A.D. (Institut de Formation et d'Action pour le Développement des Initiatives Communautaires Durables).



Toutes ces O.N.G. s'appliquaient à allouer des crédits de fonds de roulement aux groupements féminins, en vue d'accroître leur capacité d'auto-financement et donc d'auto-prise en charge<sup>113</sup>.

## **B Organisations et activités culturelles**

Examinons les activités d'ordre artistique et initiatique avant d'en venir aux autres activités culturelles en général.

### **B.1 "Kpanu": un art et une initiation**

Sur le terrain de la recherche, la toute première des activités culturelles fut, semble-t-il au plan des organisations féminines, le "kpanu". D'un point de vue étymologique, "kpanu" signifie: assiette, c'est-à-dire la pièce de vaisselle individuelle servant à contenir des aliments.

De fait, dans l'organisation sociale du "kpanu", les assiettes jouent un rôle primordial. Elles sont percées d'un bout à l'autre sur le rebord; et dans chacun des trous ainsi pratiqués, les femmes disposaient de petits anneaux en fer; à chacun de ces petits anneaux, elles pendaient des pièces métalliques. Le frottement de tous ces éléments produisait un bruit que venaient rythmer les chants et les mouvements des femmes.

Le "kpanu" était un moyen de transport qui excluait l'usage du tam-tam traditionnellement considéré comme l'apanage des hommes. Le "kpanu" se jouait donc sans qu'intervinssent les hommes. C'était une organisation essentiellement féminine qui avait donné aux femmes la preuve qu'elles pouvaient réaliser bien d'autres activités culturelles sans le concours des hommes. C'est, affirmaient les acteurs sociaux, de cette prise de conscience qu'émergea le "tam-tam des femmes" du Kufo. Il est, par définition, exclusif de l'intervention des hommes. Il a pourtant fallu que les membres des groupements féminins du Kufo soient initiés avant la naissance d'un tel tam-tam.

Dans les milieux de groupements féminins où le projet de tam-tam fut initié, les femmes se mobilisaient en tout premier lieu en vue de la discipline du groupe. Au titre de cette discipline, l'absence aux réunions et le retard étaient interdits sous peine d'amendes; les cotisations nécessaires à la bonne marche de l'initiation étaient fixées; le respect mutuel des membres était de rigueur; des personnes-ressources se désignaient pour le règlement des conflits éventuels entre membres associés.

Les femmes se mobilisaient également pour réunir des fonds afin d'assurer le succès de l'initiation. Il leur fallait, entre autres besoins impérieux, pourvoir aux honoraires de l'initiateur et de ses collaborateurs, assurer l'achat des instruments musicaux adéquats et les dépenses relatives à la phase finale de l'initiation. Cette phase finale était marquée par le rite de "Ehundredeti" que l'on pouvait comparer à un rite

---

<sup>113</sup> Par-delà les financements par les diverses institutions et la gestion de ces financements par les groupements féminins, c'est tout le problème de l'aide, de la dette et de l'endettement qui se pose. Nous aurons l'occasion d'y revenir au plan de la réflexion et des propositions.

baptismal perçu comme l'origine et le sommet de l'initiation. Pour ce faire, on achetait des pagnes uniformes dont devaient se vêtir les partenaires. Les femmes faisaient en sorte que, par les canaux de la communication traditionnelle, le collectif des acteurs sociaux soit informé de la phase finale de l'initiation<sup>114</sup>. Enfin - et ceci n'était pas d'une nécessité absolue -, elles prévoyaient des dépenses en vue du repas de convivialité qui marquait les festivités. Outre l'organisation du "kpanu", il y avait bien d'autres activités d'ordre culturel.

## **B.2 Des activités culturelles en général**

L'expérience sur le terrain ajatado nous a permis de découvrir d'autres activités contribuant à l'épanouissement personnel des femmes du Kufo ainsi qu'à la promotion de la culture et de l'économie locales.

### **B.2.1 De la promotion de l'art de jouer, de chanter et de danser**

Une certaine conception exogène par rapport à l'Afrique, a voulu indiquer celle-ci comme le bastion privilégié des émotions, lui octroyant de manière presque exclusive le fait de jouer, de chanter et de danser. On a même pu concevoir que le sous-développement de l'Afrique tenait à l'insouciance d'hommes préoccupés de s'extérioriser par le tam-tam et la danse. Loin de vouloir juger cette conception, nous pensons que l'art de jouer, de chanter et de danser est un patrimoine de l'humanité toute entière. Il est non seulement un facteur de valorisation, mais aussi un facteur d'épanouissement des individus et des groupes sociaux.

Dans sa fonction sociale, cet art se révèle comme un instrument d'auto-affirmation de l'identité des femmes et comme un instrument de revendication. C'est tout particulièrement au son des tam-tams et dans les chants que se traduisent cette identité et ces revendications.

Au plan de l'auto-affirmation de leur identité, les femmes dans leurs groupements culturels célèbrent de façon toute particulière les mérites des femmes à préserver leur « être femme » et le respect qu'elles attendent de la société en général et, plus précisément, de leurs maris. Elles célèbrent également leurs groupements et demandent qu'on les laisse libres d'agir. Dans leurs diverses expressions, il est très aisé de remarquer la récurrence d'un verbe qu'elles utilisent; c'est le verbe "vo", dont la signification est assez extensible. En effet, "vo" veut dire: être libre, sans encombrement, avoir la latitude de faire quelque chose, être à l'aise, ne manquer de rien, jouir de toutes ses facultés, etc.

Au plan des revendications, les femmes célèbrent leurs aspirations dans des chants soutenus par diverses problématiques; nous citons tout particulièrement celles de la liberté, de l'instruction, de la scolarisation, de l'épanouissement, de la richesse, du bon

---

<sup>114</sup> Les canaux les plus communément utilisés étaient ceux des gongonneurs publics.

usage des richesses de ce monde, de la fidélité de leurs époux, de la fidélité à leurs époux et dans les affaires, de l'éducation des enfants, de l'honnêteté, de la vérité, de la dignité, de la bonne mort et de la postérité.

Ainsi, promouvoir l'art de jouer les tam-tams et de danser, c'est aussi promouvoir les femmes au plan de leur dire et de leur agir. Or, c'est précisément à l'aune de ces deux paramètres que se révèle la culture.

### **B.2.2 De la promotion de la culture locale**

Les activités des groupements culturels du Kufo sont essentiellement de nature à promouvoir la culture; et ceci, dans un environnement où la culture ajatado a été négligée par des politiques d'Etat en proie à l'ethnocentrisme et au régionalisme, alors qu'elle était une culture de base<sup>115</sup>.

Ces activités sont de diverses sortes. Elles s'inscrivent principalement dans la sphère des actes de parole. Au demeurant, ce sont les proverbes, les paraboles, les devinettes, les mythes qui contiennent les idéaux, les règles de conduite sociale et même les motions et les revendications renfermant les aspirations du collectif des acteurs sociaux. C'est tout cet ensemble qui doit se laisser couler dans des chants et tam-tams des groupements culturels. Il va sans dire que la finalité de ces activités n'est pas que culturelle.

### **B.2.3 Au sujet de l'approche économique des activités culturelles**

En effet, les groupements féminins culturels ne perdent pas de vue la dimension économique de leurs activités. Car, en réalité, ces activités sont des prestations que donnent les femmes à diverses occasions. Qu'il s'agisse de fêtes de remise de diplômes à des apprentis qui achèvent leur initiation, qu'il s'agisse de mariage, d'obsèques, de cérémonies de "Ejawuwu"<sup>116</sup>, ou de fêtes populaires diverses, toutes les occasions sont bonnes pour que les groupements féminins culturels interviennent par les tam-tams, les chants et les danses. A ces occasions, ils perçoivent des honoraires qui créditent leur caisse mutuelle, et ceci en vue de la réalisation

---

<sup>115</sup> De l'avis des sociologues et anthropologues, la culture ajatado est pour la partie méridionale du Bénin, du Togo et du Ghana, une culture de base, et ceci principalement au plan linguistique. Cela détermine les peuples sous plusieurs angles et, notamment, sous l'angle de la pensée. CHOMSKY (1969) ouvre assurément dans ce sens une perspective à ne pas négliger.

<sup>116</sup> "Ejawuwu" est une célébration ritualisée qui, chaque année, marque la période des récoltes. Dans le Kufo, la récolte la plus déterminante est celle des ignames. Celles-ci tiennent en effet, au plan de la symbolique, une place qu'on ne saurait sous-estimer. Les ignames symbolisent par exemple la richesse, la prospérité, la capacité d'un sujet à réunir les moyens d'une entreprise donnée.

d'œuvres communautaires<sup>117</sup>. Cette caisse mutuelle leur permet par ailleurs de soutenir des initiatives privées et de venir en aide aux membres affligés par diverses situations de vie<sup>118</sup>.

Ainsi que nous le constatons, il y avait bel et bien une organisation qui présidait aux activités agro-économiques et culturelles des groupements féminins du Kufo. La question de fond était de savoir de quelle gestion tout cet ensemble dépendait.

### **3.3 De la gestion des groupements féminins du Kufo**

Nous n'utilisons pas ici au hasard la notion de "gestion". Car, en fin de compte, c'est bien de cela qu'il est question pour ce qui relève de l'art d'assurer le développement d'un système organisationnel déterminé, en l'occurrence celui des groupements féminins du Kufo, dont les variables essentielles étaient contrôlées dans un environnement largement imprévisible; et ceci, en raison de leur dépendance par rapport à de multiples autres facteurs dont le contrôle n'était pas toujours évident: nous citons en particulier le contexte socio-politique; l'évolution démographique; l'instruction supposée pour tous, mais dont on savait qu'elle n'atteignait en fait que la minorité; les libertés embrigadées par des stratégies plus ou moins explicites; les menaces de tous genres, etc... Mais avant d'en venir aux organes de gestion, essayons de relever les difficultés relatives à la direction des groupements féminins.

#### **3.3.1 Le leadership des groupements féminins**

Le terme anglais "leadership" est adopté dans le langage technique pour désigner la fonction du "leader", c'est-à-dire l'exercice de l'autorité, celle-ci étant définie comme un rapport d'échange inégal, intériorisé et accepté par les parties en présence<sup>119</sup>.

Dans les groupements féminins, l'autorité était exercée par des femmes élues par le collectif des membres. Celles-ci ne détenaient pas de moyens de coercition pour les faire réaliser les tâches incombant aux groupements ni pour maintenir leurs camarades dans une ligne de conduite collectivement définie; mais elles étaient

---

<sup>117</sup>A l'heure où nous mettons la dernière touche à ce travail de recherche, l'honoraire pour une prestation du "tam-tam des femmes" du Kufo est de 24.000 (vingt-quatre mille) francs CFA, soit 60 (soixante) francs suisses. Les bénéficiaires de prestations peuvent toutefois ajouter à cette somme d'argent bien d'autres cadeaux pour encourager leurs clientes: boissons, repas de fête, etc... Aucun texte ne les y oblige cependant.

<sup>118</sup>Ces diverses situations de vie peuvent être par exemple la perte d'un parent, le cas de vols extrêmes où les victimes sont dépouillées de vêtements, d'ustensiles de cuisine ou de tout article nécessaire à la vie pratique immédiate. Les groupements sont d'ailleurs organisés de manière à apprécier ces situations d'afflictions et à intervenir avec promptitude et efficacité pour soutenir leurs collègues.

<sup>119</sup> Nous nous inspirons ici de la notion de "leadership", telle que l'élucide THINES et LEMPEREUR (1975: 545).

dotées d'un pouvoir symbolique qui entraînaient spontanément à leur suite aussi bien les collègues de bonne volonté que les autres qui étaient à la traîne. En réalité, tout dépendait de la personnalité des leaders. Et c'est bien le lieu de parler de charisme<sup>120</sup>. GIORDANO (2001 : 121-132) nous met cependant en garde contre le pouvoir excessif que l'on confère spontanément au charisme des leaders. Pour cet auteur le charisme est d'autant plus opératoire qu'il se trouve doublé du pouvoir des «classes dirigeantes », c'est-à-dire du pouvoir des «élites». L'auteur dit en effet: «Ne nous faisons pas d'illusion: (presque) tout savoir et savoir-faire est utilisé, élaboré, filtré, remanié, transformé voire déformé et inventé par les classes dirigeantes des villages, des villes, des états, etc... Comme l'évoquaient déjà Max WEBER et Wilhelm Emil MÜLMANN, poursuit l'auteur, même les 'stratégies de résistance' en tant qu' 'armes des faibles' ne sont pas pensables sans la prise en compte de l'omniprésence des 'leaders charismatiques', lesquels représentent en dernier ressort les élites par leur statu nascendi».

Cependant, dans les groupements féminins, le leadership revient en réalité à un ou deux hommes que l'on retrouve presque toujours dans les organisations féminines. Si, dans l'organigramme des attributions, ces hommes ne se trouvent pas au sommet, c'est la plupart du temps parce qu'ils veulent être discrets. Autrement, l'administration leur revient dans sa quasi totalité. Les responsables des organisations paysannes et les personnes ressources qui s'occupent des groupements féminins n'ont pas hésité à nous dire que plus de 90 % des groupements féminins étaient gérés par des hommes. Afin de mieux élucider leurs identités et leurs rôles, nous avons décidé d'entrer en dialogue avec ces hommes. Et voici ce qui résultait de notre enquête.

Nous avons réalisé l'enquête sur un échantillon de 100 (cent) hommes faisant partie des groupements féminins. Dans un tout premier temps, ces hommes ne voulaient pas s'ouvrir à nous. Il nous ont par la suite fait promettre que ni leurs noms , ni ceux des groupements auxquels ils étaient agrégés ne seraient pas cités. Voilà pour quelles raisons nous nous gardons ici de citer des noms de personnes et groupements féminins.

85 % de ces hommes affirmaient qu'ils savaient parfaitement lire et écrire, et qu'ils étaient, dans les groupements féminins, des secrétaires jouant le plus souvent le rôle de trésoriers à la place des trésorières nommées ne sachant cependant ni lire ni écrire.

10 % de ces hommes nous confiaient qu'ils étaient chargés de l'ordre et de la discipline dans les groupements féminins et que, suite à des soupçons qui avaient commencé à diviser ces groupements, ils en étaient venus à garder la caisse de la trésorerie sur demande insistante des femmes elles-mêmes.

---

<sup>120</sup>C'est, en effet, d'un tel pouvoir symbolique qu'il est question dans l'œuvre de BOURDIEU (1977: 405-411), quand il le présente comme le pouvoir charismatique au sens weberien du terme.

Enfin, 5 % de ces hommes qui ne voulaient réellement pas répondre à nos questions, avaient affirmé qu'ils étaient dans les groupements féminins afin de les aider. Interrogés sur la nature de cette aide, ils donnèrent des réponses inconsistantes et, somme toute, évasives; parfois, ils se montraient très agacés par nos questions auxquelles ils répondaient d'ailleurs avec arrogance et insolence.

De l'avis général des membres des groupements féminins et des responsables locaux des organisations paysannes, la présence des hommes au cœur de ces groupements était, dans plus de 80 % des cas, de nature ruineuse pour les organisations. Les responsables locaux de ces organisations paysannes ont avoué que nombreux étaient les scandales financiers qui ont largement éclaboussé les hommes engagés dans les groupements féminins. L'incapacité des femmes à relever ces lacunes et difficultés au plan de la gestion était un fait récurrent dans leurs rapports d'activités et dans leurs rapports moraux<sup>121</sup>.

Il était donc évident que la présence des hommes dans les groupements féminins ne permette pas de résoudre le problème de leadership posé plus haut. Ces groupements féminins disposaient pourtant de structures pouvant leur permettre d'assurer une bonne gestion!

### **3.3.2 Au sujet des organes de gestion des groupements féminins**

Les groupements féminins sont en effet des groupements coopératifs que régissent des organes de gestion. Sur le terrain de recherche, ces organes étaient les suivants:

- une assemblée générale,
- un conseil d'administration
- et un comité de contrôle.

En fait, ces organes ne fonctionnaient pas convenablement. La bonne preuve en était que les groupements féminins se trouvaient submergés par de multiples obstacles.

### **3.3.3 Les obstacles à l'organisation et à la gestion des groupements féminins du Kufo**

Au plan des groupements féminins et, en général, des organisations féminines du Kufo, nous avons identifié trois types d'obstacles.

---

<sup>121</sup> Cette incapacité des femmes à dénoncer les abus que leur causaient les hommes au plan de la gestion des groupements féminins, pouvait s'expliquer par les menaces qui leur provenaient de ces hommes; elle pouvait tout aussi bien s'expliquer par la peur que leurs partenaires bailleurs cessent de leur allouer des fonds. En raison de cette sorte de sanction, expliquaient nos informateurs, les femmes organisées en groupement préféraient présenter des rapports positifs et donc exempts de toute irrégularité tenant aux maladroites des hommes agrégés aux groupements féminins. Ce sont pareils rapports qui, en un sens réel, expliquent également l'arriération de la gestion des groupements féminins dans le Kufo.

## A Les obstacles techniques

Ces obstacles étaient au nombre de trois.

D'abord la faible capacité de gestion des groupements féminins. Cette faiblesse était telle que les femmes avaient besoin de recourir à un ou deux hommes comme secrétaires ou auxiliaires de tous genres. Ainsi que nous l'avons remarqué plus haut, l'émergence des hommes apparaissait comme le glas des groupements féminins. Au Kufo, en tout cas, c'était l'action de ces hommes dépensiers et, somme toute, budgétivores qui expliquait la faillite des groupements féminins. Nous avons cité plus haut une recherche conjointement menée par le Ministère du Plan et de la Statistique de la République du Bénin et par l'UNICEF (Fonds des Nations Unies pour l'Enfance). Cette recherche qui datait d'avril 1990, semblait ignorer la participation masculine au plan des groupements féminins: "Bien que marginale, affirme en effet ce document, on observe une participation masculine à la vie de certains groupements féminins dans les provinces de l'Ouémé, de l'Atlantique et du Zou". L'exclusion dont le Kufo était l'objet ne se justifie point de nos jours. Le document continue cependant à nous interpeller, quand il remet sérieusement en cause ce que nous insinuons par "faible capacité de gestion des groupements féminins". Pour les auteurs dudit document, cette façon d'expliquer la présence des hommes dans les groupements féminins, n'est qu'une "tendance": "la tendance de minimiser la capacité des femmes à s'organiser seules". Ces auteurs affirment en revanche que la raison de la participation masculine réside plutôt dans "l'apport physique des hommes pour l'exécution des tâches difficiles et la recherche d'une couverture sociale"<sup>122</sup>. A vrai dire, cette explication ne nous satisfait point totalement, parce qu'elle ne fait que nous retenir dans la prétendue supériorité de l'homme par rapport à la femme; elle ouvre par conséquent la porte qui donne sur un rapport de domination et de subordination où la femme continue toujours à être maintenue en situation d'infériorité. Ces mêmes auteurs soulignent un inconvénient tenant à ladite participation masculine: "Même quand elle ne se compose que d'un seul homme, écrivent-ils, la participation masculine réduit l'influence des personnes extérieures sur le groupement" (Ministère du Plan et de la Statistique de la République du Bénin et UNICEF (1990: 17).

Cette constatation nous paraît plutôt réaliste et même pertinente. Elle est en effet révélatrice de l'obstacle technique que constitue ladite participation masculine.

Le deuxième obstacle technique s'apprécie à l'aune du faible niveau de maîtrise des techniques de transformation chez les femmes. Point n'est besoin d'insister outre mesure sur ce type d'obstacle. Nous l'avons en effet largement décrit plus haut<sup>123</sup>.

---

<sup>122</sup> La couverture sociale dont il est question ici n'est nulle autre que celle-là même qui, au plan de l'imaginaire, fait de l'homme la carapace qui entoure la femme en la protégeant. Du reste, le document dont nous nous inspirons ici est celui du Ministère du Plan et de la Statistique de la République du Bénin et UNICEF (1990: 16-17).

Il y a cependant un troisième obstacle technique tout aussi important: c'est le caractère peu productif de l'équipement et du matériel dont les groupements féminins et, en général, les organisations féminines se servent au plan de leurs activités. Celles-ci ne sauraient jamais prospérer, tant que les outils pour les réaliser continuent à être rudimentaires et inefficaces en raison de leur inadéquation.

## **B Les obstacles économiques et financiers**

Ceux-ci constituaient en effet le deuxième type d'obstacles dont les aspects suivants se sont avérés révélateurs.

Il s'agissait en tout premier lieu de la précarité de l'auto-emploi. Les travaux que se donnaient les groupements féminins n'étaient pas durables; c'étaient des travaux ponctuels et de courte durée. Ces groupements ne sauraient par conséquent réunir une masse horaire qui puisse donner satisfaction à leurs membres. Ceux-ci se trouvaient ainsi dans la dure obligation de se référer à des activités parallèles afin de s'en sortir financièrement.

Le deuxième type d'obstacles économiques et financiers se situait à trois niveaux différents et complémentaires où des lacunes étaient observées. Il s'agissait non seulement du faible niveau de la production, mais aussi du faible niveau du revenu ainsi que du faible niveau d'épargne. Quels que fussent leurs efforts, les groupements féminins du Kufo parvenaient pour la plupart à de faibles résultats au plan de la production, du revenu et de l'épargne. Il importe ici de mentionner le rapport interactionnel intrinsèque qui existe entre ces trois dimensions dont on sait qu'elles influent les unes sur les autres: en effet, les lacunes au plan de la production ne peuvent que déteindre sur le revenu et sur l'épargne.

Nous avons identifié un troisième type d'obstacles économiques et financiers: il réside dans l'inadaptation des sources de financement que sont les multiples institutions bancaires au Bénin en général et, en particulier, dans le Kufo. Prenons un exemple: celui de la CLCAM (Caisse Locale de Crédit Agricole Mutuel). A l'heure où nous achevons ces travaux de recherche, le taux d'intérêt de cette institution est de 24 %, avec une épargne de 20 % qui doit être quotidiennement assurée par un administrateur de l'institution; ce qui est lourd de conséquences pour les femmes et leurs groupements; car c'est à ces occasions que la transparence peut faire défaut. Les femmes elles-mêmes affirmaient qu'en pareilles situations, leurs époux et les parents de ceux-ci les soupçonnaient la plupart du temps de liaisons illicites avec d'autres hommes, ce qui, au plan matrimonial, était un obstacle grave pour le développement.

Enfin, il y avait un quatrième type d'obstacles économiques et financiers qui surgissait, lorsque les femmes parvenaient à obtenir des crédits à répartir au plan individuel et / ou au plan groupal. Ces obstacles tenaient à l'incapacité des sujets à gérer les fonds de

---

<sup>123</sup> Se référer, plus haut, au paragraphe traitant des obstacles aux activités économiques des femmes du Kufo.



crédit. La difficulté à ce niveau, était d'une gravité extrême, car les frustrations pouvaient être ressenties, dès lors que les dividendes individuelles ou groupales étaient galvaudées ou pouvaient disparaître parfois sans trace.

Parfois, ce genre de difficulté, d'origine purement matrimoniale, s'expliquait par le fait de conjoints avides d'argent, qui talonnaient et harcelaient leurs femmes pour peu que celles-ci disposaient de fonds. Des membres de groupements féminins ont pu témoigner que c'étaient les femmes elles-mêmes qui, parfois, donnaient à leurs époux des habitudes les empêchant plus tard de disposer de leurs propres fonds. Elles expliquaient en effet que des femmes n'hésitaient pas à verser aux mains de leurs maris la totalité des tontines qui leur revenaient; et dans ce cas, ceux-ci les utilisaient comme ils le voulaient<sup>124</sup>.

### C Les obstacles socio-culturels

Ainsi que nous l'avons affirmé plus haut, le tout premier des ces obstacles résidait dans le taux élevé d'analphabètes et de non-scolarisées. Une telle situation ne pouvait qu'entraver l'organisation et la gestion des groupements féminins du Kufo. Nous n'insisterons pas davantage sur cet aspect.

L'extraversion, c'est-à-dire le fait d'être tourné vers l'extérieur - lequel extérieur est identifié comme un ailleurs que chez soi - était le deuxième type d'obstacles socio-culturels portant atteinte à l'organisation et à la gestion des groupements féminins. Que l'on perçoive cet obstacle comme le refus ou la négation de la culture endogène, ou qu'on le considère comme la valorisation excessive d'un fait de culture aux dépens du sien propre, c'était une attitude qui situait le sujet loin de sa propre réalité<sup>125</sup>. Une telle attitude se laissait aisément constater chez les membres des groupements féminins. Au double plan des activités agro-économiques et culturelles, elle consistait à importer et à consommer tout ce qui provenait de l'extérieur, mais aussi à s'oublier soi-même et à valoriser cet oubli de soi: de fait, l'extraversion culturelle est, pensons-nous, la plus dangereuse qui soit. Car c'est en elle qu'en un

---

<sup>124</sup> C'était parfois avec ces fonds qui parvenaient fortuitement entre leurs mains que les hommes entretenaient des concubines ou se remariaient à d'autres femmes. De toutes les façons, ces fonds qui auraient dû servir à œuvrer dans le sens de l'épanouissement de celles qui les ont réunis, se trouvaient en fin de compte mal utilisés par des maris dissipateurs de trésor.

<sup>125</sup> C'est principalement dans ce sens qu'abondent les auteurs du Dictionnaire Général des Sciences Humaines; ils montrent, en effet, que l'extraversion est de l'ordre psychologique. Ces auteurs aident par ailleurs à élucider la notion d'"extraversion", quand ils annoncent qu'il s'agit d'une "attitude générale, non acquise et caractériologique qui, selon JUNG, oriente certains individus ( les extravertis) vers la réalité extérieure physique ou sociale et vers l'action sur cette réalité. Pour l'extraverti, précisent davantage les auteurs, l'accent se trouve plutôt mis sur la continuité des rapports avec l'objet et avec autrui, et moins sur l'idée du Moi. "Les influences venues de l'extérieur, concluent les auteurs, dominent le souci de l'accord intérieur et de logique avec soi-même" (cf. article: "Extraversion", in THINES et LEMPEREUR, 1975: 378).

sens réel, les obstacles au développement prennent leur source<sup>126</sup>. Le théâtre où l'extraversion et bien d'autres réalités socio-culturelles ont libre cours, est de toute évidence l'imaginaire<sup>127</sup>.

De fait, l'imaginaire social ajatado peut être perçu comme un troisième type d'obstacle à l'organisation et à la gestion des groupements féminins. C'est même, dirions-nous, le type d'obstacle le plus déterminant et le plus prégnant. Que constatons-nous en réalité, au plan de cet imaginaire social?

D'abord le poids des coutumes et de la tradition, comme pour attester, certifier et garantir cet imaginaire où la trilogie "voju-ebo-aze" est présente d'une façon permanente; et ceci, afin de pervertir les conflits de tous ordres. En raison de cette trilogie, les conflits qui, au plan des groupements féminins, devraient être transcendés, se transposent au plan matrimonial où ils se transforment parfois en instrument de mort; cela porte atteinte non seulement au développement physiologique, mais aussi au développement biologique des femmes de l'aire culturelle ajatado<sup>128</sup>.

A la trilogie ci-dessus évoquée, il faudra ajouter le fait de l'emprise totale des hommes sur les femmes. Cette emprise se trouve bel et bien ancrée dans l'imaginaire social ajatado. En raison de celui-ci, on conçoit aisément que l'homme puisse s'autoriser toutes les options du groupe social qui sont à son goût. La polygamie, par exemple, est perçue comme son apanage. Lui-même est par ailleurs exagérément valorisé par la femme<sup>129</sup>. Il est, par exemple, perçu comme le père et, à la limite, comme le propriétaire de son épouse. D'où l'arbitraire qui, parfois préside à ses décisions vis-à-vis de sa femme. Cet arbitraire se trouve assez souvent d'ailleurs doublé d'une tendance à dévaloriser et même à ternir les initiatives féminines. Sur notre terrain de recherche, nous avons eu la latitude de constituer un échantillon de 100 (cent) hommes dont les épouses s'investissaient dans les groupements paysans, et de les interroger sur ce qu'ils pensaient de l'engagement de celles-ci. Environ 82

<sup>126</sup> En tant que réalité d'ordre psychologique, l'extraversion est avant tout une attitude mentale. Les actions de développement ne sauraient donc aboutir, si elles sont conçues dans une telle attitude.

<sup>127</sup> Nombre de sociologues et d'anthropologues se sont efforcés d'élucider la notion d'"imaginaire". L'imaginaire collectif est, pour ces auteurs, l'ensemble des images symboliques et des représentations mythiques d'une société donnée. C'est par ces images et représentations qu'au moins à titre partiel commence à s'expliquer la culture de ladite société, sans que toutes les significations de ces images et représentations soient conscientes au même degré chez tous les membres du groupe. L'imaginaire, affirment ces auteurs, constitue un aspect aussi fondamental qu'ambivalent de toute dynamique sociale. Pour plus d'éclaircissements, se référer par exemple aux auteurs suivants: CAILLOIS (1974), DURAND (1963a, 1963b, 1964), SARTRE (1989).

<sup>128</sup> Le développement biologique est le tout premier stade de développement: celui de la vie. Nier ce type de développement, c'est nier le développement tout court. Car une telle négation renie par le fait même l'homme, c'est -à- dire le sujet du développement.

<sup>129</sup> Pus haut, nous avons vu que c'était en raison de cette valorisation exagérée que les femmes des groupements féminins ne pouvaient pas se passer des hommes qui, par ailleurs, étaient les vrais "fossoyeurs" des organisations paysannes. C'était, en effet, eux qui dilapidaient les fonds de crédit et s'octroyaient les privilèges les plus coûteux et donc les plus ruineux pour les groupements féminins; et ceci, la plupart du temps avec des menaces au moyen de la fameuse trilogie "voju-ebo-aze".

% de ces hommes avaient presque instantanément oublié le bien que leurs épouses pouvaient tirer de ces groupements qu'ils ont perçus comme des lieux de déprivation. Environ 8 % de ces hommes ont perçu les groupements féminins comme des lieux d'émancipation pour leurs épouses. Mais il y avait une attitude qu'ils n'ont pu cacher au cours de l'enquête: c'était la crainte que ces épouses leur échappent. Enfin, environ 10 % seulement de l'échantillon ont manifesté leur satisfaction vis-à-vis des prestations des femmes dans les groupements paysans. Cependant, l'expérience concrète du terrain de recherche montrait que chacun de ces hommes était, dans le même temps, prêt à affubler son épouse de charges familiales, au point de l'empêcher de vaquer aux tâches de son groupement d'appartenance.

Il y avait bien d'autres droits dont les femmes étaient privées. Il s'agissait principalement du droit de propriété sur la terre. En milieu ajatado, les femmes sont privées de ce droit sur le foncier, du moins au plan de l'héritage. Elles peuvent toutefois acheter la terre sur laquelle elles exercent un droit de propriété absolu, alors que ce type de droit n'est en principe et d'ailleurs naturellement légué qu'aux hommes. C'est dire qu'en définitive, la minorisation du statut social des femmes est, dans l'imaginaire social, de l'évidence la plus totale. Au plan de ce même imaginaire prévalent deux maux qui ruinent les acteurs sociaux du Kufo. Efforçons-nous d'en découvrir l'ampleur.

### ***1.3.4 De la pauvreté et de la corruption au Kufo***

Consacrer un chapitre au questionnement éthique nous semble nécessaire, en tant que démarche. De fait, la dimension éthique est celle-là même qui a trait à «la morale entendue comme détermination de l'idéal de la conduite humaine» (THINES et LEMPEREUR, 1975 : 358). Cette démarche s'avère d'autant plus nécessaire qu'elle constitue la condition d'émergence des schèmes explicatifs pour les maux relatifs aux divers acteurs et groupes sociaux du Kufo<sup>130</sup>. Pour déterminer ces maux, ceux-ci se servent généralement de deux concepts déterminants: d'une part celui de «pauvreté» et, d'autre part, celui de «corruption».

---

<sup>130</sup> Pour ce qui est de la dimension éthique comme lieu d'émergence des schèmes explicatifs des maux communautaires, se référer à KÄ MANA (1993 : 165-201, 1994) qui, non seulement traite de l'éthique comme un "enjeu pour l'imaginaire social négro-africain", mais indique dans leurs grands traits "les articulations d'une éthique fondamentale".

## 4.1 Au sujet de la «pauvreté»

### 4.1.1 L'approche notionnelle de la «pauvreté»

Si les mots "pauvre" et "pauvreté" sont ambivalents et ambigus, le terme pauvreté recouvre néanmoins une notion exprimant simultanément une vertu et une abjection et désigne, par ailleurs, des réalités sociales nuancées. Voilà ce que nous apprend MOLLAT DU JOURDIN (2002: 392-394) pour qui, « par pauvre, il faut entendre des types sociaux fort divers». Pour cet auteur, le terme comporte de nombreux équivalents répartis selon les critères bien diversifiés: «Historiquement, géographiquement et socialement, affirme-t-il, la condition du pauvre, essentiellement relative, comporte des degrés séparés par des seuils économiques, biologiques, sociaux» qui ne rendent pas aisée son analyse. A cette difficulté, constate l'auteur, s'ajoute celle de la documentation: «Les pauvres sont les muets de l'histoire, affirme-t-il; leur passé s'inscrit en contrepoint de celui des autres couches sociales et constitue, en quelque sorte, l'envers du tableau». Plus concrètement et plus généralement, MOLLAT Du JOURDIN définit les pauvres comme suit:

«Les pauvres sont ceux qui, par eux-mêmes sont incapables d'assumer pleinement et librement leur condition d'homme dans le milieu où ils vivent. Quels que soient l'époque, la région, le type de société, dénuement, dépendance, faiblesse, humiliation accompagnent la condition des pauvres; en outre ceux-ci sont dépourvus de tout (argent, vigueur physique, capacité intellectuelle, qualification technique, science, honorabilité de la naissance, relations, influence, pouvoir, liberté et dignité personnelles). La précarité, sinon la déchéance, sont leur partage. Ils sont anonymes, isolés même dans la masse; ils n'ont aucune chance de se maintenir ou de se relever sans l'aide d'autrui. Vivant au jour le jour, et dans l'attente perpétuelle de lendemains meilleurs, ils sont aussi accessibles à toutes les espérances, à toutes les illusions, à tous les mythes, que prompts au désespoir et à la révolte».

Si l'auteur constate que cette «définition» est applicable à tous les types de société, il affirme en revanche qu'elle «inclut tous les frustrés, tous les laissés-pour-compte, tous les marginaux, tous les asociaux, à côté des chômeurs, des mal payés, des infirmes et des ratés. Cette définition n'exclut pas non plus, conclut l'auteur, ceux qui, par idéal ascétique, mystique et charitable, ont voulu délibérément vivre pauvres parmi les pauvres»<sup>131</sup>.

Au plan de la culture ajatado, la pauvreté est évoquée dans des termes synonymes:

<sup>131</sup> En fait, MOLLAT DU JOURDIN (2002: 392-394) traite de la notion de pauvreté sous le rapport de quatre moments déterminants de l'histoire du monde occidental: il distingue les pauvres dans les sociétés à prédominance rurale, les pauvres de la ville, les pauvres de l'état mercantiliste et enfin, les pauvres au temps de la révolution industrielle, montrant ainsi que l'histoire des pauvres n'appartient pas au passé.

- "ejian": besoin, manque, privation;
- "akwi", "aya": deux termes qui servent à désigner la souffrance relative au manque et à la privation. Les termes "akwitonon" et "ayatnon" sont interchangeables et désignent celui qui souffre en raison d'un état de dénuement prononcé;
- "wamènon" est, enfin, le troisième terme servant à désigner un sujet en situation de pauvreté.

Il s'agit bien évidemment de la pauvreté dans le milieu ajatado contemporain et, en l'occurrence, dans le Kufo de nos jours; et ceci, malgré la configuration d'une certaine croissance économique dont témoignent le Bénin, le Togo et les pays sur lesquels s'étend l'aire culturelle ajatado. Ce paradoxe n'est pourtant pas nouveau. C'est cela que les auteurs de l'Encyclopaedia Universalis France nous aident à découvrir au plan de l'Occident: «La croissance économique sans précédent des nations occidentales après la Seconde Guerre mondiale, affirment-ils, a pu faire croire un moment que le problème de la pauvreté dans les pays riches était en voie de règlement. Il a fallu déchanter... Ce fléau est ressenti de plus en plus comme un paradoxe, voire une contradiction: la pauvreté au milieu de l'abondance» (GABORIAU et GOUGUET, 2002). C'est de cette sorte de pauvreté que les acteurs sociaux du Kufo ne cessent de faire l'expérience. La configuration générale était apparemment celle d'une relative abondance démontrée à maintes occasions dont les funérailles, les célébrations rituelles marquant les moments forts de l'existence et les fêtes traditionnelles saisonnières ne représentent que des exemples. En effet, des efforts se réalisaient pour que, dans le Kufo, les acteurs sociaux ne fussent terrassés par la pauvreté: il s'agissait des politiques d'assistance généreuses et à caractère intégratif; il s'agissait également des politiques d'intégration à travers une rationalisation des systèmes d'aide, une rééducation par le travail, l'apprentissage d'un métier et l'éducation des enfants. S'agissant par exemple de l'aumône faite au pauvre, elle fut contestée, parce qu'elle pouvait encourager l'oisiveté; les acteurs sociaux ont donc préféré le prêt sans intérêt, plus stimulant et plus digne de l'homme. Tout compte fait, ces efforts naguère réalisés au plan endogène des groupes sociaux, se trouvent aujourd'hui fortement contrebalancés dans la dynamique des nouvelles mutations aussi bien au plan de l'imaginaire qu'au plan de la praxis sociale. Progressivement, l'avènement de la rationalité productiviste, le culte de la performance économique ainsi que l'hégémonie de l'économique sur la vie sociale se sont instaurés et ont bouleversé de fond en comble la vision endogène portée sur les pauvres de l'aire culturelle ajatado et, en l'occurrence, sur ceux du Kufo.

#### **4.1.2 Les ressorts de la pauvreté**

A y voir de près, les ressorts de la pauvreté dans le Kufo pourraient bien se rattacher à l'éveil des acteurs sociaux par rapport aux intérêts ainsi qu'à l'individualisme. Or de la collision des intérêts individuels peuvent naître d'innombrables souffrances et même

des inégalités entre les acteurs sociaux (BOURDIEU, 1993: 15). Il n'est pas non plus aisé qu'en contexte d'individualisme effréné, la prise en charge ou l'auto-prise en charge des pauvres s'accomplisse harmonieusement. D'où les écarts entre les diverses couches sociales, notamment entre les couches instruites et entre les couches analphabètes, ces dernières apparaissant, à bien des égards, comme l'une des expressions de la pauvreté. Toutefois, dans le Kufo des années 1970 à nos jours, un phénomène est apparu: c'est celui des acteurs sociaux analphabètes qui, parvenus au sommet de l'enrichissement par le biais des activités commerciales, ont pu montrer que l'on pouvait ainsi s'arracher à la pauvreté<sup>132</sup>. Même si la jeunesse montante en venait à percevoir ce phénomène comme un "modèle", on ne saurait, pour cela, encourager l'analphabétisme qui demeure l'une des sources incontestables de la pauvreté. Il faut d'ailleurs identifier l'analphabétisme à la grande misère qui «offre les conditions favorables à un développement sans précédent de toutes les formes de la petite misère» (BOURDIEU, 1993: 16). Celle-ci s'illustre par la mendicité, le vagabondage, le chômage, le "clochardage" et bien d'autres situations qui, d'une part, apparaissent, selon l'expression de BOUDON (1977b), comme des effets pervers de la pauvreté et, d'autre part, constituent l'expression d'une redoutable exclusion sociale.

## **4.2 Au sujet de la «corruption»**

### **4.2.1 L'approche notionnelle de la «corruption»**

Nous distinguons, sous le rapport de la notion de "corruption", quatre acceptions. En tout premier lieu, nous notons l'altération d'une substance par décomposition, pourriture, putréfaction. Dans un deuxième temps, il s'agit de l'altération du jugement, du goût, du langage. Dans un troisième temps, nous retenons le fait de corrompre moralement; il s'agit de l'état de ce qui est corrompu, au sens d'avilissement, de perversion, de souillure, de dérèglement. Enfin, la corruption, ce sont les moyens que l'on emploie pour faire agir quelqu'un contre son devoir, sa conscience. Pour ce qui est de la notion de "corruption" au sens ethnologique où nous l'entendons ici, c'est seulement à partir du troisième et du quatrième sens que nous commençons à l'approcher. Car le phénomène social dont il est question ici, ne se laisse percevoir qu'à partir de ses formes, de ses processus et de ses légitimations du point de vue des acteurs qui en font l'expérience. Ceux-ci, unanimement d'ailleurs, le stigmatisent comme un phénomène à la fois amoral et anti-moral. Aussi le désignent-ils par une terminologie qui, évitant de le

---

<sup>132</sup> On pourrait tout au moins, sous le présent rapport, citer Raphaël Keller FANTQDJI, Mawuna et Pierre SEWA et, enfin, Kehounde AMOUZOUN qui, en dépit de leur situation d'analphabètes, ont réussi à se faire identifier dans la commune d'Aplahoué comme des "riches", parce qu'ils ont su combattre la pauvreté à leur manière. Ces acteurs sociaux n'hésitent pas cependant à souligner les difficultés qu'ils ont rencontrées sur leurs parcours; au nombre de celles-ci, ils citent notamment la gestion hasardeuse de leurs entreprises et la déperdition des énergies qu'ils auraient dû investir autrement.

nommer vraiment, s'obstine au contraire à le faire accepter, à l'ancrer dans l'imaginaire social, parce qu'elle le généralise et le banalise. Ainsi en va-t-il des trois termes suivants:

"Afu" sert à désigner ce qui est apparu gratuitement, ce qui se donne sans effort et dont il faut jouir pleinement, sans qu'il y ait besoin d'un contrôle quelconque.

« Eñubobob » , le deuxième terme retenu, s'inscrit dans la même compréhension que le terme "afu"; car il désigne également ce qui est apparu gratuitement et même abondamment; c'est précisément cette abondance que traduit, selon diverses nuances, le terme "bob"; on dira par exemple d'une denrée: "e bob", dans la mesure où elle est surabondante et donc disponible; on peut se servir ou s'en servir à volonté. "E bob" se dit, enfin, de la chose publique; il s'agit bien évidemment de celle-là qui, n'appartenant à personne, se veut disponible à tout venant; l'expression s'applique notamment non pas aux biens de la communauté locale et endogène, mais à ceux de l'Etat perçu comme une entité étrangère aux structures traditionnelles de l'aire culturelle ajatado<sup>133</sup>.

Enfin, le troisième terme retenu pour rendre compte de la notion de "corruption" dans l'aire culturelle de référence est "dudu". Ce terme peut traduire le fait de "manger", car c'est bien d'une telle acception qu'il est d'abord question dans la notion de "dudu": mâcher, avaler un aliment pour se nourrir, absorber, dévorer une proie. "Dudu" traduit également le fait de "gagner" à des jeux de hasard, telle la loterie. Enfin, "dudu" signifie le fait de manger gloutonnement et le fait de disposer abusivement d'une chose; c'est dans une telle acception que les acteurs sociaux traduisent "dudu" par "bouffer". Cet infinitif s'avère assez évocateur dans les contextes de corruption. Au nombre de ces contextes nous citons en particulier les responsabilités nationales (que ce soit au plan du gouvernement, de l'assemblée nationale, des communes ou des arrondissements) et les responsabilités au plan des projets de développement. En d'autres termes, ces contextes sont associés avec des fonctions étatiques, para-étatiques et bureaucratiques. En effet, lorsque les acteurs sociaux impliqués dans ces divers contextes en viennent à faire usage du terme "dudu", c'est pour signifier non seulement la corruption au sens strict du terme, mais, comme l'explique Jean-Pierre OLIVIER de SARDAN, "le complexe de corruption", au sens large, qui inclut tout un ensemble de pratiques illicites techniquement distinctes de la corruption, mais qui ont toutes en commun avec la corruption d'être en contradiction avec l'éthique officielle du 'bien public' ou du 'service public', de permettre des formes inégales d'enrichissement, et d'user à cet effet des positions de pouvoir (OLIVIER de SARDAN, 1996: 97-116). L'expression "dudu va'xwé" (littéralement: "la bouffe est venue à la maison") rend convenablement compte de ce phénomène ainsi que du contexte communautaire qui, dans l'aire culturelle ajatado, permet de le comprendre. Le terme "xwé" (qui est une abréviation de "axwé": maison) traduit en effet non seulement la communauté des hommes, mais aussi la

<sup>133</sup> Il convient, en effet, de bien élucider la différence qui, dans l'imaginaire social, existe entre la communauté locale, considérée comme un groupe d'acteurs sociaux naturellement reliés entre eux, et l'Etat perçu comme une entité exogène, provenant d'ailleurs, en l'occurrence du "pays des Blancs".

famille qui, pour une large part, contiennent les acteurs auxquels profite le "complexe de corruption", à savoir, outre la corruption au sens strict et rigoureux, le népotisme, les abus de pouvoir, le délit d'ingérence, les détournements des fonds publics et malversations diverses, le trafic d'influence, la prévarication, les délits d'initié, les abus de biens sociaux, etc... (OLIVIER de SARDAN, 1996: 97-116).

#### **4.2.2 Au sujet de la corruption au Bénin**

BIO TCHANE (2000) est l'un des plus récents auteurs à traiter de la corruption au Bénin. D'une part, BIO TCHANE (2000 : 27-60) se veut explicite sur les principaux lieux de la corruption. Il cite en particulier les domaines des transactions internationales, des opérations assurant les recettes de l'Etat et de la gestion des finances publiques. En effet, il montre combien qu'il importe d'intervenir avec efficacité sur ces lieux, si l'on veut renforcer l'équilibre économique et financier de l'Etat. Il indique également l'administration, le patrimoine de l'Etat, la passation des marchés, la gestion des infrastructures routières et les biens sociaux dans le secteur des entreprises publiques et privées comme des lieux où il convient de lutter pour l'efficacité du développement économique. BIO TCHANE (2000 : 61-120) ne se contente pas de dénoncer ces lieux, il aborde aussi les moyens de la lutte contre la corruption au Bénin, en stigmatisant l'impératif du réarmement politique, institutionnel et éthique. Sous ce rapport, il distingue d'abord les moyens institutionnels au sein du gouvernement. Deux structures se trouvent ici indiquées : la Cellule de moralisation de la vie publique et la Commission d'enquête sur les cas de malversations. Trois organes de contrôle des finances publiques sont par ailleurs retenus : le contrôle administratif, le contrôle juridictionnel et le contrôle parlementaire. BIO TCHANE distingue par ailleurs l'engagement de la société civile béninoise avec son impact au plan de l'action de « Transparency International », du « Front des Organisations Nationales contre la Corruption » et du rôle des médias dans la lutte contre la corruption. Cet auteur distingue enfin la coopération régionale et internationale avec le Bénin ; il s'agit notamment de la coopération avec la Banque Mondiale, le PNUD dans le domaine de la bonne gouvernance et l'UEMOA dans le domaine de la gestion des finances publiques.

Que ce soit en général au Bénin ou en particulier dans le Kufo, les acteurs engagés dans le complexe de corruption partent tous d'une communauté et d'une famille; ils retournent tous également à cette communauté et à cette famille qui les attendent pour en avoir la jouissance. Et pourtant, le moins qu'on puisse dire, c'est que la corruption n'apparaît dans aucune déclaration ni dans aucun discours, comme un bien. Tous ceux qui interviennent à son sujet sont unanimes pour reconnaître qu'elle est un mal à proscrire. OLIVIER de SARDAN (1996: 100), dans sa troisième thèse sur la corruption en Afrique, écrit en effet: "La stigmatisation de la corruption et les récriminations à son encontre sont un élément central de tous les discours, publics comme privés, à tous les niveaux de la société, et ont scandé toutes les étapes politiques depuis l'indépendance".



Par ailleurs, les Evêques du Bénin, dans leur Lettre pastorale du carême de l'an 1989, n'ont pas voulu "désigner du doigt et livrer en vindicte populaire des boucs émissaires". Ils n'ont pas hésité non plus à aborder sans déguisement le phénomène de la corruption qui arrièrè leur pays. Ils affirment en effet:

"L'opinion publique, choquée par l'enrichissement sans justification, évident et scandaleux de certains dignitaires, n'hésite pas à rejeter toute la responsabilité de notre malheur sur ceux qui détiennent le pouvoir politique et administratif... Il est vrai, poursuivent les Evêques, les agissements de certains laissent croire que l'ardeur réformatrice et édificatrice du bonheur national si souvent proclamé n'est qu'une mystification, une couverture, une diversion, pour satisfaire leur volonté de pouvoir, de l'avoir et de l'exclusivité du savoir, tellement ils font preuve d'une insatiabilité illimitée et spoliatrice des autres et de l'Etat ! Sous prétexte de défendre et de servir le peuple, n'est-ce pas, bien souvent, soi-même qu'on sert et de quelle manière?... Ceux qui sont en poste de responsabilité, au contraire, continuent à s'expliquer les Evêques, cherchent à culpabiliser diverses catégories de citoyens: bon nombre de cadres pour raison d'incompétence, de malhonnêteté, d'absentéisme, de malversation et de corruption; les opérateurs économiques, à cause de leur peu de nationalisme ou même de leur manque de dynamisme envers la chose publique, puisqu'ils exportent leurs capitaux et se font les champions de la fraude fiscale; les étudiants et les syndicalistes, à cause de leurs comportements d'allure déstabilisatrice; le peuple, à cause de son apathie ou plutôt de son découragement. Bref, les administrés accusent les hommes politiques qui nous gouvernent: ceux-ci leur rendent la pareille. Il n'est pas de notre intention de trancher ce débat en donnant entièrement raison aux uns et aux autres. Car, affirment-ils, nous sommes tous acteurs, donc tous responsables, à différents niveaux, de la situation; tous, sans exception aucune" (cf. Lettre pastorale des Evêques du Bénin, 1989: 3)<sup>134</sup>.

Ainsi que nous le constatons, cette Lettre pastorale qui présente la configuration éthique du Bénin, n'est pas sans nous dire ce qu'il en est de la corruption dans l'aire culturelle ajatado et, encore plus particulièrement, dans le Kufo des années 1989. Le document montre surtout que s'il y a "corruption", c'est par rapport à "la chose publique"; il montre également que les acteurs sociaux, quels qu'ils soient et quels que soient leurs niveaux, entourent cette "chose publique" d'une incurie notoire.

En 1992, au lendemain de la "Conférence Nationale" (Conférence Nationale du Bénin, 1990), ces mêmes évêques produisirent une autre Lettre pastorale sur les exigences de la démocratie (cf. Lettre Pastorale des Evêques du Bénin, 1992). Dans ce document, le message comportait deux moments. Il s'agissait, d'une part, du moment des précautions à prendre afin de conjurer les facteurs susceptibles de favoriser la corruption. Ces précautions étaient les suivantes: la vigilance dans l'exercice de la démocratie, la

---

<sup>134</sup> Il importe de noter que ladite Lettre fut signée par tous les évêques du Bénin dont en particulier celui de Lokossa, Robert SASTRE, auquel revenait la responsabilité pastorale du Kufo. L'année 1989, dite "année de grâce", était en fait une année de grande crise économique, caractérisée par des maux sociaux dont le non-paiement des salaires aux fonctionnaires, la disette et la dépravation des mœurs.

connaissance des droits et des devoirs de chaque citoyen, l'éducation des consciences aux exigences de la vraie démocratie, la volonté générale de recherche du bien de tous et de chacun, la soumission des pouvoirs publics à un contrôle permanent, exigeant, lucide et objectif, dûment géré par différents groupes sociaux, en l'occurrence les groupes parlementaires et, enfin, la garantie de la transparence dans la gestion des affaires de la Nation et celle de la justice sociale entre les citoyens (Lettre Pastorale des Evêques du Bénin, 1992: 6-7). Il s'agissait, d'autre part, du moment des remèdes contre la corruption. Le premier de ces remèdes avait pour nom "la moralisation de la vie publique". C'était en fait une exhortation et, au demeurant, une exigence morale et disciplinaire à laquelle étaient soumis tous les acteurs sociaux. Le document de la conférence épiscopale du Bénin affirmait que cette exigence impliquait non seulement la dimension du dire, mais aussi et surtout celle de l'agir: "Moralisons la vie publique! Il ne suffit pas de le dire et de le répéter. Il faut passer aux actes, changer et améliorer ses modes de travail ou de service; utiliser, par exemple, tout le temps réglementaire pour le travail auquel on est affecté et pour lequel on est rémunéré; offrir ses services de façon intègre et sans recherche de pourboires; créer un rapport sain et stimulant pour le travail entre les membres d'une même unité de production" (Lettre pastorale des Evêques du Bénin, 1992: 8). Tous ces principes prendront de la valeur à partir du moment où les acteurs sociaux les traduiront dans des actes concrets.

Le second remède avait pour nom "le respect du bien commun". D'après ladite lettre pastorale, ce bien était l'"ensemble des conditions économiques et sociales qui permettent à la personne humaine d'atteindre plus facilement son plein épanouissement... Chacun doit veiller à sa promotion. Y travailler, c'est sauvegarder son propre intérêt. La fonction des gouvernements n'a de sens qu'en vue du bien commun. Les dispositions qu'ils sont amenés à prendre doivent en respecter la nature d'une part et, d'autre part, tenir compte de la situation concrète du pays... Quant aux citoyens et aux corps intermédiaires, précise le document des évêques, ils ont eux aussi le devoir de concourir, chacun dans son domaine, au bien de l'ensemble. En harmonie avec ce bien commun, ils poursuivront leurs propres intérêts en suivant, dans leurs apports, les orientations fixées par les pouvoirs publics, en conformité avec la justice, dans les limites de leur compétence" (Lettre pastorale des Evêques du Bénin, 1992: 8-9). La règle consiste donc à observer la différence entre le bien commun et les biens individuels. Car on retombera, hélas, dans l'engrenage de la corruption, dès lors qu'on se permettra de confondre le bien commun avec ses propres intérêts.

En réalité, le but de la Lettre pastorale des Evêques du Bénin était de lutter contre la corruption. Il importe donc de l'insérer dans le cadre de la campagne de lutte contre la corruption. Or, une telle campagne déboucherait sur l'activisme et se solderait par l'échec, si l'on ne prend auparavant la peine de connaître et de comprendre en profondeur les ressorts du fonctionnement de la corruption en Afrique. Aussi OLIVIER de SARDAN (1996: 100-109) s'applique-t-il à montrer combien l'"enchassement" culturel du complexe de la corruption est fonction de six types de logiques: la logique

de la négociation, la logique du courtage, la logique du cadeau, la logique du devoir d'entraide de réseau, la logique de l'accumulation redistributrice, et la logique de l'autorité prédatrice.

Outre ces logiques, OLIVIER de SARDAN (1996:109-110) stigmatise deux facteurs favorables au complexe de corruption; l'auteur les désigne du nom de "facilitateurs": c'est, d'une part, la "sur-monétarisation". L'auteur se fonde sur ce qu'il constate dans les sociétés africaines contemporaines: premièrement, il remarque que l'inflation des prestations relatives aux cérémonies familiales et à d'autres célébrations sociales est un véritable "problème de société", donnant lieu à une mécanique infernale que tous déplorent, alors même qu'ils sont incapables de l'interrompre. Deuxièmement, il constate que la monétarisation des formes quotidiennes de la sociabilité se fait sous une forte pression sociale. Car, par-delà la logique du cadeau, c'est la sur-monétarisation de la vie courante qui oblige chacun à une quête incessante de moyens et brouille les pistes entre les moyens juridiquement admissibles et les moyens juridiquement condamnables. "En Afrique, conclut l'auteur, il n'est ... aucun domaine (même les rapports conjugaux) où l'argent n'intervienne en permanence", et ceci par opposition à l'Occident où "des secteurs entiers de la vie sociale fonctionnent en minimisant ou en réprouvant la circulation d'argent". L'aire culturelle ajatado semble faire exception par rapport à l'affirmation de l'auteur, car dans le domaine de l'hospitalité, ce sont la religiosité ainsi que les relations, et non d'abord l'argent, qui passent avant tout.

D'autre part, le facteur favorable au complexe de corruption est la "honte". Dans un tout premier temps, OLIVIER de SARDAN reconnaît ce qu'elle est: "La 'honte' est dans la plupart des cultures africaines un puissant régulateur et moyen de contrôle social. Tout comportement qui porte atteinte à la bienséance, qui suscite l'opprobre, qui engendre l'humiliation, qui témoigne de mauvaise éducation, qui bafoue les valeurs morales locales, est générateur de honte, et celle-ci doit être autant que possible, voire à tout prix, évitée. La honte, conclut-il, est une morale sociale, une morale du regard des autres, et non une morale de l'examen de conscience individuel". Outre cette approche notionnelle, c'est sur un véritable paradoxe que s'appesantit OLIVIER de SARDAN (1996 : 110-111): "On pourrait s'attendre à ce que le sentiment de 'honte' soit un frein aux pratiques de corruption. C'est, remarque-t-il, en fait plutôt l'inverse". En effet, il constate que l'enracinement de la corruption dans les habitudes sociales a ceci de remarquable qu'elle déplace la barrière de la honte. L'auteur s'exprime en ces termes: "Une attitude intransigeante vis-à-vis de toute forme de corruption marginaliserait son auteur au nom de la honte qu'immanquablement ferait rejaillir sur lui et les siens ce qui ne pourrait être interprété que comme son orgueil, son mépris d'autrui, son absence de compassion, son rejet de la famille ou des amis, son hostilité envers les convenances"<sup>135</sup>. Ainsi, ce n'est plus une honte que d'user de corruption. Car le fait de la corruption est

---

<sup>135</sup> S'agissant du phénomène de la corruption en Afrique, on pourrait, afin de ne pas s'enfermer dans la problématique ni dans la logique d'un seul auteur, se référer par exemple, entre autres auteurs, à BLUNDO (1996).

perçu dans l'imaginaire social comme un phénomène banal; et l'impunité dont jouissent les acteurs sociaux accusés de corruption, n'est que la conséquence de cette banalisation.

Cependant, notre terrain de recherche n'a pas toujours reflété cette banalisation. Cela était-il dû au caractère informel et rétif de l'objet d'étude et à la peur que cela inspirait aux acteurs sociaux ? En tout cas, en raison de ces deux paramètres, les informateurs pouvant en principe nous aider à aller au-delà de la «dénonciation», faisaient l'impasse sur les éléments de compréhension des mécanismes profonds, l'identification des acteurs impliqués, l'estimation des conditions d'émergence et des conséquences éventuelles. Peut-être l'« Observatoire de Lutte contre la Corruption » aidera-t-il à élucider ces aspects. Cette structure datant du 21 avril 2004, comporte, en effet, treize membres : ce sont les représentants du ministère de la Justice, de la Législation et des Droits de l'Homme, du ministère des Finances et de l'Economie, du ministère de l'Intérieur, de la Sécurité et de la Décentralisation, du Corps des Inspecteurs des Finances, de la Cellule de la Moralisation de la Vie Publique, des Auditeurs, Comptables et Assimilés, des Journalistes spécialisés dans les investigations de faits de corruption, des Organisations non gouvernementales (associations du secteur privé et de la société civile), des Organisations syndicales et de la Chambre de Commerce et d'Industrie du Bénin (cf. LOUMEDJINO, 2004 : 14). On a beau rallonger la liste de ces membres, l'efficacité de cette structure dépendra néanmoins non seulement de la volonté collective de vaincre l'obstacle de premier plan que constitue la corruption, mais aussi de la détermination des personnes physiques commises à des tâches spécifiques au sein de ladite structure.

Notre effort aura participé de l'impérieux besoin de clarification conceptuelle. Mais il y a bien d'autres concepts qui recouvrent des réalités apparaissant, par rapport à la pauvreté et à la corruption, comme des effets pervers; il en va ainsi du régionalisme, de la gabegie et de la paresse. Tous ces concepts désignent des maux qui non seulement rendent douloureuse la vie et, en l'occurrence, celle des femmes, mais constituent également un terreau favorable au sous-développement. Et comme le dit BOURDIEU (1993: 1453), porter ces maux à la conscience, ce n'est pas les neutraliser; les porter au jour, ce n'est pas non plus les résoudre... Nous ne continuerons pas à insister sur la pauvreté qui, somme toute, n'est que l'apanage du sous-développement. Car la corruption qui s'accompagne inéluctablement d'un phénomène bien plus redoutable - celui de la criminalité -, n'est pas propre au Kufo ni au Bénin.

### ***1.3.5 La corruption en tant que phénomène mondial***

#### **5.1 La corruption: une réalité présente sous toutes les latitudes**

Bien des études ont en effet reconnu une ampleur mondiale à la corruption. En préfaçant la recherche que les Nouveaux Cahiers de l'IUED ont réalisée sur ce phénomène, BLUNDO (2000: 11) affirme d'entrée de jeu: «Le phénomène de la corruption est présent, dans des modalités et à des degrés d'intensité différents, sous toutes les latitudes»<sup>136</sup>. Aux indications bibliographiques figurant plus haut, s'ajoutent en effet les études de cas publiées par les Nouveaux Cahiers de l'IUED, présentant ainsi un panorama géographique de la corruption: il n'y a pas un seul continent qui échappe à la corruption dans tous ses aspects. Par ailleurs, l'Organisation de Coopération et de Développement Economique (1999) avait publié une étude transversale sur la corruption dans le secteur public; cette approche qui focalisait les pays du Nord, s'intéressait alors aux mécanismes de la corruption et à son emprise sur la gestion publique. Au vu de la méthodologie de la recherche, les conséquences de l'ampleur mondiale de la corruption ainsi que de son caractère transversal par rapport aux structures, aux pays et aux continents, ne se sont pas faits attendre. Ainsi, BLUNDO (2000: 14) montrant combien il est vain de s'en tenir aux théories culturalistes, abonde dans le sens d'une approche plus dynamique et plus pertinente de la recherche sur la corruption: «Tout en rejetant le déterminisme culturaliste, affirme-t-il, on peut approfondir, dans une perspective comparative, la compréhension fine et intensive de phénomènes qui sont le plus souvent appréhendés dans une dimension extensive, macrosociologique et macropolitique». Ainsi, nous comprenons que la personnalité de base considérée comme l'expression caractéristique d'une culture donnée, ne saurait être le seul critère qui serve à l'analyse du fait social total qu'est la corruption<sup>137</sup>. C'est d'ailleurs la perspective comparatiste qui permet d'avoir une vue panoramique de la corruption, d'en établir la typologie, d'en avoir une approche notionnelle, d'en situer les responsabilités et d'en évaluer les conséquences.

---

<sup>136</sup> Outre cet article, BLUNDO (2000) traite de la corruption aux Etats-Unis, en Chine populaire, en Suisse, en Argentine, au Burkina Faso, au Tchad, au Somaliland et en Indonésie. Notons enfin, au sujet de la Russie, l'œuvre de FAVAREL-GARRIGUES (2000).

<sup>137</sup> L'hypothèse fondamentale du culturalisme, nous apprennent en effet GRESLE et al. (1990: 73-74), est que durant l'enfance s'élabore une personnalité de base considérée comme l'expression caractéristique de la culture envisagée. Le déterminisme culturaliste que suppose cette doctrine fut l'objet de violentes critiques. Nous n'y souscrivons pas dans le cadre de la présente problématique.

## 5.2 Typologie de la corruption

Si les recherches ont montré qu'il existe plusieurs types de corruption, elles ne se bornent pas cependant à établir la liste des nations corrompues, puisqu'elles sont toutes concernées. En revanche, les recherches ont permis de comprendre que si le concept de corruption peut s'appliquer transculturellement et donc invariablement, le contenu de la notion varie selon les pays en raison de leurs multiples différences. Aussi BLUNDO (2000: 13) écrit-il: «Derrière l'apparente homogénéité que cache l'utilisation courante de ce terme, il y a une grande diversité de pratiques et de représentations à son propos». A cette diversité correspond une typologie de la corruption.

Une première typologie pourrait s'observer chez les chercheurs et les protagonistes de la lutte contre ce fléau quand ils s'expriment par exemple en terme de «grande corruption»: celle-ci est pratiquée non seulement par les élites dirigeantes, mais aussi dans le contexte des transactions financières transnationales. Ils ne perdent pas de vue non plus la «petite corruption» à distinguer de la «corruption au sommet». La présente catégorisation ne se perçoit qu'à l'aune des diverses études des notions endogènes de corruption et de détournement, ainsi que le montrent les travaux de LAURENT (2000: 221-248). Cette catégorisation se perçoit également dans l'analyse de la logique des *guanxi* chinois élucidée par HERTZ (2000: 99-122). Toutes ces œuvres ajoutées à l'analyse de ARDITI (2000: 249-268) sur le vocabulaire de la corruption au Tchad, montrent combien une sémiologie populaire peut être révélatrice des termes exprimant l'idée de corruption ainsi que les codes langagiers ou gestuels utilisés au cours des transactions. Elles permettent par ailleurs de comprendre qu'une éthique populaire de la corruption est bien prégnante au plan social. La preuve en est que des registres de stigmatisation et de justification sont tenus. Une telle éthique populaire pourrait en effet se laisser apprécier à travers des modes d'euphémisation des pratiques corruptrices.

Une deuxième typologie de la corruption apparaît dans la distinction classique proposée par BLUNDO (2000:15) entre corruption marchande et corruption de proximité. Tandis que celle-ci servirait les logiques parentales ou ethniques et offrirait l'occasion de redistribuer les ressources détournées, la première forme traduirait, quant à elle, les pratiques d'accaparement au détriment du groupe. Au cœur de cette partition, c'est le débat sur la dialectique entre accumulation et redistribution qui semble réapparaître. Mais les auteurs de ces dernières années ne s'y enlisent pas. D'après DIANOR (2000: 157-176), en Afrique, la corruption en tant que prélèvement improductif aux fins de reproduction du groupe, n'est condamnée que lorsqu'elle donne lieu à l'accumulation individuelle. Les recherches de HERTZ (2000: 99-122) en Chine populaire et celles de LAURENT (2000 : 221-248) au Burkina Faso ne démentent pas cette observation. Mais il importe ici de faire une autre distinction au plan de la redistribution. Car celle-ci peut devenir

ambiguë. Il faut en effet distinguer, d'une part, la redistribution en tant que discours; celle-ci ne serait alors qu'une stratégie de légitimation, de justification et de banalisation, car elle ne se réduirait en fait qu'au stade langagier et n'aurait aucune portée au plan du vécu existentiel des acteurs sociaux. Il faut distinguer, d'autre part, la redistribution comme pratique; en tant que telle, elle a une conséquence sur le vécu existentiel des acteurs sociaux, puisqu'elle s'étend à la communauté ou au groupe social qui bénéficie des fruits auxquels elle donne accès. La principale question ici tient aux limites de la communauté ou du collectif bénéficiaire de la redistribution des fruits de la corruption. Car une telle redistribution qui, en fait, revient à un échange illicite, est limitative. Elle équivaut donc à l'*exclusion* de ceux auxquels elle ne s'étend pas et produit la preuve à savoir que le collectif bénéficiaire est un réseau. Elle exacerbe par ailleurs les inégalités sociales puisque, loin de renverser les hiérarchies établies, elle consolide les rapports de domination et de subordination, contribuant ainsi à la pérennisation des rapports de forces.

Une troisième typologie permettrait d'examiner la corruption en fonction des divers secteurs où elle sévit. Il s'agit d'abord du secteur associatif. C'est celui où les acteurs sociaux s'organisent en associations libres avec des statuts, des règlements intérieurs, des orientations et des buts bien définis. Il s'agit, deuxièmement, du secteur gouvernemental outillé de l'appareil d'Etat et fondé sur une constitution et un programme d'action. Il s'agit enfin du secteur public qui se présente comme celui des droits civiques et des droits de l'homme; c'est en principe le secteur où les acteurs sociaux peuvent compter sur une administration sûre, qualifiée, responsable et non corrompue. C'est également le secteur où, au plan technique, il est question de garantie en matière de gestion publique et, au plan socio-économique, de développement économique durable et d'instauration d'un Etat de droit. Dans chacun de ces trois secteurs, les acteurs sociaux s'expriment en termes d'imputabilité, de transparence et d'efficacité. Ce sont pourtant des secteurs où les institutions, essouffées par des gestions malsaines et ne parvenant plus à payer les fonctionnaires, génèrent des courtiers et développent, selon les termes de DIANOR (2000: 157-194), une forme de «corruption palliative» (voir également OCDE, 1999).

Nous pourrions enfin citer une quatrième typologie permettant de comprendre le fait corrupteur comme pouvant relever d'un individu, d'une institution et d'un système. Ainsi, la forme individuelle de la corruption tient à l'accaparement exclusif, c'est-à-dire sans redistribution à la base, des biens communs par un individu. Quant à la forme institutionnelle de la corruption, elle tient à l'accaparement des biens d'une entité morale non par un individu, mais par une personne morale, et ceci en dehors de la perspective de la redistribution à la base de ladite entité. Par-delà la personne morale qui accapare les biens, ce peut être une ou des personnes physiques. Mais l'acte de corruption est perpétré au nom de l'institution. C'est, par exemple, le cas d'une université (institution) dont le Recteur (personne morale) commet un acte corrupteur; nous pourrions tout aussi bien évoquer l'exemple de corruption au sein du corps de la

police ou de la douane. Quant à la forme systémique de la corruption, elle met en cause un système, c'est-à-dire un ensemble d'éléments en interaction dynamique, organisé en fonction d'un but (cf. GRESLE et al., 1990: 323), au point que si la corruption atteint un de ces éléments, c'est l'ensemble des éléments qui est impliqué. C'est le cas des groupes solidaires où la responsabilité de tous revient à chacun des membres de la solidarité. Dans ce cas, quand il y a corruption dans un groupe, chaque acteur se trouve concerné; chacun en porte le fardeau et en subit les conséquences.

On pourrait ainsi continuer à établir la typologie de la corruption en raison de nouveaux contextes et de nouveaux paramètres qui ne cessent d'émerger, le fait social étant en effet une réalité dynamique. Cet effort participe toutefois des besoins de compréhension d'une réalité qui «est aujourd'hui présentée comme le principal obstacle au développement économique et comme une menace réelle pour les régimes démocratiques» (BLUNDO, 2000: 11).

### **5.3 Les principales responsabilités et le combat contre la corruption et la criminalité**

Il est une inclination en raison de laquelle l'on porte le regard ailleurs, quand on s'applique à établir les responsabilités d'un fléau qui sévit chez soi. C'est la tendance à trouver un bouc émissaire. Nous n'y céderons pas. Car pour ce qui est de l'Afrique, les auteurs relèvent notamment soit l'univers du communautarisme, soit celui de la confusion totale entre bien public et bien privé (cf. BLUNDO, 2000: 18). Ils proposent, par ailleurs, qu'au lieu de confondre, de distinguer analytiquement entre corruption (non respect de la distinction entre public et privé) et patrimonialisme (ignorance de la distinction entre public et privé). Mais ici se pose une question d'ordre méthodologique. Car en ce domaine des responsabilités, le risque est grand d'alléguer, presque spontanément, le déterminisme culturel et de sombrer dans des généralisations hâtives. C'est contre ce risque que, «pour dépasser le niveau des généralités, il faudra donc explorer les modes réels de gestion des ressources collectives et publiques – dans des contextes fréquemment caractérisés par le pluralisme juridique et un décalage souvent important entre la légalité d'une norme et sa légitimité – et essayer de déterminer les logiques qui les sous-entendent, dans une perspective comparative» (BLUNDO, 2000: 18). Les auteurs n'omettent pas cependant les responsabilités au plan exogène par rapport à l'Afrique et au plan mondial: «Les programmes d'ajustement structurel, notamment en Afrique, ont concouru, selon certains observateurs, à l'amplification des réseaux mafieux et de la corruption. Qui plus est, la réduction des effectifs de la fonction publique a surtout intéressé le bas de l'échelle et a permis l'émergence et la consolidation d'une catégorie de courtiers administratifs, qui exercent la double fonction de pallier les difficultés d'accès aux institutions bureaucratiques tout en pouvant servir de courroie de transmission des transactions corruptives» (BLUNDO,



2000: 17). Et pour ce faire, ils ne séparent pas la problématique de la corruption de celle de la criminalité. Car, disent-ils, certaines formes de corruption ont été transformées en une véritable criminalité mondiale aux dimensions alarmantes pour l'ensemble de la communauté internationale. Toutes deux, affirment-ils d'ailleurs, constituent des fléaux aux dimensions transnationales (DJALILI, 2000: 87-98). Les auteurs retiennent, sans doute à titre provisoire, cinq critères permettant de situer les principales responsabilités de la corruption et de la criminalité.

Le premier critère tient à des phénomènes représentant en quelque sorte la face cachée de la mondialisation: «La dérégulation des économies, l'accroissement des moyens de communication, de transport et d'échanges, l'amenuisement du contrôle des Etats sur les flux de marchandises, des services et des finances sont à l'origine de nouvelles vulnérabilités et laissent le champ libre au développement de nouvelles formes de corruption et de criminalité» (DJALILI, 2000: 90).

Le deuxième critère met en cause le mouvement de mondialisation-dérégulation qu'accompagne une tendance à la «communautarisation»; celle-ci consiste en des réseaux de solidarité portant sur l'identité. Ce mouvement peut déboucher sur la résurgence du nationalisme ou sur la résurgence du régionalisme, du localisme et de la retribalisation, selon qu'on l'élargisse au plan national ou qu'on le ramène au plan «ethnique». En somme, c'est une sorte d'intégration communautaire qui se réactive dans les milieux où les systèmes étatiques sont en crise; elle peut cependant se grever de pratiques illicites générant des structures criminelles. Selon les chercheurs, ces structures engendrent de nouvelles organisations apparaissant comme des structures claniques à triple fonction. Il s'agit, premièrement, d'un noyau central qui protège les membres du groupe; deuxièmement, ce noyau central vit aux dépens de l'espace qu'il domine et le ruine en commettant des prédatons sur le groupe; troisièmement, enfin, le noyau organise une économie criminelle à partir du sanctuaire que constitue pour ses activités l'espace qu'il domine, c'est-à-dire un espace social occupé par des personnes physiques en situation (DJALILI, 2000: 90)<sup>138</sup>.

Le troisième critère tient au nouveau contexte de «criminalité mondialisée» dû notamment aux facteurs ci-après: l'effondrement du bloc soviétique, la réintroduction du capitalisme en Chine, la dégradation de la situation économique d'un certain nombre de pays du Sud, accompagnés d'une déliquescence de plus en plus grande de quelques Etats. A ces facteurs qui ont tous contribué à l'essor mondial des mafias de tout genre, DJALILI (2000 : 90-91) ajoute l'implosion des structures d'autorité et de légitimité qui caractérise les «Etats effondrés» (collapsed States ou failed States), le chaos juridique, la porosité des frontières et la généralisation des pratiques frauduleuses.

---

<sup>138</sup> Il ne nous semble pas exclu d'observer cette triple fonction propre aux structures criminelles dans des pseudo groupes de protection ainsi que dans des organisations où se pratiquent l'embrigadement sectaire.

Le quatrième critère tient aux effets pervers de la mondialisation. En effet, DJALILI (2000 : 91-92) montre que, selon le schéma des spécialistes de la question, la mondialisation est fondée sur des réseaux quasi unilatéraux de communication et d'échanges de biens, de services et de libre circulation des personnes dans des régions données, c'est-à-dire dans des pays riches, développés et plutôt stables. Au service de ceux-ci, il y a les pays du Sud, dominés, maintenus dans une situation de tutelle et même de vassalité; mais ces pays sont d'autant plus utiles qu'ils fournissent énergies, matières premières et marchés à la production des pays 'mondialisés'. Ces pays sont par ailleurs contigus à des zones dites floues, non ou mal contrôlées; ce sont des zones de non-droit, des zones dites grises, ne coïncidant pas nécessairement avec l'espace d'un Etat, chevauchant sur plusieurs frontières et devenant des sortes de chaudrons de la criminalité où prospèrent tous les trafics et toutes les formes de corruption<sup>139</sup>. Ce phénomène n'est cependant pas l'apanage exclusif des pays du Sud. Car il réapparaît à l'intérieur même des zones de stabilité et des pays développés, c'est-à-dire au Nord, sous forme de zones d'exclusion situées soit dans des banlieues, soit dans des bidonvilles de mégapoles.

Enfin, le cinquième critère tient aux entités auxquelles profitent la criminalité et la corruption internationales. Car il faut bien un lieu où cacher, fructifier, investir et même blanchir les revenus colossaux que celles-ci génèrent à la criminalité et à la corruption. D'où l'utilité des paradis fiscaux. Ce sont des places financières qui servent à la réalisation des opérations fiscales. Les recherches actuelles révèlent qu'il existe cinquante-cinq paradis fiscaux répartis dans les principales régions du monde. Afin de comprendre le rôle de ces places financières, il importe, par exemple de se référer aux îles Caïmans qui, tout en constituant le cinquième centre bancaire mondial, comptent plus de banques et de sociétés enregistrées que d'habitants (cf. DJALILI, 2000 : 92). Selon les observateurs, ces paradis fiscaux sont des micro-Etats et des micro-territoires; ce sont par ailleurs des îles et enclaves devenues, en contexte de corruption et de criminalité, des «trous noirs» financiers, suractifs mais insaisissables, par où s'engouffrent les nouveaux flux mondiaux. Les observateurs affirment par ailleurs que ces paradis fiscaux s'avèrent sur leurs terrains bien plus fonctionnels que les Etats-nations, offrant à la corruption et à la criminalité des relais à la fois discrets et accueillants.

C'est au moyen de la typologie et des critères ci-dessus examinés que nous saisissons non seulement le contexte, mais aussi les principales responsabilités au plan de la réalité et de l'expansion de la corruption et de la criminalité dans le monde contemporain.

La lutte contre la corruption est, quant à elle, le thème central de la rhétorique qui s'insurge contre un fléau devenu la cible des responsables et des gouvernants de tous ordres et de toutes appartenances. Sous ce rapport, les titres de journaux constituent à

<sup>139</sup> Au nombre de ces zones floues et de non-droit, les auteurs citent le Triangle d'or, le Croissant d'or, l'Afghanistan et ses prolongements en Asie centrale et au Nord-Pakistan, une partie de l'Amérique centrale, certaines régions d'Afrique, la mer de Chine, etc (cf. DJALILI, 2000 : 91).

eux seuls des instruments de sensibilisation accrue: «La lutte contre la corruption doit s'ancrer dans la société civile» (Le Monde, 21 octobre 1997), «La lutte anticorruption devient un objectif international de premier plan» (Le Monde, 16 février 1999 : 6) et bien d'autres titres que l'on pourrait continuer de citer. Par ailleurs, les indignations ne cessent de transparaître à ce sujet dans les propos de hautes personnalités mondiales: «Il n'y a jamais eu autant de colère et d'impatience de l'opinion publique», déclarait Peter EIGEN, ancien directeur de la Banque mondiale (Libération, 15 février 1999). De toute part s'élèvent des voix qui déclarent vouloir livrer une guerre sans merci aux réseaux de corruption, aux mafias, aux trafiquants et aux structures de blanchiment de revenus illicites. La lutte ne s'est cependant pas arrêtée aux discours. Car une politique internationale de lutte contre la corruption implique, d'une part, la coopération interétatique et l'action conjuguée des organisations internationales et, d'autre part, la mobilisation des opinions publiques, les pressions internationales et les réformes gouvernementales. Des institutions et organisations internationales et régionales ont émis des recommandations allant dans le sens de la lutte: c'est le cas des Nations Unies, du Fonds monétaire international, de la Banque mondiale, de l'Organisation Mondiale du Commerce, de l'Organisation de Coopération et de Développement Economique (OCDE), du Conseil de l'Europe (CE) et de l'Union Européenne (UE), pour ne citer que celles-ci. On ne saurait non plus passer sous silence les efforts des entreprises, des organisations patronales et syndicales ainsi que des organisations non gouvernementales. Parmi celles-ci est citée Transparency International, créée à Berlin en 1993 par Peter EIGEN, pour que la lutte contre la corruption au-delà des Etats s'ancre dans la société civile. Dans cette lutte, les protagonistes sont allés aux mesures coercitives: sous les auspices de l'OCDE, par exemple, une convention anticorruption fut adoptée et mise en vigueur le 15 février 1999 dans 34 pays. L'objectif de la convention est de sanctionner la corruption ne serait-ce qu'à la source, c'est-à-dire à l'amont, en poursuivant le corrupteur qui commet un délit par le versement d'un pot-de-vin à un agent public à l'étranger. Il en est de même pour ce qui relève de la lutte contre la criminalité.

Cette lutte comporte pourtant des difficultés. Car, une toute première difficulté surviendrait - et la lutte elle-même serait entravée -, si jamais la société normale (légaliste) et la société criminelle, tout en cessant d'être des sociétés antagonistes, coexistaient non plus dans l'hostilité, mais dans une sorte de division du travail coopérative. Le magistrat Jean de MAILLARD qui a su focaliser ce cas de figure, affirme que dans une telle perspective, la société légale aura besoin de la société criminelle pour ses possibilités financières, ses réseaux de communication et ses pouvoirs, et qu'à l'inverse la société criminelle aura besoin de la société saine. En effet, ce que recherche la société criminelle auprès de la société légale, c'est que celle-ci lui permette de transgresser les règles et qu'elle lui offre les possibilités de légalisation et de justification, par exemple, pour le blanchiment de son argent. Ainsi, la «lutte» disparaîtra, puisque les deux sociétés se rendront utiles et indispensables l'une pour

l'autre. Cette première difficulté tient au fait que "la société légale ne pourrait pas plus se passer désormais de la société criminelle que celle-ci ne pourrait se passer de celle-là". La seconde difficulté tient au cas de figure où le monde économique, social et politique se laisse infiltrer par les milieux criminels, aboutissant ainsi à l'émergence d'Etats totalement assiégés et minés par la corruption (cf. MAILLARD, 1997: 99-130). En somme la communauté internationale ne saurait, tout en oeuvrant avec efficacité à l'avènement de la corruption et de la criminalité internationales, promouvoir contre elles, dans le même temps, la lutte qui les brisera.

Si cette étude présente l'avantage de nous faire comprendre les mécanismes de la corruption, de repérer les acteurs qui s'y trouvent impliqués, d'estimer ses principales conditions d'émergence et d'évaluer ses conséquences éventuelles, elle nous avertit également du contexte de corruption généralisée et de lutte contre la corruption où se déroule, dans les pays du Sud, le combat pour le développement. La problématique générale de cet essai permet plutôt de focaliser plus précisément le combat des femmes de l'aire culturelle ajatado pour le développement, compte tenu de leur situation au Kufo. Essayons d'oeuvrer, avec des analyses et des propositions, aux conditions d'aboutissement de ce combat.

## ***I.4 TROISIEME PARTIE: Analyses et Perspectives***

La rubrique des analyses et des perspectives s'impose d'autant mieux que, d'une part, elle est l'instance qui permet d'examiner les contours critiques de notre démarche. D'autre part, elle nous offre l'occasion de faire l'état des lieux, c'est-à-dire, en fait, le bilan de notre démarche aussi bien sous le rapport de la pensée relative au développement, que sous le rapport des actions concrètes déjà initiées. Un tel état des lieux précédera nos propositions quant à ce qui concerne le Kufo.

### ***I.4.1 Réflexion critique***

Il nous incombe d'examiner ici les diverses options et approches méthodologiques, les diverses logiques ainsi que le contexte social, économique et politique de fond, chacun de ces aspects participant du cadre critique relatif à la participation féminine au développement dans le Kufo.

#### **1.1 Au sujet de la légitimité de l'aspiration au développement**

En principe, chacune des régions et des aires culturelles de l'Afrique participe inévitablement de l'avenir de celle-ci. Autrement dit, le développement de celle-ci doit s'étendre à chacune de ces entités et vice versa. En fait, ce développement qui tarde à se réaliser, semble être hypothéqué par des situations dont l'Afrique est victime. Les preuves en seraient irréfutables: «L'Afrique ne peut être qu'une victime: la traite négrière, la colonisation, l'apartheid, la détérioration des termes de l'échange, la dette sont là pour situer indubitablement l'essentiel des responsabilités hors d'Afrique» (KABOU, 1991: 12). Cette vision pessimiste de l'Afrique se renforce davantage sous la plume des chercheurs: «L'Afrique est une sorte de cul-de-sac, de terminus, de voie de garage où aucun espoir de mobilité ascendante n'est permis. Tout paraît y être voué d'avance à la dégradation, à la détérioration, à l'inertie» (KABOU, 1991: 14). Il y a, par ailleurs, bien des auteurs qui ne cachent pas leur inquiétude en raison des obstacles auxquels l'Afrique aspirant au développement se trouve confrontée. Il s'agit, entre autres, de DUMONT (1962), FANON (1961) et BAIROCH (1971).

Il y a pourtant une lueur d'espoir que ces auteurs, à l'instar des médecins au chevet de leurs malades, laissent entrevoir pour ce qui est du développement de l'Afrique. Ils sont tous entraînés de réfléchir afin de trouver les voies et moyens par lesquels l'Afrique pourra sortir des embûches internes et externes qui jalonnent son parcours vers le développement. Eux tous, qui aiment l'Afrique, sont en lutte pour une Afrique forte, prospère, digne, responsable, s'assurant à tout point de vue et dialoguant de façon équitable avec les autres continents. L'aspiration de l'Afrique au développement est, en fait, une aspiration légitime, puisqu'elle est fondamentalement une aspiration au bien-être. Au plan endogène, en tout cas, les acteurs sociaux sont convaincus de combler cette aspiration. A preuve, toutes les peines qu'ils se donnent pour y parvenir. Le débat qui entoure le bien-fondé de cette aspiration est au demeurant un débat d'école dont les protagonistes ont cependant des raisons de s'interroger au vu des trois principaux paramètres que voici: le gaspillage apparent du temps, le manque de rigueur dans la gestion des ressources à tout point de vue et le manque d'organisation conséquente pour atteindre des objectifs bien précis. La question essentielle pour les Africains est non seulement d'éviter une approche exogène inconséquente de la réalité africaine, mais aussi de mettre en évidence, au double plan théorique et pratique, les voies et moyens les plus pertinents pour parvenir à leur bien-être. Pour ce qui concerne notre démarche, l'examen des trois types d'approche s'impose.

## **1.2 Au sujet de l'approche «genre et développement»**

L'une de nos principales options méthodologiques aura été, dans ce parcours, l'approche "genre et développement". Cette approche s'impose d'autant mieux qu'elle s'inscrit dans le cadre du développement humain au Bénin et, par conséquent, au Kufo. C'est à l'aune de ce cadre qu'elle se révèle comme une approche pertinente.

### **1.2.1 La femme au plan du développement humain et de la pauvreté au Kufo**

Le recours à la notion du «développement humain» n'est pas, au plan de la recherche, une vaine excursion. Elle s'impose d'autant mieux qu'elle désigne la réalité qui réside au cœur de l'objet de notre étude. Conformément à la définition qu'en donne le Programme des Nations Unies pour le Développement, (PNUD), le concept de développement humain désigne un processus qui conduit à l'élargissement de la gamme des possibilités d'épanouissement qui s'offre à chaque membre d'une société donnée. Parmi ces possibilités, il en existe trois qui revêtent une importance capitale pour la réalisation de toutes les autres possibilités; ce sont: d'abord, vivre longtemps et en bonne santé; deuxièmement, acquérir un savoir et, enfin, troisièmement, avoir accès aux ressources nécessaires pour jouir d'un niveau de vie convenable. Il convient de bien comprendre cette notion de «développement humain»; car elle implique bien plus

qu'une question d'accumulation de richesse, de revenus ou de croissance économique. Le type de développement en cause ici est essentiellement centré sur l'homme, et sur tout l'homme. Aujourd'hui où l'on a pris conscience des profondes inégalités relatives au genre, il faut préciser que ce type de développement fondamental concerne les femmes et chacune d'entre elles en particulier, d'où qu'elles soient et quelles que soient leurs situations existentielles. Voilà pourquoi, de nos jours, on ne parle pas de «développement humain» sans du coup se préoccuper du respect des droits de la personne, de la réduction des inégalités sociales, de la pauvreté et des inégalités de genre, de la bonne gouvernance et de la préservation de l'environnement. Chacun de ces aspects relève en effet du développement humain.

A y voir de près, le développement humain s'appréhende en première analyse par l'Indicateur de Développement Humain (IDH), celui-ci étant une mesure composite qui permet d'observer globalement les rapports entre la croissance économique et le développement social dans un pays donné. Le développement humain est donc une réalité multidimensionnelle qui touche plusieurs aspects de la vie économique et sociale: les ressources monétaires à travers le PNB (Produit National Brut) par tête mais aussi par l'alimentation, la nutrition, l'accès à l'eau potable et aux soins de santé à travers l'espérance de vie et l'acquisition de diverses aptitudes à travers l'alphabétisation et l'éducation. Le Programme des Nations Unies pour le Développement insiste de façon toute particulière sur ces trois variables, évitant ainsi de prendre en compte les autres aspects de la vie socioculturelle qui sont, par exemple, les libertés politiques et l'environnement. Ce sont de telles omissions qui permettent de comprendre les critiques formulées à l'encontre de l'Indicateur du Développement Humain (IDH)<sup>140</sup>.

En expliquant les principes généraux de l'Indicateur du Développement Humain au Bénin, nous parvenons aux conclusions suivantes.

Retenons, en tout premier lieu, que la valeur de l'IDH pour un pays indique le parcours qui lui reste pour atteindre les objectifs prédéfinis et fixés par consensus au plan mondial. Ce sont: une durée de vie moyenne de 85 ans, l'accès à l'éducation pour tous,

---

<sup>140</sup> Les principales controverses, critiques et propositions souvent formulées à propos de l'Indicateur du Développement Humain, tiennent au choix des dimensions, aux conclusions d'ordre général, au choix des variables, à la qualité des données et même à leur amélioration. Par ailleurs, le concept de "développement humain" ne manque pas de susciter des débats au plan des chercheurs: "Certains universitaires, affirme le document du PNUD, glorifient ce concept, estimant qu'il s'agit là d'un nouveau paradigme du développement et d'une solution de substitution aux théories de la croissance fondées sur le PNB...D'autres, en revanche, constate ledit document, critiquent ce concept, affirmant que cela revient à transvaser du vin vieux dans des bouteilles neuves... Cependant, conclut le document, un grand nombre d'universitaires adoptent une position médiane: selon eux, ce concept donne une dimension supplémentaire très utile au débat sur le développement, mais les hypothèses sur lesquelles il se fonde appellent une analyse technique plus rigoureuse" ( cf. Rapport sur le développement humain au Bénin, 1998:4-5).

et un niveau de vie décent. La différence entre la valeur maximale de l'IDH et la valeur obtenue par un pays donné représente le déficit de ce pays par rapport au développement humain.

Retenons, ensuite, qu'au Bénin les départements ne se valent pas; il y a entre eux des différences qui, au plan de l'IDH, peuvent être appréciées par rapport aux rubriques de l'espérance de vie, de l'alphabétisation, de la scolarisation, du produit intérieur brut (PIB) par habitant ainsi que de la parité du pouvoir d'achat (PPA). Examinons plutôt le tableau suivant, qui est celui des valeurs des indices composantes de l'IDH par département en 1992 (cf. Rapport sur le développement humain au Bénin, 1998).

Départements	Espérance de vie	Alphabétisation	Scolarisation	PIB /hab PPA	IDH
<b>Atlantique</b>	0,508	0,467	0,388	0,381	0,443
<b>Ouémé</b>	0,495	0,273	0,304	0,297	0,358
<b>Mono</b>	0,507	0,191	0,229	0,286	0,355
<b>Borgou</b>	0,538	0,190	0,147	0,239	0,318
<b>Zou</b>	0,435	0,262	0,250	0,240	0,311
<b>Atacora</b>	0,472	0,123	0,154	0,262	0,289

Nota bene: Les départements sont ici rangés par ordre décroissant de l'IDH: Remarquons, par ailleurs, que les six nouveaux départements relevant de l'administration décentralisée ne sont pas ici pris en compte.

Sur ce tableau, nous constatons que l'Atlantique et l'Ouémé sont les deux départements les plus urbanisés qui contiennent les deux plus grandes villes du Bénin: Cotonou et Porto-Novo. Ce sont précisément ces deux départements qui se caractérisent par les plus hauts niveaux de l'IDH. Après eux, c'est le Mono (où se trouvait inclus le Kufo) qui arrive en troisième position. Il convient cependant de noter que le positionnement géographique n'est pas le seul paramètre qui explique le classement des départements sur ce tableau. Car le Borgou, qui est un département du nord, se différencie de l'Atacora grâce à un niveau d'espérance de vie (supérieure même à celui de l'Atlantique) associé cependant à de faibles niveaux d'alphabétisation, de scolarisation et de production.

Enfin, quand nous examinons de plus près le Rapport sur le Développement Humain au Bénin (1998), nous notons d'abord que le tiers de la population béninoise (34 %) souffre de la pauvreté monétaire et que près de la moitié (47 %) souffre de diverses formes de dénuement. Nous notons par ailleurs que les femmes sont bien plus exposées à la pauvreté que les hommes. La composante de l'indicateur de pauvreté non monétaire qui affecte le plus les autres formes de dénuement chez les femmes est, affirme le dossier, le taux d'analphabétisme. Malgré ce handicap, les femmes



contribuent à la richesse nationale. Cette contribution apparaît cependant dévalorisée ou à tout le moins sous-estimée par les hommes qui savent créer les cadres inégalitaires. Ledit rapport affirme en effet qu'«au Bénin, les performances en matière de développement humain s'obtiennent dans un cadre profondément inégalitaire au détriment des femmes» (cf. Rapport sur le Développement Humain au Bénin, 1998: 16). L'inégalité s'observe à d'autres niveaux. Au plan de la députation, par exemple, seulement 7,3 % des sièges à l'Assemblée Nationale du Bénin en 1996 sont occupés par les femmes. Pour ce qui est de l'impact des femmes au plan de la fonction publique, les femmes fonctionnaires de la catégorie A ne comptaient en 1996 que pour 14,1 %. Les ministères sociaux sont néanmoins leur zone d'élection; en effet, 61 % des emplois féminins de la fonction publique s'y concentrent, ainsi que le révèle le tableau ci-après:

Tableau de la proportion de femmes dans la fonction publique et dans la catégorie A des agents de l'Etat: 1992-1997

	1992	1993	1994	1997
<b>% de femmes</b>	25,8	25,8	25,8	26,8
<b>% de femmes dans la catégorie A</b>	18,8	18,8	27,5	19,1
<b>% femmes de la catégorie A dans l'ensemble des effectifs féminins</b>	11,4	11,5	18,5	14,1
<b>Effectifs totaux</b>	34,790	34,966	34,449	32,241
<b>Effectifs catégorie A</b>	5,445	5,489	5,996	6,376

Remarquons que ce tableau est extrait du Rapport sur le Développement Humain au Bénin 1998.

L'indice de participation des femmes (IPF) n'est pas pour autant élevé. En 1997, par exemple, l'IPF calculé pour le Bénin était de 0,299. Le Bénin se situerait alors nettement au-dessus de la moyenne des pays à faible développement humain (0,233), mais très en dessous de la moyenne des pays en développement (0,367) ou de la moyenne mondiale (0,418). Ces données aident à comprendre qu'en ce domaine d'inégalité entre hommes et femmes, les efforts à accomplir restent considérables, toutefois à condition qu'une prise de conscience s'effectue principalement au plan des pouvoirs publics.

En effet, les rapports hommes / femmes apparaissent comme des rapports soumis à des déterminants. Le Rapport sur le Développement Humain au Bénin (1998: 22) essaie de mettre en évidence ces déterminants en prenant appui non seulement sur le sentiment et les idées que les femmes se font de leur condition, mais aussi sur les fondements historiques des inégalités hommes / femmes dans la société.

Ainsi, le document reconnaît tout d'abord qu'au Bénin, les relations entre hommes et femmes sont bâties sur un rapport de forces qui met les femmes dans une position de subordination par rapport aux hommes. «Selon les entrevues, poursuit ledit document, quelle que soit la région du pays, aussi bien en milieu rural qu'en milieu urbain, les femmes estiment que les rapports hommes / femmes sont caractérisés par une forte discrimination en faveur des hommes, l'assujettissement / domination des femmes, la sous-estimation des femmes, l'exclusion des femmes de la sphère de décision. Elles évoquent en outre, insiste le document, l'absence de dialogue entre hommes et femmes et le fait qu'elles soient confinées aux seuls travaux domestiques et souvent isolées» (cf Rapport sur le Développement Humain au Bénin, 1998: 22).

Outre la position de subordination des femmes par rapport aux hommes, c'est d'une «forte discrimination des sexes en faveur des hommes» qu'il s'agit, et ceci dès l'enfance. «Même le petit garçon, affirme le document, est plus avantagé et a plus de chance d'évoluer que la petite fille. Le constat général est que les hommes, depuis leur naissance, sont davantage privilégiés dans la famille et la société. Ils ont tout, de la terre à l'héritage des biens de la famille et surtout le pouvoir, c'est-à-dire le pouvoir de décider et le pouvoir de faire les choix qu'ils veulent» (cf. Rapport sur le Développement Humain au Bénin, 1998: 23)..

Enfin, c'est surtout au plan de l'imaginaire collectif, c'est-à-dire au plan des représentations mythiques de la société (GRAWITZ, 2000 : 217), que s'affirment non seulement l'assujettissement, la domination et la discrimination dont les femmes sont victimes, mais aussi leur sous-estimation et leur exclusion des sphères de prise de décision. Le document cité affirme en effet qu'il existe «un fort degré d'intériorisation d'une image presque immuable et acceptée, du statut de chacun, l'un par rapport à l'autre». C'est par rapport à cette «image» que la plupart des femmes interrogées ont répondu qu'«il ne peut y avoir égalité dans les rapports entre les hommes et les femmes; l'homme reste à la place de l'homme et la femme reste à la place de la femme». Le Rapport sur le Développement Humain au Bénin (1998) s'applique à bien insinuer qu'il s'agit là d'un imaginaire social solidement ancré dans la mentalité des acteurs sociaux, quand il précise le moment où s'inculque l'idéologie de la domination masculine et de la discrimination des sexes au désavantage des femmes: «La plupart ont appris **depuis leur tendre enfance** que les femmes doivent obéir à leur mari, et que les hommes doivent toujours dominer les femmes. Et le document de conclure qu'il existe comme une «fatalité qui conditionne la subordination» des femmes convaincues d'être la propriété des hommes (cf. Rapport sur le Développement Humain au Bénin, 1998: 23). Ceux-ci ne font d'ailleurs aucun effort pour remettre en cause cet imaginaire social. Ils reconnaissent en effet qu'ils ont d'énormes privilèges et prérogatives, et c'est naturellement qu'ils en parlent comme d'une chose que l'on ne saurait remettre en

question. Au Bénin, même l'élite, c'est-à-dire l'ensemble des hommes et des femmes considérés comme les meilleurs (cf. Rapport sur le Développement Humain au Bénin, 1998: 23), en est restée à cet imaginaire.

### **1.2.2 La pertinence de l'approche «genre et développement»**

Ainsi que nous avons pu le constater, l'«approche genre et développement» qui sous-tend méthodologiquement ce travail de recherche, ne provient pas de quelque féminisme que ce soit. Cette approche relève de la réalité et de la nature même de notre objet de recherche. Dès lors qu'il est question de société et de développement, la question du genre s'avère incontournable. Car c'est un fait évident que la société humaine est constituée à sa base de sujets qui naissent femmes ou hommes. C'est par ailleurs, au plan du développement, des femmes et des hommes qui sont impliqués. L'«approche genre et développement» est donc, sous le rapport de la présente démarche, une approche pertinente. Car elle est révélatrice non seulement des inégalités, mais aussi de la domination masculine qui semble être une constante de la vie sociale<sup>141</sup>.

#### **A Au sujet de la domination masculine**

C'est donc un fait qu'au Bénin, le milieu social est marqué par la domination masculine. Le milieu social du Kufo ne fait d'ailleurs pas exception par rapport à ce déterminant qui structure en profondeur la vie sociale, parce qu'il tient une place incontestée dans l'imaginaire, c'est-à-dire en fait dans l'opinion la plus prégnante qui soit. Ainsi, ce qui relève de l'ordre du *paradoxe* réside au cœur même de la *doxa*. Au fait, la domination masculine n'est pas propre aux groupes sociaux béninois ni, en particulier au Kufo. En tant que réalité transculturelle, elle est un fait universel qui préoccupe les chercheurs et les experts en sciences humaines et sociales. En traitant de la *domination masculine*, BOURDIEU (1998 : 7) stigmatise ce «paradoxe de la doxa» auquel donne lieu ladite domination. En fait, il est question d'"un ordre établi, avec ses rapports de domination, ses droits et ses passe-droits, ses privilèges et ses injustices; 'ordre établi' qui se perpétue en définitive aussi facilement, mis à part quelques accidents historiques, et que les conditions d'existence les plus intolérables puissent si souvent apparaître comme acceptables et même naturelles".

<sup>141</sup> Nous persistons à souligner la pertinence de l'«approche genre et développement », en raison des rapports qui existent entre le statut de sexe et le processus d'influence. Il s'agit plus précisément des influences que sont capables d'exercer les hommes et les femmes sur les individus d'un sexe ou de l'autre. Ces influences n'ont pas manqué de retenir l'attention des chercheurs anglo-saxons qui sont partis de l'idée que le genre masculin est le mieux positionné; selon eux, l'homme serait à la fois plus fortement source d'influence que la femme et moins réceptif qu'elle à l'influence qu'exerce autrui, spécialement lorsque cet autrui est de sexe féminin. Deux courants de recherches se distinguent principalement à ce sujet: le premier s'attache à repérer l'influence du sexe sur le comportement de conformisme; il se préoccupe des phénomènes de persuasion différentielle d'après le sexe.

Cette domination masculine qu'au demeurant rien ne justifie, est en fait imposée et subie par les femmes. Elle offre du reste l'exemple d'un type de violence que BOURDIEU (1998 :7) met en exergue dans son œuvre: c'est la violence symbolique qui est une violence discrète, parce qu'elle est douce, insensible, invisible pour ses victimes, et qu'elle «s'exerce pour l'essentiel par les voies purement symboliques de la communication et de la connaissance ou, plus précisément de la méconnaissance, de la reconnaissance ou, à la limite, du sentiment». C'est cependant une violence à laquelle sont habitués les acteurs sociaux; violence que le traitement ethnologique qui ne s'en préoccupe pas, se refuse en fait à remettre en cause. Cela donne à penser tout au moins au plan méthodologique et confirme par ailleurs la pertinence de l'approche relative au genre dans le contexte d'une autre approche plus générale et résolument axée sur la dynamique du développement. C'est, d'une part, une telle approche qui permet de comprendre que le chercheur qui n'y prend pas garde, court le risque de traiter une analyse peu ou non objective d'une société de part en part organisée selon le principe «androcentrique», analyse au plan de laquelle ne prévaudrait hélas que la réalité sociale considérée uniquement du point de vue des hommes <sup>142</sup>. C'est, d'autre part, à un autre type d'approche délétère qu'il va falloir faire attention; en raison de cette approche, on court le risque de recourir, pour penser la domination masculine, à des modes de pensée qui sont eux-mêmes le produit de la domination. Une telle approche présente des inconvénients. Car, lorsque les dominés appliquent à ce qui les domine des schèmes qui sont le produit de la domination ou, en d'autres termes, lorsque leurs pensées et leurs perceptions sont structurées conformément aux structures mêmes de la relation de domination qui leur est imposée, leurs actes de connaissance sont, indiscutablement, des actes de reconnaissance et de soumission, c'est-à-dire de subordination.

De l'approche androcentrique découle, par ailleurs, un inconscient androcentrique qui rend pratiquement imperceptible et donc acceptable la violence inhérente à ladite domination. Somme toute, l'ordre masculin s'exprime dans un ordre social dont il reste le socle. Cet ordre social fonctionne comme une instance symbolique dont la tendance est de ratifier la domination masculine. Voilà pourquoi BOURDIEU (1998:15) n'hésite pas à affirmer que la «force de l'ordre masculin se voit au fait qu'il se passe de justification: la vision androcentrique, insiste-il, s'impose comme neutre et n'a pas besoin de s'énoncer dans des discours visant à la légitimer». Reconnaissons donc qu'une telle vision est de l'ordre du totalitaire. Elle n'est cependant efficace au plan social qu'en raison d'une autre vision, qui se veut

---

<sup>142</sup> En fait, toute ethnologie qui se respecte devrait en principe tenir compte de la division sexuelle du monde, si elle veut «devenir, comme le dit BOURDIEU (1980: 246-247), une forme particulière puissante de socioanalyse». De fait, la division entre les sexes est un fait indéniable; elle paraît comme étant «dans l'ordre des choses» et est ainsi perçue comme normale, naturelle et même inévitable pour le commun des acteurs sociaux. Le monde social ne s'en départit pas. On la perçoit également dans les habitudes des acteurs sociaux, fonctionnant comme des systèmes de schèmes de perception, de pensée et d'action.

réductrice du genre féminin et qui est tacitement admise par les acteurs sociaux. C'est dire que les inégalités sociales sont, d'une manière ou d'une autre, le fait même de la société.

### **B Au sujet des inégalités sociales**

Nous n'hésiterions pas à ranger le fait de la domination masculine sous la rubrique des inégalités sociales. Plutôt que de baisser les bras devant ces inégalités et d'en faire des situations sociales contre lesquelles on ne peut rien - sous prétexte qu'elles s'imposent aux acteurs sociaux -, nous soulignerons quelques paramètres qui, dans le Kufo, permettent de les comprendre.

Le tout premier paramètre qu'il convient d'évoquer tient aux comportements de leadership qui s'observent dans le régime de collaboration entre hommes et femmes. C'est un fait qu'en pareil régime, les hommes s'emparent du leadership au détriment des femmes. Cela ne veut pas dire que les hommes sont plus forts que les femmes ou qu'ils sont plus entreprenants qu'elles. Car il faudra prendre en compte et apprécier les diverses circonstances de la collaboration où se trouvent impliqués les hommes et les femmes. Cela ne veut pas dire non plus qu'il faille répartir, au plan méthodologique, les rôles entre les sexes, et en venir ainsi à les cloisonner. Car dans le Kufo de nos jours, les rôles qui naguère étaient l'apanage des hommes se trouvent âprement ravis par les femmes: il en est ainsi du labour et, en général, des travaux champêtres à l'occasion desquels les femmes se montrent beaucoup plus laborieuses que les hommes; il en est de même dans le domaine artistique où ce sont les femmes elles-mêmes qui gèrent la partition des rôles. Elles-mêmes jouent en effet l'un des rôles les plus valorisateurs laissés aux soins des mâles: celui de battre le tam-tam et de créer ainsi le transport. Enfin, au plan des nouveaux métiers, la participation des femmes et, notamment, celle des jeunes filles, n'est pas négligeable: elles sont partie prenante dans les ateliers de mécanique, de menuiserie, de forge, de maçonnerie et de photographie; elles se manifestent également pour conduire les véhicules de transport en commun. Ce sont cependant les hommes qui se targuent de gérer le leadership des affaires, lorsqu'une organisation les met à collaborer avec les femmes. Celles-ci sont néanmoins bien conscientes du fait que le leadership leur échappe. La bonne preuve en est qu'elles se trouvent engagées dans une lutte dont la finalité est de controverser cette situation d'inégalité dont elles sont pourtant partiellement responsables.

De fait, le deuxième paramètre qui contribue à élucider la problématique des inégalités sociales et, de façon bien plus particulière, celle de l'infériorité féminine, tient au manque de confiance en soi qui s'observe chez les sujets de sexe féminin. Dans le Kufo, l'un des exemples qui illustrent ce paramètre s'observe au plan des groupements féminins où, nous l'avons vu plus haut, les femmes préfèrent confier à un homme la gestion de leur institution, même si cet homme est inorganisé, dilapideur de leurs fonds, et disperseur des diverses ressources de l'institution. Elles se confient à cet homme, non

seulement parce qu'elles ne se font pas confiance à elles-mêmes, mais aussi parce que, nous semble-t-il, elles sont tributaires des stéréotypes qui plongent leurs racines dans l'inconscient; stéréotypes en raison desquels elles ne peuvent pas s'empêcher de penser que les qualités directionnelles sont exclusivement d'ordre masculin.

Telle est, en effet, nous semble-t-il, la vraie nature du troisième paramètre qui permet de se rendre compte du rôle que joue la société elle-même au plan des inégalités sociales, lorsqu'elle répartit les qualités soit comme féminines, soit comme masculines. Et ceci, en rattachant aux conduites des acteurs sociaux les stéréotypes selon leur sexe. De fait, l'œuvre de VINSSONNEAU (1999: 159) montre que c'est à ces stéréotypes que s'associent habituellement les modalités différentielles d'exercice du pouvoir: «Les profils stéréotypés des deux sexes, écrit cet auteur, déterminent largement, en effet, les potentialités de chacun à s'ériger en source d'influence et de pouvoir, attendu que les stéréotypes masculins et féminins prescrivent la manière dont hommes et femmes doivent se conduire face à autrui». Cela veut dire que les conduites des acteurs sociaux, qu'ils soient hommes ou femmes, sont déterminées par la société qui leur pré-existe et continue à exister après eux. En un sens réel, c'est la société qui prescrit les modèles de la bonne conduite féminine ainsi que ceux de la bonne conduite masculine. L'adoption d'un comportement contrevenant au modèle prescrit de la bonne conduite est donc socialement inacceptable et expose le sujet, qu'il soit du sexe masculin ou féminin, aux inconvénients de la désapprobation sociale. Ainsi que nous l'apercevons, c'est la société qui approuve ou désapprouve les conduites; et ceci en raison des prescriptions des rôles de sexe qui sont ses prescriptions à elle, c'est-à-dire ses stéréotypes. Les inégalités sociales sont, au demeurant, le fait des inégalités relatives aux stéréotypes et s'expriment par le jeu du pouvoir, c'est-à-dire, en fait, par le jeu des dominations aux dépens des sujets de sexe féminin<sup>143</sup>. C'est en tout cas à cette conclusion que nous conduit l'approche «genre et développement» appliquée à l'aire culturelle ajatado.

---

<sup>143</sup> C'est notamment du pouvoir social qu'il s'agit dans le présent contexte. La société est en effet le lieu de l'exercice d'un tel pouvoir que nous essayons de saisir dans le sens de JOHNSON (1976 : 99-110). Pour ce dernier, «un individu a du pouvoir sur un autre lorsqu'il l'amène à accomplir un acte qu'il n'aurait pas accompli de lui-même, ou lorsqu'il parvient à lui faire croire en une chose en laquelle il ne croyait pas spontanément». Cet auteur va plus loin dans sa conception du pouvoir social, quand il l'applique implicitement à la totalité de la vie sociale qui est le lieu par excellence des rapports interpersonnels. Quelle que soit sa forme d'expression, le pouvoir est, dans la perspective de cet auteur, un phénomène inhérent à toute relation interpersonnelle, chacun détenant nécessairement un certain potentiel d'influence sociale. Le statut social, la confiance en soi et la connaissance constituent pour lui autant de facteurs de renforcement du pouvoir.

### **1.3 Au sujet de l'approche «contexte matrimonial et développement»**

L'approche relative au «contexte matrimonial» est, quant à elle, la caractéristique fondamentale et bien singulière de cet essai. Elle a permis de mettre en évidence des obstacles d'origine matrimoniale. Efforçons-nous à présent d'analyser, par rapport au développement, les conséquences relatives à ces obstacles.

#### **1.3.1 De la notion d'"obstacle matrimonial"**

Par «obstacle matrimonial» il faut entendre ce qui s'oppose au fait matrimonial et le gêne au point de l'empêcher de se réaliser<sup>144</sup>. Un tel obstacle est par le fait même en rapport avec tout ce qui relève du domaine matrimonial. Si le fait matrimonial est un fait relatif au «matrimonium», il existe dans ce dernier terme une autre notion encore plus fondamentale: c'est la notion de «mater», «mère». Le fait matrimonial est donc un fait relatif à la mère, c'est-à-dire en réalité à la femme. Aussi reste-t-il évident que l'homme, partie prenante dans le mariage, est concerné. S'il est le père de la famille, c'est bien à l'instar de la femme qui, elle, est mère de la famille. La notion d'«obstacle matrimonial», en contexte de développement, se rapporte donc à toute situation susceptible d'empêcher le bien de tous les membres et de chacun des membres vivant dans l'entité matrimoniale. Nous ne sommes plus dupes de ces obstacles. Il importe maintenant de les examiner.

#### **1.3.2 La critique des principaux obstacles matrimoniaux**

##### **A Les obstacles de la typologie des systèmes matrimoniaux**

En concluant plus haut au sujet des leçons relatives à la typologie des systèmes matrimoniaux, nous avons évoqué deux aspects fondamentaux. Il s'agissait, d'une part de l'examen des conséquences de la typologie des systèmes matrimoniaux. Et à ce propos, nous avons compris qu'il existait, dans l'aire culturelle ajatado, des formes de mariage qu'on ne saurait laisser perdurer sous peine de priver la femme de son épanouissement et donc de son bien-être durable. Il s'agit du mariage par rapt, du mariage dit «ahunmè», du mariage prescrit et du remariage de la veuve. Aucune de ces quatre formes de mariage ne peut garantir à la femme le bien-être au foyer et dans la société. Toutes sont, avons-nous compris au plan endogène de la réalité matrimoniale ajatado, des formes marquées par une visée réductrice et aliénante de la femme.

---

<sup>144</sup> Ainsi que nous l'apprennent BLOCH et al. (1932 : 439), la compréhension de la notion d'obstacle exige que l'on se réfère à l'étymologie latine «obstaculum», du verbe «obstare», littéralement: «se tenir devant», et donc: «empêcher».

Nous avons, en revanche, retenu que trois types de mariage pouvaient être regroupés en raison d'un facteur commun qui les reliait; il s'agit du remariage par l'échange direct des femmes, du mariage de la fille nubile et du mariage par consentement. Tous trois, constatons-nous, sont reliés par le dénominateur commun qu'est le libre consentement des femmes. Une telle appréciation ne suffirait pas cependant à nous aider à conduire plus loin la réflexion. Il nous a fallu retourner, en juin 2002, dans le milieu social du Kufo pour vérifier, à chaque fois sur un échantillon de 100 femmes mariées, l'impact de chacune de ces formes de mariage. Force nous était alors de constater ce qui suit.

Pour ce qui était du mariage par l'échange direct des femmes: 0 %, c'est-à-dire qu'aucune femme n'a reconnu qu'elle avait été engagée de cette manière dans des liens matrimoniaux.

Pour ce qui concernait le mariage des filles nubiles, les avis étaient plutôt partagés. Dans les milieux à taux de scolarité féminine faible, le pourcentage de femmes ainsi mariées était relativement élevé. Des exemples ne manquaient pas: dans la commune de Klwikanmè, et plus précisément à Sawamè, 88 % des femmes avaient reconnu qu'elles se sont mariées pendant qu'elles étaient nubiles. A Kpoba, dans la commune de Djakotomè, 72 % des femmes interrogées avaient reconnu avoir été engagées dans le mariage dès lors qu'elles avaient atteint l'âge nubile.

En revanche, dans les milieux à taux de scolarité nettement supérieur à ceux que nous venons d'évoquer, le pourcentage de femmes mariées à l'âge nubile a connu une décroissance vertigineuse: pratiquement 10 % des femmes ont reconnu s'être ainsi mariées. Elles ont toutefois souligné le caractère arbitraire de la décision des parents qui ont voulu qu'elles se marient<sup>145</sup>.

Somme toute, le mariage de la fille nubile est en voie de disparition. Il en est de même du mariage par échange direct de femmes. Les rares traces que ces formes de mariage sont entrain de laisser n'apparaissent guère que dans les milieux restés ruraux qui sont par ailleurs appelés à se transmuier au dépens des us et coutumes qui n'ont plus assez de ressources pour résister à l'assaut de la modernité ni à ses multiples implications. Car, de mieux en mieux, le consensus se réalise irrésistiblement autour du mariage par consentement.

De nos jours, en effet, le mariage par consentement est souhaité, attendu et préféré de toutes les personnes que nous avons interrogées dans le cadre de nos enquêtes. Au plan de la jeunesse montante âgée de 16 à 24 ans, les avis sont unanimement positifs; que ce soit à Azovè, Aplaxwé, Dogbo, Djakotomè, Lalo ou ailleurs dans le même Kufo, les jeunes ont répondu à 100 % en faveur du mariage par consentement. Il en va de même chez la grande majorité des adultes (25 à 60 ans): plus de 95 % souhaitent que la priorité

<sup>145</sup> Quelques-unes de ces femmes ont expliqué qu'elles ont dû se marier pendant qu'elles étaient encore au collège, en raison de l'état de grossesse où elles se trouvaient, après des rapports sexuels avec des jeunes gens en mission d'enseignement. Alors leurs parents ont pris la décision de les engager dans le mariage, afin d'éviter des déconvenues qui leurs seraient préjudiciables. C'était cependant une décision qui les précipitait dans le cas des mariages prescrits!



soit donnée au mariage par consentement, afin que les générations suivantes n'aient plus à faire la douloureuse expérience des autres formes de mariage. Les résistances proviennent cependant des aînés (61 ans et plus) résidant dans les milieux ruraux. Car ces formes traditionnelles de mariage leur offraient l'accès à l'exercice du pouvoir, et donc l'accès à une position incontournable dans la société. A la limite, la suppression de ces formes de mariage équivaut pour eux à une mort sociale: cela aussi est une forme de violence symbolique et donc l'expression d'un type de conflit social latent. Par-delà cette réalité, la question de fond reste que les acteurs sociaux puissent consolider ledit consensus autour du «mariage par consentement».

## **B Les obstacles à l'essor démographique**

Il est difficile d'imaginer que la population féminine au Bénin et, de façon particulière, au Kufo est gravement menacée. C'est pourtant la réalité. Divers obstacles permettent d'expliquer cette menace.

### **B.1 Une population apparemment « galopante »**

En concluant le chapitre sur l'état des populations, nous avons évalué la population globale du Kufo à environ 769.500 habitants. Nous constatons alors que le nombre des femmes, dans chacune des communes du Kufo, dominait largement celui des hommes <sup>146</sup>. Il n'est cependant pas évident que cette domination soit absolue. Car elle ne peut qu'être relative, en raison de la menace permanente dont elle est l'objet.

### **B.2 Une population féminine menacée**

La menace qui plane en permanence sur la prétendue domination démographique des femmes sur les hommes s'explique au Kufo par trois paramètres essentiels.

#### **B.2.1 La survalorisation de la naissance des garçons**

La survalorisation de la naissance des garçons, par rapport à celle des filles, est le tout premier paramètre. De façon générale, les parents se satisfont apparemment de la naissance de tout enfant; et l'on se plaît tout aussi bien à donner naissance à une fillette à l'occasion du tout premier geste, car les acteurs sociaux y retrouvent le symbole de la paix. Mais nos recherches ont montré que la préférence au Kufo était généralement donnée à la naissance des garçons, et ceci pour les raisons suivantes.

---

<sup>146</sup> KLISSOU (2002 : 3), démographe à l'Université d'Abomey-Calavi, affirmait en mars 2002 que la population béninoise était majoritairement féminine. Chiffre à l'appui, il précise: «On compte 49 % d'hommes contre 51 % de femmes. Aux âges actifs (15 - 59), cette dominance féminine de la population affecte plus le milieu rural que le milieu urbain: le rapport de masculinité (nombre d'hommes pour cent femmes ) est de 78 % en milieu rural contre 93 % dans les villes. Cet écart entre milieu urbain et milieu rural, conclut l'auteur, s'explique en partie par l'importance des migrations des hommes d'âge actif vers les villes ...» .

Nous retenons, en tout premier lieu, la virilocalité familiale. Dans la culture ajatado, la localisation d'une famille donnée est fonction de la situation géographique et donc de la volonté du père. Dans le cercle des conjoints, c'est le sujet de sexe masculin qui s'impose. Autrement dit, la mère et les enfants du groupe familial suivent le père de famille. Cela veut dire que les garçons qui naissent dans une famille, s'ils y demeurent, ne sont pas appelés à en sortir. Seules les filles qui se marient devront, en raison du principe d'exogamie, sortir de leur famille. La famille et toute famille fondée sera installée selon la «virilocalité», c'est-à-dire selon la localité de l'homme et, en l'occurrence, celle du père<sup>147</sup>.

En deuxième lieu, il s'agit de la perpétuation patrilinéaire du nom familial. Dans l'aire culturelle ajatado, le nom porté par ego est celui de son père et celui du père de son père. Nous sommes ainsi dans le cas de la filiation patrilinéaire. Selon GRESLE et al. (1990 : 247-248), c'est la «règle qui décide que tout individu recevra automatiquement les principaux éléments de son statut et notamment qu'il appartiendra au même groupe de filiation que son père et le père de son père». On comprend l'intérêt que revêt, en milieu ajatado, la naissance d'un garçon; c'est en effet lui qui pérennisera le nom de sa famille<sup>148</sup>. Pas celle d'une fille, en tout cas; car elle sortira plus tard du clan ou du lignage pour se marier; et tout enfant qui naîtra d'elle ne saura porter son nom à elle, mais celui de son mari.

En troisième lieu, enfin, la patrilatéralité de l'héritage familial retient notre attention. A y voir de près, elle est une conséquence qui découle de la filiation patrilinéaire. Mais cette filiation ne concerne surtout que les sujets de sexe masculin. C'est, au demeurant, la patrilatéralité qui implique la virilocalité de l'héritage. Ainsi, l'héritage et, de façon toute particulière, l'héritage de la terre, ne concerne que les hommes. Aussi s'intéresse-t-on à engendrer des garçons.

A ces trois niveaux de la justification joue encore l'approche relative au genre. Il n'y a pas lieu d'encourager une telle survalorisation en raison de laquelle les acteurs sociaux ont tendance à sous-estimer la naissance des filles. Si tant est qu'on veuille combattre ladite survalorisation des garçons par rapport aux filles, il va peut-être falloir s'en prendre à la place que tiennent, au plan de l'imaginaire, l'héritage patrilatéral, la filiation patrilinéaire et la virilocalité familiale. Mais une telle entreprise devra se doubler d'une lutte au plan social, car c'est au niveau de la réalité sociale elle-même que la population féminine se trouve menacée.

---

<sup>147</sup> La résidence virilocale, c'est-à-dire en fait la résidence patrilocale, est la règle selon laquelle un couple marié s'installe dans un village ou sur les terres du père du mari. Les auteurs font toutefois remarquer que «les sociétés pratiquant cette règle ne sont pas forcément patrilinéaires» ( cf. GRESLE et al. 1990: 248).

<sup>148</sup>Il va sans dire que les fonctions sociales de la dénomination sont multiples. Pour ZONABEND (1991: 508-509), par exemple, c'est elle qui «fonde l'identité de l'individu, assure son intégration au sein de la société, concourt à la détermination et à la définition de la personnalité, tant singulière que sociale».

### B.2.2 La mortalité féminine

La mortalité est, par ailleurs, le deuxième paramètre qui explique la menace pesant sur la population féminine. Au cœur de cette mortalité féminine se pose le problème de la mortalité maternelle. Dans un article publié par les soins de la «Fondation Regard d'Amour», ADEKAMBI (2002 : 13) nous informe que «la ratio de la mortalité maternelle est de 498 pour 100 000 naissances vivantes». Mieux, elle nous instruit des raisons qui permettent d'expliquer le niveau élevé des décès maternels; elle cite ainsi en tout premier lieu les maternités précoces: 63 % et 54 % des femmes rurales et urbaines, explique-t-elle, ont leur premier accouchement avant l'âge de vingt ans. La deuxième raison possible tient aux grossesses des adolescentes: celles qui sont âgées de 10 à 20 ans, affirme l'auteur, contribuent pour 12 % à la fécondité totale. ADEKAMBI propose par ailleurs un troisième paramètre pour expliquer la mortalité maternelle: ce sont les grossesses trop nombreuses et trop rapprochées. Le quatrième paramètre évoqué par l'auteur focalise les maternités tardives. Enfin, la cinquième raison susceptible d'expliquer la mortalité maternelle, se rapporte aux avortements clandestins consécutifs aux grossesses non désirées: «Près des 80 % des grossesses déclarées en milieu scolaire, précise l'auteur, se terminent par un avortement».

### B.2.3 Le placement et le trafic des enfants...

Le placement et le trafic des enfants, et en particulier celui des filles du milieu ajatado est le troisième paramètre en raison duquel la population féminine est menacée.

Le trafic des filles participe de la réalité sociale du trafic des enfants. Dans le milieu ajatado, c'est le terme «*evidoamègbò*» qui traduit ladite réalité. Il est composé de quatre monèmes:

«*evi*», enfant;

«*do*», avoir, posséder, mettre, placer; retenons cette dernière acception;

«*amè*», personne, tiers;

«*gbò*», auprès de, chez.

Littéralement, «*evidoamègbò*» veut dire: «placer un enfant auprès de quelqu'un». Ce «quelqu'un» peut être un parent ou un ami d'ego, auteur du placement. Au plan du droit du Bénin, ex-Dahomey, le placement d'enfants se caractérise par le transfert de la garde de l'enfant à une tierce personne. Il est synonyme de l'adoption qui se définit comme «le moyen juridique par lequel est établie une filiation entre une personne et une autre sans qu'il existe entre elles un lien de sang» (cf. LAGADEC, 1996). L'adoption peut également être considérée comme «la création, par jugement, d'un lien de filiation d'origine exclusivement volontaire, entre deux personnes qui, normalement, sont physiologiquement étrangères» (CORNU 1987: 30).

Des raisons permettent de comprendre le placement d'enfants. D'abord, par exemple, quand un enfant se montre indiscipliné, ses parents le « placent » afin de le redresser dans un système éducatif autre que le leur. La deuxième raison possible réside dans l'incapacité financière ou morale des parents, polygames en l'occurrence, à éduquer eux-mêmes les enfants. Il existe toutefois, en milieu ajatado, un paramètre que les parents qui « placent » leurs enfants ne sauraient omettre: c'est l'intérêt même des enfants qui sont, par ailleurs, tenus d'apprendre un métier. Même si des enfants sont placés auprès de familles sans progéniture, pour raison de stérilité, la perspective de l'apprentissage d'un métier s'entretient toujours à l'avantage de ces enfants. C'est d'ailleurs pour cette raison que, traditionnellement, les enfants se "placent" auprès de personnes exerçant un métier. Parfois, c'est plutôt en raison de la solidarité familiale que des enfants se "placent" auprès de couples sans progéniture. Ces enfants sont censés positivement entretenus par leurs hôtes d'accueil<sup>149</sup>.

Pour traduire ces diverses circonstances de placement d'enfants, les locuteurs ajatado évitent de se référer à la notion de «evidoamègbò». Ils l'utilisent lorsque les enfants placés sont soumis à des travaux qui outrepassent leurs forces physiques et leur capacité de réflexion ; et cela, en raison des pères et des mères qui démissionnent de leurs responsabilités parentales. On pourrait tout aussi bien envisager d'examiner cette question sous le rapport du placement judiciaire en droit positif, comme essaie de le faire EGIN (2001-2002 : 31)<sup>150</sup>. Mais cette approche devrait en principe revenir aux juristes de métier.

Le cas des «filles placées» est bien plus délicat et même plus complexe à traiter. Car si les intentions sont pratiquement semblables à celles que nous avons évoquées plus haut, elles finissent cependant par prendre un relief bien particulier et spécifique ; et cela, en raison même des tâches que, spontanément, l'on confie aux jeunes filles: la cuisine, la garde des enfants, la lessive, par exemple. A ces tâches plutôt formelles, s'ajoutent cependant des situations qui relèvent du domaine de l'informel: il s'agit en particulier des réseaux de prostitutions et de basses besognes, socialement inavouables, et auxquelles les jeunes filles sont soumises. Si elles sont maintenues dans leur milieu social, l'impact au plan de la démographie ne se fait pas ressentir. Mais cette réalité devient un facteur de dépeuplement du Kufo lorsque les filles, du fait même du placement, se trouvent pratiquement éjectées vers d'autres départements du Bénin et vers des pays voisins du Bénin. A ce niveau de la recherche, les spécialistes de la question parlent plutôt en terme de « trafic ».

<sup>149</sup>En principe, la tradition n'envisage pas pour ces enfants le droit à l'héritage de la terre.

<sup>150</sup> Les travaux de EGIN sont d'autant plus intéressants qu'ils font état d'une typologie des placements d'enfants. L'auteur retient en effet six types de placements d'enfants: l'enlèvement, le placement vente, le placement gage, le placement forfait, le placement service et le placement détournement ( EGIN, 2001-2002 : 36 ). Pour des renseignements complémentaires sur la problématique du placement d'enfants, se référer, par exemple, à MALDONADO et BOTERF (1985).

Le trafic, c'est-à-dire le commerce d'enfants et, bien plus spécialement, celui des jeunes, filles apparaît aux yeux de nombre d'acteurs sociaux, comme de la pure imagination. Il a fallu la scandaleuse affaire d'Itireno pour que soit éveillée la conscience des uns et des autres par rapport au trafic d'enfants dans le Kufo. Car, sur les 13 (treize) enfants récupérés dans cette affaire d'Itireno, neuf (09) d'entre eux provenaient des département du Mono et surtout du Kufo. Il n'y avait pourtant nulle part au Bénin un marché expressément destiné au commerce d'enfants. C'est dire qu'en réalité, le trafic des enfants est un commerce clandestin et donc illégal, voir même honteux et, somme toute, informel. C'est sans doute en raison de ces caractères que le trafic des enfants, des filles ou, parfois, des femmes n'a pas de nom en milieu ajatado<sup>151</sup>. A la rigueur, les locuteurs le traduisent par le terme "sa" qui veut dire "vendre".

Ainsi que le montre EGIN (2001-2002: 47) , «c'est la recherche de l'argent par tous les moyens qui a donné naissance au trafic des enfants». En focalisant le Kufo, l'auteur affirme que la recherche du travail est l'un de ces moyens ; c'est elle qui sert de prétexte au trafic. L'auteur montre que « cette recherche se fait, de façon anodine, à l'occasion des grands déplacements saisonniers de jeunes hommes, femmes, filles et enfants mineurs des deux sexes, l'objectif étant d'aller au Togo, au Ghana ou même en Côte d'Ivoire pour le métayage agricole »<sup>152</sup>. A l'occasion des grandes fêtes de fin d'année (noël et nouvel an), le même mouvement s'observe des pays cités vers le Kufo, au Bénin. C'est donc un mouvement de flux et de reflux que connaissent les services d'ordre et de sécurité. L'affluence est cependant telle que le contrôle des pièces d'identité est particulièrement difficile. La pratique en pareille circonstance est que les convoyeurs payent aux services d'ordre et de sécurité une somme forfaitaire qui ne laisse aucune trace administrative. Au plan démographique, cette perméabilité des frontières qui, au Kufo, se constate entre le Bénin et le Togo, est une véritable catastrophe; avouons que c'est elle qui facilite le trafic contribuant largement au dépeuplement du Kufo. Les filles et les femmes constituent les couches les plus vulnérables des populations ainsi parties du Kufo pour la raison fondamentale de corruption et de pauvreté multidimensionnelle<sup>153</sup>.

<sup>151</sup> Sur le terrain de la recherche, même les personnes ressources se montrent surprises par les questions relatives au trafic d'enfants. C'est pourtant elles qui en connaissent les détails, parce que ce trafic est le plus évident au plan social. De source informée, en effet, des centaines d'enfants béninois seraient chaque année déversées à l'extérieur pour des destinations inconnues. Par ailleurs, les rapports de l'UNICEF estiment que plus de deux cents mille enfants sont retenus en esclavage en Afrique centrale et occidentale. On estime également que cinquante mille femmes et enfants sont introduits aux USA chaque année. Pour ce qui est des tarifs, en Amérique centrale par exemple, les jeunes femmes noires sont vendues dans les maisons de tolérance à raison de 700 (sept cents) à 1400 (mille quatre cents) francs cfa en fonction de leur beauté et de leur élégance ( cf. EGIN, 2001-2002: 46 ).

<sup>152</sup> Ce métayage agricole s'apprécie à travers divers travaux: récolte du coton, de céréales et cultures vivrières; l'entretien des plantations de canne à sucre, de coco, de cacao et de café est, par ailleurs, une autre activité qui rapporte des ressources aux métayers de fortune. De toutes les façons, les pays à l'ouest du Bénin trouvent dans ces grandes migrations une main d'œuvre à vil prix.

<sup>153</sup> « Près de 85 % des personnes interrogées à ce sujet l'ont avoué », précise EGIN (2001-2002: 52-57). L'auteur s'applique en effet à montrer les divers aspects et les diverses facettes de cette pauvreté, afin

Quant au réseau du trafic, il est difficile de le déceler; et ceci en raison de sa clandestinité et des menaces que se plaisent à proférer ceux-là mêmes qui sont perçus comme les tenants du système... Le réseau semble échapper à la maîtrise de la police béninoise qui ne serait pas encore parvenue à mettre la main sur les vrais trafiquants. Elle fait état de personnes interposées et complices à la fois, ce qui rend le réseau hermétique. Vraisemblablement, tout se joue entre trois pôles concatenés: la localité pourvoyeuse, la localité d'accueil et la ville résidentielle de l'intermédiaire. Tout se déroule également dans la discrétion la plus absolue. Ce sont assurément ces caractéristiques qui, tout en renforçant le trafic des enfants, des filles et des femmes, en font un réseau<sup>154</sup>.

Somme toute, la distinction entre le "placement" et le "trafic" d'enfants au Kufo semble n'être qu'une distinction de raison, qui permet de saisir les nuances entre ces deux phénomènes. Au demeurant, nous plaiderions pour une compréhension unifiée des phénomènes en question. Car, dès lors qu'il y a "déplacement", il y a "trafic". Or, il n'y a pas de placement d'enfants sans déplacement d'enfants. Quand placement veut dire trafic, il faut alors évaluer le sort qui est fait à celles qui, demain, sont appelées à construire, c'est-à-dire à développer le Kufo ; il faut par ailleurs comprendre que ces filles exportées ne reviendront plus dans leurs milieux d'origine; elles constitueront, à tout point de vue, une perte inestimable et un obstacle au développement démographique.

Par-delà le cadre mondial, c'est néanmoins celui de l'Afrique de l'Ouest qu'il faut prendre en compte, afin de situer et de comprendre davantage la problématique du trafic des enfants et des êtres humains, et ceci avec la contribution de la Fondation Suisse du Service Social International (2005) et avec l'Institut Universitaire Kurt Bosh (2005).

Outre ces aspects, d'autres obstacles matrimoniaux permettent de comprendre davantage la menace qui va à l'encontre de la population féminine.

### **B.3 Les obstacles au plan de l'éducation et de l'instruction**

Cette catégorie d'obstacles s'apprécie non seulement au taux élevé des analphabètes et des non-scolarisés dans le Kufo, mais aussi au fait que l'on n'offre pas à ces sujets la latitude de commencer à recevoir, déjà à l'âge de la puberté, les initiations qui les rendront plus tard autonomes et responsables<sup>155</sup>. En remontant aux causes de cet état de fait, nous avons d'une part constaté que dans le milieu social, c'est très tôt, dès le bas âge, que l'on commence à parler de mariage à la petite fille. L'idéal matrimonial lui est présenté dès son jeune âge comme un but à atteindre. D'autre

---

d'éviter à son sujet toute compréhension simpliste.

<sup>154</sup> Pour plus de renseignements sur le trafic des enfants, des filles et des femmes en Afrique et au Bénin, se référer notamment à GOUDJO (1997), Institut Universitaire Kurt Bosch (2005) et Fondation suisse du Service Social International et Institut International des Droits de l'Enfant (2005)

<sup>155</sup> Au nombre de ces initiations, nous notons principalement l'apprentissage d'un métier; c'est en effet cela qui permettra aux sujets de sexe féminin d'avoir plus de pouvoir et de détenir effectivement un pouvoir financier afin d'éviter d'être radicalement dépendants.

part, nous avons noté l'implication précoce de la jeune fille dans la vie conjugale. Non seulement ces obstacles entravent son éducation, mais ils la privent de l'accès aux établissements scolaires et universitaires. Ces obstacles sont typiquement matrimoniaux. Que faire pour corriger au plan de l'imaginaire et, bien évidemment, au plan social, la conception unidimensionnelle selon laquelle la jeune fille est essentiellement un sujet à marier, un sujet pour le mariage et donc pour la progéniture?

#### **B.4 Les obstacles au plan économique**

Enfin, les obstacles matrimoniaux retenus plus haut au plan du développement économique sont principalement au nombre de quatre:

Nous avons noté en tout premier lieu la peur chez les femmes; il s'agit cependant essentiellement de la peur qu'on leur nuise. Une telle peur se constate chez elles notamment au plan d'une gestion économique qui équivaut en fait à la dilapidation des ressources sans qu'elles puissent réagir, en raison des menaces relatives à la fameuse trilogie «voju-aze-ebo». A ce sujet, nous avons notamment mis en évidence la peur des femmes vis-à-vis de ceux qui, par rapport à leurs trésors, se comportent comme de véritables prédateurs: il s'agit en particulier des hommes qu'elles mêmes sollicitent, parce qu'elles évitent de s'occuper de la gestion économique de leurs propres affaires. Ce type d'obstacle plonge bien évidemment ses racines dans la dimension matrimoniale.

C'est par ailleurs, en deuxième lieu, lorsque les relations et les médiations se renforcent excessivement au plan familial, qu'elles sont susceptibles de porter un coup fatal au développement économique, dans les circonstances de gestion maladroite des affaires économiques, par exemple. La Banque Mondiale se plaint d'une telle gestion et dénonce par conséquent, dans l'Afrique subsaharienne, le «néopatrimonialisme». En effet dans son rapport sur le programme de développement, la Banque Mondiale a affirmé que les projets entrepris dans cette partie de l'Afrique se sont soldés, en comparaison avec le reste du monde, par des résultats particulièrement mauvais (cf. Banque Mondiale, 1988). Cet échec a été attribué au manque d'institutionnalisation des systèmes politiques, qui aurait généré des maux au nombre desquels le néopatrimonialisme, celui-ci se manifestant essentiellement à travers la confusion de la chose publique et de la chose privée. A y voir de près, ce néopatrimonialisme n'est qu'une autre manière de désigner ce qu'on pourrait également dénommer «néomatrimonialisme», c'est-à-dire la confusion de la chose publique et de la chose familiale. Somme toute, il va sans dire que la peur, d'une part et, d'autre part, la confusion de la chose publique et de la chose privée et, en l'occurrence la chose familiale, constituent de sérieux obstacles au développement économique du Kufo et même de l'Afrique, puisque c'est précisément de celle-ci que se plaint la Banque Mondiale.

En troisième lieu, l'obstacle matrimonial réside dans le « reversement » systématique des femmes dans les travaux au profit de leurs maris; et ceci, après le mariage et la période mielleuse qui lui est consécutive. Ce "reversement" est l'expression de tout le drame que vivront les femmes, si elles ne s'arrachent pas au système de domination et de subordination où elles sont retenues. C'est bien évidemment, en effet, dans ce système qu'elles sont subordonnées et pratiquement condamnées à ne pas jouir de pouvoir économique ni financier. Avec l'approche historique de WARTENA (1997 : 115-151), on peut pourtant observer, dans le rôle de la femme ajatado au plan de l'économie du sud-Bénin, deux moments décisifs par rapport aux années 1920: l'auteur caractérise en effet la période avant 1920 comme un temps où les travaux agricoles féminins n'étaient vraiment pas valorisés: "Les travaux agricoles exécutés par les femmes n'étaient pas considérés comme des travaux des champs proprement dits, affirme-t-il, mais comme une simple assistance aux hommes". L'auteur considère plutôt que c'est dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, plus précisément des années 1850 aux années 1920, que les femmes de l'aire culturelle ajatado furent lancées dans l'agriculture et la commercialisation des produits agricoles. Ce changement était notamment dû, selon l'auteur, à la possibilité qui leur était offerte, autour de l'année 1920, de posséder la terre, d'avoir leurs propres revenus et d'aspirer ainsi à une certaine autonomie par rapport aux hommes, et ceci en raison des changements intervenus du fait de la marchandisation et de l'individualisation.

Enfin, le quatrième obstacle matrimonial au développement économique s'explique par l'absence de planning familial. Le couple conjugal procréé tant que cela lui est naturellement possible. Les grossesses sont ininterrompues et les gestations intempestives. Le temps imparti aux femmes pour exercer les activités économiques se trouve ainsi réduit. C'est en cela que l'absence du planning familial constitue pour le développement économique un handicap sérieux. Car la femme qui procréé sans interruption est la même qui s'investit dans toutes sortes de tâches. Il n'est pas inutile, à notre avis, de reposer en des termes nouveaux et actuels, la question du planning familial. Des essais ont libre cours dans le Bénin contemporain. On a pu par exemple envisager la perspective de la "santé de la reproduction": une problématique que nous ne voyons pas encore l'Europe prendre au sérieux.

Tout compte fait, la situation matrimoniale est, dans l'organisation sociale, économique et politique du Kufo, d'une prégnance notoire. Aussi est-elle perçue comme l'un des lieux d'émergence des logiques de développement.

#### **1.4 Au sujet des logiques de développement dans le Kufo**

La présente question nous semble d'autant plus capitale qu'elle constitue l'un des grands tournants de notre problématique. Nous la résoudrons non seulement en examinant les principales logiques de développement propres à l'aire culturelle ajatado,



mais aussi en réalisant une relecture qui tiendra compte des femmes ajatado organisées en groupements. La démarche qui devra précéder ces efforts consistera toutefois à examiner la notion de "logique de développement".

## **1. De la notion de "logique de développement"**

La question ici n'est plus de nous attarder sur la notion de développement, mais de considérer le développement comme le but à atteindre et de déployer la démarche qui permet de maîtriser les voies et moyens susceptibles d'aider les acteurs sociaux à parvenir à ce but. Pour ce faire, il conviendra de nous référer à leurs discours sur le développement. De fait, l'étude de la notion de "logique" indique en tout premier lieu que le terme est un emprunt du latin "logicus", "logica" qui dérive du grec "logikos", "logikê": qui concerne la raison. Au fait, le vocable grec qui constitue la racine du terme "logique" est "logos", c'est-à-dire "verbe", "discours", "parole" (cf. BLOCH et al. 1932: 373). Sur le terrain pratique de la recherche, cette "parole" s'articule pour transmettre et communiquer une situation, un fait. Sous le rapport du développement, c'est elle qui traduit et même se confond avec l'agir, c'est -à- dire, en fait, avec une démarche qui a la particularité d'être toujours en relation. La logique de développement est, au demeurant, un "agir communicationnel", ainsi que l'insinue si bien l'œuvre de HABERMAS (1987). C'est en nous référant à cet "agir" que nous accéderons à la compréhension d'un type donné de développement. Afin de saisir les logiques de développement relatives au Kufo, il nous faudra nous référer à l'agir qui les traduit. Cet agir s'apprécie d'une part, à l'aune des activités économiques et, d'autre part, à l'aune des activités qui se réalisent au plan des groupements féminins.

## **2. Les principales logiques de développement en cours dans le Kufo**

Le **tout premier type de logique** de développement consiste dans les activités économiques en tant que lieu d'accès au développement. Nous avons néanmoins constaté que cet accès n'est pas pour autant direct; et ceci, en raison des divers types d'obstacles qui entravent le processus desdites activités économiques. Faisons-en la critique.

Le premier obstacle retenu est le caractère individuel et personnel des activités économiques. La logique, c'est -à- dire le discours selon lequel on peut seul et personnellement parvenir au développement, est un discours d'arriération, en raison des limites relatives aux entreprises individuelles et personnelles. Si, en effet, le promoteur d'une entreprise en est au même moment le réalisateur, le gestionnaire et l'instance de contrôle, etc., il est évident qu'il soit débordé. L'évitement du cumul des rôles impose tout au moins de promouvoir le rapport à la communauté et à la société. Cela veut dire en d'autres termes, qu'on ne saurait non plus réduire une entreprise au cadre familial, si

on veut vraiment la faire prospérer. Cette exigence s'avère tout au moins nécessaire, si l'on veut éviter ce que, plus haut, nous avons dénommer "néopatrimonialisme". Retenons donc, pour conclure, que la dimension individuelle et personnelle s'inscrit toujours au cœur de la dimension communautaire et sociale. Jamais nous ne nous hasarderons à l'inscrire en dehors de cette dimension, en raison du jeu des relations, des médiations, des dépendances et des interdépendances inhérents à la dimension communautaire et sociale (cf. BOTCHI GOMIDO, 2004: 88-106).

Le deuxième obstacle en raison duquel les activités économiques ne sauraient prospérer, est l'absence de progrès et de transformation des techniques de travail. A ce propos, en effet, il n'existe aucune instance où s'apprennent les techniques locales. A part les micro séances d'initiation traditionnelle, notamment en ce qui concerne les forges, les poteries, les vanneries et bien d'autre réalités semblables, il n'existe aucune autre instance où l'on enseigne par exemple l'histoire des techniques. La pensée économique est, par ailleurs absente des grands débats où l'on ne manque pourtant pas d'évoquer les avantages du développement économique.

Le troisième obstacle est relatif à l'absence de protection sociale et, en l'occurrence, celle des femmes. Cet obstacle est de nature à entraver le processus des activités économiques, parce qu'il se dresse à l'encontre de l'acteur même desdites activités.

Les acteurs sociaux du Kufo ne se trompent pas, quand ils considèrent le processus économique comme une logique devant conduire au développement. Ils n'en prennent cependant pas les voies et moyens susceptibles de les y conduire. L'insuccès au plan des activités économiques est cependant le principal indice qui permet de conclure du stade de développement où en sont les communautés locales.

Selon le **second type de logique**, les organisations paysannes constituent une voie d'accès au développement. Cela ne veut pas dire que l'on cesse de considérer les activités économiques comme donnant accès au développement, mais que l'on s'applique à promouvoir un type d'organisation sociale en vue de garantir le développement. A ce niveau de la recherche, nous touchons concrètement à une problématique dont KOFFI (1993: 149) est l'un des protagonistes connus. Mais, que faut-il entendre par "organisation paysanne"? Prenons comme modèle l'approche de KOFFI où la question est abordée sous le rapport d'une démarche à trois temps.

Dans un premier temps, l'auteur prend en considération les différents facteurs justifiant la nécessité de l'organisation. Il fonde cette démarche sur trois thèses.

La première thèse concerne l'idéologie qui anime les intellectuels africains, idéologie en raison de laquelle ceux-ci ne souhaitent pas le développement de l'Afrique Noire. Après avoir décrit, à la suite de KODJO (1985), le portrait de ces intellectuels<sup>156</sup>, l'auteur les compare aux acteurs sociaux des "deux blocs" (l'Est et

<sup>156</sup> De fait, KOFFI (1993) se réfère à KODJO (1985). Ce dernier décrit l'intellectuel d'Afrique Noire en ces termes: "Coupé de son passé, projeté dans un univers façonné de l'extérieur par une civilisation qui lamine ses valeurs, abasourdi par une invasion culturelle qui le marginalise, l'Africain désemparé est

l'Ouest) qui se servent de la situation du sous-développement africain comme un terme bon à brandir, afin de maintenir le "statu quo"; ce qui leur permet de continuer à retenir l'Afrique Noire sous tutelle.

A partir de ce constat, KOFFI (1993: 23) retient une première conséquence: pour développer l'Afrique Noire, affirme-t-il, il faudra à tout prix combattre d'abord la mentalité coloniale de ses intellectuels, de ses élites et de ses dirigeants. Car il voit dans cette mentalité un obstacle majeur au développement: « ... L'aggravation de cette situation qui fait de la mentalité africaine des intellectuels un obstacle majeur au développement, écrit-il, est le résultat parfait de la politique des pays africains tournée exclusivement vers l'extérieur, c'est-à-dire vers l'Europe et l'Occident ». C'est en effet, selon lui, une mentalité essentiellement extravertie et, qui, en raison de cela, ne peut que valoriser ce qui relève de l'Europe et de l'Occident. Pour l'auteur, une telle mentalité ne saurait jamais apprécier ce qui est propre à l'Afrique. Elle ne peut donc que l'arriérer.

Dans un deuxième temps, KOFFI (93 et sq.) refusant de nier le dynamisme "organisationnel" des paysans en période coloniale, affirme pourtant que l'Afrique des indépendances ne s'en est pas sortie au plan du développement; bien au contraire, il lui reconnaît une "soumission léthargique" en raison de laquelle les fonctions vitales et sociales déterminantes sont suspendues. L'Afrique en pareille situation ne saurait s'en sortir, parce que le dynamisme organisationnel qui lui était reconnu ne peut coexister avec la soumission léthargique, c'est-à-dire l'état d'abattement qu'on lui reproche<sup>157</sup>.

---

aujourd'hui le reflet déformé de l'image d'autrui" (KODJO, 1985: 139). Quant au drame de la personnalité de l'Africain contemporain, il est décrit en ces termes: "La personnalité de l'Africain contemporain, poreuse aux influences venues d'ailleurs, a été forgée comme l'expression vivante d'autrui, de cet autrui moulé dans les civilisations étrangères. Cette personnalité se trouve comprimée par un système politique mal adapté, incapable d'assurer la sauvegarde des intérêts du continent. Personnalité et système politique africains semblent avoir été façonnés pour que le continent demeure l'exécutoire d'autrui" (KODJO, 1985: 175). Ce drame est sans doute celui que vit l'auteur. Il ne saurait donc, nous semble-t-il, l'imputer à tout Africain, en raison de la différence prévalant entre les expériences vécues.

<sup>157</sup> KOFFI (1993 : 93-148) s'explique d'ailleurs assez largement à ce sujet, et ceci en soutenant tout d'abord ce qui suit. L'auteur constate en effet que la réalité africaine d'avant les indépendances n'a guère évolué par rapport à la réalité d'après les indépendances; d'une période à l'autre, constate-t-il, il n'y a eu qu'un jeu de substitution. En fait, soutient l'auteur, la caractéristique des indépendances s'explique par la mise sous tutelle de l'Afrique par l'entremise des instruments politico-administratifs dont le rôle est d'accroître l'effet de la logique de domination et de subordination. Pour l'auteur, c'est cette même logique qui se laisse aisément constater à l'aune de la mise en place des structures financières incitatives aliénantes. Un exemple pour illustrer ce dernier système réside dans la promotion des cultures d'importation au détriment des cultures vivrières dont dépendait la vie des populations d'Afrique. L'auteur soutient ensuite, pour donner la preuve de la situation défavorable de l'Afrique des indépendances, que s'il y a eu en Afrique une révolution industrielle, c'est bien à l'actif du colonisateur. Car celle-ci ne s'est pas accompagnée d'une révolution au plan de l'agriculture. Pour l'auteur, c'est précisément en raison de cela que les paysans d'Afrique sont exclus de la course au développement. L'auteur reconnaît d'ailleurs que s'il y a eu révolution industrielle, celle-ci ne s'est réalisée que par le commerce international, et ceci dans un continent sans industrie! Cela, conclut-il, est une aberration.

Enfin, dans un troisième et dernier temps, Koffi jette son dévolu sur un type d'organisation dont il est assuré qu'il constitue la dynamique essentielle du développement de l'Afrique Noire. Il s'agit, affirme-t-il, de l'organisation des paysans africains en ONG selon les structures traditionnelles. Cette structure est, affirme-t-il, la "seule voie de salut pour le développement et la démocratie en Afrique Noire". L'auteur parvient à une telle assurance au terme d'une démarche tripartite. Il constate d'abord que le principe de la division du travail est incontournable dans la compréhension de l'organisation des paysans. Au plan de ceux-ci, affirme-t-il, il existe une « division naturelle des activités paysannes » à situer au cœur de la division internationale du travail et à considérer comme la base de la création des organisations gouvernementales. L'auteur soutient ensuite que l'on ne saurait exclure les organisations non gouvernementales européennes – « eurafricaines » de l'organisation générale des paysans, artisans et éleveurs africains et que, par conséquent, il est possible d'admettre l'existence des "ONG de métiers" dont il donne des exemples au Sénégal quand il cite l'AFDI et l'AJAC. Enfin, l'auteur constate que l'Etat africain ne peut tout faire en lieu et place des paysans. Il soutient par conséquent qu'il ne saurait y avoir démocratie communautaire et développement participatif sans l'intégration des ONG paysannes. Cette intégration sera effective à partir du moment où les villages de l'Afrique seront perçus comme des ONG traditionnelles de développement qu'il faut s'appliquer à revivifier. Cette intégration se réalisera davantage encore dans la mesure où sera opéré le passage d'un type d'administration contraire au développement à un type d'administration qui lui est favorable, parce qu'elle est rurale, villageoise et de nature à promouvoir le développement. Toutefois, l'auteur remarque qu'il y a encore de nombreuses étapes à franchir, notamment au plan de l'économie de marché. L'étape la plus déterminante pour l'Afrique sera celle où les paysans devront s'organiser en ONG en vue d'un marché africain. Hormis cet effort, dit en fin de compte KOFFI (1993: 23), l'Africain ne saura résister à la puissance du marché unique européen.

La démarche pour parvenir au développement se rapporte par ailleurs à d'autres types de logiques qui viennent comme pour compléter les principales logiques de développement en cours dans le Kufo. C'est notamment l'œuvre de BROUWERS et al. (1997: 241-267) qui permet d'élucider cette démarche. Ainsi, le tout premier type de logique complémentaire qu'évoquent ces auteurs prend en compte "l'idée que les paysans font aussi des expérimentations". Dans cette phrase, l'adverbe "aussi" garde toute son importance. Car il exprime le rapport d'égalité qui n'est pas toujours reconnu comme évident au regard de la démarche scientifique. C'est pour cette raison que les auteurs affirment que "cette idée... est de plus en plus acceptée". En

termes plus explicites, ces auteurs interdisent d'exclure de la démarche des paysans les expérimentations qui leurs permettent d'aller de l'avant: "Faire des essais, affirment-ils, est inhérent au métier d'agriculteur"<sup>158</sup>.

Le deuxième type de logique complémentaire s'apprécie par rapport à "l'intensité de l'accumulation des connaissances, par des essais telles que l'intégration et l'adaptation des connaissances extérieures"... Les auteurs citent en exemple le cas d'une variété améliorée de maïs (Pirsaback) introduite dans le milieu aja par le CARDER en 1985 et reconnue par les paysans comme avantageuse, pour la simple raison qu'elle est précoce et que son rendement est plus élevé que celui des variétés locales de cycle court. Les auteurs appréhendent cependant les limites de cette logique; celles-ci, sur le terrain, résident dans le repliement systématique des paysans sur un type de semence améliorée, rejetant ainsi dans la pratique le principe de l'innovation. Il y a dans ce repliement une sorte de refus de l'évolution et de l'histoire, et donc le risque de stagnation, en raison du blocage et de la fixation sur une variété de produit; blocage et fixation qui sont en fait des contradictions par rapport au processus qui a conduit à ladite variété améliorée.

Enfin, il existerait un troisième type de logique complémentaire selon laquelle les paysans aja devraient se voir attribuer un rôle créatif et dynamique dans les programmes de développement au Kufo. De l'avis des auteurs, ce rôle qui n'est pas encore confié aux paysans se limite souvent à tester des technologies offertes par les chercheurs. Les auteurs proposent néanmoins que "les chercheurs identifient d'abord la recherche-développement faite par les Aja et que leur action renforce les processus de recherche autonome. Cela nécessite, remarquent-ils, des approches souples, une vision holistique et une observation très approfondies des pratiques agricoles aja afin de pouvoir comprendre leurs technologies. Après cette phase importante, poursuivent-ils, ces technologies peuvent être évaluées, adaptées ou servir de base pour l'élaboration de référentiels technologiques". En attendant de parvenir à ce stade, les auteurs constatent sur le terrain de recherche que "de nouvelles méthodes, comme 'Participatory Technology Développement' (PTD), se développent, prenant en compte les paysans en tant qu'experts". Si cette approche est recevable, il faut cependant que l'on s'applique à clarifier les frontières entre les rôles des chercheurs, d'une part et, d'autre part, les rôles des paysans (BROUWERS et al., 1993: 261). Car il faudra à tout prix éviter de confondre l'approche scientifique et l'approche empirique.

Cette typologie de logiques de développement doit bien évidemment être considérée comme ouverte à des apports ultérieurs. Toutefois, la question de fond, pour ce qui est de notre problématique, est de savoir si les logiques endogènes du milieu ajatado sont assez pertinentes pour permettre d'atteindre réellement le développement. Si en

---

<sup>158</sup> Ces auteurs écrivent en effet qu'ils ont "constaté que les paysan(e)s consulté(e)s étaient sans exception d'une manière ou d'une autre à la recherche continue d'une amélioration de leur façon de faire l'agriculture. Le phénomène de l'essai de nouvelles variétés, concluent-ils, est observé continuellement dans les champs" (cf. BROUWERS et al., 1993: 260-261).

Afrique, et plus précisément dans le milieu ajatado, les acteurs sociaux continuent à faire du développement une nécessité et même une urgence - et ceci, en raison de la persistance de la logique de subsistance-, c'est parce qu'ils n'en sont pas encore au stade du développement escompté. Il s'avère donc nécessaire de nous référer à notre milieu de recherche, celui des femmes ajatado organisées en groupements.

### **3. Les groupements féminins et les "logiques de développement"**

Rappelons-le: l'histoire des groupements féminins part du constat selon lequel les femmes isolées ou individuellement engagées dans les entreprises de développement, ne sauraient aboutir à leur but.

De ce constat se dégage un premier type de logique relatif à la prévalence de la pensée selon laquelle le fait de regrouper les femmes pour une production agricole est la condition indispensable du développement. Ce type de logique ne peut se départir de l'analyse de la société de subsistance dont l'aire culturelle ajatado n'est pas la première à offrir des modèles. BADOUIN (1985: 7) nous apprend en effet que "l'Afrique tropicale, est avec la partie insulaire du sud-est asiatique, la seule fraction du monde où dominaient les agricultures de subsistance au moment de l'accession au développement". Mieux, il nous informe de la logique commune aux agricultures de subsistance. L'auteur, continuant à apprécier celles-ci, écrit en effet: "Comme leur nom l'indique, l'objectif de la société de subsistance est d'assurer la pérennité du groupe. Pour l'atteindre, la société doit s'assurer d'un volume de nourriture permettant le maintien en vie des membres qui la composent. Sinon la société connaît un dépérissement qui peut aboutir à son anéantissement"<sup>159</sup>. Enfin, l'auteur précise que le fonctionnement des agricultures de subsistance tient à l'efficacité de deux logiques: d'une part la logique sociale qui fixe le volume requis de subsistance et, d'autre part, la logique économique qui détermine les moyens à utiliser (cf. BADOUIN, 1985: 9-24).

Face à cette avalanche de logiques, la critique s'impose. L'observation participante et donc le regard endogène nous autorisent à revenir sur certaines affirmations qui nous semblent hâtives et peu fondées. En effet la logique selon laquelle les sociétés de

---

<sup>159</sup> L'auteur s'explique davantage au sujet du dépérissement et même de l'anéantissement des sociétés de subsistance, quand il affirme que celles-ci "sont soumises à un taux de mortalité élevé dû aux effets de la maladie, des épidémies, de la malnutrition et à l'absence d'hygiène et de soins médicaux généralisés. Pour compenser la ponction démographique due aux décès, un taux de natalité lui-même élevé est nécessaire. Ainsi est assuré leur remplacement et leur renouvellement. De nombreuses règles concernant les institutions familiales, poursuit l'auteur, visent à ce que rien n'entrave la natalité... Avoir beaucoup d'enfants est donc une nécessité absolue" (BADOUIN, 1985: 7-8) . Et l'auteur de poursuivre: "Au lieu de s'étonner et de se demander pourquoi les sociétés du Tiers-Monde sont fertiles comme on le fait parfois, il serait judicieux de rappeler qu'en tant que sociétés traditionnelles, elles sont fécondes pour la bonne raison que celles qui ne l'étaient pas ont depuis longtemps disparu" (pour cette citation, cf. BADOUIN, 1985: 8).

l'Afrique traditionnelle sont des sociétés de subsistance doit être mitigée. Car une telle affirmation est bel et bien niveleuse des réalités sociologiques d'Afrique. De nos jours, il est imprudent de considérer qu'il n'y a d'Afrique que traditionnelle. Pour nombre d'auteurs, d'ailleurs, l'Afrique qui ne s'ouvre pas aux réalités occidentales est une Afrique non moderne et opposée au développement. Au plan endogène, il n'en va pas toujours ainsi aux yeux des acteurs sociaux qui sont ensemble et donc regroupés afin de vivre et non de survivre. Car outre les besoins d'ordre alimentaire, il existe bien d'autres besoins auxquels ils sont tenus de satisfaire. En tout cas, on ne saurait réduire les objectifs de l'organisation groupale en milieu paysan au besoin de survie. L'observation participante en milieu ajatado nous donne cette assurance.

Par ailleurs, chez bon nombre d'auteurs qui accourent au chevet de l'Afrique comme pour la sauver, les expressions suivantes se montrent récurrentes: "assurer la pérennité du groupe", "le maintien en vie des membres", "le dépérissement", "l'anéantissement"; en somme, il s'agit d'une terminologie de crise ou d'affliction qui crée l'état d'urgence en Afrique et affiche celle-ci comme le continent où rien n'évolue et ne prospère. En Afrique, il n'y a pas que des organisations groupales. Des individualités, des particularités ainsi que des entités institutionnelles (une association, une amicale ou une union, par exemple) existent, s'organisent et se prennent en charge.

Il conviendrait donc de prendre garde de présenter comme indispensable le regroupement des femmes comme seule voie qui conduit au développement, c'est-à-dire au bien-être durable. Si cela était, nous n'en serions plus à ce débat puisqu'il y a eu et qu'il existe encore des regroupements. Plus haut, nous avons déjà essayé d'exposer les obstacles à ce type d'organisation. A ces obstacles, il faut ajouter des inconvénients au nombre desquels on citerait d'une part le grégairisme, c'est-à-dire chez les acteurs sociaux, la tendance à n'entreprendre une œuvre que dans la mesure où ils vivent en groupe, d'autre part - et cet autre inconvénient n'est qu'un corollaire du premier -, le bannissement des initiatives individuelles, alors qu'il est normal de sauvegarder la valorisation de l'individu. Il convient donc de faire mention du danger d'un communautarisme totalitaire devant lequel l'individu n'a plus de place. En somme, nous pensons qu'il faut promouvoir le regroupement à condition d'avoir le souci de l'organisation au plan individuel des membres regroupés. Car, il ne sert à rien que les femmes affiliées aux groupements s'efforcent d'enrichir ceux-ci alors qu'elles continuent à sombrer dans la misère. Hélas, nombre de femmes impliquées dans des organisations en sont à ce stade: leurs structures d'appartenance reconnaissent avoir beaucoup thésaurisé et cependant ne pas savoir comment investir leurs capitaux, tandis qu'au plan matériel et infrastructurel rien n'a changé chez les femmes prises individuellement. Il s'avère donc indispensable de procéder à un minimum de redistribution des dividendes qui ne mette pas en danger la structure communautaire... Autrement les frustrations sont telles que les conflits ne tardent pas à surgir. Car les faibles du groupe finissent par comprendre que c'est à une oligarchie que profite tout au moins le surplus. Le cas le plus spectaculaire est celui des groupements artistiques.

Le deuxième type de logique réside dans la pensée selon laquelle les acteurs sociaux ne peuvent accéder au développement qu'à partir des agricultures et des organisations paysannes. Une telle logique donne bien évidemment la priorité exclusive aux paysans. CHAMBERS et al. (1994:5) sont les principaux représentants de cette logique qui part d'un constat: "La survie de plus d'un milliard de personnes, écrivent les auteurs cités, dépend d'une agriculture aux formes complexes, diversifiées et soumises à de nombreux aléas à laquelle la recherche agronomique a rendu bien peu de services. Face à cet échec, deux réponses ont été proposées: 'Produire plus', selon la voie classique de la production et du transfert de technologie; ou la mise au point de nouvelles démarches et méthodes basées sur la participation des agriculteurs". En tout cas, ce deuxième type de logique part de la conviction que le salut du Tiers-monde ne peut provenir que de l'agriculture. C'est donc sur celle-ci que les acteurs s'efforcent de baser toutes les entreprises du développement. L'aire culturelle *ajatado* n'échappe pas à l'emprise de cette logique qui présente pourtant des inconvénients.

Le premier inconvénient à mettre en évidence est que l'agriculture en vient à être une option exclusive, alors qu'il s'avère nécessaire de pratiquer une ouverture aux autres options telles que l'industrie, l'administration, le commerce, qui constituent elles aussi des facteurs de développement.

Le second inconvénient réside en ceci: la priorité exclusive donnée à l'agriculture en milieu paysan peut conduire à une exacerbation de l'illettrisme et donc de l'arriération à tout point de vue. De fait, le milieu paysan d'Afrique et donc de notre aire culturelle de référence, est celui où les acteurs sociaux sont enclins au rejet de la scolarisation, notamment celle des filles.

L'enjeu de la lutte où se trouvent engagées les populations d'Afrique pour le développement est d'une ampleur telle que les obstacles de tous genres ainsi que les effets pervers des voies et moyens proposés devraient être bannis. Car par-delà le développement, ce que les acteurs sociaux recherchent n'est rien d'autre que la participation locale, l'autonomie et la démocratie. Et c'est dans la mesure où l'Afrique parvient à ces objectifs que s'opère le changement social attendu de tous. C'est également dans cette mesure que se trouve démontrée la validité des diverses logiques ci-dessus exposées.

En réalité, toutes ces logiques se résument en deux types de logiques fondamentales que OLIVIER de SARDAN (1995b: 189) a mises en évidence: il s'agit des logiques de la connaissance et des logiques de l'action, toutes deux étant, en définitive, appelées à s'unifier afin de sortir du sous-développement un continent et des acteurs sociaux déjà pourvus et même nantis de structures et d'infrastructures à réactiver. Pour l'auteur, en effet, le dialogue entre chercheurs et développeurs tient à l'interaction de ces deux types de logiques. Ce disant, OLIVIER de SARDAN n'est pas dupe des points de différences entre les développeurs et les chercheurs. Ce sont,



selon ses propres termes, "des différences entre leurs systèmes de normes, de reconnaissance, de légitimité et de contraintes", lesquelles différences il prend soin de développer en cinq points<sup>160</sup>. OLIVIER de SARDAN insiste davantage encore sur la nécessité et l'urgence de cette interaction entre les chercheurs et les développeurs. Car la situation qui, de fait, prévaut entre eux est entre autres, d'une part, une situation de "cloisonnement": en raison de cette situation, constate l'auteur, "chercheurs en sciences sociales et opérateurs de développement ne rentrent pas en interaction. Les constats ne sont que théoriques (incitations à la collaboration non suivies d'effets) ou financiers (commandes d'études par la suite inutilisées, voire inutilisables). Les chercheurs restent dans leurs coquilles institutionnelles et leurs logiques académiques. Les opérateurs les ignorent ou ignorent leurs travaux. C'est la situation la plus fréquente, même si ce n'est pas la plus souhaitable". Cette situation qui prévaut entre chercheurs et développeurs est, d'autre part, une situation de "sujétion": "Le chercheur, explique OLIVIER de SARDAN (1995b : 191-192), est embauché au service de l'opérateur qui lui impose ses termes de référence et entend l'instrumentaliser à sa convenance. Bureaux d'études et consultants deviennent alors des dispositifs internes à la configuration développementiste. La logique de la recherche tend à disparaître au profit d'une logique de l'évaluation. Nombre de chercheurs africains en sciences sociales, pour des raisons tenant en particulier à la désintégration de l'état et de la recherche publique, sont ainsi happés par une expertise de commande, pourvoyeuse en revenus"<sup>161</sup>. Ainsi, l'absence d'interaction entre les chercheurs et les développeurs (tous au chevet de l'Afrique et ses groupements) constitue, par ailleurs, un obstacle à l'objectif de développement. Le réalisme invite cependant à percevoir le problème de financement comme l'un des nœuds essentiels du développement.

## 1.5 Au sujet du financement des projets de développement

Autant se plaît-on à dire de l'argent qu'il est "le nerf de la guerre", autant importe-t-il de considérer l'argent comme l'une des pièces maîtresses du développement. Nous proposons ici de traiter, d'une part, des blocages du système de financement actuel et,

<sup>160</sup> OLIVIER de SARDAN (1995b: 190-191) affirme tout au début du paragraphe relatif aux logiques de la connaissance et aux logiques de l'action que "les chercheurs d'un côté, les développeurs de l'autre se situent dans des logiques professionnelles profondément différentes. On ne peut en conséquence concevoir d'interaction volontariste (c'est-à-dire créer un dialogue) entre ces logiques qu'à partir d'une mise en évidence de ce qu'elles ont chacune de spécifique. Ceci implique, constate-t-il, une rupture préalable avec les présupposés moraux qui tendent à masquer ou à biaiser la réalité de ces logiques. Ceci implique en second lieu, insiste-t-il au plan de son analyse, une mise en perspective historique, qui situe ces logiques respectives en tant que produits sociaux, et produits sociaux évolutifs".

<sup>161</sup>. Il va sans dire que les situations de cloisonnement et de sujétion, telles que les expose OLIVIER de SARDAN, sont révélatrices de la réalité qui se vit quotidiennement sur notre terrain de recherche, c'est-à-dire dans l'aire culturelle ajatado. Comment y remédier? Que faire pour les extirper?

d'autre part, de mettre en évidence les paramètres expliquant l'inadaptation du système de financement actuel. Cette double démarche a pour fin de nous prévenir des obstacles inhérents au financement en contexte de développement.

### **1.5.1 Les blocages du système de financement actuel**

Nous distinguons trois types de blocages externes et internes qui montrent que les dirigeants des organisations de développement, les promoteurs d'actions pour le développement et donc, sur notre terrain d'application, les femmes du Kufo confrontées aux exigences du développement n'ont pas franche coudée quand ils décident de passer à l'action.

#### **A Les blocages et leurs diverses origines**

On ne saurait comprendre à fond ce premier type de blocage si, au préalable, l'on ne se rend compte du contexte économique dans lequel se trouve impliquées les organisations de développement. Ce contexte économique est, pour le cas de Kufo, influencé par l'histoire du Bénin qui est une ancienne colonie et reste non seulement un pays producteur de matières premières, mais aussi un consommateur de produits finis. Dans ce contexte général, les organisations de développement débouchent forcément sur des impasses. Car le prix des biens qu'elles produisent, en particulier le prix des matières premières, diminue d'année en année, tandis que le coût des intrants et des équipements augmente à vive allure. Ainsi en est-il, par exemple, du coton. Il s'en suit que le travail fourni et les projets initiés ne sont pas rentables.

Sous la pression des multinationales et de l'Etat, les responsables des complexes agro-industriels peuvent en venir à décider de l'augmentation de la productivité qui se réalise au moyen d'une modernisation à l'extrême. C'est encore le cas pour la production du coton à partir duquel on obtient non seulement des fibres, mais aussi de l'huile extraite des graines. L'on pourrait tout aussi bien citer le niébé. Des organisations de développement et des organisations non gouvernementales protestent contre l'impact de ces méthodes en raison de leur conséquences fâcheuses sur l'environnement et l'emploi. Au nombre de ces conséquences, on pourrait citer la détérioration de la santé des femmes qui s'investissent dans la production du coton et du niébé<sup>162</sup>.

Il existe un troisième paramètre qui permet de comprendre davantage lesdits blocages. C'est la forte inflation en raison de laquelle le revenu de la production est bas au Kufo. La conséquence d'une telle inflation réside dans l'anéantissement de l'épargne

---

<sup>162</sup> L'utilisation des engrais et autres produits délétères influe négativement sur la santé des acteurs sociaux, au point qu'en définitive, ils ne peuvent bénéficier des fruits de leurs travaux. Il y a pourtant moyen de vulgariser des produits naturels et peu onéreux, qui servent à traiter les plantes vivrières; l'exemple des feuilles de "nime" est très actuel dans les milieux agricoles du Kufo.

potentielle. Le contexte créé, en janvier 1994, par la dévaluation du franc CFA (- 50 % par rapport au franc français) est l'une des raisons fondamentales de l'inflation toujours galopante.

Enfin, il existe des institutions financières multinationales qui, tout comme le gouvernement béninois -et ceci, dans le cadre de l'aide bilatérale-, attribuent des crédits subventionnés. Au nombre de ces institutions, on compte tout au moins la Banque Mondiale et le FIDA. Le constat sur le terrain est le suivant: rarement ces crédits sont octroyés aux organisations de développement, lesquelles se trouvent par le fait même marginalisées pour la simple raison que lesdits crédits sont détournés vers des fins inavouées. En contexte de pauvreté prononcée et de désarroi socio-économique, ces impairs qui n'auront pas été voulus au point de départ sont perpétrés afin de pallier des situations de crises<sup>163</sup>.

### **B Les blocages politiques et administratifs**

En Afrique et plus précisément dans la partie occidentale du continent, il existe encore des pays qui vivent sous des régimes politiques et dans les situations de sécurité très peu favorables à l'action démocratique des organisations de développement. Dans le Bénin d'après la Conférence Nationale des Forces Vives de la Nation, il n'y a plus d'obstacle qui se dresse devant les organisations de développement<sup>164</sup>. Toutefois, les blocages peuvent provenir de la mésentente entre les dirigeants d'organisations de développement et les politiciens ou les administrateurs, ces derniers percevant leurs protagonistes comme des concurrents qui, avec l'aide étrangère, commenceront à s'organiser, à se renforcer et à contrecarrer leurs intérêts. Tel fut, par exemple, le cas de "Dedi-ONG" (Fourmi), créée à Aplahoué en 1998 et dont les dirigeants se sont heurtés aux blocages des administrateurs locaux, ceux-ci refusant en l'occurrence de les aider à s'implanter dans les villages d'Avegodo, Dekpo et Flatan.

Il existe encore un blocage plus radical; il est typiquement administratif et de nature à empêcher à la base le développement endogène des populations du Kufo. Un tel blocage est précisément inhérent à l'administration locale, formée cependant dès sa naissance par et dans le système colonial, et continuant à être influencée par ce même système. C'est en raison de cette influence que sont traités en priorité les dossiers relatifs aux cultures d'exportation. En revanche, les responsables administratifs ne fourniront pas de gros efforts pour développer des activités économiques à partir de la production vivrière

---

<sup>163</sup> Au nombre de ces situations de crise: le paiement de salaires des fonctionnaires, l'exécution des projets en retard en vue de l'obtention de nouveaux financements. Une organisation de développement qui a requis l'anonymat, nous confiait avoir fractionné un financement afin de se mettre en règle par rapport à ses projets arriérés.

<sup>164</sup> Cette Conférence des Forces Vives de la Nation s'est déroulée à Cotonou (Bénin) en 1991. Avec elle, le Bénin est devenu un pays démocratique resté ouvert à toutes les initiatives de développement. C'est du moins cela qu'espèrent les acteurs sociaux!

ou de la création de petites et moyennes entreprises. Ainsi, dans le Kufo, la culture du coton, de l'arachide et, de nos jours, celle du manioc sont l'objet d'une grande attention au plan administratif et même politique.

Par ailleurs, au plan des infrastructures de base (équipement, technologies), les petits producteurs ne sont vraiment pas outillés. Seul le CeRPA (Centre Régional de Promotion Agricole) dispose de services d'encadrement adéquats qui, cependant, ne se rendent pas toujours disponibles pour assister ceux qui les sollicitent. Les femmes du Kufo sont particulièrement défavorisées sous ce rapport. Car elles ne sont même pas installées sur des terres, ce qui les empêche de pratiquer l'agriculture et donc de bénéficier de l'appui du CeRPA.

### **C Les blocages internes aux organisations de développement**

Le constat au Kufo est le suivant: les groupements féminins produisent bien plus pour l'auto-consommation et pour un marché local restreint que pour l'industrialisation ou pour le grand commerce. Au demeurant, il n'ont pas une autre alternative. Par conséquent, ils ont des réserves à court terme. Le manque d'appropriation technologique et l'insuffisance de la formation explique cette lacune qui entraîne un manque de revenus, puis un manque d'épargne, et évidemment un manque d'investissement impliquant une croissance limitée.

En raison du contexte général de pauvreté, les groupements de femmes sont de faible capacité devant des bailleurs de fonds se trouvant, eux, dans l'obligation de faire appel à l'aide extérieure afin d'équilibrer leur budget. Ils en sont d'ailleurs venus à refuser de collaborer avec les petites organisations pauvres, et n'acceptent de travailler qu'avec les riches, ce qui les contraint le plus souvent à abandonner leur propre idéologie de départ pour épouser l'idéologie des entités dominantes qui leur viennent en aide.

Il se fait parfois que cet abandon se confond avec l'oubli du capital local endogène. De fait, nous avons constaté que les responsables des organisations non gouvernementales et des organisations de développement ne savaient pas mettre en valeur les ressources dont ils disposaient au plan local. Ils ne se rendaient pas compte de ce que les ressources humaines, les idées, les manifestations d'ordre culturel étaient au demeurant les premières pierres de la constitution d'un capital local. Le drame était donc le suivant: avant de s'appliquer à résoudre localement leur problème, ces responsables sollicitaient l'aide extérieure, initiant dès le départ une situation de dépendance.

Ainsi, l'insuffisance des compétences en organisation et en gestion, le manque de maîtrise des techniques et de productivité, c'est-à-dire l'insuffisance en matière de formation et d'éducation conséquentes, constituent au Kufo des blocages internes prévalant au plan des projets de développement et tendant à annuler tout effort de financement. Les blocages peuvent être par ailleurs dus au système de financement.

## **1.5.2 L'inadaptation du système de financement actuel au Kufo**

Les paysans, les petits entrepreneurs ou les artisans, les groupes de femmes ou de jeunes qui ne détiennent pas de garanties n'ont aucune chance d'accéder au crédit des banques commerciales ou de développement. Car "ces banques, ainsi que l'affirme la formule hélas trop souvent vérifiée, ne prêtent qu'aux riches". Elles ne veulent donc prendre aucun risque. Appliquons-nous à voir, sur le terrain concret, ce qu'il en est de ces institutions bancaires.

### **A Les caisses d'épargne et de crédit**

Au Kufo, les caisses d'épargne et de crédit sont au nombre de six, puisque chacune des communes du Kufo en contient une. Ainsi, on en trouve à Aplahoué, Djakotomè, Dogbo, Klwikanmè, Toviklin et Lalo. Pour ce qui concerne Lalo, la caisse d'épargne et de crédit est basée à Hlassamè qui en est une des localités les plus dynamiques, et ceci en raison de son commerce. En somme, dans toutes ces communes, les caisses d'épargne et de crédit sont appelées "Caisse Locale de Crédit Agricole Mutuel" (CLCAM). Les CLCAM sont instituées par et pour le paysans. Leur but est d'appuyer les paysans, les artisans et les petits commerçants. C'est cependant au plan de la gestion des CLCAM que se posent des problèmes. Car les paysans ne sont pas encore formés pour les gérer ou, tout simplement, pour en suivre la gestion. Par ailleurs, s'il est vrai que les caisses d'épargne et de crédit sont créées pour le renforcement du monde rural, nous constatons sur le terrain du Kufo que la finalité ne répond pas à l'intentionnalité initiale. Car la configuration des événements fait plutôt comprendre que l'organisation de ces caisses était destinée à ruiner davantage les paysans, les artisans et les petits commerçants. De façon générale, les crédits sont alloués au taux élevé de 20 à 25 %. Les intérêts, quant à eux, reviennent non pas aux paysans, mais bien aux gérants et aux acteurs sociaux qui relèvent du conseil d'administration desdites institutions financières. En somme, dans cette organisation, les paysans sont perdants. Leur ruine s'explique davantage par la mauvaise gestion du crédit, laquelle s'illustre dans et par la mauvaise gestion du temps: on alloue par exemple des fonds sans tenir compte de la production saisonnière ou sans respecter les saisons, ce qui amène les paysans à investir le crédit dans des activités qui vont s'avérer peu et même très peu rentables. L'adoption des mesures de redressement a amené les responsables des CLCAM à initier de nouvelles techniques de gestion. Par exemple: créditer les femmes ou groupements féminins la veille des grands marchés du Kufo (Azovè, Klwikanmè et Dogbo) et ratisser le crédit au lendemain de ces marchés ou un autre jour qui convient. En réalité, le problème auquel se trouvent confrontées les caisses d'épargne et de crédit est celui des prêts accordés et non remboursés. En revanche le risque encouru aux dépens de ceux qui ont institué ces structures de financement est, selon VINCENT (1994 : 44), "la dé-capitalisation du milieu au profit d'un autre groupe de partenaires appartenant souvent au secteur

moderne, au profit des fonctionnaires qui investissent dans l'immobilier soumis à la spéculation ou encore au profit du capitalisme local". Outre les CLCAM, on dénombre au Kufo d'autres petites caisses d'épargne et de crédit instituées par des organisations non gouvernementales. Ainsi en est-il des CREP (Caisse de crédit et d'épargne), des CLEC (Caisse locale d'épargne et de crédit), des CAVECA (Caisse villageoise d'épargne et de crédit agricole), des CMET (Caisse mutuelle d'épargne et de tontine) et des PAPME (Agence pour la Promotion et l'Appui aux Petites et Moyennes Entreprises) implantées dans les Communes du Kufo.

### **B Les banques commerciales**

Dans le Kufo les banques commerciales sont actuellement au nombre de deux: La "Bank of Africa" et "Ecobank", toutes deux respectivement implantées à Azové en mars 1999 et en avril 1999. En tant que telles, elles veulent être les partenaires les plus régulières et les plus efficaces des organisations de développement. Promptes et compétentes dans l'exécution des décisions, elles sont prêtes à accorder le crédit à qui veut respecter leurs contrats. Elles sont cependant hésitantes à toute prise de risque qui ne serait pas couvert par des garanties financières ou des hypothèques de premier rang. Pour elles, les organisations de développement représentent un marché potentiel avantageux. Mais à une condition: la garantie de leurs intérêts. Dans le Kufo, toutefois, les femmes ou groupements féminins épris de l'idéal de développement ont la latitude de faire transiter leurs crédits par ces banques commerciales. A l'heure où nous achevons ces travaux de recherche, nous apprenons qu'à Azové, Ecobank a fermé ses portes et attendons de recevoir des informations sur les raisons de cette fermeture.

### **C Les banques de développement**

Au Kufo, il n'y a pas de banque qui se dénomme: "banque de développement". Sûrement parce que les banques se rendent compte de leur implication évidente dans le développement! Peut-être aussi parce qu'elles hésitent à adopter une telle identité. Car en fait, les banques de développement jouent difficilement leur rôle qui revient à être du côté des plus pauvres et des entrepreneurs les plus dynamiques. Ceux-ci se retrouvent ainsi auprès desdites banques en situation de dépendance. Excédés, ils en viennent parfois à refuser d'introduire chez elles leur demande de crédit. Pour cette demande, en effet, les procédures d'études de dossiers et d'accès au crédit sont d'habitude si longues et requièrent une patience et une persévérance telles que les bénéficiaires sont parfois entraînés au découragement. C'est qu'en général, cette demande de crédit est un appui pour le développement agricole. Ses taux d'intérêts s'avèrent d'ordinaire incompatibles avec toute possibilité de rentabilité habituelle dans les autres banques. Il ne saurait en être autrement, afin que soit redynamisée l'agriculture dans les pays de l'hémisphère sud. Mais les Etats d'Afrique ne sont pas encore prêts à fortement subventionner celle-ci, comme cela pourrait se faire ailleurs. En tout cas, dans le Kufo, les femmes qui pratiquent l'agriculture ne sont pas aidées outre mesure. Et si, alors qu'elles sont

analphabètes, aucun intermédiaire efficace ne se propose de les aider administrativement, la possibilité d'aide dans les banques se trouve bannie, en raison de leur incapacité pratique à gérer le flux des dossiers administratifs inhérent à toute bureaucratisation excessive.

Face aux institutions financières citées plus haut se pose un problème: celui de l'érosion monétaire en rapport avec l'inflation. Cette situation entraîne les organisations de développement dans des complications extrêmement difficiles. Le prix des intrants provenant des importations ou du marché local s'accroît considérablement, alors que le prix des biens vendus (coton, huiles végétales, par exemple) stagne. L'aide extérieure qui représente souvent une grande partie des flux monétaires des organisations non gouvernementales et des organisations de développement est, par ailleurs, soumise aux conséquences de l'inflation et entraîne régulièrement des pertes de change considérables. Face au taux d'inflation actuel au Bénin et dans certains pays qui entourent le Bénin ( Nigéria, Ghana par exemple), ne serait-il pas utile que soit créés, avec l'accord des agences de coopération, des mécanismes d'anti-érosion monétaire? Une telle mesure ne fera qu'avantager le Kufo dont les femmes veulent sortir de la pauvreté. Peut-être la Banque Béninoise de Développement (BBD) au plan national et, au plan continental, la Banque Africaine de Développement ( BAD ) pourront-elles, en tant qu'institutions financières ad hoc, combler les attentes dans ce sens.

En résumé, retenons que le système bancaire actuel est inadapté aux besoins de financement du développement local. Il convient donc de rechercher de nouvelles approches, d'étudier convenablement à quel taux fixer l'intérêt des prêts des différents secteurs, et de voir comment le partage du risque peut être mieux assumé entre les acteurs concernés: aussi bien les banques, les gouvernements, l'aide extérieure que les organisations locales. Il convient par ailleurs que soient étudiées les modalités qui permettent aux institutions de financement d'être plus proches des populations pauvres et, en l'occurrence, des femmes par l'entremise des banques villageoises ou des agences locales. Cependant, il n'y a pas que l'inadaptation du système bancaire actuel qui explique le malheur des acteurs sociaux en général et, en particulier, celui des femmes du Kufo. C'est d'ailleurs là une question sur laquelle devraient se pencher les économistes.

### **1.5.3 L'inadaptation de l'aide extérieure**

#### **A Des expériences affligeantes dans les pays du Sud**

Des études ont révélé que des organisations non gouvernementales ainsi que des organisations de développement en quête d'autonomie financière vivent une situation d'autant plus grave qu'elles baignent continuellement dans la contradiction que voici: elles dépendent généralement de l'aide extérieure pour 80 à 98 % de leurs recettes annuelles, alors qu'elles cherchent à promouvoir un auto-développement (self-reliance) tendant vers l'autonomie et l'indépendance.

L'œuvre de VINCENT et al. (1989) prend en compte cette contradiction et illustre la situation de dépendance selon quatre schémas "qui représentent la plupart des situations dans lesquelles se trouvent les ONG/OD du Sud quant à leur autonomie financière à moyen terme".

Le premier cas que retient l'analyse est celui de la stagnation de l'aide et de l'auto-développement. Dans ce cas, l'OD/ONG qui a atteint un autofinancement de l'ordre de 10 à 20 % de son budget, continue à bénéficier de l'aide extérieure dans le temps et pour un même montant. La dépendance, en ce contexte de stagnation et d'autofinancement, est continue.

Le deuxième cas est celui de l'échec à la suite du retrait de l'aide. L'OD/ONG qui a su démarrer et développer son autofinancement, fait pourtant appel à l'aide extérieure. Celle-ci arrive en force et s'avère trois fois supérieure à l'autofinancement. Survient une évaluation négative qui génère le désaccord entre l'OD/ONG et le donateur. L'aide est supprimée. L'OD/ONG survit un moment, puis disparaît.

Le troisième cas est celui de l'accroissement de la dépendance de l'aide et de la stagnation de l'autonomie. Il se fait qu'en dépit de tous les efforts, l'autofinancement de l'OD/ONG stagne. Mais les bailleurs considèrent que le projet est "très intéressant" et accroissent leur aide. Il s'en suit que la dépendance financière augmente d'année en année. Une dizaine d'année plus tard, cette dépendance financière est cinq fois supérieure à l'autofinancement. Les tenants de l'aide et les responsables de l'OD/ONG n'en font pas grand cas, puisqu'ils ne se doutent de rien. Cependant, ce dont on est sûr c'est que cette situation qui semble se pérenniser connaîtra une fin.

Enfin, le quatrième cas est celui de l'accroissement de l'autofinancement et de l'aide. Celle-ci augmente cependant son intervention et ses moyens financiers, évitant ainsi de tenir compte de la réussite de l'autofinancement et créant par ce fait même une dépendance financière plus accrue. Le risque encouru ici est que l'on ne parvienne pas à maîtriser la croissance de l'OD/ONG et qu'ainsi l'on en vienne à provoquer un débordement incontrôlable de ladite institution.

Ce qui transparaît inéluctablement dans chacun de ces quatre cas est le suivant: pour l'OD/ONG, il n'y a pas d'autonomie financière, mais stagnation ou augmentation de la dépendance. Il n'y a pas non plus de vision à moyen ou long terme qui soit discutée entre, d'une part, les donateurs qui continuent à demander une augmentation de l'autofinancement sans en donner les moyens et, d'autre part, les bénéficiaires qui s'appliquent à aboutir à plus d'autonomie, alors qu'ils en sont incapables. En somme, chacun de ces cas examinés et tous ensemble proposent l'acceptation de la dépendance comme moyen de survie. Ce sont donc là des modèles qui n'offrent aucune garantie pour l'avenir. Puisqu'ils sont de nature à maintenir les pays en voie de développement sous tutelle, c'est-à-dire dans des rapports de domination et de subordination. Le Kufu est le cas d'espèce qui nous préoccupe. Il est assurément le terrain où l'un ou l'autre cas



peut s'illustrer en mettant en difficulté les OD/ONG. Comment peut-on le sauver de ces afflictions? Autrement dit, comment peut-on l'aider à se départir des aides qui ne l'épanouissent pas en réalité, parce qu'elles ne le font pas progresser au plan de l'avoir?

### **B Une méthode d'aide qui ne crée pas le capital**

Au Kufo, nous avons plus d'une fois pris part aux travaux de lancement des organisations de développement et des organisations non gouvernementales. C'était un moment privilégié où les acteurs sociaux sollicitaient l'aide pour "décoller". Ils affirmaient être par la suite capables de ne plus dépendre de qui que ce soit, ni de quoi que ce soit. L'argumentation prenait une forme plus convainquante encore, quand il s'agissait de plaider pour le démarrage d'une organisation de groupement féminin. Mais nous avons presque toujours constaté que les méthodes déployées par les agences de l'aide internationale ne permettaient pas d'aider les partenaires locaux à devenir indépendants. C'était plutôt l'effet contraire qui se produisait: une situation de dépendance naissait et se perpétuait.

Il vaut donc la peine de remettre en cause la méthode de financement du développement qu'utilisent les agences de l'aide internationale. Au Kufo et, en général au Bénin et même dans la totalité du continent africain, la méthode déployée est celle des projets qu'une multitude de terminologies s'applique à désigner différemment: on parle en effet de "micro-réalisations", de "petits projets", d'"entreprises", de "grands projets", de "programmes sectoriels" ou "intégrés". Ainsi, au plan de la désignation de la méthode, des subterfuges sont employés pour nommer la méthode des projets de développement. L'effort de comprendre celle-ci nous conduit à LECOMTE (1988) qui, dans une approche notionnelle, écrit: "La méthode des projets obéit à la logique des financiers. Avant d'engager des fonds pour un projet ou un programme, ils ont bien besoin de connaître précisément son but et ses objectifs, par qui il sera mené à bien, ses bénéficiaires, sa durée, les ressources requises". Et l'auteur d'insister sur les trois principales caractéristiques du projet:

- rarement, il est totalement celui du partenaire local;
- presque toujours, il embrigade l'association locale dans une rigidité telle que l'administration et la gestion des programmes deviennent impossibles;
- souvent aussi, le suffrage budgétaire et les calculs prévisionnels de rentabilité servent de référence à une évaluation qui aura lieu trois, cinq, ou sept ans plus tard et qui, on le sait d'avance, ne pourra correspondre aux données initiales.

LECOMTE (1988) pose par ailleurs une question de fond pour savoir dans quelle mesure la méthode d'aide par projets est favorable à l'initiative, aux efforts propres et à la responsabilité des groupes et des individus bénéficiaires quant à leur propre développement: "A mon avis, déclare l'auteur, l'instrument-projet est peu adapté à la mobilisation d'autres moyens que les siens, parce qu'il est pensé avant le moment et

hors du contexte de sa réalisation, au lieu d'être négocié avec les acteurs réels au moment même de l'action en fonction des responsabilités et des contraintes qui existent sur place".

Il importe, en outre, de mieux identifier avec l'apport de LECOMTE (1988), les donateurs qui favorisent "l'instrument-projet": ce sont de petites ONG du Nord, des services de coopération gouvernementale ou des banques de développement dont les méthodes d'approche et de travail diffèrent et influencent leurs partenaires locaux. Certains donateurs souhaitent financer des micro-réalisations, alors qu'ils ne se préoccupent guère des conséquences au plan de l'effet de multiplication et au plan de l'impact régional. D'autres ne cachent pas leur préférence pour des programmes concrets dont les résultats pourront être photographiés, filmés et projetés afin de susciter plus de dons dans les pays du Nord. D'autres encore décident de financer de grands projets d'infrastructure ou de culture d'exportation, ou encore des programmes intégrés dont la réalisation favorise le gaspillage de technologies, de personnel, et le retour de l'aide dans les pays d'origine, en l'occurrence ceux du Nord.

Le dernier cas de figure que l'on pourrait évoquer tient au fait que l'OD/ONG locale en arrive à être confrontée à des agences qui se préoccupent de la réussite de "leur" propre projet, alors qu'elles se désintéressent du devenir de l'institution partenaire. Dans ce cas, l'aide par projet continue à maintenir la dépendance et à se révéler incapable de faire émerger un processus d'autonomie. Les conséquences ne se font pas attendre: d'une part, l'autofinancement stagne, puisqu'il est identique, bien plus tard, à ce qu'il était pendant les années de création de l'institution. D'autre part, l'aide continue à s'accroître d'année en année, puisque l'on continue d'exécuter des projets. Mais elle s'accroît par rapport à la taille toujours grandissante des projets. Au fait, c'est d'un accroissement proportionnel qu'il s'agit. Une telle aide continue donc à être essentiellement attribuée à court terme.

Ainsi, la méthode d'aide ne crée pas le capital. Et c'est une lacune grave que celle-là. Car le capital, c'est-à-dire la réserve, constitue l'élément moteur de l'augmentation des ressources d'autofinancement, à condition que dans la gestion de ce capital, les projets ne se confondent pas.

### **C L'aide contre le développement**

L'aide peut hélas aller à l'encontre du développement. C'est une telle problématique que développe GABAS (1998) sous un titre bien évocateur: « L'aide contre le développement ». En effet l'offre peut être en contradiction avec l'effort propre quand, au lieu d'amener les membres de l'OD/ONG locale à obtenir les crédits qu'ils pourront gérer et rembourser, elle propose, pour les mêmes programmes, des dons "cadeaux" que l'association locale finit par accepter. Il en va ainsi pour des matériaux de construction que les partenaires du Nord décident de "donner" aux associations locales afin d'ériger des édifices: ciment, fer à béton, et sable marin transporté des plages lointaines par des

véhicules également donnés... Parfois le don s'avère vain, en lieu et place du sable marin, par exemple, parce que la terre locale est tellement bonne que les acteurs sociaux peuvent eux-mêmes s'en servir pour fabriquer des briques en terre stabilisée mieux adaptées pour les pays tropicaux!... Il en est de même de l'aide alimentaire qui, donnée pour une cause juste, mais administrée et gérée de façon trop onéreuse, arrive précisément au moment où les paysans déversent sur le marché les produits de leurs nouvelles récoltes. VINCENT et al. (1989) indiquent ce qui se passe en pareille circonstance: l'aide alimentaire subventionnée est liquidée à des tarifs inférieurs au prix des productions locales, démobilisant ainsi des milliers de producteurs. Une telle aide contredit le développement, alors qu'elle devrait renforcer l'autonomie financière des structures de développement des pays du Sud dont le Bénin.

En somme, la trilogie "aide-endettement-remboursement" semble être pour les pays en voie de développement un piège où ils auraient dû ne jamais tomber. Cette trilogie est en fait un cercle vicieux en raison duquel le développement est toujours en projet, et jamais atteint! Au demeurant, le processus de développement ne profite qu'à ceux qui en constituent la partie dominante, non seulement parce qu'ils détiennent les moyens d'"aider", c'est-à-dire en fait de "ruiner", mais aussi parce qu'ils se servent de ces moyens pour accroître leur domination. Ils n'y parviennent cependant qu'avec la contribution de ceux-là mêmes qui, dans les pays en voie de développement, leur donnent les moyens, en raison de la "mentalité de projet" qui les anime et les envahit de toutes ses conséquences

## **1.6 Au sujet de la «mentalité de projet»**

Nous avons dénoncé ci-dessus une telle "mentalité". Efforçons-nous d'y revenir parce qu'elle constitue un obstacle au développement. Ici et ailleurs les chercheurs la désignent du mot "courtage". Notre démarche consistera successivement à cerner cette notion, la typologie où elle s'illustre et le contexte particulièrement béninois qui, tout en la mettant en évidence, permet également de la comprendre.

### **1.6.1 La notion de "courtage"**

De l'avis de BIERSCHEK et OLIVIER de SARDAN (1998: 43), des raisons justifient la création des ONG: "De nombreuses ONG nationales, affirment-ils, sont construites dans l'espoir de drainer vers telle ou telle région ou activité les ressources extérieures de l'aide au développement provenant des partenaires (ONG du Nord, et aussi coopérations bilatérales et multilatérales, comme institutions internationales). Inversement, constatent ces mêmes auteurs, leur création répond souvent aussi à une demande d'un bailleur de fonds extérieur à la recherche d'interlocuteurs locaux, de telle sorte que les ONG sont fortement marquées par une

logique rentière (input) plus que par une orientation vers la création de ressources productives (output). Les leaders des ONG locales peuvent être ainsi décrits comme de véritables "courtiers du développement"<sup>165</sup>. Sur le terrain pratique du Bénin, c'est avec la contribution de MONGBO (2000 : 217) que nous abordons davantage la notion de courtage en contexte de développement. L'auteur écrit en effet: "Au Bénin, le courtage en développement, en particulier la mobilisation des ressources externes (et, dans certains cas, internes) et leur distribution sélective aux populations locales dans le cadre des projets de développement, n'est pas un phénomène nouveau". Ainsi, les auteurs s'appliquent à établir un rapport et même une équivalence entre le courtage et le fait de la mobilisation des ressources, que celles-ci proviennent de l'extérieur ou qu'elles soient d'origine endogène. En fait, le courtage désigne la profession du courtier, c'est-à-dire d'un commissionnaire, d'un intermédiaire ou d'un entremetteur qui "joue", en raison de ses intérêts, entre des donateurs et des bénéficiaires. Un tel personnage, en contexte de développement, n'est vraiment préoccupé que par le gain qu'il perçoit à l'occasion de ses prestations. Le développement à la base n'est pas son affaire, mais ce qui importe pour lui c'est qu'il s'en sorte aux dépens de ceux qu'il prétend servir. En fait, il se sert lui-même et bien copieusement! L'expérience dans le Kufo est telle que les destinataires de l'aide au développement sont en fin de compte laissés pour compte. Les femmes, majoritairement analphabètes, sont les principales victimes que les courtiers laissent sur leur passage.

### **1.6.2 Le courtage à l'aune d'une typologie bipolaire**

L'approche de MONGBO (2000: 221-222) démontre que, dans le Bénin méridional, il existe généralement deux sortes de courtage: le courtage individuel et le courtage collectif.

Le courtage individuel est une entreprise à court terme. Car sur le terrain de recherche, "les tentatives individuelles des courtiers en direction des ONG se sont soldées par des échecs". En effet, des individus ont tenté, d'ailleurs en vain, d'obtenir auprès des ONG un moulin, une école, un dispensaire, une piste, un puits. Alors, ils ont compris qu'ils n'obtiendront ces infrastructures vitales que s'ils passent par le biais des organisations groupales et par des fédérations. Le courtage collectif part de l'idée que l'aide au développement arrive plus facilement si l'on propose aux bailleurs de fonds de la canaliser par les groupements et les fédérations. Selon MONGBO (2000 : 222), "la notion de fédération est très fréquemment utilisée au Bénin depuis 1988, au niveau des associations de développement et dans les

---

<sup>165</sup> LE MEUR (2000: 216) insiste bien plus particulièrement sur le rapport à l'"extérieur", quand il écrit: "Par définition, un courtier en développement, tout local qu'il est, a des accointances avec l'"extérieur" qui prennent en général la forme de réseaux eux-mêmes connectés les uns aux autres, au moins par la personne du courtier lui-même. Son action s'inscrit donc dans un cadre spatial complexe, incluant l'espace villageois, mais ne s'y réduisant pas".

milieux impliqués dans le développement rural". L'auteur en donne une ébauche en focalisant davantage un type de fédération bien connu dans le Bénin de nos jours: "Le modèle, écrit-il, est une construction pyramidale dans laquelle les organisations d'un niveau administratif donné se fédèrent au niveau immédiatement supérieur, le bureau issu de cette fédération ayant à charge de représenter, gérer et défendre les intérêts des collectivités, des producteurs, ou des épargnants fédérés. Ainsi, avec l'aide systématique des CeRPA, les groupements villageois d'une commune étaient déjà fédérés en une union communale des producteurs, lesquelles unions se retrouvent au niveau de la Commune pour mettre sur pied le bureau de l'union des producteurs de la sous-préfecture". La fédération peut prendre les aspects d'un parrainage, avec tout ce que cela implique au plan des appuis, des couvertures et des patronages de la part des promoteurs locaux, et ceci avec leur cortège d'effets pervers que sont les fraudes, les escroqueries et les dessous de table les plus honteux. Elle peut tout aussi bien n'être au demeurant qu'une organisation où se trouvent engagés aux postes les plus importants et les plus "juteux" les membres d'une même famille, comme c'est le cas pour le R.E.P.F.E.D. dans la commune de Klwikanmè<sup>166</sup>. Ces diverses configurations ne doivent jamais faire perdre de vue la caractéristique fondamentale de l'organisation fédérale à son sommet. A ce sujet, il semblerait que "le bureau fédéral existe essentiellement pour l'extérieur: ONG, donateurs, partis politiques, etc... Comme le montre MONGBO (2000 : 222), il permet d'améliorer l'image de marque des courtiers vis-à-vis des bailleurs potentiels". On comprend que ces courtiers puissent se complaire dans des présentations idéales et alléchantes de projets qui, cependant, sont parfois sans consistance réelle sur le terrain pratique de la recherche. L'objet de telles présentations est précisément de séduire les bailleurs de fonds afin de les amener à investir dans les fédérations. Le phénomène du courtage n'est pourtant pas une génération spontanée; car il existe un contexte qui en justifie l'émergence et qui révèle le processus dont il dépend.

### **1.6.3 Au Bénin: un contexte propice au courtage**

MONGBO (2000: 222-239) développe, par ailleurs, une trilogie caractérisant le contexte susceptible de favoriser le courtage.

En tout premier lieu, l'auteur affirme que le courtage est le produit d'une histoire et d'un environnement. Quant aux courtiers, il évoque bien plus particulièrement "le niveau moyen ou bas de la scolarité qu'ils ont suivie".

---

<sup>166</sup> Ce type d'organisation qui consiste à n'aligner que les membres d'une même famille (de sang) aux articulations les plus importantes, les plus sensibles et les plus valorisantes, c'est-à-dire les plus intéressantes au plan financier, frise le népotisme et provoque le dégoût et la réticence chez les personnes ressources associées, quand elles en viennent à s'en apercevoir. Ici, le R.E.P.F.E.D (Réseau des Paysans Féminins pour le Développement) n'est qu'un exemple parmi tant d'autres.

Deuxièmement, l'auteur stigmatise la marginalité et la marginalisation comme source de légitimité et de recrutement pour le courtage en développement et comme un terrain fertile pour les discours "misérabilistes".

Troisièmement, enfin, MONGBO(2000) établit une relation entre la culture locale et le courtage. Il constate, en effet, que la culture ambiante est prédisposée à entretenir et à rendre efficace le courtage. La culture, indique-t-il, est l'école locale ou s'apprend le courtage.

Ainsi, l'histoire et l'environnement des sujets, leur marginalité et leur marginalisation<sup>167</sup>, de même que leur culture constituent pour MONGBO (2000) le contexte d'émergence du courtage au Bénin. Cependant, ladite trilogie n'énonce pas encore la façon explicite les raisons qui justifient le phénomène du courtage. Car le recours à BIERSCHEK et OLIVIER de SARDAN (1998) permet de comprendre que "depuis les années 1980, de nombreux processus se sont déroulés parallèlement les uns par rapport aux autres, antérieurement à la 'démocratisation'". Pour les auteurs ci-dessus cités, ces processus sont au nombre de quatre ; il s'agit de:

- a. la crise financière, plus exactement la banqueroute financière de l'Etat et sa conséquence directe, le soi-disant « désengagement de l'Etat de la société » ;
- b. la fin du recrutement dans la fonction publique, la dévaluation des diplômes scolaires et universitaires qui en a découlé, et les premiers dégraissages d'agents permanents de l'Etat sous la pression de la crise financière et des institutions internationales, qui ont conduit à un important retour d'anciens élèves « déscolarisés » et de diplômés sans emploi dans les villages ;
- c. la "désidéologisation" et le relâchement du régime "marxiste" depuis le début des années 1980 ;
- d. et, enfin, la décentralisation croissante de l'aide au développement, qui transite de plus en plus par des organisations non gouvernementales (ONG), et est devenue désormais un enjeu important de la politique locale<sup>168</sup>.

Autant de paramètres qui, au Bénin, renforcent "les pouvoirs au village". Par ailleurs, les auteurs ci-dessus cités se sont efforcés d'établir les caractéristiques essentielles de ces pouvoirs. Ils résument celles-ci de la manière suivante:

- a. la polycéphalie des instances politiques;
- b. l'autonomie partielle des arènes locales;

<sup>167</sup> La notion de «marginalité sociale» renvoie au caractère marginal d'un individu ou d'un groupe social. Comme le montre BIROU (1966 : 202), «la marge, c'est le bord, la limite extérieure d'un objet. Le mot *marginal* est employé dans un sens métaphorique pour qualifier la position d'un individu ou d'un groupe de personnes par rapport à la société». La notion de marginalité s'applique ainsi à «un individu ou à un groupe mal intégré à la société» (cf. GRAWITZ, 1999: 266).

<sup>168</sup> Nous citons ces processus dans les termes et expressions mêmes de BIERSCHEK et OLIVIER de SARDAN (1998: 28).

- c. la multiplicité des formes de légitimité;
- d. la grande flexibilité des arrangements institutionnels;
- e. la faible capacité de l'Etat à imposer des normes;
- f. les faibles capacités de régulation des problèmes collectifs par les instances politiques locales;
- g. et la forte dépendance vis-à-vis de l'extérieur<sup>169</sup>.

Ces caractéristiques sont ainsi au nombre de sept. Nous pensons cependant qu'il ne serait pas inutile d'en ajouter une huitième, parce qu'elle nous semble fondamentale, quoiqu'omise par les auteurs cités; il s'agit du relâchement de l'Etat par rapport à la lutte contre les ensorcellements et les envoûtements de toutes sortes. En d'autres termes, il s'agit du relâchement vis-à-vis de la lutte nationale naguère initiée contre la trilogie "voju-ebo-aze", dont nous avons assez longuement débattu plus haut. Nous avons en effet identifié cette trilogie comme un des obstacles les plus sérieux au développement. Le régime marxiste (1976-1990) avait d'ailleurs retenu cette lutte comme pertinente. Mais la sortie de l'expérience révolutionnaire a correspondu au renouement avec cette trilogie qui, aux mains des courtiers, est devenue une arme d'autant plus redoutable qu'ils pouvaient s'en servir pour réduire au silence les acteurs sociaux en développement ou, tout simplement, pour leur nuire, ainsi que nous l'avons remarqué plus haut<sup>170</sup>.

Par-delà ces paramètres qui indiquent non seulement le contexte d'émergence du courtage au Bénin, mais aussi les conditions qui lui sont largement favorables, BIERSCHEK et OLIVIER de SARDAN (1998 : 12-13) retiennent comme paramètres encore plus déterminants, parce qu'essentiels, la démocratisation et la décentralisation. Ils montrent en effet combien l'arrivée "à la base" de la démocratisation et de la décentralisation est facteur de changement au plan de

---

<sup>169</sup> Ici, nous citons également les caractéristiques essentielles des pouvoirs au village dans les termes utilisés par BIERSCHEK et OLIVIER de SARDAN (1998: 29).

<sup>170</sup> C'est un fait qu'après les années de la révolution marxiste-léniniste au Bénin, les années s'étendant de 1990 à nos jours, se sont révélées comme un temps favorable à l'essor de ladite trilogie « voju-ebo-aze ». Nous pensons surtout à ces travaux qui, considérant "voju-ebo-aze" d'un point de vue plutôt culturel, en sont venus à les élire comme des valeurs propres au terroir ajatado et comme des marques de distinction dans le concert des cultures au plan mondial. On pourrait, à ce sujet, se référer à AGUESSY (1972: 25-49), APOVO (1995) et, sous un certain rapport, ADOUKONOU (1993). Par ailleurs, dans le Bénin contemporain, une journée nationale est consacrée aux cultes des ancêtres: c'est, chaque année, la journée du 10 janvier où l'on célèbre avec faste et éclat le "Voju" comme religion africaine traditionnelle.

l'espace public rural et de la "politique au village"<sup>171</sup>. Ces auteurs s'appliquent par ailleurs à montrer combien l'espace public rural ainsi que la politique au village constituent des arènes politiques locales où se développe et s'exerce le courtage.

Le concept d'"arène" demande, en effet, à être examiné sous le rapport du développement au Bénin et, en particulier, dans le Kufo. Dans l'œuvre de OLIVIER de SARDAN (1995b : 174), ce concept implique deux acceptions du « pouvoir »: "Dans une arène, écrit l'auteur, des groupes stratégiques hétérogènes s'affrontent, mus par des intérêts (matériels ou symboliques) plus ou moins compatibles, les acteurs étant dotés de pouvoirs relationnels plus ou moins inégalement distribués. Mais, remarque-t-il, on y trouve aussi des centres locaux de pouvoirs, des positions particulières de pouvoir institué: un émir, un chef de canton, un sous-préfet, un imam, un chef de confrérie, sont détenteurs de pouvoirs spécifiques, liés à leur fonction et reconnus comme tels". Ainsi donc, une "arène" n'est pas un lieu de toute quiétude; elle est, selon l'expression d'OLIVIER de SARDAN, "un lieu de confrontations concrètes d'acteurs sociaux en interaction autour d'enjeux communs. Elle relève d'un espace"<sup>172</sup>. Au Bénin et, en particulier dans le Kufo, les villages où il est question de développement, sont en réalité des arènes. Une conception traditionnelle et bien simpliste voudrait que l'on perçoive ces villages comme des communautés unies par la tradition, retenues par le consensus, structurées par une vision du monde et une idéologie, et conduites par une culture. OLIVIER de SARDAN (1995b : 176-180) invite à dépasser une telle perception et à adopter une position inverse: "Un village, affirme-t-il, est une arène, traversée de conflits, où se confrontent divers groupes stratégiques". Les villages du Kufo s'inscrivent dans cette dynamique de conflits et de groupes stratégiques.

BAKO-ARIFARI (2000 : 43-70) renseigne cependant avec pertinence au sujet d'une typologie des courtiers au Bénin. Il distingue notamment, d'une part, "les courtiers 'cadres originaires' qui agissent souvent de loin, par relais locaux interposés, sur les

<sup>171</sup> BIERSCHENK et OLIVIER de SARDAN (1998 : 12-13) résumant en un seul paragraphe l'importance de la décentralisation pour le Bénin dont participe le département du Kufo. Ils écrivent en effet: "Les projets de décentralisation en Afrique reposent en règle générale sur le présupposé explicite que la trop grande centralisation des décisions politiques au sommet de l'Etat étouffe les initiatives politiques et économiques locales. Cette situation a même conduit certains auteurs à parler d'un "Etat commando"... Dans ces conditions, seul un système politico-administratif décentralisé pourrait assurer une "bonne gouvernance". La décentralisation appartient clairement à l'arsenal des conditionnalités politiques de l'aide au développement. Pour les bailleurs de fonds, c'est une clé qui doit ouvrir de nombreuses portes. Elle permettrait non seulement l'introduction de la démocratie locale et de la responsabilité politique, mais aussi la libération des dynamiques de développement "à la base". La mise en place d'une autonomie administrative locale serait comme une "école de la démocratie" et "liquiderait les résidus de pouvoir autoritaire". La levée d'impôts par les collectivités locales contribuerait à résoudre le problème de la corruption endémique. Le contrôle local sur les ressources naturelles et les richesses du sous-sol conduirait à une relation plus respectueuse de l'environnement naturel. L'exclusion des groupes marginalisés diminuerait. La pauvreté serait réduite grâce à une plus grande solidarité de proximité.

<sup>172</sup> Sous ce rapport, une "arène" est différente d'un "champ"; comme le dit OLIVIER de SARDAN (1995b : 178-179), "'arène' est une notion d'ordre plus interactionniste, et aussi plus 'politique'... que ce que contient la notion de "champ".



arènes locales". Dans l'aire culturelle ajatado et plus particulièrement au Kufo, ils sont dits "kowé", c'est-à-dire "col blanc", sans doute en raison des habits de couleur blanche que portaient les acteurs sociaux scolarisés pendant les temps coloniaux. Ces courtiers locaux sont capables de drainer la rente de développement par des circuits parallèles à ceux de l'Etat.

D'autre part, BAKO-ARIFARI stigmatise l'Etat comme prenant la succession du courtier local. Non pas que l'Etat se substitue au courtier local, mais parce que les courtiers «cadres originaires» peuvent faire en sorte que ce drainage emprunte le canal étatique, et ceci en raison de leurs positions dans l'appareil d'Etat. L'auteur écrit en effet: "Les positions occupées dans l'arène nationale et dans les structures officielles constituent parfois les véritables niveaux où s'effectue le courtage par le court-circuitage de l'aide au développement pour la drainer vers les régions d'origine des cadres. Ceci crée, conclut l'auteur, une situation mixte où le 'cadre' courtier local en développement se double du rôle de véritable 'passeur' en développement, en ce sens que, de par sa position administrative ou politique sur l'arène nationale, il se sent le devoir de (ou est sollicité par ses corégionnaires pour ) faire 'passer' des ressources vers son milieu d'origine, en y drainant des projets étatiques ou autres". De fait, dans le Kufo, le jeu de courtage et de court-circuitage est monnaie courante, car les acteurs sociaux qui sont bien lotis dans l'administration ainsi que dans la politique, ne pensent la plupart du temps qu'à pourvoir leurs lieux d'origine de structures et d'infrastructures de développement. Plus de 90 % des mouvements et associations pour le développement, nous confiait un haut cadre du développement rural, partent d'eux ou sont considérés comme leurs initiatives.

Il existe néanmoins un troisième type de courtier sur lequel EDJA (2000: 125-144) attire l'attention du chercheur. Ce troisième type n'est en réalité qu'un effet pervers du fléau: c'est l'extension du courtage aux médiateurs traditionnels. L'auteur décrit ce phénomène dans les termes que voici: "Le leader local peut, en particulier, se présenter comme un 'courtier culturel' bénéficiant des rentes liées à sa position d'intermédiaire entre le niveau où il opère et les autres échelons de la société englobante. Le terme 'courtier culturel' a été utilisé, explique l'auteur, pour rendre compte du processus par lequel un médiateur, opérant à une échelle locale, parvient à jouer des rôles d'intermédiaire entre la population locale et l'Etat. Il constitue un exemple de ce type de rapprochement possible entre la fonction de médiation (considérée dans un sens large) et l'accomplissement du rôle de courtier". Ce sont, dans le département de Kufo, les personnes-ressources locales qui s'appliquent à jouer ce rôle d'intermédiation entre divers niveaux sociaux ; et ceci, principalement en raison du charisme dont elles sont dotées. C'est d'ailleurs pour cela que EDJA (2000 : 125-127) parle précisément de "leader local". Cependant, la position de ces personnes-ressources est d'autant plus délicate qu'elles doivent éviter de se conduire dans les arènes comme des courtiers ordinaires et vulgaires, afin de continuer à être proches de leurs milieux, à se soucier de

leur bien-être et à être crédibles. Autrement, elles seront tout simplement perçues comme des "fossoyeurs" du peuple et donc réduites au rang des courtiers préoccupés d'intérêts et d'avantages de tous genres.

Une question de fond demeure cependant: si le courtage est perçu comme un fléau, y a-t-il moyen de l'éviter dans les arènes et, plus précisément, dans les arènes du Koufo? C'est SODEIK (2000: 259-278) qui nous invite à réfléchir sur cette question. Dans son œuvre, l'auteur établit, d'une part, les conditions d'émergence du courtage. Il montre, sous ce rapport, qu'il existe non seulement un contexte politique et des conditions favorables au courtage, mais aussi un "marché" local de l'aide au développement et que, dans un tel contexte, il existe des courtiers potentiels et leurs réseaux. Au fond, l'auteur démontre ici que les arènes de développement sont largement propices au courtage. D'autre part, SODEIK (2000 : 271-276) établit les conséquences de l'absence des courtiers en ces termes:

« -Premièrement, constate-t-elle, les intervenants extérieurs sont obligés de sélectionner eux-mêmes les groupes cibles, de trouver les intermédiaires, et de déterminer ce qu'ils pensent être les besoins urgents de la population. Cela ne se fait pas toujours sans problèmes, surtout par rapport à la faible diffusion des ressources... Parfois, la difficulté est de ne pas trouver des « partenaires » adéquats qui s'intéresseraient aux activités proposées et qui encaisseraient les fonds mis à disposition. Les plantations d'arbres à but commercial proposées par le projet ONAB à Bassila ne rencontre que très peu de résonance parmi les villageois de Penessoulou. Le budget prévu pour la promotion des plantations privées (par la subvention des plants) n'est point épuisé.

-Il s'en suit, deuxièmement, que le potentiel financier des projets est loin d'être utilisé, puisque les capacités des collaborateurs de ceux-ci sont limités par le temps et par le manque de familiarité avec les réseaux sociaux à mobiliser. Même le potentiel d'un animateur recruté peut être bloqué, comme on l'a vu, s'il ne dispose pas d'un statut social au village. Si, en plus, il ne s'intéresse pas au courtage, mais exclusivement à son profit individuel, il n'est d'aucune utilité pour la communauté en tant que courtier!

- Le faible montant total des transferts directs reçu par le village de Penessoulou en 1995 peut aussi s'expliquer par l'absence d'un courtier qui aurait pu négocier de meilleures conditions du côté de la structure d'appui et mobiliser plus de groupes sociaux au village pour absorber les fonds.
- En dernier lieu, conclut l'auteur, il faut mentionner un phénomène qui résulte également de ce manque de courtiers locaux: c'est l'importance de courtiers extérieurs qui, jusque là, ont eu le monopole dans l'arène de développement. Il s'agit, tout d'abord, des cadres issus ou non d'une localité donnée pour qui le courtage constitue un instrument important dans l'arène politique ou une source de revenu personnel. S'ils ne sont pas intéressés à l'investir dans l'arène locale, le courtage sert pour eux à mobiliser l'électorat villageois où ils peuvent se positionner de sorte à bénéficier (légalement ou illégalement) des ressources ».

Ainsi, SODEIK montre que le courtage est un mal nécessaire<sup>173</sup>. Car l'absence de ces conséquences replonge davantage les acteurs sociaux en quête de développement dans une situation plus déplorable que leur situation de départ. Par ailleurs, ces conséquences prouvent qu'à la limite, les arènes de développement ne sauraient se départir du courtage. Tout donne à penser que ces deux réalités (développement et courtage) vont de pair et que les acteurs sociaux épris de la volonté de sortir du sous-développement doivent se résigner en face du courtage et de ses implications au triple plan social, éthique et culturel<sup>174</sup>.

Dans le département du Kufo, l'échec des OD/ONG est dû en partie au courtage. Et nous avons eu l'occasion d'évoquer la situation au plan des groupements où des hommes corrompus s'enrichissaient sans scrupule aux dépens des femmes luttant pour le développement. Nous avons par ailleurs remarqué qu'il y avait des OD/ONG où le courtage était géré non plus exclusivement par des hommes, mais aussi par des femmes relativement instruites pour la plupart et réparties dans les six communes du Kufo. A l'étape actuelle de la recherche, nous ne pouvons pas nous offrir la latitude de citer ces femmes qui, elles-mêmes, ont pris le soin de nous interdire une telle démarche pendant les entretiens que nous avons difficilement réussi à organiser avec elles. Mais l'occasion nous sera offerte de retourner sur le terrain afin d'étudier avec ces mêmes femmes les modalités de la lutte contre le courtage. Car elles sont les premières à se rendre compte de ses effets néfastes pour le développement et à demander que "quelque chose" se fasse concrètement pour l'éradication de ce qu'elles-mêmes ont su dénommer "fléau".

Cette approche du courtage fait état de la mentalité selon laquelle un projet de développement est pratiquement une arène qui offre à ses tenants des occasions d'assouvir leur faim et leur soif sous plusieurs rapports. Les conséquences d'une telle mentalité se résument précisément dans un appauvrissement radical des acteurs sociaux et, bien plus particulièrement, des paysans et surtout des paysannes. Si cette mentalité continue à prévaloir, le développement ne sera qu'une projection d'idées et non une réalité. Il en va de même pour les handicaps que constituent au plan du développement les obstacles matrimoniaux, les logiques de développement manquant de pertinence, l'inadaptation des systèmes de financement, le poids de l'aide au développement et le

---

<sup>173</sup> Dans un tel contexte, en effet, les acteurs sociaux qui sont bel et bien conscients des méfaits du courtage, deviennent des courtiers malgré eux. Au Bénin, les acteurs sociaux ne seraient donc pas loin de l'expérience nigérienne rapportée par TIDJANI ALOU (2000: 279-304).

<sup>174</sup> Au plan culturel, il existe justement un langage que les acteurs sociaux doivent savoir tenir, au risque d'être éconduits des arènes de développement. Ainsi, il leur faut s'informer des discours à la mode, apprendre à se présenter, à poser des questions, à argumenter, en un mot, à gérer la prise de parole. Comme le montre MONGBO (2000 : 235), "il s'agit d'une formation opportuniste et pragmatique pour intégrer la culture du développement, sa rhétorique, ses rythmes et ses rituels". Au plan éthique, les arènes du développement continueront à être des milieux où le vol et la corruption sont, ainsi que l'affirme OLIVIER de SARDAN (1996 : 97-116), les règles du jeu. Au plan social, le courtage ne contribuera pas à sortir l'Afrique du sous-développement. Bien au contraire, il est de nature à l'y maintenir.

gaspillage des ressources humaines. Que faire pour relever ces défis dans le Kufo, afin de permettre aux femmes de participer à l'œuvre de développement et de jouir de ses fruits?

### ***1.4.2 Propositions pour un développement intégral et durable***

Nous abordons ainsi la dernière étape de notre étude. Nous n'alignerons pas tout simplement des propositions. Avant d'en venir aux actions concrètes, intéressons-nous d'abord, afin de ne pas les perdre de vue, aux causes de l'échec des projets de développement en Afrique.

## **2.1 Les ressorts de l'échec des projets de développement en Afrique**

Tâchons de recentrer l'investigation sur trois approches qui se sont appliquées à prendre en compte ces ressorts.

### **2.1.1 Le drame des télescopages**

La toute première approche relève de PISANI (1988: 22-40) qui constate que "le drame de l'Afrique ne tient ni à son climat ni à ses sols, mais au fait que l'homme a transformé des fragilités en déséquilibres. En vingt ans, affirme l'auteur, l'histoire aura accumulé sur le continent africain un maximum de charges mais aussi d'erreurs; depuis les plus inévitables, dues aux balbutiements de la jeunesse, jusqu'aux plus scandaleuses, commises en toute conscience. Ainsi, conclut l'auteur, s'est mise en branle une dynamique de sous-développement". PISANI examine davantage les ressorts de la crise en Afrique, en retenant précisément trois "télescopages".

En tout premier lieu, le "télescopage démographique". Il s'en explique en ces termes: "L'autosuffisance alimentaire de l'Afrique au sud du Sahara sera passée de 86 % en 1975 à moins de 60 % à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle. Pour atteindre l'autosuffisance, il faudrait qu'en moins de vingt ans la production vivrière double, en dépit de l'évolution climatique et de la surexploitation des terres et des pâtures. Quatre millions d'hectares sont défrichés chaque année pour être cultivés, sans que

la production augmente; forêts et couvert végétal reculent au profit du désert. Mais l'explosion démographique, c'est aussi l'urbanisation folle, les bidonvilles, le chômage..."

Le "télescopage politique" est le deuxième paramètre que retient PISANI pour expliquer l'échec des projets de développement en Afrique. Aussi déplore-t-il en tout premier lieu les contraintes et les options anti-sociales des Etats d'Afrique: "Obligés de construire très vite des nations dont les frontières, au lendemain de la colonisation, étaient artificielles, et amenés à le faire sans le soutien de consciences nationales, de structures sociales, d'économies autonomes, d'encadrement humain, les Etats africains, constate l'auteur, ont privilégié leur propre fonctionnement bureaucratique au détriment de l'ensemble de la société. Urbanisation, industrialisation, cultures de rente, grands travaux de prestige, société d'Etat: les choix se sont la plupart du temps opérés au détriment des intérêts des populations, des communautés rurales traditionnelles en particulier". En un mot, par rapport au télescopage politique, PISANI montre que l'indépendance de l'Afrique relève plutôt de la forme que du fond; et qu'elle ne découle pas non plus d'un processus endogène, mais de situations exogènes qui ne sauraient lui permettre de s'assumer<sup>175</sup>. C'est d'ailleurs en raison de ce manque que l'auteur affirme qu'en Afrique, "la revendication politique était plus anticoloniale qu'authentiquement indépendantiste et nationale" et que, par ailleurs, "la nation n'a pas précédé en Afrique la construction de l'Etat, à la différence de bien d'autres pays du monde". De cette situation découlent des maux que l'auteur n'hésite pas à citer: "économies exsangues et artificielles; administration et système législatif, commercial et éducatif hérités du colonisateur, ressources financières et infrastructures dérisoires; mais aussi conflits ethniques favorisés par un découpage frontalier que rien ne fondait sinon l'organisation coloniale elle-même. Mosaïque d'ethnies, constate enfin l'auteur, les pays africains ont toutes les difficultés du monde et n'ont pas l'essentiel: cette conscience nationale d'où un peuple tire sa force et sa vertu" (PISANI, 1988: 23-24). Somme toute, selon cet auteur, c'est la bourgeoisie locale, et non le paysan, qui tire le plus grand profit du "télescopage politique". Il retient par ailleurs que si les erreurs d'orientations sont suggérées de l'extérieur, elles sont néanmoins "commises par des gouvernements nationaux inexpérimentés". Ce sont précisément ces erreurs qui ont conduit l'Afrique au sous-développement. PISANI explique cela par l'indifférence notoire qui, en cette matière, caractérise le colonisateur: "Rien ne prouve en effet, dit-il, que le colonisateur apporte le développement: il exploite et organise le territoire au gré de ses seuls besoins, et la mission civilisatrice dont il se pare est le touchant aveu de mauvaise conscience". De fait, explique l'auteur, la colonisation a organisé le territoire de l'Afrique "autour non pas de ses besoins, mais

<sup>175</sup> Au nombre de ces situations, PISANI (1988: 23) cite principalement l'échec des colonisateurs, en l'occurrence la France et la Grande-Bretagne, pendant la Seconde Guerre mondiale, qui a servi de révélateur à l'idée d'indépendance: "L'Africain soudain constate que ceux qui prétendaient dominer l'Afrique connaissaient la défaite en Europe et en Asie". Mieux, ils avaient besoin de l'aide des Africains.

de ceux de la métropole, en laissant derrière elle des frontières administratives, devenues frontières nationales, sans souci de l'organisation sociale, de l'histoire et des traditions". Aux indépendances, il y a eu des Etats en Afrique. Mais ceux-ci étaient confrontés à d'énormes difficultés; ils avaient surtout à gérer des territoires sans structure et des populations sans unité de langue, de culture, de religion, d'histoire et de mode de vie. Territoires et populations étaient ainsi exposés aux conflits de tout genre. Politiquement, ces états n'étaient donc pas aidés à réussir leur développement. Car celui-ci suppose autonomie, responsabilité et stabilité.

Enfin, PISANI considère le "télescopage technologique et idéologique" comme le troisième type de paramètre pouvant aider à comprendre l'échec des projets de développement. La toute première constatation est la suivante: cette sorte de télescopage est provoquée par l'adoption inconditionnelle des modèles venus du Nord; et ceci en détruisant les modes de faire, les comportements, la culture de l'Afrique. Le premier vecteur par lequel se sont imposés ces modèles réside bien évidemment dans les moyens d'information et de communication: "La radio, partout, et la télévision en ville, écrit l'auteur, ont créé des besoins sans que la majorité ait les moyens de les satisfaire. Les discours, les images, le récit de ce qui se passe ailleurs ont troublé les esprits; ils ont presque partout disloqué les cellules familiales, déstructuré le système communautaire qui assurait la solidarité des membres du clan et rien n'a pu combler ce vide. L'Afrique découvre, bien tard, que le développement est un processus culturel et politique avant d'être économique et technologique" (PISANI, 1988: 28-29). Par ces moyens d'information et de communication, le Nord inculque dans l'imaginaire social de l'Afrique des besoins et, en tout premier lieu, le besoin d'exporter ses surplus et ses certitudes qui se révèlent inadaptés. D'où les nombreux malheurs qui s'abattent sur l'Afrique: l'appauvrissement du continent; l'espérance de vie qui demeure la plus faible; l'état sanitaire des populations qui est le plus déplorable; la mortalité infantile qui est la plus élevée; les taux d'alphabétisation, les niveaux de formation qui sont les plus bas du monde. D'autres maux remettent gravement en cause le développement du continent: l'explosion démographique, la crise agro-alimentaire, l'effondrement du cours des matières premières, le poids de la dette, la dégradation de l'environnement, les migrations de masse, l'insécurité politique et la dépendance économique. Autant de maux que le Nord ne saurait résoudre en lieu et place de l'Afrique. PISANI (1988: 29-30) se fait très explicite à ce propos: "Peu soucieux des différences mais soucieux de leurs intérêts, écrit-il, les Etats du Nord ont accablé l'Afrique d'un type d'organisation et d'un modèle de développement dérivés de leur propre expérience, comme s'il s'agissait d'un prêt-à-porter; la copie, ajoute-t-il, devait être conforme en tout"... Au demeurant, l'Afrique se trouve prise entre, d'une part, le mimétisme culturel qu'elle même développe spontanément et, d'autre part, le totalitarisme culturel dont le Nord fait preuve vis-à-vis d'elle. Totalitarisme culturel qui a engendré l'aliénation culturelle dont "tout le monde s'est fait le complice: les

gouvernements du Nord, les agences internationales, les organismes de coopération, les églises chrétiennes. Les Africains aussi". Des actes ont été posés pour traduire cette situation: le banissement des méthodes culturelles traditionnelles, le transfert orgueilleux et obscurantiste des techniques et schémas des pays développés, bref, l'adoption du modèle occidental de croissance ou du modèle soviétique d'organisation, avec toute la brutalité qui les caractérisait. Pour l'auteur, ce sont là un rythme, une trajectoire que l'Afrique ne se montre ni capable ni désireuse de suivre. Car elle a un héritage culturel qui lui est propre. Aussi, "ses richesses et ses pesanteurs plaident-elles pour un modèle de développement différent, tout aussi positif que l'autre, plus lent peut-être, mais tellement moins coûteux". PISANI insiste ainsi sur la différence et la spécificité de l'Afrique, et estime que les pays développés qui, d'une manière ou d'une autre, accourent vers l'Afrique ne sont prioritairement préoccupés que par leurs propres intérêts à eux. Car leur premier souci n'est pas le développement: "Dans le meilleur des cas, ils ont satisfait leurs penchants humanitaires, l'affirmation assez orgueilleuse de leur responsabilité post-coloniale. Le plus souvent, ce sont la défense pour la conquête de positions stratégiques et la satisfaction d'intérêts économiques qui ont primé"<sup>176</sup>. PISANI montre par là que l'Afrique doit non pas compter sur le Nord ni sur quelque autre pays ou continent que ce soit, mais s'assumer à tout point de vue si elle veut parvenir à la croissance et au développement.

### 2.1.2 L'impact des ressorts exogènes

La deuxième approche que nous retenons pour rendre compte des ressorts de l'échec des projets de développement en Afrique relève de AFAN. Cet auteur ne cite PISANI ni dans son analyse ni tout au moins dans la bibliographie qu'il propose en appendice à son ouvrage<sup>177</sup>. Toutefois, il prend en compte chacune des considérations de PISANI et présuppose que le Nord se prenne déjà beaucoup plus au sérieux vis-à-vis de l'Afrique en quête de développement, afin que celle-ci puisse compter sur sa sincérité. En somme, AFAN explique, avec son regard endogène de la réalité africaine, l'échec des projets de développement social en Afrique par quatre paramètres.

---

<sup>176</sup> Edgar PISANI insiste particulièrement sur l'industrie qui a permis aux pays du Nord d'exporter des machines vers l'Afrique. En revanche, les chantiers d'Afrique ont fait travailler leurs entreprises. L'assistance technique n'a fait qu'ouvrir des débouchés à des milliers de diplômés du Nord. L'étude et l'élaboration des projets ont généré de nombreux bureaux d'études et impliqué l'augmentation de leurs honoraires. Chaque occasion d'intervention en Afrique était pour le Nord l'occasion de la ruiner davantage. PISANI (1988: 31-32) affirme en effet: "Il n'est pas jusqu'au déclin de l'agriculture africaine qui n'ait servi à favoriser l'expansion de l'agriculture du Nord, grâce à l'exportation des surplus. Mais, remarque-t-il, en accablant l'Afrique de son modèle et de ses produits, le Nord a tué la poule aux œufs d'or; par souci de son intérêt immédiat, il n'a pas permis que naisse un client d'avenir".

<sup>177</sup> Cf. AFAN (2001: 24-28) pour ce qui est de l'échec des projets de développement social dans l'Afrique subsaharienne et AFAN (295-317) pour ce qui est de la bibliographie générale de l'ouvrage.

En tout premier lieu, l'auteur montre que cet échec est imputé au manque d'institutionnalisation des systèmes politiques qui a sans doute engendré le "néopatrimonialisme" que, plus haut, nous avons identifié comme un obstacle au développement économique.

Au néopatrimonialisme s'ajoute le clientélisme qui, d'après l'auteur, est un "mode de distribution des ressources publiques selon des affinités régionales ou en échange de soutiens politiques".

En réalité, ces deux maux plongent leurs racines dans un mal beaucoup plus radical: la corruption dont AFAN dit qu'elle est "considérée comme la cause principale de la crise socioéconomique en Afrique"<sup>178</sup>. Mais, précise l'auteur, la corruption n'est pas propre à l'Afrique: "Lorsqu'elle est comprise, dans ses implications sociales, comme un mode de fonctionnement spécifique des relations sociales, accompagnant en permanence (certes à des degrés variables) la gestion de toutes sociétés humaines, fait remarquer l'auteur, la corruption semble être un phénomène quasi universel; elle comporte toujours l'aspect d'une exclusion plus ou moins étendue". Le contexte où elle sévit en Afrique est particulièrement celui de manque et de rareté des ressources. C'est ce contexte qui, en partie, explique en Afrique la recrudescence de la corruption. Ainsi donc, pour l'auteur, "la situation sociale africaine s'est détériorée par l'action conjuguée de la corruption et de l'implosion des institutions"; et la réaction des populations s'est avérée énergique: elles ont exigé l'instauration de la règle de droit, le réaménagement du système judiciaire, le respect scrupuleux de la loi et des droits de l'homme à tous les niveaux; elles ont forcé les pouvoirs publics à procéder à la comptabilisation transparente des deniers de l'Etat et à instaurer une cour des comptes indépendante, responsable non devant l'exécutif mais devant un parlement démocratique. C'est tout particulièrement le cas au Bénin qui a connu, à partir des années 1990, un renouveau démocratique après des années de crise où des fonctionnaires mal payés constataient cependant autour d'eux des inégalités frappantes de revenu, de statut social et de richesse; inégalités qui échappaient à toute réglementation et dont les effets pervers réduisaient les acteurs sociaux à une tentation pour le développement social: celle de chercher à "arrondir leur fin de mois" par le biais de la corruption.

Dans la problématique de l'échec des projets de développement social en Afrique, la caractéristique fondamentale de la Banque Mondiale revient non pas à recentrer la critique sur l'approche exogène, en l'occurrence celle des pays du Nord, comme le fait PISANI (1988), mais à "situer dans tous les cas les causes dudit échec à l'intérieur des pays" du Sud. AFAN (2001) n'hésite pas à dénoncer cette caractéristique. Mieux, il cite la Banque Mondiale et le PNUD (1989: 227) qui notifient à l'endroit des gouvernants que "c'est en pure perte qu'on s'efforcera de créer un environnement propice et d'édifier une capacité locale, si le contexte

---

<sup>178</sup> A ce sujet, AFAN se réfère à PEAN (1988).



politique n'est pas favorable". Par contexte politique non favorable, il faut comprendre, avec AFAN (2001 : 26), l'instabilité qui règne, en l'occurrence dans de nombreux pays d'Afrique, aussi bien sur le plan des politiques que sur celui des institutions.

A partir de 1990, les bailleurs de fonds ont promu une compréhension plus avancée par rapport à l'échec des projets de développement. Allant bien au-delà du cadre de la corruption et du manque d'institutionnalisation, ils ne considèrent plus le développement comme devant seulement prendre en compte l'accroissement du revenu et la richesse, la production de biens et l'accumulation de capital ou la croissance du produit national brut. Car si ces acquis constituent un apport nécessaire au développement, ils ne sont plus perçus comme la finalité unique de l'effort humain. Par-delà ces acquis, les bailleurs de fonds prennent en compte la dimension humaine dans tout projet de développement. Ainsi, tout développement bien conçu devrait comporter les éléments que, plus haut, nous avons cités au plan de l'Indicateur de Développement Humain (cf. PNUD, 1990).

La Banque Mondiale initie ainsi une plaidoirie pour l'instauration d'un consensus à l'intérieur des pays par le biais d'un débat politique qui manquait auparavant. Elle exige que ce débat se réalise avec une participation générale, au sein des médias, des universités et autres lieux de socialisation. Elle exige surtout une adhésion véritable d'un maximum d'acteurs sociaux dans la stratégie du développement. C'est dans une telle dynamique que la Banque Mondiale assigne une importance primordiale aux questions touchant directement au domaine politique et considère la démocratie comme le véritable lieu des réformes et des changements sociaux économiques<sup>179</sup>.

Prendre en compte le processus à l'intérieur d'un pays et promouvoir la participation générale, cela revient à dire que la Banque Mondiale est décidée à aller dans le sens d'une approche participative du développement. Une telle approche, loin de sous-estimer la place de la personne, la situe au centre du processus de prise de décision. En effet, pour AFAN, c'est l'approche participative qui, ces dernières années, "semble expliquer le foisonnement d'Organisations Non Gouvernementales et autres organisations locales d'auto-assistance dans la plupart des pays". L'auteur ne distinguant pas entre organisations locales et organisations étrangères, développe plutôt une approche positive; puisqu'il affirme que "ces organisations voudraient donner aux 'populations' les moyens de s'aider elles-mêmes". Il affirme, par ailleurs, que ces organisations "reconnaissent à partir d'expériences sur le terrain que, lorsqu'une population établit ses propres objectifs et prend ses propres décisions, la créativité humaine aussi bien que les capacités à résoudre les problèmes sont

<sup>179</sup> Banque Mondiale (1991 : 153) affirme, en effet, que "les démocraties pourraient faciliter à plus d'un titre la mise en œuvre des réformes. L'existence de poids et contre-poids sur le plan politique, la liberté de la presse et la possibilité de débattre sur les coûts et avantages de la politique gouvernementale, pourraient amener un public plus large à prendre un intérêt personnel à la réforme. La nécessité de présenter des résultats positifs pour être réélu, fait-elle remarquer, peut activer les changements économiques".

libérées, favorisant un développement autonome" (AFAN, 2001: 27). La bonne preuve en est l'expérience qui se vit en Afrique de l'Ouest et, bien plus particulièrement, au Burkina Faso où existerait une tradition de pratique de coopération mutuelle et de travail communautaire entre divers groupes. L'auteur cite notamment l'aide de quelques organisateurs européens qui, se joignant à l'esprit communautaire local, crée le succès des initiatives de développement.

Redisons-le avec insistance: à la différence d'avec PISANI, AFAN n'impute d'aucune manière la responsabilité de l'échec des projets de développement de l'Afrique aux structures étrangères qui y interviennent. Qu'il s'agisse des agents de la colonisation, des promoteurs européens, des ONG, ou des pays développés, aucune de ces entités n'est évoquée pour expliquer les ressorts de l'échec des projets de développement dans l'hémisphère Sud. Peut-être n'a-t-il pas voulu prendre en compte la rubrique des paramètres exogènes de ces ressorts. De là à observer un silence sur ladite rubrique, c'est cela qui nous paraît irrecevable! En revanche, l'auteur a eu le mérite de souligner le manque d'institutionnalisation, le néopatrimonialisme, le clientélisme, la corruption et l'instabilité politique comme les principaux facteurs de l'échec des projets de développement. Il préconise par ailleurs l'instauration du consensus à l'intérieur des pays et la participation démocratique comme des solutions devant permettre aux pays d'Afrique de sortir de leur aliénation. Néanmoins, pour le cadre restreint du Kufo, ces deux solutions s'avèrent inefficaces si l'on ne retient pas comme remède essentiel un « leadership fort » pour conduire à des actions concrètes les femmes désireuses de faire l'expérience du développement.

### 2.1.3 Les raisons du manque de confiance

Une troisième approche aiderait, enfin, à mettre en évidence les ressorts de l'échec des projets de développement en Afrique et, plus précisément dans le Kufo. En tant que telle, elle ne relève pas d'une théorie; elle ne relève pas non plus d'une appartenance idéologique ou sociale. Elle est d'ordre anthropologique, puisqu'elle tient à un aspect essentiel de la personnalité que, plus haut, nous avons souligné dans le paragraphe portant sur les inégalités sociales: il s'agit de la *confiance en soi et aux autres*. Quand elle fait défaut à une organisation, celle-ci se trouve vouée à l'échec. ARROW (1974 : 23) affirme en effet que la confiance est d'une valeur d'autant plus pragmatique qu'elle constitue au plan social le principal élément facilitateur: «Trust is an important lubricant of a social system», écrit-il en substance. Ces dernières années, des auteurs ont tout particulièrement insisté sur le sens et la portée de la confiance en soi et aux autres. FUKUYAMA (1995: 43) s'applique, par exemple, à montrer qu'il n'y a pas un seul aspect de la vie communautaire et sociale où la confiance n'ait son importance et son rôle: «Le contexte social, écrit-il, est le lieu où s'avère utile la confiance réciproque ». Pour cet auteur, aussi bien le contexte social, la vie sociale que les valeurs sociales

s'enracinent dans une seule et même réalité: la culture. Et la plus grande valeur que comporte celle-ci est la confiance. Au point que, pour cet auteur, la culture et la confiance coïncident l'une avec l'autre et sont interchangeable, parce qu'elles se traduisent mutuellement. Aussi la confiance est-elle, pour FUKUYAMA (1995 : 11, 13 et 39), d'une importance primordiale tant au plan de la vie économique qu'au plan de la vie politique : « La rupture de confiance dans une société, écrit-il, entraîne le déclin de cette société »<sup>180</sup>.

Le manque de confiance pourrait, par ailleurs, générer des complexes chez les acteurs sociaux. L'observation participante réalisée auprès des femmes du Kufo - lesquelles ont reconnu être passées sans succès dans des activités agro-économiques et dans des organisations de développement -, nous a permis de faire le présent constat: non seulement ces femmes sont restées marquées par le manque de confiance en elles-mêmes et aux autres, mais elles subissaient généralement quatre types de complexes apparaissant comme des formes cliniques de l'écrasement de l'être:

-le *complexe d'infériorité* en raison duquel ces acteurs sociaux étaient abaissés devant autrui et se dévalorisaient dans leur propre image; et ceci parce que la confiance en soi ne résiste pas devant la certitude intime de ne pas être à la hauteur, d'être ridicule et objet de dérision;

- le *complexe d'échec* en raison duquel les acteurs sociaux ne pouvaient plus se donner le courage de franchir les obstacles et les diverses difficultés éventuelles;
- le *complexe d'exclusion*: c'est le sentiment permanent de rejet, voire d'abandon vis-à-vis de soi; un tel sentiment poussait les acteurs sociaux du Kufo à se dire qu'ils étaient isolés;
- le *complexe de culpabilité*: un tel complexe est inhibiteur de la confiance en soi par l'injection constante de l'être-fautif, par le sentiment de n'être pas en règle ou en droit; il rend difficile l'affirmation de soi face à autrui ou dans un groupe. L'une des sources de ce type de complexe est non seulement l'analphabétisme, mais aussi l'ignorance sous toutes ses formes.

En raison de l'impact de ces divers *complexes*, le chercheur de terrain devrait non seulement éviter une approche simpliste par rapport au manque de confiance chez les acteurs sociaux du Kufo, mais aussi développer une vigilance qui le conduit à une compréhension approfondie des ressorts de l'échec des projets de développement.

---

<sup>180</sup> Ainsi, FUKUYAMA affirme que la vie économique est profondément établie (deeply embedded) dans la vie sociale, et qu'il ne saurait en être autrement. L'auteur retient par ailleurs que des choix apparemment politiques peuvent avoir des racines culturelles. Dans l'une et l'autre situation, c'est la prééminence de la culture et donc de la confiance en soi et dans les autres qui s'affirme. Il importe enfin de noter chez cet auteur l'approche selon laquelle les sociétés de haute confiance sont celles où la sociabilité s'entretient au moyen de la confiance.

Il ne suffit pas cependant de se borner au *manque* de confiance en soi; car il est également question de voir ce qu'il en est des supports de la confiance en soi. Selon BELLENGER (1994: 13-20), la confiance en soi semble avoir trois racines: la racine psychosociologique, la racine psychobiologique et la racine dite historico-subjective. L'état des lieux de ces racines, par rapport au Kufo, fait aboutir aux résultats suivants:

- La racine psychosociologique met en cause les appartenances sociales des femmes engagées dans la lutte pour le développement. Il va sans dire que dans une société, il y a inmanquablement des groupes ou sous-groupes qui se sentent «supérieurs», et des groupes ou sous-groupes qui se sentent sinon inférieurs, du moins «infériorisés». Par ailleurs, à l'orgueil de l'appartenance qui favorise la confiance en soi s'oppose la honte de l'appartenance qui la paralyse sérieusement. Il en va de même pour tout groupe social méprisé, infériorisé, persécuté, alors que l'appartenance à des groupes ou sous-groupes prestigieux ou considérés avec respect, admiration et jalousie, accroît chez les membres de ces groupes la tendance à l'enflure, au gonflement, à l'autovalorisation, ce qui se traduit subjectivement par une hyper confiance en soi. Pour ce qui est des femmes du Kufo, il existe bien des contextes où elles apparaissent comme relevant du groupe infériorisé, brimé, assujéti et socialement vaincu; et ceci non pas au terme d'une épreuve, mais au plan de l'imaginaire social, de l'état d'esprit, du mental<sup>181</sup>. Leurs appartenances ne sauraient donc favoriser chez elles la confiance en soi.
- La racine psychobiologique de la confiance en soi tient au sentiment de son propre corps chez chaque individu humain. La façon dont le sujet vit son corps et la façon dont il éprouve son «physique», interviennent incontestablement dans le degré de confiance en soi. Et c'est un fait que le sentiment de la «bonne forme» physique et la confiance en son propre corps constituent des facteurs de la confiance en soi<sup>182</sup>. Chez les Ajatado, l'acceptation de soi comme être sexué ne pose pas de problème. Car la confiance en soi implique d'abord une acceptation de soi; il s'agit d'un «soi» fondamentalement perçu comme un corps sexué, un masculin et un féminin assumés comme tels, c'est-à-dire reconnus, acceptés et intégrés au Moi comme une de ses déterminations biologiquement incontournables, et ne

<sup>181</sup> A l'exclusion du mariage par consentement, toutes les autres formes de mariage ainsi que le contexte des inégalités sociales constituent des lieux d'infériorisation, de brimade et d'assujétissement des femmes du milieu ajatado.

<sup>182</sup> BELLENGER (1994 : 17) ne sous-estime cependant pas le sérieux handicap que constitue le vieillissement: «Dans cette perspective, écrit-il, le vieillissement est sans aucun doute une fragilisation de la confiance en soi, dans la mesure où le moral dépend de plus en plus de la perception du corps propre et des impressions cénesthésiques. La baisse des capacités physiques (sexuelle, musculaire, sensorielle, etc) et la montée des petits problèmes de santé sapent à plus ou moins longue échéance une confiance en soi fondée sur les succès personnels passés, sur l'expérience acquise, sur le statut social auquel on a été capable de parvenir ».

posant pas de question pour le Moi, *a fortiori* ne provoquant ni tourment, ni honte, ni culpabilité ni infériorité, ni doute ni désespoir<sup>183</sup>. Ce n'est donc pas au plan du moi individuel que se pose le problème, mais plutôt au plan de l'acceptation plénière de l'autre et de sa reconnaissance plénière comme être féminin. Ainsi que nous l'avons constaté plus haut, chez les Ajatado, c'est un fait que la naissance des garçons est survalorisée par rapport à la naissance des filles. Cette domination masculine qui trouve ses fondements dans la culture ajatado, ne saurait non plus favoriser chez les femmes la confiance en soi.

- La racine historico-subjective est celle qui tient au niveau de l'histoire personnelle de l'individu et résulte de la façon dont ont été vécues les péripéties éducatives ou les événements de l'existence depuis la naissance. La psychologie de l'enfance retient ordinairement cinq «périodes sensibles» (entre la naissance et la fin de l'adolescence) au cours desquelles se développent, par poussées successives, l'affirmation de soi et la volonté de puissance. C'est par là que s'acquiert la confiance en soi, à condition que soient efficaces les deux premières racines ci-dessus analysées. Parmi les éléments du contexte qui favorisent ou défavorisent ce qui devrait devenir la confiance normale en soi, trois facteurs sont cités au premier plan: d'abord le rôle et les attitudes des parents, c'est-à-dire le climat familial; paradoxalement, c'est le lieu où l'idéologie de la domination est régulièrement inculquée aux enfants et, en l'occurrence, aux filles et aux femmes. Ensuite l'expérience scolaire: elle constitue pour l'enfant la première rencontre avec un micro-groupe qui non seulement préfigure le groupe social, mais présente l'école comme une rude épreuve pour la confiance en soi. Pour ce qui est du kufo, le taux de scolarisation des filles reste, ainsi que nous l'avons vu, peu élevé et indique ainsi que l'expérience scolaire n'est en fait réalisée que par la minorité de la population féminine. L'impact de ladite expérience ne saurait donc s'obtenir positivement, c'est-à-dire à cent pour cent dans le Kufo. Enfin, plus tardivement, c'est dans les expériences sentimentales qu'est testée la confiance dans le savoir-plaire. Mais il n'est pas exclu que ces essais se soldent par un échec susceptible de ruiner toute confiance en soi face à autrui, et même de produire, à la limite, la certitude que l'on n'existe pas pour le bonheur, ce qui serait la preuve la plus manifeste du manque de confiance en soi.

Au terme de ce bilan, il apparaît que les ressorts de l'échec des projets de développement dans le Kufo sont aussi bien d'ordre socio-anthropologique que psychologique. Aucun projet de développement ne saurait en effet aboutir sans que les personnes en quête de développement n'aient confiance en elles-mêmes. C'est ce type

---

<sup>183</sup> Il va sans dire que le refus de la détermination fondamentale du corps propre comme être sexué induit un malaise global qui, ruinant à l'avance toute capacité d'affirmation de soi-même, projette l'individu dans une crise d'identité qui pourrait lui être préjudiciable.

de confiance qui est la vraie ressource de vie. Avoir confiance en soi-même, c'est aussi vouloir être soi, c'est avoir confiance pour donner confiance. Car le développement réside non seulement dans l'avoir, mais aussi dans le don. Comment y parvenir?

## **2.2 Au sujet des propositions en vue du développement dans le Kufo contemporain**

Ces propositions se déploient à notre humble avis selon deux ordres.

### **2.2.1 Des propositions d'ordre général**

#### **A Que faire pour assainir les logiques de développement?**

Il est évident que l'on ne saurait aboutir au développement avec n'importe quelle logique. Si cela était possible, l'Afrique noire n'en serait pas à la présente situation d'où elle veut sortir. Les logiques à assainir sont principalement au nombre de deux. Il s'agit, d'une part, de la logique selon laquelle l'on parvient au développement au moyen des activités économiques. Si cette logique a pu s'imposer, elle n'a guère conduit les habitants du Kufo au développement. Car elle en a réduit les acteurs sociaux à une **économie de subsistance**. Sur le terrain du Kufo, celle-ci se révèle comme une forme d'organisation de l'activité économique où la production vise essentiellement à satisfaire directement les besoins de celui qui produit et de sa famille. En général, le groupe travaille à la production des denrées et des biens qui lui sont nécessaires pour subsister. Même si, dans le Kufo, il est question de la culture du coton, il s'agit en définitive d'une économie agricole traditionnelle de type familial ou tribal. On ne saurait pourtant réduire le développement durable à une entreprise sans garantie, parce qu'elle est de courte durée.

Il s'agit, d'autre part, de la logique selon laquelle les organisations paysannes constituent la voie d'accès au développement, et ceci, dans la perspective de KOFFI (1993: 149-300): « L'organisation des paysans africains en ONG selon les structures traditionnelles est, affirme-t-il dès la troisième partie de son ouvrage, la seule voie de salut pour le développement et la démocratie en Afrique Noire ». Nous pensons cependant qu'il ne suffit pas que les masses paysannes s'organisent pour s'en sortir au plan du développement. Ainsi que nous l'avons établi plus haut, le courtage, le néopatrimonialisme, le clientélisme, la corruption et le cadre informel des initiatives constituent des pesanteurs qui ruinent de l'intérieur ces organisations paysannes. Il existe en outre une pesanteur plus fondamentale, parce qu'elle est plus déterminante que celles que nous venons de citer; car non seulement elle constitue la principale caractéristique des organisations paysannes, mais elle condamne également celles-ci

à échouer: c'est l'analphabétisme<sup>184</sup>. En Afrique où les paysans constituent largement les 70 % de la population, nous sommes d'avis que la plus grande des priorités soit donnée aux paysans, un peu comme l'insinuent, par ailleurs, DE FRANCE (2001), CHAMBERS (1994) et PISANI (1988:101-128). Ces auteurs sont en effet l'expression d'une logique selon laquelle l'agriculture est incontournable pour une Afrique qui veut sortir du sous-développement.

Il conviendrait cependant que soit davantage assainie cette logique. L'éducation et l'instruction des masses paysannes - et notamment celles des jeunes filles et des femmes du Kufo - sont des outils privilégiés pour parvenir à cet assainissement. De nos jours, on ne saurait d'ailleurs envisager l'agriculture en dehors de l'alphabétisation, de l'instruction et même de la formation technologique. Ce n'est que par elles que l'on réussira à susciter la dynamique du développement qui doit être essentiellement une dynamique endogène. Car il ne s'agira pas d'apporter, pour guérir les maux de l'Afrique, des remèdes de l'extérieur, mais de fonder une dynamique qui s'enracine dans l'Afrique elle-même. Sous le rapport de cette approche, il va falloir observer beaucoup de prudence face aux aides qui, sous le prétexte de la charité et de la générosité, proviennent trop facilement d'ailleurs pour l'Afrique. Car ces aides ne sont en définitive que des expédients qui ne changent rien à la réalité africaine. Bien au contraire, elles viennent comme pour exacerber ses crises.

Pour éviter ces déconvenues, les projets d'éducation et d'instruction des masses paysannes doivent, nous semble-t-il, veiller à ne pas transférer dans le désordre des modèles et des instruments inadaptés qui seraient en fait des outils d'aliénation culturelle. Cela suppose par ailleurs que se réalise d'abord l'effort de prendre en compte l'imaginaire social, les besoins locaux, les instruments de travail et les techniques propres à l'Afrique elle-même, afin de ne pas déraciner les paysans; la culture africaine ne devra donc pas être laissée pour compte. La vision holistique des stratégies à déployer s'impose d'autant mieux que l'Afrique en développement est non pas une Afrique à restituer dans un passé qui jamais ne reviendra, mais une Afrique actuelle et en dialogue avec les autres continents<sup>185</sup>. Cela suppose donc, enfin, une formation et une éducation qui permettent l'ouverture, c'est-à-dire en fait le savoir et l'action pour et une vue du développement. Le savoir et l'action

---

<sup>184</sup> Dans l'actualité politique du Kufo, l'une des conséquences les plus fâcheuses de l'analphabétisme s'est illustrée par la "banalisation des cadres" au profit des acteurs sociaux à la base. A l'occasion des campagnes communales et législatives de février-mars 2003, ces acteurs sociaux en venaient à tenir des propos dévalorisateurs à l'encontre des cadres: "Il ne sert à rien d'être cadre, disaient-ils pendant la campagne. Voyez combien vos enfants sont au chômage, renchérisaient-ils encore; si vous nous élisez, nous vous montrerons que, sans une grande scolarité, on peut réussir dans la vie!" Des propos du genre sont de nature à retenir les acteurs sociaux à la base dans l'analphabétisme.

<sup>185</sup> PISANI (1988 : 83-84) écrit dans ce sens: "Le développement de l'Afrique centré sur les besoins des Africains, respectueux de leur réalité et de leur culture, est une préoccupation immédiate. Il ne se situe pas au bout du chemin, à l'horizon du futur, comme un achèvement auquel il faudrait parvenir. Il est le chemin lui-même, le point de départ et de mise en route de tout le système productif; il est reconquête du marché intérieur et création d'une économie d'échange".

constituent en effet la logique en raison de laquelle non seulement l'Afrique évitera le gaspillage de temps, mais elle connaîtra aussi le progrès technique, scientifique, social et humain. L'assainissement des logiques de développement est donc une urgence en raison de laquelle il importe de former dès maintenant des cadres autochtones. Ainsi que l'a largement démontré PISANI (1988), personne de l'extérieur ne saura mieux l'assurer que les vrais fils de l'Afrique.

### **B Que faire par rapport au système d'aide, d'endettement et de remboursement?**

Nous disions de la présente rubrique qu'elle fait partie des propositions d'ordre général, parce qu'elle déborde largement le cadre restreint du Kufo, et du Bénin; elle ne se rapporte pas seulement à l'Afrique, mais à tous les pays soumis à la tutelle de l'occident.

Cependant, pour le cas typique du Bénin et plus précisément du Kufo, l'effort consistera tout d'abord à bannir la "mentalité de projet". En raison de celle-ci, les acteurs sociaux pensent qu'ils ne sortiront de leur arriération que par les projets. Si cette thèse était vérifiée, l'Afrique et précisément le Bénin et le Kufo n'en seraient pas au stade qu'on leur connaît encore aujourd'hui. Par le canal des projets de développement, beaucoup d'aides ont été acheminées, puis détournées à d'autres fins. Ainsi que nous l'avons montré plus haut, la corruption et surtout le courtage font partie des principales raisons qui permettent de comprendre l'échec des aides en matière de développement. L'effort ici consiste à décourager les systèmes de courtage. S'il existe des écoles de médiation et de courtage où s'apprend "le langage de développement"<sup>186</sup>, l'effort conséquent sera de faire en sorte que ces mêmes écoles servent à promouvoir un langage qui puisse traduire le changement des mentalités. Celui-ci précède en effet toute entreprise de développement où les aides, à destination, devraient être efficaces. Cet effort qui s'impose au plan du Kufo et du Bénin, devra également être réalisé au plan continental et même au plan mondial. Car les médiations et les intermédiations qui sont à la genèse de l'effritement et de l'inefficacité des aides pour le développement sont d'origine aussi bien endogène qu'exogène (cf. OLIVIER de SARDAN, 1996).

Pour ce qui est des solutions préconisées par rapport à la dette des pays en voie de développement, elles seraient de deux sortes. Nous distinguons, d'une part, les solutions à court terme. Elles se résument dans l'annulation de la dette, afin d'en finir d'une certaine manière avec le système de remboursement<sup>187</sup>. Mais si, en

<sup>186</sup> Cf. BIRSCHENK et al. (2000); voir l'ensemble des articles contenus dans cet ouvrage et, notamment, MONGBO (2000: 217-240). Cf., par ailleurs, OLIVIER de SARDAN (1995b: 153-172).

<sup>187</sup> L'annulation de la dette des pays en voie de développement semble être une solution de pure facilité. Il faut pourtant l'envisager et surtout aider ces pays à s'en sortir à tout point de vue. Jean-Paul II (1995: 126-127), n'hésite pas à évoquer cette solution quand il affirme: "La question de la dette des pays pauvres envers les pays riches est l'objet d'une grande préoccupation pour l'Eglise dans de nombreux documents officiels et dans les interventions du Saint-Siège en différentes circonstances. Reprenant les termes des



annulant la dette, on ne s'attaque pas aux déficiences structurelles qui continuent d'entraîner l'Afrique et ses pays dans la dette, c'est qu'aucune solution n'est trouvée; et le problème reste tel quel avec ses conséquences: le poids de la dette continue à dissoudre les efforts que les pays peuvent entreprendre et à détourner des priorités vitales; la dynamique de développement est par ailleurs inexistante et aucun plan ne peut être conçu.

Pour ce qui est des solutions à long terme, c'est qu'il faut, par-dessus tout, de la volonté, du temps, une mise en œuvre qui provoque l'allègement du poids des urgences les plus pesantes. Ce dont l'Afrique et donc le Bénin et, partant, le Kufo ont plus besoin, c'est une stratégie qui organise, mobilise et gère les efforts de tous; et ceci avec l'exigence d'une planification sans faille. Car l'objectif à atteindre est que l'Afrique parvienne à sa propre autonomie et à son auto-prise en charge. Ceci dit, nous n'estimons pas avoir résolu d'un tour de phrase l'immense problème de l'aide, de l'endettement et du remboursement des pays pauvres. Bien des travaux se poursuivent dans le sens de la recherche des voies et moyens en vue d'élucider cette problématique; et on pourrait citer à ce propos VINCENT (1994 et 1995). Nous souhaitons, cependant, que les spécialistes, notamment ceux de l'Afrique, la prennent à cœur.

La réalité est cependant la suivante dans le Kufo de nos jours: des agences de crédit continuent, ainsi que nous l'avons noté plus haut, à financer des projets de développement, dans l'attente d'être remboursées. L'une des difficultés que ces agences ont du mal à surmonter est bien évidemment celle du remboursement. C'est là une des questions de fond qui préoccupent les chercheurs spécialisés en science économique. Car c'est d'abord à eux, et non en tout premier lieu aux socio-anthropologues, qu'il revient d'élucider convenablement la problématique de l'aide, de l'endettement et du remboursement. Toutefois, nous pensons comme BRUNEL (2004: 182-187) que, par-delà l'excès des « programmes d'aides inadaptés » et en raison de la « tendance inquiétante à l'accroissement de la vulnérabilité et de la dépendance », l'Afrique aujourd'hui a plus besoin de justice que d'aide.

---

Pères synodaux, je ressens avant tout le devoir d'exhorter 'les chefs d'Etats et leurs gouvernements en Afrique à ne pas écraser leur peuple par des dettes intérieures et extérieures'. Je lance un appel pressant 'au Fonds Monétaire International, à la Banque Mondiale, ainsi qu'à tous les créanciers pour qu'ils allègent les dettes écrasantes des pays africains'. Je demande enfin instamment 'aux conférences épiscopales des pays industrialisés de se faire les avocats de cette cause auprès de leurs gouvernements et des autres organismes impliqués'. La situation de nombreux pays africains est si dramatique que l'on ne peut admettre l'indifférence ni le refus de s'engager".

## 2.2.2 Des propositions d'ordre spécifique pour le Kufo

### A Que faire vis-à-vis des principaux obstacles matrimoniaux?

Le tout premier de ces obstacles tient à la conception de la femme de l'aire culturelle ajatado comme un être inférieur à l'homme. C'est en raison de cette conception qu'elle se trouve minorisée face à l'homme. Nous avons vu qu'à la naissance, l'imaginaire social appréciait mieux le garçon que la fille. Sans doute en raison de la perspective téléologique des fonctions socialement réparties: le garçon appelé à se marier et à perpétuer le nom familial et clanique par le biais de la filiation patrilinéaire, la fille en principe appelée à se marier en dehors du clan, en raison du système exogamique ambiant, et donc à renforcer une lignée différente de la sienne. Cette justification ne saurait pourtant résister devant la "Déclaration Universelle des Droits de l'Homme" qui affirme avec force et précision le principe de l'égalité des genres et, en l'occurrence, celui de l'homme et de la femme. Ceux-ci naissent en effet égaux devant la loi. Ce tout premier obstacle n'en est donc pas un, si l'on s'en tient fermement à ladite "Déclaration Universelle des Droits de l'Homme". Cette justification ne saurait par ailleurs résister devant les dispositions du Code des Personnes et de la Famille (2002 : 5) en vigueur en République du Bénin. Ce Code qui prend à son compte la « Déclaration Universelle des Droits de l'Homme », ne revient plus sur le principe de l'égalité des genres considéré comme un acquis, mais part d'une notion fondamentale, celle de « personne humaine » : « Toute personne humaine, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de religion, de langue, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation, est sujet de droit, de sa naissance à son décès... Le droit à la vie, à l'intégrité physique et morale, précise ledit Code, est reconnu à l'enfant dès sa conception sous réserve des cas exceptés par la loi » (Article 1). Ainsi, au Bénin, le Code des Personnes et de la Famille n'admet pas la conception selon laquelle la femme est un être inférieur par rapport à l'homme.

Le deuxième obstacle qui empêche les femmes du Kufo de parvenir au développement réside dans la négation de deux types de droit: il s'agit, en tout premier lieu, du droit à l'instruction. Mais on ne saurait priver personne de ce droit dont l'exercice va de pair avec le bien de tout homme. De nos jours, le droit à l'instruction est théoriquement et pratiquement acquis chez les acteurs sociaux de l'aire culturelle ajatado. Les familles et les clans, lieux d'émergence des personnes, comprennent aisément que ce droit est incontournable et même inaliénable. Il existe cependant deux catégories de personnes auxquelles ce droit n'est pas encore entièrement concédé: il s'agit, d'une part, de la catégorie des personnes embrigadées dans les couvents de la religion traditionnelle Voju et, d'autre part, de la catégorie des enfants victimes de trafic de tout genre. La mobilisation visant à interdire le trafic des enfants fait rage au Kufo, à l'heure où nous achevons de rédiger ce travail de recherche. Il va sans dire que quelques rares poches de résistance continuent à

persister, au point que la lutte de libéralisation de l'instruction n'est pas de toute facilité, ainsi que le révèlent les travaux réalisés sous ce rapport<sup>188</sup>. Il va donc falloir que soient initiées des séances de sensibilisation pour enrayer ces poches de résistance. Il va également falloir créer des écoles et des collèges, afin que, tout au moins à la base, l'instruction atteigne les enfants et plus précisément les filles dont les effectifs et parfois même les résultats sont largement inférieurs à ceux des garçons<sup>189</sup>. Ce même effort devra se réaliser pour que soit banni l'embrigadement des personnes dans les couvents de la religion traditionnelle "voju"<sup>190</sup>.

Le droit à la terre est le second type de droit dénié aux femmes du Kufo. Il s'agit bien évidemment de la «terre» en tant qu'espace géographique, dont la possession et la jouissance sont interdites aux femmes de l'aire culturelle ajatado. La question de "droit à la terre" dans le contexte social, économique et politique du Kufo est d'autant plus fondamentale qu'elle pose tout au moins deux problèmes: d'une part celui de la sécurité de la tenure en fonction de laquelle les paysans sont conduits à produire davantage et, d'autre part, celui de la relation au foncier comme élément essentiel de la dynamique des systèmes agraires. Et ceci dans un contexte où s'affrontent presque quotidiennement, dans des conflits aux multiples combinaisons, paysans, éleveurs, développeurs, élites citadines, commerçants de style traditionnel, commerçants "nouveaux riches" et sociétés nationales ou même multinationales. Chacune de ces entités se trouve continuellement en quête d'un espace géographique, c'est-à-dire d'un territoire qui puisse lui permettre de s'exprimer. L'enjeu autour de la terre est de taille dans le Kufo. Ici, en effet, il conviendrait de distinguer deux aspects qui permettent d'élucider la problématique du droit à la terre. D'une part, la possession de la terre qui répond sans doute à des nécessités objectives évidentes: ce peut être en vue de se sentir chez soi, d'éviter les querelles et surtout les conflits de tout genre, de pratiquer « son » agriculture et « son » élevage; ce peut être également pour s'éloigner de la grande entité familiale, parentale, clanique dont la proximité peut porter ombrage à la vie individuelle ou nucléaire. D'autre part, le second aspect qui permet de clarifier la problématique du droit à la terre est la valeur attribuée à cette dernière; cette valeur tient au fait que la terre « symbolise à la fois la continuité du groupe, son identité, sa souveraineté, ses interrelations internes et externes. En ce sens, un groupe peut aisément laisser à des étrangers la jouissance complète d'une partie de son domaine, à condition qu'ils

---

<sup>188</sup> Il s'agit, par exemple, des travaux de LEGONOU Gisèle (1996-1997), KANYANGE (1999-2000), ALAMOU (2000-2001) et LEGONOU Solange (2000-2001).

<sup>189</sup> Toutefois, nous avons pu localiser le Collège Notre Dame de l'Espérance de Klwikanmè, qui faisait exception. Car non seulement les effectifs de garçons et de filles rivalisaient, mais les résultats des filles s'avéraient souvent meilleurs (55 %) que ceux des garçons (45 %). Il n'empêche que la présente exception confirme l'effort qui devra être fourni au plan de la scolarisation des filles du Kufo.

<sup>190</sup> Reconnaissons, toutefois, que la mobilisation pour bannir l'embrigadement dans les couvents "voju" ne sera pas aisée, en raison du cadre institutionnel octroyé, en République du Bénin, à la religion traditionnelle. Il serait donc contradictoire d'instituer un tel cadre et de le combattre au même moment.

reconnaissent sa souveraineté » (THINES et LEMPEREUR, 1975 : 961)<sup>191</sup>. Comment le groupe peut-il donc en venir à s'opposer au droit de ses propres filles ou femmes à la terre, alors que celles-ci ne refusent point sa souveraineté? C'est qu'en milieu ajatado, la reconnaissance de la souveraineté n'est pas le seul critère qui autorise la jouissance du foncier. Jouent, par ailleurs, non seulement le critère du genre, mais aussi celui de la situation matrimoniale, qui frappent les femmes. De fait, le principe de la résidence virilocale est la règle de résidence qui oblige un couple marié à vivre sur les terres ou à proximité du groupe du mari. Ce principe - et donc la règle qui en est le corollaire - ne concède pas aux femmes le droit de gérer les terres appartenant à leurs pères. C'est là une situation sociale qui crée non seulement des frustrations, mais aussi le sentiment d'injustice. Car, à y voir de près, le principe de la résidence virilocale ne suffit pas à fonder le refus d'accès à la terre qui, du coup, exclut les femmes de la jouissance foncière.

Bien d'autres paramètres existeraient cependant, qui montrent que les acteurs sociaux du Kufo gagneraient à lutter pour que les femmes aient accès à la terre. Ici, nous citons volontiers les effets de l'explosion démographique dans les communes du Kufo. Ces effets révèlent et remettent en cause les modes de gestion traditionnels des terres et accélèrent les évolutions. Un seul exemple suffit à le montrer: à l'abondance d'espace succède sa rareté se traduisant par une compétition pour la terre et une insécurité inconnue jusqu'alors. Rareté qui peut encore s'expliquer par les tensions qui, sans fin, pèsent sur les terroirs villageois dont les exploitants sont de plus en plus nombreux à vivre l'expérience d'un espace agricole fini. Enfin, dans un contexte de forte pression démographique et foncière, on voit mal ce qui pourrait faire tarir le flot continu de l'exode rural.

Nous pourrions tout aussi bien citer l'inquiétude et la peur où l'absence d'une gestion saine de la terre et même la privation, par rapport à celle-ci, plongent les acteurs sociaux et, en particulier les femmes du département du Kufo. Un tel contexte ne saurait favoriser le développement. Car si la sécurité foncière peut être considérée comme facteur de développement agricole, l'insécurité où vivent les femmes du Kufo par rapport à la question foncière est la négation dudit facteur. C'est tout le problème du développement rural qui se trouve posé dans la question foncière. Celle-ci est également un enjeu pour tous les acteurs du développement rural. Dans tous les cas, la question du foncier examinée par rapport aux femmes, doit pouvoir se départir de l'approche défaitiste et même fataliste, en raison de laquelle les acteurs sociaux donnant un caractère traditionnel à leurs habitudes, concluent qu'ils n'y peuvent rien, alors qu'il y a assurément là une situation à redresser et même à corriger. De nos jours dans les communes d'Aplahoué, de Djokotomey, de Dogbo, de Klwikanmè, de Lalo et de Toviklin, les revendications consistent à demander à l'Etat d'être soucieux de rétablir ou d'instaurer la justice

---

<sup>191</sup> Pour ce qui est de la reconnaissance de la souveraineté du propriétaire comme condition de la jouissance de la terre, cf. BART (1993), PIERMAY (1993), GALLAIS (1979) et BOUTRAIS (1978).

sociale, afin que disparaissent d'un genre à l'autre les discriminations dont les impacts s'avèrent néfastes au plan du développement communautaire. C'est dans ce sens qu'abondent les sessions et conférences qui, dans le Kufo, examinent non seulement la question du droit à la terre pour chacun et pour tous, mais aussi le problème de l'héritage à l'occasion duquel les filles et les femmes sont lésées. Et elles le sont d'autant plus que ce droit leur est interdit<sup>192</sup>. Et si le problème de la gestion du foncier déborde largement le cadre relativement restreint du département du Kufo, les chercheurs sont en tout cas unanimes sur le caractère inaliénable du principe du droit à la terre. C'est en tout cas dans ce sens qu'abonde le Code des Personnes et de la Famille (2004).

Le troisième obstacle matrimonial au développement est la multitude des systèmes matrimoniaux et le risque de nivellement où le mariage par consentement semblerait perdre son ascendance. Nous avons pourtant établi que ce dernier était la forme de mariage universellement admise de tous. Le Code des Personnes et de la Famille se fait explicite sur le mariage par consentement : « Chacun des futurs époux, même mineur, doit consentir personnellement au mariage » (Article 119). Les acteurs sociaux du Kufo savent combien le mariage par consentement est épanouissant pour les conjoints et surtout pour la femme mariée. La question est donc de savoir par quels voies et moyens faire admettre le mariage par consentement, au détriment des autres formes de mariage qui, bien que pouvant se justifier au plan ethnologique, ne contribuent pas foncièrement au bien des personnes. Peut-être conviendra-t-il que la démarche soit d'instruire les acteurs sociaux sur la valeur de la liberté humaine. La démarche consistera par ailleurs à insister davantage sur la valeur et la dignité de la femme, quelle que soit sa condition. Cela veut dire qu'il faut commencer par améliorer sa condition et qu'il faut également déplorer et condamner les coutumes et pratiques qui la privent de ses droits et du respect qui lui est dû, ainsi que le veulent les associations et mouvements féministes du Kufo et même, au plan des institutions religieuses, les conférences épiscopales de l'Afrique et Jean-Paul II (1995 : 127-128). Si, en revanche, on refusait de donner la priorité au mariage par consentement, on autoriserait alors les autres formes de mariage. Les conséquences se feraient alors ressentir sous de nombreux rapports et, notamment, au plan des traitements infra-humains que nous dénonçons plus haut, de la polygamie qui serait ainsi institutionnalisée, de la santé familiale dans un contexte social où le VIH / SIDA

<sup>192</sup> Au plan du Kufo, la pression s'exerce de plus en plus fermement sur les structures politico-administratives pour ce qui est de la question du droit des femmes à la terre. Lors de notre séjour de recherche dans le département du Kufo (avril 2003), deux conférences suivies de travaux en ateliers retenaient l'attention des acteurs sociaux: la toute première, animée par des étudiantes et des étudiants de l'Université d'Abomey-Calavi, s'est tenue à Azovè le samedi 19 avril 2003, à la veille de Pâques; elle était titrée: « Le droit des femmes à l'héritage de la terre au Kufo ». La seconde conférence fut organisée le lundi 21 avril 2003, par l'ONG « Alòmè-Alòmè » de la commune de Lalo; elle était titrée: « Nyigban Lò de Nyi Nsuwo Dékè Tò O », ce qui se traduit: « La terre n'appartient pas qu'aux hommes ». La principale caractéristique de ces manifestations était, d'une part, l'affluence des participants et, d'autre part, l'intérêt que les acteurs sociaux, tous genres confondus, montraient pour la gestion des problématiques tenant au «genre et héritage» ainsi qu'au «genre et foncier».

constitue déjà une menace et, enfin, au plan de la culture de développement qui implique une logique de fidélité et de saine gestion du fait matrimonial. Si nous sommes d'accord qu'il convient de protéger le mariage par consentement, la question qui demeure est de savoir comment promouvoir celui-ci et en venir à changer toute une conception de la femme, et ceci dans le Kufo où la culture ambiante continue à être favorable aux autres formes de mariage. Il en va de même dans ce milieu où l'islam non seulement autorise la polygamie, mais y pousse ses fidèles. L'une des solutions immédiates serait sans doute d'instruire les acteurs sociaux au sujet des méfaits des autres formes de mariage et de la polygamie. Cela suppose une organisation du système scolaire, des moyens d'information et de communication et tous les lieux où se reçoivent non seulement l'éducation de base, mais aussi l'éducation permanente, en vue des pratiques quotidiennes<sup>193</sup>.

Enfin, le quatrième obstacle mis en évidence, est la négation, en particulier dans les faits, de la paternité responsable. Cet obstacle s'explique par le fait que les hommes, tout en s'engageant verbalement à prendre soin de leur famille et, plus précisément, des enfants qu'ils engendrent, ne s'engagent vraiment pas à faire quoi que ce soit. Ainsi, les femmes sont seules à se trouver confrontées aux problèmes familiaux et vitaux. La solution serait sans doute qu'au plan social et communautaire, l'organisation soit de nature à promouvoir la paternité responsable. Dans les arrondissements d'Adjahonmè et d'Aplahoué, nombre de femmes se sont plaintes de l'irresponsabilité dont les pères de famille font état<sup>194</sup>. Si ces obstacles persistent, les femmes ne sauraient être assez libérées pour prendre part à l'œuvre de développement.

### **B Que faire en vue de la participation des femmes au développement ?**

Dans l'aire culturelle ajatado, la participation politique était déjà, avons-nous établi plus haut, une pratique bien ancrée dans la tradition. Elle constitue ainsi une chance pour le Kufo qui, de nos jours, est marqué par le double contexte de décentralisation administrative et de participation démocratique. Avant d'en venir à ces nouveaux contextes, essayons d'examiner dans quelle mesure la participation politique

<sup>193</sup> Nous pourrions citer dans ce sens le meeting organisé par DEDI-ONG à Dékpo, l'un des arrondissements de la commune d'Aplahoué, sur le respect de la femme. Les conférenciers et animateurs s'appliquaient, à cet effet, à montrer aux participants de quelle manière le bien de la femme en milieu ajatado allait de pair avec le mariage par consentement.

<sup>194</sup> Un sondage réalisé dans le Kufo lors de notre séjour d'avril 2003, nous a permis de constater ceci: à Ajahonmè (centre) 94 % et à Aplahoué (centre) 65 % des femmes enquêtées étaient d'avis que cette irresponsabilité paternelle provenait du fait que les hommes se bornaient abusivement au paiement de la dot que les femmes devraient en fin de compte rembourser d'une manière ou d'une autre. Il importe pourtant qu'ici, les hommes opèrent un dépassement qui libère les femmes des nombreuses servitudes qui les aliènent. Du reste, si en avril 2003, nous avons évité d'aller dans les périphéries d'Adjahonmè et d'Aplahoué, c'était pour éviter de nous disperser, notre séjour étant relativement bref.

traditionnelle se trouve assumée par les principales Chartes Africaines. Faisons cette démarche tout en prêtant une attention soutenue à la place qui, dans ces chartes, revient aux femmes.

### **B.1 La participation dans la "Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples" (CADHP)**

La CADHP, en tant qu'instrument régional de protection des Droits de l'Homme, défend un ensemble de valeurs relevant de la culture africaine. Signée à Banjul (Gambie) en juin 1980 et adoptée par la conférence des chefs d'Etat et de gouvernement de l'Organisation de l'Unité Africaine ( O.U.A.) le 28 juin 1981 à Nairobi (Kenya), elle entra en vigueur le 21 octobre 1986.

Dans ladite Charte, les passages concernant la participation politique des peuples ont été rédigés en fonction des pratiques traditionnelles et de la mutation sociopolitique en cours sur le continent africain. Les rédacteurs du document ne l'ont pas caché dans le cinquième paragraphe du préambule, car ils l'ont rédigé en "tenant compte des vertus de leurs traditions historiques et des valeurs de la civilisation africaine qui doivent inspirer et caractériser leurs réflexions sur la conception des droits de l'homme et des peuples". En réalité, cette Charte veut protéger à la fois l'homme comme individu et l'homme en tant que membre d'une communauté. Aussi, adopte-t-elle d'entrée de jeu les principes constitutifs de la démocratie en stipulant que la "liberté, l'égalité, la justice et la dignité sont les objectifs essentiels à la réalisation des aspirations légitimes des peuples africains" (Préambule, 3). Ces valeurs sont accompagnées de l'obligation de solidarité prévue par la Charte (29, 4).

S'il existe, par ailleurs, une notion dont la CADHP fait un usage régulier et abondant, c'est bien celle de "peuple". Cependant, selon YEMET (1996 : 185), aucune définition de ladite notion ne prévaut en droit international. C'est assurément en raison de cette difficulté que le concept de "peuple" a du mal à jouir d'une stabilité qui en autoriserait un usage conséquent. Ledit concept s'apparente d'ailleurs tour à tour aux notions de population, de nation ou de groupe. Cependant, afin de lui maintenir sa connotation démocratique, il conviendrait de comprendre le mot "peuple" dans le sens qui lui était attribué en Grèce où "démos" désignait les communautés ou les assemblées de citoyens (libres) convoquées sur l'agora en vue de discuter des affaires de la cité. De fait, on peut entendre par "peuple" "toute forme particulière de communauté humaine unie par la conscience et la volonté de constituer une unité capable d'agir en vue d'un avenir commun" (GROS ESPIEL, 1979 : 9). Ceci dit, il importe de se rappeler la place qui était assignée aux femmes en Israël et au Moyen-Orient; un tel rappel pourrait renforcer le sens attribué au mot

"peuple", s'il s'avérait que dans la cité, l'homme et la femme étaient considérés comme des êtres égaux et jouissant d'une même dignité; dans le cas contraire, la participation de la femme n'aurait évidemment pas de sens au plan social<sup>195</sup>.

Un fait reste néanmoins évident: quelle que soit la conception que l'on a des femmes, elles font partie du peuple. Or les peuples ont droit au développement; c'est cela que nous apprend la CADHP: "Tous les peuples, affirme la Charte, ont droit à leur développement économique, social et culturel, dans le respect strict de leur liberté et de leur identité, et à la jouissance égale du patrimoine commun de l'humanité" ( art. 22, 1). En édictant ce droit, le souci majeur des rédacteurs de la Charte était de mettre particulièrement en relief le droit au développement. Car ce dernier s'inscrit dans le cadre des Droits de l'Homme et des Peuples. Ainsi, il va de soi qu'au plan de la politique interne de chaque nation, la participation de la population constitue une condition pour la mise en œuvre du droit au développement, ce qui présuppose la démocratie et le respect effectif des droits de l'homme.

Au terme de cet aperçu, une remarque s'impose: la CADHP ne se préoccupant pas explicitement de la problématique du genre et du développement, s'exprime exclusivement en terme de "peuples". A aucun moment, les rédacteurs de la Charte n'ont cru devoir prendre en compte cette problématique. Mais le concept de "peuple" largement utilisé ici implique et les hommes et les femmes dans la participation au développement. Voyons ce qu'il en est de la seconde Charte annoncée.

### **B.2 La participation dans la "Charte Africaine pour la Participation Populaire au Développement et à la Transformation" ( CAPPDT)**

La CAPPDT fut élaborée en février 1990 à Arusha <sup>196</sup>. Elle portait notamment du constat suivant: parmi les causes de l'échec des projets de développement en Afrique, l'accent était surtout mis sur le manque de participation de la population aux décisions politiques. Non seulement la présente Charte situe les responsabilités déterminantes de la crise à l'intérieur des pays africains, mais elle fait de la démocratisation la condition du développement.

L'un des avantages de la CAPPDT consiste sans doute dans l'élucidation adéquate du principe de la participation et de son application dans le cadre de la collaboration entre les gouvernants et la population. Il n'existe en effet aucune politique efficace de développement qui puisse exclure l'engagement de tous, c'est-à-dire la participation

<sup>195</sup> De fait, la condition de la femme au Kufu n'est pas sans rappeler celle de la femme en Israël ou au Moyen-Orient: « Dans les codes d'Israël comme dans ceux du Moyen-Orient ancien, écrit en effet LEON-DUFOUR (1981 : 438), la condition de la femme reste celle d'une mineure : son influence, explique l'auteur, reste liée à sa fonction maternelle ».

<sup>196</sup> La rencontre où fut élaborée la Charte d'Arusha faisait suite à la Conférence internationale tenue à Abuja (Nigéria) en 1987 sur le thème « The Challenge of Economic Recovery and Accelerated Development » et celle de 1988 tenue à Khartoum (Soudan) sur « The Human Dimension of Africa's Economy Recovery and Development » (Préambule, 1). Ce concours de circonstances participait du contexte d'émergence de ladite Charte.



populaire. Néanmoins, pour parvenir à ce climat de coopération entre gouvernants et gouvernés, un processus politique qui suscite la pratique démocratique s'avère nécessaire. Car c'est bel et bien de "participation démocratique" qu'il est question dans la Charte. L'idée centrale qui s'en dégage est la suivante: la participation démocratique ne fait disparaître aucun des termes (gouvernants-gouvernés) du rapport du pouvoir; si elle les assume, c'est dans le sens du service des objectifs fondamentaux de la communauté. Aussi, l'ensemble du document se trouve-t-il articulé autour des visées suivantes: d'abord, la compréhension collective du rôle de la participation populaire dans le développement et la transformation du continent africain; ensuite, la mise en évidence d'un contenu à donner au concept de solidarité des peuples africains, à la créativité et à l'autonomie; et, enfin, la formulation des directives susceptibles de renforcer le processus. En raison de ces trois visées, une double démarche s'est avérée indispensable dans la Charte.

### **B.2.1 Notion et importance de la « participation populaire »**

La toute première démarche consistait à mettre en relief la notion et l'importance de la "participation populaire". Les rédacteurs de la Charte ont reconnu qu'il existait dans presque toutes les langues des mots pour traduire le concept de la "participation populaire". Dans leur entendement, "la participation populaire est par essence, la capacité de la part de la population de s'impliquer effectivement en créant les structures et en désignant les politiques et les programmes qui servent les intérêts de tous, ainsi que la contribution effective au processus de développement et au partage équitable de ses bénéfices" (CAPPDT, 11). Par ailleurs, le concept de « participation populaire » fait référence à la fois au partage du pouvoir politique, à la redistribution des revenus et à l'attribution des emplois. Dans sa dimension politique, la participation populaire devra cependant insister sur la liberté d'opinion, la tolérance des différences, le consensus sur les projets afin d'intégrer la participation effective des populations et de leurs organisations. La Charte affirme, en effet, que les pays africains ne peuvent pas se construire sans une pleine implication de la population (CAPPDT, 8). Elle établit d'ailleurs une distinction binaire à propos de la notion de participation populaire. Celle-ci est en effet à la fois quantitative et qualitative. Le caractère quantitatif de la participation est négateur de la participation d'un petit nombre de citoyens: le nombre de citoyens participants doit être suffisamment représentatif. Quant au caractère qualitatif, il est de nature à rendre la participation significative. C'est en raison de ce caractère que le peuple peut en venir à ne pas se satisfaire de déléguer périodiquement ses pouvoirs à des personnes sur lesquelles il n'a pas de contrôle réel; du reste, il y va de la qualité de la participation que la majorité tienne compte de l'avis de la minorité.

S'il existe un dernier aspect à souligner, c'est celui de l'effort à fournir pour décupler la capacité des populations à prendre part au débat public et aux prises de décision dans le processus général de développement (CAPPDT 24, 1). En effet, dans la perspective de ladite Charte, la participation populaire est à la fois un moyen et une fin (CPPDT 10). En tant que moyen de développement, d'une part, la

participation populaire est la condition d'émergence des directives abondant dans le sens d'un engagement collectif en vue de la détermination commune d'un processus de développement fondé sur l'expression de la volonté du peuple: que le peuple en vienne à entreprendre des sacrifices pour l'exécution des projets, cela dépend principalement de son degré de motivation. Comme fin, d'autre part, la participation est un droit fondamental des peuples appelés à contribuer à la prise des décisions qui, quels que soient le temps et l'espace, concernent profondément leur existence. Il importe donc d'accroître au plan des populations la capacité de créer des organisations indépendantes qui seront démocratiquement gérées en raison des pratiques qui pivotent leurs racines dans la tradition africaine (CAPPDT 13). C'est en effet cette même capacité qui permettra aux populations et à leurs organisations de prendre part au débat sur les politiques économiques et les objectifs du développement. Pour ce faire, les acteurs sociaux et leurs organisations doivent être outillés de l'éducation et des ressources permettant de bâtir des projets et d'apprécier les programmes de développement, en l'occurrence ceux du dehors, qui leur seront proposés. Et la Charte d'attirer notre attention sur l'un des points les plus sensibles de la problématique: on veillera, fait-elle comprendre, à intégrer des agents souvent exclus, en particulier les femmes<sup>197</sup>, la population rurale et les jeunes<sup>198</sup>. Mais cette précaution ne peut être observée que dans la mesure où sont pris en compte les réseaux de collaborations et de coopératives aux niveaux sous-régional et régional<sup>199</sup>. La réalité du Kufô révèle, bien au contraire, que même dans ces réseaux de collaborations et de coopératives, tous les efforts sont destinés à faire échouer les projets de développement initiés par les femmes. Si elles se trouvent si souvent empêchées de "participer", c'est assurément en raison des lacunes qu'elles accusent tant au plan de l'éducation que des nombreuses ressources dont elles sont privées. Leurs misères proviennent par ailleurs du jeu des courtiers en développement. Ceux-ci veulent le plus souvent être rangés du côté de la partie dirigeante et dominante de la société. Et si, par le jeu du hasard, ils réussissent à gagner la confiance des

---

<sup>197</sup> La Charte décrit en effet la situation des femmes exclues des projets de développement en ces termes: "Implement measures to reduce the burden carried by women through: (a) advocating to the society at large, including central and local government levels, the importance of task sharing in the home and community...; (b) promoting the establishment and proper functioning of community-based day care centers in all communities; and (c) striving in attain economic equality by advocating the rights of women to land and greater acces to credit" (CAPPDT 23, F, 4).

<sup>198</sup> La Charte élucide dans les termes suivants les paramètres qui constituent le contexte d'exclusion des jeunes par rapport aux projets de développement: "The full democratic participation of Youth and students in African society requires immediate steps by Government, popular organizations, parents and the youth themselves to eliminate the major impediments to youth participation, such as frequent bans on youth and student organizations, police brutality against unarmed protesting student detention and harrassment on campuses, dismissal from studies and the frequent and arbitrary closure of education institutions" (CAPPDT 23, H, 2).

<sup>199</sup> Dans l'entendement de la Charte, ces réseaux de collaborations et de coopératives offrent en fait l'occasion de rappeler le rôle des ONG qui s'illustrent dans leurs traditionnelles activités humanitaires et dans leur effort pour encourager la capacité productive des pauvres en Afrique (CAPPDT, 23, D, 11).

femmes et de leurs organisations, ce n'est pas pour le bien-être durable de celles-ci, mais c'est pour le leur propre.

### **B.2.2 Au sujet de la responsabilité des gouvernants**

La seconde démarche consiste à élucider la responsabilité des gouvernants. Et qu'est-ce que la gouvernance ? Le PNUD la définit comme « l'exercice de l'autorité politique, économique et administrative dans le cadre de la gestion des affaires d'un pays à tous les niveaux... Elle comprend les mécanismes, les processus, les relations et les institutions complexes au moyen desquels les citoyens et les groupes articulent leurs intérêts, exercent leurs droits, assurent leurs obligations et auxquels ils s'adressent pour régler leurs différends » ([www.undp.org/gouv.html](http://www.undp.org/gouv.html), cf. ARHAB 2004 : 165). Par ailleurs, elle contribue à établir que l'évolution démocratique suppose une conduite nouvelle en raison de laquelle le peuple s'applique non seulement à intérioriser les principes de la démocratie, mais aussi à se laisser profondément imprégner par ces mêmes principes, et ceci à chaque niveau de la société. Cette nouvelle conduite implique en principe une pratique responsable qui s'oppose au despotisme, à l'autoritarisme et à la kleptocratie. Car elle indique que les détenteurs du pouvoir doivent rendre compte de leur gestion du bien communautaire. Mieux, ils doivent pouvoir initier un régime gouvernemental qui non seulement facilite la participation populaire, mais réponde à la demande sociétale. La CAPPDT précise que c'est à ce niveau que les gouvernements africains ont un rôle spécifique à jouer dans la promotion de la participation populaire (CAPPDT 16). Ainsi que le suggère avec insistance la Charte, la participation populaire ne peut être assurée qu'à travers l'extension et la protection des droits fondamentaux par les gouvernants. Ils doivent, précise le document, se conformer aux dispositions de la Charte africaine des droits de l'Homme et des Peuples, et à la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (CAPPDT 17). C'est cependant sur un tout autre aspect que la Charte se révèle encore plus rigoureuse et plus incisive: celui du devoir d'assumer les stratégies de développement dont le contenu et les paramètres soient en rapport intime avec les avantages et les idéaux de la population. La Charte qui demande que soient appliquées les stratégies de développement endogène et centré sur le peuple, insiste sur le contexte environnemental en ces termes: "Un environnement favorable doit être créé afin de faciliter la participation, sur une base de décentralisation, dans le processus de développement. Pareil environnement, explique la Charte, est un prérequis essentiel pour la stimulation à l'initiative et à la créativité" (CAPPDT 23, A, 3). L'application de cette politique se réalisera à travers la liberté d'associations et, bien plus spécialement, d'associations politiques (CAPPDT 24, 2). Enfin, elle sera attentive à la représentation de la population et de ses associations (CAPPDT 24, 3), ainsi qu'à la décentralisation des lieux de prise de décision ( CAPPDT 24, 10).

Au Bénin où s'amorce un quinquennat sous la conduite d'un nouveau Président de la République, Thomas Boni YAYI, la responsabilité des gouvernants s'apprécie à l'aune d'une Charte de Fonctionnement du Gouvernement (2006 :2). Rendue publique le 06 mai 2006, ladite Charte dont l'ambition est de conduire le Bénin à un développement socio-économique durable et à la consolidation de la démocratie, s'articule essentiellement sur dix valeurs : la primauté de l'intérêt général, la responsabilité, l'intégrité, l'équité, la solidarité, la transparence, l'ouverture d'esprit, la civilité, la confiance et la reddition des comptes. Pourvu que ces valeurs ne se réduisent pas à des mots qui, par des détours inattendus, reconduisent les Béninois à des maux plus aliénants que ceux du passé!

### **B.3 La décentralisation administrative en tant que nouveau contexte de développement**

De nos jours, au Bénin, un contexte spécifique caractérise la participation démocratique: c'est celui de la décentralisation administrative. Quelles en sont, d'une part, la notion et, d'autre part, la place qui y revient aux femmes du Kufo?

#### **B.3.1 Au sujet de la notion de "décentralisation"**

On ne saurait aborder celle-ci sans tenir compte du contexte béninois où lui est accordé un crédit sans précédent. Or, ce contexte se confond avec toute l'histoire qui a conduit les Béninois non seulement à leur « Conférence Nationale », mais aussi et surtout au rapport final de ladite Conférence<sup>200</sup>. Dans ce rapport, le principe de la séparation des pouvoirs se trouve constamment affirmé. Les participants ont voulu que la nouvelle constitution, qui allait résulter de la « Conférence Nationale », se prononce pour un système de gouvernement dans lequel "le pouvoir exécutif, le pouvoir législatif et le pouvoir judiciaire soient clairement séparés"<sup>201</sup>. Cette exigence répond au contexte africain marqué par la dictature et au contexte particulier du Bénin où les acteurs sociaux n'ont pas encore oublié la dure épreuve vécue en raison de l'application de l'idéologie marxiste-léniniste. L'option pour un tel système de gouvernement est donc de nature à promouvoir une nouvelle politique plus respectueuse de la liberté des personnes. Au plan strictement notionnel, la *décentralisation* est perçue comme un moyen permettant d'éviter toute *concentration* des pouvoirs politiques en un seul organe ou en une seule personne ; c'est une manière de distribuer et d'équilibrer les différents pouvoirs.

Quand on s'applique à y voir de près, la décentralisation n'est pas, en rigueur de terme, une innovation dans l'aire culturelle ajatado. Les recherches au plan historique permettent de remonter à l'éclatement du Royaume Aja de Tado au XVème siècle où de graves conflits internes étaient à la genèse de la migration de plusieurs groupes: on cite notamment des Aja-Hwé et même les Aja-Fon quittant

<sup>200</sup> Au sujet de la présentation de la Conférence Nationale qui, au Bénin, se déroula du 19 au 28 février 1990, cf. Afan (2001 : 45-86).

<sup>201</sup> Cf. Les Actes de la Conférence Nationale (1990 : 38).

Tado et s'étendant vers l'Est (PAZZI, 1984: 17), les Aja de Notsé quittant Tado et s'étendant vers l'Ouest, tout comme les Aja-Ewé<sup>202</sup>. Ces groupes qui ont existé comme des entités patriarcales et indépendantes, n'ont pu constituer par la suite un large ensemble politiquement uni. De fait, chaque groupe a vécu tout en organisant ses affaires sur la base d'une pratique coutumière contenue dans ses limites géographiques, ethniques et idéologiques. En tout cas, pour les ressortissants de Tado et de Notsé, le concept même de « regroupement » (centralisation du pouvoir) a une connotation négative et évoque un passé déshonorant. Les populations, reconnaissent certains auteurs, étaient hostiles à tout processus de vaste regroupement sous un chef unique (VERDON, 1983 : 13). Il y eut d'ailleurs, selon AKINDELE et AGUESSY (1953 : 20), une fraction militariste "fon" qui essaya de former un regroupement au sein des Aja-Ewé-Fon; mais elle fut combattue et jugulée par les Aja-Ewé. L'exercice du pouvoir centralisé doit donc être commandé par des ressorts autres que ceux qui relèvent de la dimension endogène des peuples ajatado (KLUDZE, 1973 : 5).

La décentralisation du pouvoir n'équivaut cependant pas à une simple déconcentration du pouvoir. Car elle requiert la conjugaison des deux conséquences pratiques de la séparation des pouvoirs: la liberté politique des personnes dans un gouvernement qui se refuse d'être totalitaire et la division du travail politique, pondérée par le recours à la collaboration. La décentralisation vise par ailleurs la participation, par le partage du pouvoir de gouvernement entre différents responsables de groupes, chacun s'occupant de la gestion de l'autorité sur la part du territoire national qui lui aura été attribuée. En d'autres termes, la décentralisation est une réalité inhérente non pas au sommet<sup>203</sup>, mais à la base de la société; car elle est la reconnaissance d'une plus grande autonomie des organismes locaux qui se trouvent dans les proches voisinages de la population, l'une des conditions majeures étant que les acteurs sociaux jouissent du droit à la parole dans les affaires publiques<sup>204</sup>. Au plan traditionnel, le chef ne prenait pas de décision importante sans qu'il y ait consensus. Si, de nos jours, la décentralisation est comprise comme la fin de l'exclusion socio-politique, les gouvernants devraient par conséquent pouvoir être amenés à discuter toutes nouvelles mesures avec les communautés locales avant leur mise en application. C'est dans une telle procédure que pourrait s'illustrer la décentralisation, si l'on veut qu'à son avènement soient pris en compte l'homme et la tradition qui constituent, en un sens réel, les conditions de son accomplissement.

<sup>202</sup> En effet, les Aja de Notsé et les Ewé en général sont géographiquement à l'Ouest de Tado.

<sup>203</sup> On ne saurait en effet confondre la décentralisation avec la redistribution des responsabilités administratives uniquement au sein du gouvernement. Ne se borner qu'à prendre en compte la notion de « décentralisation » sous ce rapport, c'est se limiter au sommet sans tenir compte de la base de la pyramide sociale.

<sup>204</sup> IL faudra en effet se garder d'assimiler la décentralisation au fédéralisme, car l'un ne signifie pas l'autre. Nous pourrions en effet citer le cas du Nigéria, pays fédéral dont les acteurs sociaux ne jouissent pourtant pas du droit à la parole dans les affaires publiques.

Reconnaissons cependant qu'en Afrique, le contexte traditionnel a subi de profondes modifications dès la période coloniale. Au point que l'on ne peut plus parler aujourd'hui du contexte traditionnel sans tenir compte de cette période. C'est même une gageure que de prendre en considération la tradition qui, en cette période coloniale, aura été profondément atteinte. Dès la toute première page de leur ouvrage, BIERSCHEK et OLIVIER de SARDAN (1998 :11) contribuent à l'écroulement de l'illusion que les chercheurs peuvent se faire à ce sujet: "Les configurations du pouvoir dans les villages africains, écrivent-ils, n'ont longtemps été étudiées par les ethnologues... que sous leurs formes 'traditionnelles', en tant que relevant de cultures politiques pré-coloniales. Dès lors, poursuivent-ils, prendre en compte la 'modernité', c'était simplement analyser les processus de destruction, d'assujettissement ou de manipulation des pouvoirs anciens par l'appareil colonial". Ainsi donc, selon ces auteurs, le système politique de l'Afrique traditionnelle est une réalité révolue. Nous ne pouvons plus nous attendre à le retrouver dans sa forme archaïque ni originelle. On ne saurait d'ailleurs, en raison de la dynamique sociale, se permettre d'entretenir une telle démarche.

De nos jours, en effet, prévaut un nouveau contexte socio-politique dont il faut tenir compte. Il se laisse découvrir à l'aune des cinq études de cas réalisées en milieu rural au Bénin (BIERSCHENK et OLIVIER de SARDAN, 1998: 57-326)<sup>205</sup>. Ces études montrent qu'il existe sur le terrain un pouvoir local caractérisé par la "polycéphalie" des instances politiques. Cette situation découle du fait que chaque changement de gouvernement politique au plan national, engendre au plan local de nouvelles institutions, sans que les acteurs politiques de l'ancien gouvernement perdent leur pouvoir. D'où un "empilement" des centres de pouvoir et une "imbrication" des différentes instances de régulation. La conclusion globale à laquelle parviennent les chercheurs est la suivante: dans le Bénin contemporain, le pouvoir n'est pas exercé uniquement par les instances politiques officielles (conseils communaux) ou officieuses (les chefs traditionnels), mais par des institutions qui, à première vue, ne sont nullement politiques; au nombre de ces institutions, on compte par exemple les organisations non gouvernementales, les organisations de développement, les associations de ressortissants et les groupements villageois (BIERSCHENK et OLIVIER de SARDAN, 1998 : 23, 30, 37-39). C'est entre ces institutions et les acteurs sociaux à la base que s'interpose le jeu des courtiers dont l'impact est préjudiciable au développement.

Retenons, enfin, que BIERSCHEK et OLIVIER de SARDAN (1998 : 12) s'expliquent quant à la notion, aux mobiles et aux motifs de la décentralisation, en ces termes:

"Les projets de décentralisation en Afrique reposent en règle générale sur le présupposé explicite que la trop grande centralisation des décisions politiques au sommet de l'Etat étouffe les initiatives politiques et économiques locales. Cette situation a même conduit certains auteurs à parler d'un 'Etat Commando'. Dans ces

---

<sup>205</sup> Ces cinq études de cas sont respectivement réalisées à Founougou, Pèrèrè, Gbanlin, Djoïtin et Ahouannonzoun.

conditions, seul un système politico-administratif décentralisé pourrait assurer une bonne gouvernance. La décentralisation appartient clairement à l'arsenal des conditionnalités politiques de l'aide au développement. Pour les bailleurs de fonds, c'est une clé qui doit ouvrir de nombreuses portes. Elle permettrait non seulement l'introduction de la démocratie locale et la responsabilité politique (accountability), mais aussi la libération des dynamiques de développement "à la base". La mise en place d'une autonomie administrative locale serait comme une 'école de démocratie' et 'liquiderait les résidus de pouvoir autoritaire'. La levée d'impôts par les collectivités locales contribuerait à résoudre le problème de corruption endémique. Le contrôle local sur les ressources naturelles et les richesses du sous-sol conduirait à une relation plus respectueuse de l'environnement naturel. L'exclusion des groupes marginalisés diminuerait. La pauvreté serait réduite grâce à une plus grande solidarité de proximité. Etc..."

La décentralisation comporte ainsi un programme qui englobe les principaux aspects politiques: l'efficacité du système politico-administratif, l'aboutissement des initiatives à la base, c'est-à-dire en direction des acteurs sociaux et, en l'occurrence, les gouvernés, l'introduction de la démocratie en vue de l'intégration socio-politique, et la construction d'un monde qui parvient au développement. Notre problématique est telle que nous ne saurions cependant éviter de nous intéresser à la part faite aux femmes dans le processus participatif.

### **B.3.2 La place des femmes du Kufo dans le processus de la décentralisation**

Le test socio-politique le plus récent, qui puisse permettre d'apprécier l'importance accordée à la femme dans le processus de la décentralisation, est celui des avant-dernières élections démocratiques au Bénin. Celles-ci devraient offrir la possibilité de pourvoir d'acteurs sociaux responsables non seulement les arrondissements, mais aussi les mairies et l'assemblée nationale. Elles étaient en tout et pour tout, pour le Bénin, au nombre de 47 (quarante-sept) femmes à être élues auxdites élections locales<sup>206</sup>; c'était le 15 décembre 2002 pour ce qui relevait des communales et le 30 mars 2003 pour ce qui concernait les législatives. Le constat pour le Kufo était le suivant: aucune femme ne fut élue comme députée ni comme maire pour chacune des 06 (six) communes du département. Ces résultats signifiaient tout au moins qu'apparemment, aucune place n'était faite aux femmes du Kufo en matière de politique démocratique. Ils montraient, en effet, que la participation féminine était nulle. Efforçons-nous néanmoins d'en examiner les ressorts.

La toute première cause permettant de comprendre ces résultats est relative à l'analphabétisme des acteurs sociaux féminins. L'impact au plan politique en est d'autant plus évident que les sujets analphabètes sont incapables d'accéder aux textes publiés dans le contexte démocratique.

<sup>206</sup> A l'issue des élections, le nombre des femmes élues était évalué à 47 (cf. PRINCE AKIM, 2003 : 5). Un peu plus tard, ce nombre fut porté à 48 (cf. SODJI, 2003 : 4).

Le système patrilinéaire qui prévaut dans l'aire culturelle ajatado, constitue la deuxième cause permettant de comprendre les résultats des dernières élections au Kufo. Au cœur de la société patrilinéaire, en effet, il existe une hiérarchie avec laquelle le pouvoir est en étroite relation<sup>207</sup>. C'est en raison de cette hiérarchie que la prééminence des hommes sur les femmes se confond avec la situation quotidienne des acteurs sociaux. Pour ceux-ci, la gestion de l'autorité et, en l'occurrence, celle du pouvoir politique sont d'abord l'affaire des hommes. Cette prééminence et cette supériorité masculines ne sont en réalité que des constantes.

Par ailleurs, l'absence de battage médiatique est un paramètre susceptible de faire comprendre lesdits résultats. Car sur le terrain concret, des femmes n'ont même pas su qu'il y avait eu des élections... Elles ne savaient pas non plus qu'elles pouvaient se positionner comme des candidates aux élections communales et législatives. Ainsi, les précautions pour sensibiliser à la candidature des femmes en vue de leur participation ont été lacunaires. Dans les communes d'Aplahoué, de Djakotomè, de Dogbo, de Lalo et de Toviklin et, plus particulièrement dans les villages et hameaux les plus excentriques, ces lacunes ont été relevées. En raison du manque d'information et de communication en contexte électoral, des acteurs sociaux dont notamment les femmes, furent tout simplement marginalisés.

Néanmoins, au plan national, c'est-à-dire dans d'autres départements du Bénin, des efforts furent réalisés par des organisations non gouvernementales. Il conviendrait de citer en particulier le "Groupe des ONG pour le Programme d'Intégration des Femmes dans le Processus de Développement Durable" (G/PIFeD). Nous en avons rencontré la Présidente, Honorine ATTIKPA, dans l'après-midi du lundi 14 Juillet 2003<sup>208</sup>. Elle affirmait être allée dans le Mono avec les responsables de son institution, en vue de la campagne électorale. Elle a reconnu que, dans ce département, la déception ne fut pas grande. De fait, au Mono, quelques femmes furent élues, contrairement à ce qui se laissait constater au Kufo.

Il ne suffisait pas cependant que des femmes soient localement élues, pour conclure de leur participation démocratique. Encore faudrait-il qu'elles puissent s'en sortir au plan des affaires publiques. Aussi la responsable du G/PIFeD a-t-elle pris des initiatives post-électorales destinées à rendre efficaces les élues locales. Le but en était de renforcer les capacités de gestion des élues locales. En somme, la méthode de travail du G/PIFeD consistait à sensibiliser les élues locales par des séries de conférences et des ateliers de

<sup>207</sup> AFAN (2001 : 91) ne s'est d'ailleurs pas empêché de revenir sur le fait de la patrilinéarité et ses conséquences au plan du pouvoir politique chez les Ajatado.

<sup>208</sup> Cf. Mme Honorine ATTIKPA ( alors âgée de quarante ans ) était une femme instruite. Au plan des organisations féminines, elle défendait la dignité des femmes. En créant, dans les années 1990 à Cotonou, une structure ( le G/PIFed ) qui lui permettait d'être en contact avec tous ceux qui défendaient le même idéal qu'elle, elle comblait les attentes des promoteurs et opérateurs socio-économiques. Assez médiatisée pour tout ce qui touchait son domaine, elle était considérée comme la personne ressource capable de représenter ceux qui luttèrent pour qu'au plan de la problématique du développement, l'on tînt compte de l'approche genre et qu'on ne procédât pas à un nivellement aux dépens des femmes.



réflexion. L'écho a forcément retenti dans la presse locale béninoise par rapport aux divers ateliers de formation des élues. Examinons plutôt brièvement le journal des activités du G/PIFeD.

Le 16 juin 2003, à l'"Hôtel GI" de Cotonou, les élues locales et, en l'occurrence les femmes maires, adjointes aux maires et chefs d'arrondissements étaient réunies sous la responsabilité du G/PIFeD "en collaboration avec certains organismes internationaux". Le but de cette réunion se trouvait traduit dans le titre attribué à la session; il portait sur le "renforcement des capacités des élues locales pour la gestion efficace et transparente des communes". En effet, le double objectif de la rencontre était le suivant: "d'une part, associer les élues à une gestion transparente des affaires de la cité et, d'autre part, accroître le taux de représentation des femmes aux instances de décision" (PRINCE AKIM, 2003: 5).

Du mardi 07 au mercredi 09 juillet 2003 au CODIAM (Cotonou), le G/PIFeD, sous la présidence de Mme Honorine ATTIKPA, a ciblé cette fois-ci une quarantaine de femmes conseillères dans les divers départements du Bénin (GAOU, 2003 : 10). Trois jours durant, celles-ci ont été formées dans le sens d'une approche cognitive. Ladite formation était appuyée par l'USAID et la Direction du Développement et de la Coopération Suisse. Cinq priorités furent définies pendant la session: les éléments du leadership féminin, l'application de l'approche genre au développement communal, les rôles et responsabilités des élues dans la gestion des affaires locales, la communication comme affirmation de soi et la bonne gouvernance dans la gestion des affaires de la cité. De fait, l'objectif de cette formation était de "mettre à la disposition des femmes élues des éléments nécessaires pour l'exercice de leurs nouvelles responsabilités dans des conditions optimales" (HOUSSOU, 2003 : 10)<sup>209</sup>.

Par-delà ces deux initiatives, les objectifs principaux qui préoccupaient Honorine ATTIKPA, responsable du G/PIFeD, étaient: l'amélioration de l'équité sociale ainsi que l'égalité des chances entre hommes et femmes tant au plan économique, social que juridique. Pour elle, en effet, ces objectifs occupaient une place centrale dans le développement, à travers les cadres pertinents que constituaient la décentralisation et l'approche relative au genre. Enfin, pour Honorine ATTIKPA, les domaines de la santé, du développement rural, de la micro-finance, de l'artisanat et de l'alphabétisation constituaient les axes transversaux de l'institution qu'elle gouvernait (MAOUSSI, 2003 :3).

---

<sup>209</sup> Ont abondé dans le sens de HOUSSOU, les publications relatives à l'organisation du G/PIFeD aussi bien dans Le Matin, Les Echos, La cloche et La Nouvelle Tribune du mardi 8 juillet 2003 que dans La Liberté du mercredi 09 juillet 2003.

Au Kufo, les initiatives du G/PIFeD étaient néanmoins considérées comme un modèle pour l'ONG "DEDI" (La Fourmi) dont le siège était à Aplahoué. Celle-ci se préparait en effet à entreprendre des actions susceptibles de susciter l'engagement des femmes au plan de la participation démocratique. Le succès de cette entreprise était cependant lié à des exigences.

#### **B.4 Que dire des conditionnalités de la participation démocratique au Kufo?**

Que l'instruction et l'éducation du monde féminin du Kufo soient une urgence, nous avons eu, plus haut, des occasions de le notifier. Car elles constituent des stades incontournables aussi bien pour la croissance individuelle que pour la croissance sociale. Elles sont donc des conditions évidentes. Nous n'y insisterons plus. L'inconvénient pour le monde féminin réside cependant dans une absence d'organisation et donc dans une approche qui ne saurait le conduire à la participation démocratique. A notre avis, les femmes du Kufo n'atteindront ce but qu'à condition d'être initiées à l'action syndicale et de sortir de l'anonymat où les plonge le secteur informel. Toutefois, l'éducation à la confiance prédomine ces deux exigences.

##### **B.4.1 L'éducation à la confiance en soi**

Dans l'œuvre de BELLENGER (1994 : 24-25), «cinq éléments semblent s'imposer dont l'ensemble organisé constituerait la confiance en soi». L'éducation qui conduirait à l'exigence du développement, devra également à notre avis s'appliquer à s'en tenir à chacun de ces éléments que voici.

Eduquer à la connaissance de soi. C'est une condition minimale pour la confiance en soi qui dépend en principe de la performance à attendre de soi. L'estimation du possible pour soi permet de croire raisonnablement dans le succès personnel et de ne pas être dupe de ses limites. L'un des lieux où peut se recevoir l'éducation à la connaissance de soi, ce sont justement les expériences en matière de développement. Ici, le sujet normal et responsable saura, en tenant compte de ses potentialités, prévoir ce dont il est capable et ce qu'il n'est pas en mesure d'affronter. Cet exercice n'a d'autre référence que la connaissance de soi. Socrate a sans doute eu raison de faire de la connaissance de soi le principe de l'action.

Eduquer à l'unité du Moi. La dispersion du sujet en matière de développement ne peut rapporter que l'insuccès. Afin d'éviter la déperdition conduisant aux échecs, l'éducation à l'unité du Moi s'impose; et ceci, non seulement parce qu'une telle unité assure le sentiment intérieur de l'identité et l'absence de conflits dissociatifs, mais surtout parce qu'elle neutralise les peurs qu'engendrent les diverses menaces jalonnant les lieux et milieux socio-culturels du développement. Au nombre de ces menaces, il convient de retenir notamment celles qui ont trait aux malheurs et à la mort. L'éducation

à l'unité du Moi aura pour objet d'apprendre aux acteurs sociaux à éviter l'écartèlement au plan des énergies, des méthodes d'action et surtout au plan des coutumes et des croyances.

Eduquer à l'affirmation de soi. La thématique de la confiance en soi intègre indiscutablement celle de l'affirmation de soi. Cela ne veut pas dire qu'il faille réduire l'autre, avant de s'exprimer, de se révéler ou de se faire remarquer. Eduquer un sujet à l'affirmation de soi, c'est le rendre capable d'exprimer son point de vue et de le soutenir; c'est le rendre autonome dans ses choix et capable d'assumer ses responsabilités; enfin, c'est l'aider à résister à la pression de conformité, aux diverses influences et le rendre capable d'écoute, d'intégration de données nouvelles ou de changement d'opinion.

Eduquer à la confiance en l'avenir personnel. Etre confiant dans le succès personnel tout en restant vigilant à propos de ses propres limites, c'est «croire en sa propre étoile»; c'est tout aussi bien se donner la force de projeter dans l'avenir la réussite, la victoire, le succès. Ainsi, le Moi confiant s'inscrit contre l'échec et la catastrophe et s'éduque à ne mettre en perspective qu'un avenir personnel sans faille, en raison du sentiment de sécurité inhérent à un tel projet d'éducation.

Eduquer à la capacité de résister aux chocs, aux échecs, aux déceptions et aux frustrations. Le but d'une telle éducation, c'est de rendre les sujets en quête de confiance en soi capables de «résister», c'est-à-dire de s'opposer à l'adversité, de se maintenir sans faiblir devant les forces contraires à l'objectif fondamental qu'est la confiance en soi en vue d'un développement durable.

En somme, le développement durable est un lieu pédagogique où les sujets doivent apprendre, contre vents et marées, à ne compter d'abord que sur eux-mêmes. Le terrain du Kufo est, en ce sens, bien instructif à l'endroit des femmes en quête de bien-être.

#### **B.4.2 L'éducation et l'information syndicales des femmes**

Si, chez les femmes du Kufo, il existe un autre type de besoin en matière de participation démocratique et d'organisation en vue du développement local c'est, nous semble-t-il, celui du syndicat pour la défense de leurs intérêts. Par "syndicat" en effet nous désignons, comme BIROU (1966 : 335), "une association de personnes, morales ou physiques, ayant pour objet la représentation et la défense d'intérêts communs". Une telle association représentative du groupe détient en principe le leadership, et ceci à condition de recevoir l'éducation qui prédispose à un tel rôle. Dans le Kufo, le syndicat pour la défense des intérêts des femmes devra être instruit des modalités de l'action syndicale, apprendre à identifier et à défendre les intérêts des femmes qu'il représente, se munir des outils qui lui permettent de siéger à la table des négociations, s'appliquer à ne pas se laisser prendre au piège des courtiers en matière de développement, être pertinent dans les options à prendre en cette même matière et, enfin, à tenir compte de

l'efficacité du langage. En effet, au plan des actions syndicales, ce dernier aspect est un atout inestimable. Car son rôle est essentiel au plan de l'information et de la communication susceptibles de faire participer les acteurs sociaux féminins à la vie politique.

Il importe en effet, qu'en contexte de participation démocratique, les sujets votant soient informés des procédures électorales. Une telle précaution ne fut observée dans aucune des six communes du Kufo où eurent lieu les élections communales et législatives. Pas même l'information répétée par l'intermédiaire des radios rurales de Lalo et d'Adjahonmè. Car en lieu et place des textes, c'étaient des lectures en fond sonore qu'*une seule fois au passage* les responsables de groupements villageois, d'associations et d'organisations de tout genre se contentaient souvent de soumettre à l'attention des femmes réunies sous des abris dérisoires<sup>210</sup>. L'oralité a ses limites. Le remède contre ces limites réside dans l'alphabétisation et dans l'instruction systématiques, ce qui, loin d'exclure l'oralité, l'inclut bien au contraire tout en contribuant à sa promotion au moyen d'un renforcement par des structures audiovisuelles. Ce sont en effet ces structures qui manquent le plus au Kufo<sup>211</sup>.

### B.4.3 L'organisation du secteur informel

Bon nombre de femmes qui ne sont pas éduquées dans la perspective de l'alphabétisation et de l'instruction scolaire, en viennent à se détacher des organisations communes pour initier au plan individuel des actions informelles, ainsi que nous l'avons souligné plus haut. Il existe cependant un second contexte qui rend compte de l'émergence du secteur informel: il se rapporte à l'irrégularité des salaires

<sup>210</sup> Au fait, le cadre où l'information se livre à l'endroit des acteurs sociaux ne jouit pas toujours d'une attention spéciale. Les abris, même dérisoires, sont l'expression du caractère informel du cadre dont on se sert pour passer les informations. Il en va ainsi des lieux de la palabre: ce peut être sous un arbre ou sous un kiosque de fortune. Pour plus de renseignements à ce sujet, se référer à LOHISSE (1974).

<sup>211</sup> Dans le département du Kufo, il n'existe actuellement en effet que deux radios rurales. L'une, dénommée « Radio Lalo » et située à Lalo, chef-lieu de commune, est créée en 1994. Elle est sponsorisée par l'Agence de Coopération Culturelle et Technique (ACCT). On y parle essentiellement l'aja et le fon. Mais les options fondamentales et les objectifs de cette radio sont, selon ses utilisateurs locaux, pour la plupart dictés de l'extérieur. Ce qui veut dire que les besoins endogènes ne sont pas toujours pris en considération. La seconde radio est dénommée « Radio Kufo ». Mais cette dénomination n'aura pas suffi. Car, de nos jours, il urge que s'implante dans le Kufo une radio rurale qui se préoccupe du développement local et prenne à cœur la cause des femmes et de la famille. Une telle structure d'information et de communication devra, pour s'en sortir, jouir d'une gestion décentralisée qui tienne compte de la situation réelle des acteurs sociaux du Kufo. Autrement, elle retombera entre les mains des promoteurs dont les intérêts divergent si souvent d'avec ceux des acteurs sociaux à la base. Que le rapport soit indéniable entre l'information et la communication, d'une part et, d'autre part, la participation démocratique, c'est ce que nous apprennent les travaux de ADOTEVI (1984) et ceux du Centre Technique de Coopération Agricole et Rurale (1995). On pourrait par ailleurs lire, pour ce qui relève plus généralement de la problématique de l'information et de la communication en zones rurales, les auteurs ci-après: AHOUAGA (1997-1998, 2001-2002), KITI (1996-1999), NGOLO (1983), SCHRAMM (1966) et ADJOLOHOUN (1997-1998).

et à leur insuffisance pour aider les travailleurs à entretenir leurs familles (AFAN, 2001 : 127). La situation des femmes victimes de discriminations salariales est d'autant plus alarmante que non seulement elle se rattache au genre féminin, mais elle relève par ailleurs de l'arbitraire <sup>212</sup>. Les femmes s'adonnent alors à des activités parallèles, afin de s'en sortir au plan des dépenses de toutes sortes. Retenons donc ceci: les personnes qui s'investissent dans le secteur informel ne sont pas forcément celles qui, ainsi que l'affirme AFAN (2001 : 127-128), "ont plus ou moins rompu avec le milieu du travail dans le secteur public, et ont développé des activités indépendantes". Car ces personnes peuvent avoir été tacitement ou indirectement exclues du secteur public. Ce n'est donc pas toujours de leur propre gré que ces personnes désertent le secteur public. Le contexte social que crée la gestion inégale des salaires, est par ailleurs un paramètre qui permet de comprendre l'essor du secteur informel où les femmes appréhendent tout particulièrement leur retraite.

En effet, si dans le secteur public, l'Etat s'occupe d'organiser la retraite des personnes qui prennent de l'âge, ce n'est pas de cette même attention qu'il entoure le secteur informel dont il fait peu de cas. Nous savons par ailleurs qu'au Kufo, l'organisation syndicale ne s'applique vraiment à couvrir que le secteur formel et les domaines reconnus par l'Etat<sup>213</sup>. C'est ce manque d'intérêt vis-à-vis du secteur informel qui implique, chez des personnes y travaillant, des conséquences sur la pratique de la participation démocratique: ces personnes - les femmes en l'occurrence - se voient marginalisées et ne se montrent donc pas concernées<sup>214</sup>. On devra pourtant noter que si le secteur public est saturé, c'est le secteur informel qui absorbe les travailleurs dont la créativité et l'esprit d'initiative ne font aucun doute. Ce secteur est d'ailleurs le plus important en raison de la grande ouverture qui le caractérise. En effet, aucune démarche administrative ne s'impose apparemment à qui veut s'installer dans ce secteur pour quelque travail que ce soit. Aussi, l'affluence exceptionnelle dont il est l'objet traduit-elle sa place et son rôle dans l'économie béninoise. Le secteur informel devra donc bénéficier de structures qui lui permettent de s'organiser afin que la participation démocratique y soit réalisée et vécue par tous les acteurs sociaux et tout particulièrement par les femmes. C'est là une tâche qui incombe aux syndicats, s'ils se décident à ne pas sous-estimer le secteur informel qui est un secteur vital où plus des 95 % des femmes travailleuses

---

<sup>212</sup> Il s'agit notamment des situations d'injustice vis-à-vis du genre féminin, en raison desquelles pour le même travail accompli, les femmes sont moins rémunérées que les hommes.

<sup>213</sup> On ne saurait affirmer que les syndicats sont restés entièrement en marge du secteur informel. Au Kufo, par exemple, les artisans ont leurs syndicats. Ainsi en est-il par exemple des « Zémidjan » (conducteurs de taxis-motos), des coiffeurs et des tailleurs et même des couturières. Il reste que ces syndicats s'intéressent davantage aux organisations féminines de développement.

<sup>214</sup> Nombre de travaux de recherche sur le secteur informel ont souligné la marginalisation et même l'exclusion dont les femmes sont d'ordinaire victimes. Sous ce rapport, l'on pourrait se référer aux auteurs ci-après: ADJAITO MATCHA (2001-2001), MABOUDOU (2001-2002), LASSISI (1998-1999), AHOISSOUN AHOKPOSSI (1996-1997), DOUGBE (1996-1997) et BOSSOU (2000).

sont partie prenante <sup>215</sup>. Une telle entreprise suppose, nous semble-t-il, la rigueur tant au plan des analyses qu'au plan des connaissances adéquates du Kufo et du Bénin en général.

---

<sup>215</sup> Les syndicats n'osent pas spontanément abonder dans le sens du secteur informel, parce qu'il est, pratiquement au Bénin, le plus inavoué. C'est généralement ce secteur que les acteurs sociaux désignent par l'expression « affaires »; expression dont on sait qu'elle peut tout désigner comme elle peut à la fois ne rien désigner: ce peut être par exemple le secteur d'un commerce illicite, celui des stupéfiants dont personne en veut répondre ouvertement... Par ailleurs, le pourcentage de femmes engagées au Kufo dans le secteur informel (95 %) semble relativement élevé. Ce pourcentage n'est pourtant pas exagéré, parce qu'il se rapporte en fait à toutes celles qui n'ont pas été scolarisées et qui doivent cependant faire quelque chose afin de s'assumer à tout point de vue: elles sont largement majoritaires!

## ***1.5 CONCLUSION GENERALE***

Cet essai n'aura pas été le tout premier à aborder la problématique du développement en Afrique et, plus précisément, sur l'une de ses aires culturelles. Et si cette problématique continue à préoccuper plus d'un chercheur, c'est assurément parce qu'elle recouvre une réalité. Mais il s'agit d'une réalité à laquelle les acteurs sociaux de l'Afrique ne sont pas encore convenablement parvenus. Au point qu'un malaise et même un doute que traduisent divers titres, transparaisse chez les auteurs qui ont tenté de se porter au chevet de l'Afrique: "L'Afrique noire est mal partie"; "L'Afrique peut-elle décoller?"; "Le Tiers-Monde dans l'impasse". Est-ce à dire que le développement de l'Afrique est un mythe, c'est-à-dire, en quelque sorte, un idéal qui jamais ne sera atteint et qui, par ailleurs, ne se réduit qu'à des déclarations?

Dans ses analyses, KÄ MANA (1993 : 14) considère que le développement fait partie des six nouveaux mythes fondamentaux qui occupent et animent l'imaginaire social africain, les autres étant l'occident, l'identité culturelle, l'indépendance et la libération, la démocratie et le pluralisme. Toutefois, l'auteur souligne le caractère dynamique de ces idéaux, quand il y voit plus précisément des "opérations mythiques" visant à déterminer les acteurs sociaux d'Afrique dans le rapport à leur environnement et à leur histoire. Au cœur de ces deux derniers paramètres, la pauvreté et la corruption apparaissent comme la dure réalité à laquelle ces acteurs sociaux se trouvent confrontés.

Aussi avons-nous établi que l'aspiration des Africains au développement était une entreprise légitime. En raison du terrain concret où renvoyait notre sujet de recherche, nous avons également établi que la prise en compte de l'approche "genre et développement" n'était pas une entreprise facultative ni fantaisiste. Cette approche permettait en effet de constater que les relations entre hommes et femmes étaient bâties sur des rapports de forces mettant les femmes en position de subordination vis-à-vis des hommes. De fait, la réalité dans l'aire culturelle ajatado nous a appris qu'il importait de prendre en compte le contexte matrimonial des femmes. Car ce contexte s'est avéré comme l'un des plus déterminants et des plus révélateurs pour elles: de la naissance à l'âge nubile, elles s'y trouvent impliquées; du mariage à leur mort, elles ne s'en détachent pas non plus. De toutes les manières, les femmes de l'aire culturelle ajatado se trouvent ainsi "collées" à leur contexte matrimonial. C'est déjà dans ce contexte que se font sentir non seulement la domination masculine, mais aussi les inégalités sociales au détriment des femmes: domination et inégalités que l'on peut comprendre non seulement en raison de la survalorisation de la naissance des garçons par rapport à celle des filles, mais aussi en raison de la mortalité féminine (en l'occurrence la mortalité maternelle) et en raison du trafic des filles. Ces deux derniers paramètres constituent en effet des menaces évidentes pour la population féminine



Nous avons par ailleurs observé que la domination masculine et les inégalités sociales pouvaient s'expliquer à l'aune des obstacles qui prévalaient au plan de l'éducation et de l'instruction<sup>216</sup>. En effet, les filles se trouvaient privées de celles-ci dès leur jeune âge où l'idéal matrimonial leur était présenté comme le but à atteindre.

Nous avons, enfin, retenu qu'au plan matrimonial, les obstacles au développement humain et socio-économique des femmes étaient au nombre de quatre:

-la peur entretenue au moyen de la trilogie dangereuse "voju-ebo-aze", comme un instrument d'intimidation, de nuisance et d'anéantissement;

-la gestion maladroite des affaires économiques se traduisant, à son plus haut niveau d'illustration, dans le néopatrimonialisme qui n'est en fait qu'une autre manière de dénommer le "néomatrimonialisme", c'est-à-dire la confusion de la chose publique et de la chose familiale;

-le reversement presque systématique des femmes dans les travaux de tous genres au profit de leurs maris, une fois révolue la période de la célébration des noces;

-enfin le quatrième obstacle d'ordre matrimonial s'interposant entre les femmes ajatado et le développement social et économique résidait dans l'absence d'un planning familial pour réguler les grossesses ininterrompues et les gestations intempestives; en effet, une telle lacune ne permettait pas de répartir le temps en fonction des activités économiques et sociales.

Nous avons plus d'une fois mentionné qu'il était de la nature de toute typologie de rester ouverte aux apports immédiats ou ultérieurs. Nous ne prétendons donc pas avoir mis en évidence la totalité des paramètres qui démontraient la pertinence de l'approche "genre et développement" ni, plus particulièrement, celle du cadre matrimonial de la présente étude.

Toutefois les obstacles qui ont empêché les femmes d'aboutir au développement constituaient la preuve de l'échec de la logique selon laquelle le développement ne découlerait que des activités économiques. Nous avons cependant noté qu'une telle logique était vouée à l'échec non seulement en raison du caractère individuel et personnel desdites activités, mais aussi en raison de l'absence de progrès et de transformation des techniques de travail d'une part et, d'autre part, en raison de l'absence de protection sociale, en l'occurrence pour les femmes.

---

<sup>216</sup> HOUSSOU (2003 : 5) donne de larges renseignements à ce sujet: "Dans le domaine de la scolarisation ou de la formation chez les filles, écrit-il, le document sur la politique nationale de promotion de la femme révèle que l'accès des filles à l'école primaire a progressé pendant les vingt dernières années mais à un rythme très lent qui ne permet pas encore l'amélioration de l'écart entre les filles et les garçons. Le taux brut de la scolarisation en 2000 est de 66,29 % chez les filles et de 94,65 % chez les garçons". Ces renseignements qui prévalent au plan national constituent le reflet de la réalité qui se vit à la base, au plan du Kufo.

Nous avons identifié une deuxième logique; selon celle-ci, les organisations paysannes en OD et ONG, conformément aux structures traditionnelles, seraient de nature à conduire les femmes du Kufo au développement. Ainsi que nous l'avons remarqué, une telle logique était l'œuvre de KOFFI (1993: 149). Nous pensons cependant que l'on ne saurait, de nos jours, reconduire telles quelles les structures traditionnelles, sous peine de commettre des anachronismes préjudiciables aux organisations en cause. On devrait bien évidemment tenir compte des profondes mutations survenues au plan des contextes sociologique, économique, politique et même juridique.

Enfin, à ces deux principales logiques, il faudra ajouter des logiques complémentaires dont nous avons souligné l'inadaptation pour le milieu ajatado, en raison du fait qu'elles ont généré une logique bien plus dangereuse encore pour le développement: c'est la logique de subsistance qui, elle, se fait d'autant plus persistante qu'elle constitue la principale caractéristique du sous-développement. Au plan des organisations féminines prévaut la thèse qu'un regroupement de femmes en vue de la production était la condition du développement; mais le succès des individualités, des particularités, ainsi que celui des entités institutionnelles préoccupées par les intérêts, les médiations, les intermédiations intéressées et le courtage, aura sonné le glas d'une telle thèse. Des chercheurs ont également affirmé que les organisations paysannes en vue de l'agriculture pouvaient permettre l'accès au développement; nous avons cependant fait remarquer qu'une telle option prioritaire et exclusive était d'autant plus inefficace et irréaliste qu'elle privait l'aire culturelle ajatado de l'industrie, de l'administration et du commerce. Car ces options constituent elles aussi inévitablement des conditionnalités pour le développement. Nous avons enfin observé que la priorité à l'agriculture traditionnelle présentait l'inconvénient de réactiver l'analphabétisme en général et, en particulier, celui des filles du milieu ajatado. Nous savons que c'est un tel fléau qui, dans le Kufo et partout ailleurs, prive les acteurs sociaux des avantages de la participation locale, de l'auto-prise en charge et de la démocratie. Face aux déconvenues de ces voies et moyens, nous avons compris avec OLIVIER de SARDAN (1995b: 189-192) qu'il fallait à tout prix promouvoir la prise en compte conséquente de deux types de logiques: la logique de la connaissance et la logique de l'action<sup>217</sup>. En effet une telle approche permettrait aux acteurs sociaux, quels qu'ils soient, de vaincre les principaux obstacles jonchant leur parcours vers le développement.

<sup>217</sup> La logique de la ruse qui permettrait aux femmes de contourner la domination, la force et, somme toute, la violence masculine a sans doute fait ses preuves. Sous ce rapport, l'influence et la puissance des femmes se sont non seulement affirmées, mais elles ont même pu atteindre un degré de théâtralisation et de ritualisation dont rend compte l'institution des « grandes tantes » ( Tashinon ). Cette logique ne résout pas cependant le problème de la dialectique entre homme et femme, toujours en interaction. Elle n'est pas non plus, contrairement à la logique de la connaissance, l'outil approprié pour combattre les obstacles au développement. Une question reste néanmoins en suspens: celle de la dialectique entre la culture et le développement qui implique bien des débats. La culture est-elle un obstacle au développement? Le développement advient-il, au contraire, aux dépens de la diversité culturelle? Doit-on élucider ces problématiques en termes de « développement culturel » ou de « dimension culturelle du développement »? Autant d'aspects qui ne cachent pas la complexité de la question et que l'on pourrait continuer à examiner avec des chercheurs de la trempe de RIST (1994).

A défaut de cette double logique, l'expérience concrète en milieu ajatado révèle que les acteurs sociaux ne sauraient sortir de leur pauvreté. En l'absence de cette double logique, les projets endogènes de développement ainsi que l'aide au développement ne sont, par ailleurs, que des mythes, des chimères et des artifices dont n'est tiré aucun avantage<sup>218</sup>. Bien plus graves sont les situations auxquelles conduisent pareilles initiatives: l'exploitation et donc l'appauvrissement plus accru des acteurs sociaux, la logique de domination et de subordination ainsi que leur cortège d'humiliations de tous genres. A ces situations correspond d'ailleurs une mentalité qu'à défaut de terme plus approprié, nous avons dénommée « mentalité de projet ». Une telle mentalité est soutenue, avons-nous dit, par les courtiers en développement et les intermédiaires préoccupés par des intérêts de tous ordres<sup>219</sup>. Ainsi que nous avons pu le constater sur le terrain de recherche, c'est d'eux qu'en un sens réel provient, au Kufo, la ruine des organisations féminines et d'ailleurs celle de tout projet de développement.

Une telle ruine transparait dans l'image que l'on a de l'Afrique<sup>220</sup>. Il ne va d'ailleurs de l'intérêt de personne que cette image perdure. Voilà pourquoi au plan général, nous avons proposé, d'une part, que soient assainies les diverses logiques qui ne sauraient conduire l'Afrique au développement et que, par rapport à celles-ci, soient rendues prioritaires la logique de la connaissance et celle de l'action. Tout compte fait, le Kufo et l'Afrique en général apparaissent comme un terrain d'expérimentation où les logiques se bousculent et se succèdent les unes aux autres. Il va sans dire que chacune d'elles veut à coup sûr dire quelque chose de la « situation » de l'Afrique avec la détermination d'apporter un remède. Cette mosaïque de logiques s'avère cependant impuissante, si l'on ne la renforce par une logique qui nous paraît encore plus fondamentale: celle du développement multisectoriel. C'est en raison de celle-ci que les spécialistes, les chercheurs et les acteurs sociaux à la base pourront s'employer à promouvoir une approche globale et holistique du développement de l'Afrique noire.

<sup>218</sup> Entendons le "mythe" au sens étymologique de "muthos", c'est-à-dire au sens de récit et de fable. Par "chimère", nous désignons la vaine imagination, l'illusion et même l'utopie. Enfin, par "artifice", nous entendons tout ce qui a trait au vain montage, à la vaine combinaison, au subterfuge et, somme toute, au mensonge. Les projets de développement ainsi que l'aide au développement sont en fait de ces natures, s'ils ne sont soutenus par la logique de la connaissance et de l'action.

<sup>219</sup> Au Kufo, ces intermédiaires sont vulgairement désignés comme des "escrocs", c'est-à-dire des personnes qui, par fourberie ou par manœuvres frauduleuses, tirent profit des projets de développement.

<sup>220</sup> PISANI (1988 : 17) transcrit en ces termes l'image que l'on a du continent africain: "L'Afrique, écrit-il, apparaît sur les écrans du monde sous forme de clichés dramatiques: sécheresse, famines, désordre, coups d'état, épidémies, réfugiés... Le désert avance, engloutissant des millions d'hectares chaque année; les équilibres naturels chancellent parce que sont saccagés les forêts et les couverts végétaux. Les enfants naissent, innombrables: personne ne peut dire combien de temps ils vivront. Les villes monstrueuses étirent leurs bidonvilles surpeuplés. Les hommes s'entredéchirent pour des frontières de sable: les catastrophes se donnent rendez-vous. L'Afrique de la nature est somptueuse; celle des hommes est souvent souriante; mais l'image qui s'impose à la conscience du monde est misérable, dure, impitoyable. C'est celle d'un continent immensément pauvre, soumis à la fatalité; l'homme y passe son temps à repousser sa mort de quelques instants sous un ciel magnifique".

D'autre part, nous avons estimé n'avoir aucun intérêt à passer sous silence la question d'aide, d'endettement et de remboursement qui est avant tout une question de justice. L'une des solutions, à court terme, pourrait consister dans l'annulation de ladite dette. En revanche, à long terme, les acteurs sociaux de l'Afrique, soucieux d'un développement durable, devront s'organiser de manière à parvenir à leur propre autonomie et à leur auto-prise en charge. Et ceci, afin de sortir de toute forme de tutelle et d'en finir avec la dépendance et ses lourdes conséquences.

Au plan spécifiquement matrimonial, pour la femme du Kufo, la toute première perspective serait, nous semble-t-il, d'opérer une rupture épistémologique: qu'elle soit considérée comme l'égale de l'homme, conformément à la Charte des Droits de l'Homme qui est, selon les termes de OCKRENT (2006 : 7), « un texte fondateur pour l'humanité entière ». L'un des moyens pour y parvenir serait, nous semble-t-il, de sensibiliser au plan de leur propre imaginaire les femmes déjà convaincues elles-mêmes de leur infériorité par rapport aux hommes. Qu'elles sachent que, loin d'être inférieures aux hommes, elles relèvent de l'humanité et que celle-ci, affirme encore OCKRENT (2006 : 7), « repose sur elles ».

En deuxième lieu, nos propositions étaient axées sur deux types de droits incontournables et inaliénables à octroyer théoriquement et pratiquement aux femmes: il s'agit, d'une part, du droit à l'instruction et, d'autre part, du droit à la terre.

En troisième lieu, nous avons proposé que la priorité absolue soit donnée au mariage par consentement; et ceci non seulement pour le plus grand bien de la femme, mais aussi et surtout pour celui du mariage et de la famille en milieu ajatado.

En quatrième lieu, enfin, nos propositions ont abondé dans le sens de la paternité responsable.

Ainsi que nous pouvons le constater, chacune de ces propositions et toutes ensemble requièrent une étude de faisabilité dont la réalisation déborderait le cadre du présent essai. Toutefois, elles s'enracinent dans le contexte matrimonial et pourraient contribuer à outiller les femmes du milieu ajatado en vue de l'œuvre de développement. Il en va de même pour les propositions faites dans le cadre de la participation politique des femmes dudit milieu.

Pour ces femmes, en effet, nous avons estimé qu'elles ne sauraient lutter pour le développement en rangs dispersés, et qu'il fallait non seulement leur assurer une éducation et une information syndicales, mais aussi garantir l'organisation du secteur informel où déjà elles évoluent majoritairement. En effet, constate HOUSSOU Bruno (2003 : 5), dans ce secteur où les femmes ne sont intéressées et retenues que par leurs activités, "le manque d'information les conduit à se passer des services de santé quand survient une affection aussi bien chez elles que chez leurs enfants". Selon ce même auteur, c'est par ailleurs en raison du manque d'information qu'en général, "les femmes rurales ne sont pas souvent au courant de ce qui se passe en leur nom". Il leur faut donc

s'organiser en un réseau de solidarité, ce qui implique non seulement qu'elles s'éduquent à la confiance, mais aussi qu'elles se mobilisent pour combattre la corruption sous toutes ses formes. Cette tâche revient en priorité à elles et à l'ensemble des acteurs sociaux.

Ces propositions sont, en fait, des conditions minimales destinées à protéger les femmes du Kufo et à les rassurer par rapport aux diverses formes de discriminations et de violences dont traitent par exemple MONSI (2005: 243-249) et BOKPE GNACADJA (2005: 250-261). Elles sont par ailleurs destinées à rendre les femmes du Kufo capables de participer au développement de la vie sociale, économique et politique. C'est ainsi qu'elles seront également rendues capables de produire des richesses et d'en jouir à la mesure de leurs besoins et nécessités. Leur bien-être inclut cependant celui des hommes et celui de tous les acteurs sociaux de l'aire culturelle ajatado. Oublier cette perspective c'est occasionner des frustrations et des violences dans un pays en voie de démocratisation et de décentralisation. En réalité, c'est à ce stade rêvé et sans doute réalisable qu'il faut que parviennent le Kufo et, par-delà ce département, le Bénin et les pays d'Afrique. Hélas la plupart de ces pays absorbent plus de richesses qu'ils n'en produisent. Au point que, lorsqu'ils sont livrés à eux-mêmes, ils pourraient s'effondrer sous plusieurs rapports et, en particulier, celui de la misère et des frustrations qui occasionnent les conflits. C'est l'appréhension du débordement de ces facteurs qui donne à l'Afrique la configuration d'une "poudrière" (PISANI, 1988 : 60). De fait, on y dénombre à l'heure où nous achevons cette étude, plusieurs foyers de conflits armés<sup>221</sup>, dont les ressorts sont aussi bien endogènes qu'exogènes. Pour que l'Afrique s'en sorte, il ne suffit pas que ses pays soient solidaires, mais c'est le monde entier qui devra se mobiliser pour une action qui puisse atténuer ses propres déséquilibres. En effet, la construction de l'Afrique va de pair avec celle du monde. Car il y aura un peu plus de prospérité et de paix dans le monde, lorsque les inégalités entre les continents auront été réduites<sup>222</sup>. Un tel effort devient une exigence en contexte de mondialisation, si ce processus doit impliquer le développement des hommes et de tous les hommes sans distinction.

En attendant que l'on parvienne à ce stade, le présent travail de recherche n'aura pris en compte que le cas du département du Kufo. Au Bénin, cependant, l'aire culturelle ajatado comporte bien d'autres départements: le Mono, le Zou, le Littoral, l'Atlantique et l'Ouémé. Au Togo, c'est également de l'aire culturelle ajatado que relèvent les départements du plateau et du Moyen-Mono où figurent notamment Tado, Tohou, Wantchi, Ntchivou, Kpèkplémè, Katonmè, Azovu et Sindomè. La lutte pour le développement requiert que soient pris en compte non seulement chacune de ces entités départementales, mais aussi leur totalité et la mobilisation des acteurs sociaux dans une

<sup>221</sup> Au nombre de ces foyers de conflits, nous comptons notamment la Côte d'Ivoire, la Sierra Leone, le Libéria, Le Rwanda, le Burundi, la République Démocratique du Congo et, au Soudan, le Darfour.

<sup>222</sup> Les ouvrages parus cette dernière décennie montrent pourtant que si la réduction de ces inégalités est une exigence, l'aboutissement de ce projet humanitaire n'est pas pour demain (cf. VERSHAVE 1994a, 1994b, 1998 et 2000; c f. également NGOUPANDE 2002).

seule et même dynamique culturelle et socio-économique. Dynamique culturelle et socio-économique qui n'exclut pas non plus les différences, si jamais elles devaient s'imposer. C'est, nous semble-t-il, à cette condition que la synergie en vue du développement peut s'avérer fructueuse<sup>223</sup>.

---

<sup>223</sup>Il va sans dire que les mesures proposées ici pour remédier au sous-développement en général et, en particulier, à l'arriération des femmes ne paraissent ni « extra-ordinaires », ni extravagantes. La simplicité et l'innocence qui les caractérisent ne dénie pas non plus leur aspect conventionnel. Elles porteront néanmoins des fruits à condition que les acteurs sociaux du dedans comme ceux du dehors s'appliquent à empêcher le décalage entre les projets et leur réalisation...

## ***VII. BIBLIOGRAPHIE***

ADAM Kolawolé Sikirou, BOKO Michel, 1993, Le Bénin, Cotonou: Editions EDICEF.

ADEKAMBI Edwige., 2002, « Les familles et les besoins sociaux de base », in Fondation Regard d'Amour, Symposium National sur le thème : « La famille et les défis du développement » , Cotonou, CNCB, 25-28 mars.

ADJAITO MATCHA Ambroise., 2001-2001, Femmes, Micro Entreprise et problèmes de gestion familiale dans les villages de Koto et d'Agrimey (Sous-préfecture de Zogbodomè ), Mini Mémoire de Licence, Université d'Abomey-Calavi.

ADJIN Christian, 1998-1999, « Les ONG dans la problématique de l'auto promotion des femmes rurales en milieux mahi et idatcha à Glazoué », Mémoire de Maîtrise FLASH, Université Nationale du Bénin.

ADJOLOHOUN Ariane, 1997-1998, Rôle des radios communautaires dans le développement endogène des communautés rurales, Mémoire de fin de formation, UNB / ENAS.

ADOTEVI Adivi John Bosko, 1984, « Information et participation populaire au développement », in MONDJANAGNI A. C., La participation populaire au développement en Afrique Noire, Paris: Karthala.

ADOUKONOU Barthélémy,

-, 1980, Jalons pour une théologie africaine, tome I et II, Paris: Lethielleux.

-, 1988, Vodun: sacré ou violence, Thèse de doctorat d'Etat, Université René DESCARTES, Paris.

AEBISCHER Verena, OBERLE Dominique, 1990, Le groupe en psychologie sociale, Paris: Bordas.

AFAN Roger Mawuto, 2001, La participation démocratique en Afrique. Ethique politique et engagement, Fribourg Suisse: Editions Universitaires.

AGUESSY Honorat,

-, 1972a, « Tradition orale et structure de pensée: essai de méthodologie », Cahiers d'Histoire Mondiale.

-,1972b, « Religions africaines comme effet et source de la civilisation de l'oralité », in Colloque de Cotonou (16-20 août 1970), Les religions africaines comme source et valeurs de civilisation, Paris: Présence Africaine.

-,1984, « Convergences religieuses dans les sociétés Aja, Evé et Yoruba sur la Côte du Bénin », in MEDEIROS (de) François.

AHOGNISSOUN AHOKPOSSI Carmen Mireille, 1996-1997, Groupements féminins et O.N.G. en milieu rural: cas d'Atogon , Mémoire de Maîtrise, FLASH, Université Nationale du Bénin.

AHOUAGA Roger,

-,1997-1998, Rôle de la Radio Rurale Locale dans le Développement Socio-Economique des Populations Rurales, Rapport de CI (Mini mémoire), Université Nationale du Bénin.

-,2001-2002, Contribution des médias traditionnels et des radios de proximité au processus de développement communautaire au Bénin, Mémoire de Maîtrise de Sociologie-Anthropologie, Université d'Abomey-Calavi.

AKINDELE Adolphe et AGUESSY Cyril, 1953, Contribution à l'histoire du royaume de Porto-Novo, Dakar : Institut Fondamental d'Afrique Noire.

ALAMOU A. Arnaud, 2000-2001, Déperdition scolaire en milieu lacustre: cas des sous-préfectures de Grand-Popo et de Bopa dans le département du Mono, Mémoire de Maîtrise en Sociologie-Anthropologie, Université Nationale du Bénin.

ALTHABE Gérard.,

-,1990, « Ethnologie du contemporain et enquête de terrain », in Terrain, n° 14.

-,1977, « Le quotidien en procès », Dialectiques, n° 21.

AMEDJIKO Lucien, 1999-2000, Impacts des activités de la femme rurale sur le développement social et économique en milieu adja: cas de l'arrondissement d'Ayomi, Mémoire de Maîtrise, FLASH, Université Nationale du Bénin.

ANDRE Pierre et al., 1991, L'avenir d'un monde fini: jalons pour une éthique du développement durable: un dialogue entre Albert JACQUARD et Hubert REEVES: un débat interdisciplinaire, Ville Saint Laurent: Fides.

APOVO Jean-Marie, 1995, Anthopologie du Bo. Théorie et pratique du gris-gris, Thèse de Doctorat d'Etat, Université René DESCARTES, Paris.

ARDITI Claude, 2000, «Du prix de la kola au détournement de l'aide internationale: clientélisme et corruption au Tchad (1900-1988)», in BLUNDO Giorgio ( dir.).

ARENDETT Hannah, 1961, Condition de l'homme moderne, Paris: Calmann-Lévy.



ARHAB Baya, 2004, « La décentralisation comme moyen de mobilisation pour le développement », in FERGUENE Améziane, Gouvernance locale et développement territorial. Le cas des pays du Sud, Paris : L'Harmattan.

ARROW J. Kenneth, 1974, *The limits of organization*, New York: Norton.

ARTHUS-BERTRAND Yam, et al., 2003, *L'avenir de la terre: le développement durable raconté aux enfants*, Paris: Ed. de la Martinière.

AUGE Marc,

-,1975, *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Paris: Hermann.

-,1977, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la répression*, Paris: Flammarion.

-,1978, « Vers un refus de l'alternative sens-fonction », *L'Homme*, n° XVIII (3-4), juillet-décembre.

-,1979, *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*, Paris: Hachette.

-,1987, « Qui est l'autre? Un itinéraire anthropologique », *L'Homme*, n° 103, juillet-septembre.

AUSTIN John Langshaw, 1970, *How to do things with words*, traduction française: *Quand dire c'est faire*, Paris: Seuil.

BABADJIDE Charles Lambert, 1999-2000, « Projet de développement et communautés africaines. Cas du projet d'interventions locales pour la sécurité alimentaire 'PILSA' dans la commune de Dedomè de la sous-préfecture de Kpomassè », *Mémoire de Maîtrise, FLASH, Université Nationale du Bénin*.

BADIE Bertrand, 1994, *Le développement politique*, Paris: Editions Economica.

BADOUIN Robert, 1985, *Le développement agricole en Afrique tropicale*, Paris: Cujas.

BAIROCH Paul, 1971, *Le Tiers-Monde dans l'impasse*, Paris: Gallimard.

BAKO-ARIFARI Nassirou, 2000, « Dans les interstices de l'Etat: des courtiers en col blanc... », in BIERSCHEK Thomas et al.

BALANDIER Georges,

-,1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Dynamique sociale en Afrique Centrale*, Paris: PUF.

-,1957, *Afrique ambiguë*, Paris: Plon.

-,1967, *Anthropologie politique*, Paris: P.U.F..

-,1971, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Paris: P.U.F..

-,1985, *Anthropo-logiques*, Paris: Librairie Générale Française.

-,1985, *Le détour*, Paris: Fayard.

BANQUE MONDIALE, 1988, *La Banque Mondiale et le développement rural, 1965-1986*, Washington: Banque Mondiale.

BANQUE MONDIALE, PNUD, 1989, *L'Afrique subsaharienne: de la crise à une croissance durable. Etude de prospective à long terme*, Washington: Banque Mondiale.

BANQUE MONDIALE, 1991, *Le défi du développement. Rapport sur le développement dans le monde*, Washington: Banque Mondiale.

BARNARD Alan, 2000, *History in Anthropology*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.

BART François, 1993, *Montagnes d'Afrique, terres paysannes: le cas du Rwanda*, Bordeaux: CEGET-PUB.

BAWIN-LEGROS Bernadette, 1993, « Communication dans la famille », in SFEZ L. *Dictionnaire critique de la communication*, Paris: PUF.

BEATTIE John, 1967, *Checks on the Abuse of Political Power in some African States*, in COHEN R., MIDDLETON J., *Comparative political systems*, New York: The National History Press.

BEAUDRILLARD Jean, 1972, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris: Gallimard.

BELLENGER Lionel, 1994, *La confiance en soi. Avoir confiance pour donner confiance*, Issy-les-Moulineaux : E.S.F. Editeur.

BENERIA Lourdes, BISNATH S., 2001, *Gender and development: theoretical, empirical and practical approaches*, Cheltenham: E. Elgar.

BENTSI-ENCHILI Kwamena, 1964, *Ghana and Law*, London: Sweet & Maxwell.

BESNIER Jean-Michel., 1993, *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Paris: Editions Grasset et Fasquelle.

BERGER Peter et al., 1956, *The social construction of reality*, New York: Doubleday.

BIERSCHENK Thomas,

-1988, "Development Projects as an Arena of Negotiation for Strategic Groups, A case Study from Benin", *Sociologia Ruralis* (Assen), 28 (2-3).

-et OLIVIER de SARDAN Jean-Pierre,

-,1994, « ECRIS: Enquête collective rapide d'identification des conflits et des groupes stratégiques », *Bulletin de l'APAD* (Marseille), n° 7.

-,1998, *Les pouvoirs au village. Le Bénin rural entre la démocratisation et la décentralisation*, Paris: Karthala.

-et CHAVEAU Jean-Pierre et OLIVIER de SARDAN Jean-Pierre, 2000, *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets*, Paris: Karthala et APAD.

BIO TCHANE Abdoulaye., 2000, *Lutter contre la corruption. Un impératif pour le développement du Bénin dans l'économie internationale*, Paris : L'Harmattan.

BIROU Alain, 1966, *Vocabulaire pratique des sciences sociales*, Paris: Les Editions Ouvrières.

BLANC-PAMARD Chantal et CAMBRESY Luc (coordinateurs), 1995, *Terre, Terroir, Territoire. Les tensions foncières*, Paris : ORSTOM Editions.

BLOCH Oscar et al., 1932, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris: PUF.

BLUNDO Giorgio,

-,1996, *Bavardages, rumeurs et accusations: d'une ethnographie de la corruption?* Document de travail.

-,2000, (dir.) *Monnayer les pouvoirs. Espaces, mécanismes et représentations de la corruption*, Paris: Presses Universitaires de France, Genève: Nouveaux Cahiers de l'IUED.

-et OLIVIER de SARDAN Jean-Pierre., 2000, «La corruption comme terrain. Pour une approche socio-anthropologique», in BLUNDO Giorgio (dir.),

BOBIN Frédéric, 1995, « Le combat contre le travail des enfants s'essouffle », *Le Monde* du 21 août.

BOKPE GNACADJA Huguette, 2005, « La convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes : point de mise en oeuvre et perspectives en Afrique de l'Ouest et du Centre », in *Les Actes du Symposium sous-régional*.

BONTE Pierre et IZARD Michel (dir.), 1991, *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, Paris: PUF.

BOSSOU Chantal, 2000, *Genre, écoféminité et stratégies de gestion durable des ressources forestières dans le sud-est Bénin: cas de la forêt classée de Sakété*, Université nationale du Bénin.

BOTCHI Christine, 1994, *Les veuves de l'aire culturelle ajatado (sud Bénin-Togo) au carrefour de la tradition et de la modernité*, Mémoire pour le Diplôme de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

BOTCHI GOMIDO Jean-Marie.,

-,1982, *La mort chez les Aja d'Akplaxwé à travers les noms, les chants et les rites*, Abidjan: ICAO.

-,2000, « Le Vaudou béninois », in LENOIR Frédéric et TARDAN-MASQUELLIER (dir.)..

-,2003, «Le jubilé sacerdotal: sens et portée», Eglise de Lokossa, Bulletin diocésain, nouvelle série, n° 4.

-,2004, « Relations et médiations dans la vie socioculturelle aujourd'hui en Afrique. Quelle philosophie de l'existence? », in Association des Théologiens Catholiques du Bénin (ATCB), Relations et médiations en Afrique. Handicap ou chance pour le développement. Actes du Colloque du 2 au 4 juillet 2002, Cotonou: Les Editions Catholiques du Bénin.

BOUDON Raymond,

-,1977a, « La logique de la frustration relative », Archives Européennes de Sociologie, tome XVIII, 1.

-,1977 b, Effets pervers et ordre social, Paris: PUF.

BOURDIEU Pierre,

-,1970, La reproduction, Paris: Editions de Minuit.

-,1972, « Les stratégies matrimoniales dans les systèmes de reproduction », Annales E.S.C., numéro 24.

-,1975, «Le langage autorisé. Note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel», Actes de la Recherche en Sciences Sociales, n° 5/6.

-,1977, « Sur le pouvoir symbolique », Annales Economie, Société, Civilisation, n° 3, mai-juin.

-,1980, Le sens pratique, Paris: Editions de Minuit.

-,1987, «Lecture, lecteurs, lettrés, littérature», Choses dites, Paris: Editions de Minuit.

-,1993, La misère du monde, Paris: Editions du Seuil.

-,1998, La domination masculine, Paris: Seuil.

BOURDIEU Pierre, CHAMBORDON Jean-Claude., PASSERON Jean-Claude., 1968, Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques, Paris: Mouton.

BOURDIEU Pierre, SAINT MARTIN (de) M., 1990, « Le sens de la propriété », Actes de la Recherche en Sciences Sociales, n° 81/82, mars, Paris: Editions de Minuit.

BOUTRAIS Jean, 1978, « Compétition foncière et développement au nord du Cameroun: la plaine de Mora », Cahiers de l'ONAREST, octobre.

BRETON Stanislas, 1976, Théorie des idéologies, Paris: Desclée.

BROUWERS H. A. M. Jan, Constant DANGBEGNON et Valentin A. AGBO, 1997, « La connaissance agricole des Aja », in DAANE Jon et al.

BRUNEL Sylvie, 2004, L'Afrique (Un continent en réserve de développement), Rosny-Sous-Bois : Bréal.

BRUYNE (de) Paul, HERMAN Jacques, SCHOUTHEETE (de) Marc, 1974, Dynamique de la recherche en sciences sociales. Les pôles de la pratique méthodologique, Paris: PUF.

BUBER Martin, 1938, Je et Tu, Paris: Editions Montaigne.

CAILLOIS Roger, 1974, Approches de l'imaginaire, Paris: Gallimard.

CASSIRER Ernst,

-, 1972, Philosophie des formes symboliques, Paris: Minuit.

-, 1973a, Langage et mythe, Paris: Minuit.

-, 1973b, Langage et mythe à propos des noms de dieux, Paris: Les Editions de Minuit.

Cellule Macroéconomique de la Présidence de la République avec le concours des Ministères, 1995, Rapport sur l'état de l'économie nationale, Porto-Novo: Imprimerie CNPMS.

Centre Technique de Coopération Agricole et Rurale, 1995, Séminaire International sur le « Rôle de l'information pour le développement rural des pays ACP. Bilan et perspectives », Montpellier (16 juin).

CHAMBERS Robert, PACEY Arnold et TRUPP Lori Ann, 1994, Les paysans d'abord, Paris: CTA-Karthala.

CHAO-BEROFF René et DELHAYE Catherine, 1989, Les caisses villageoises d'épargne et de crédits auto-gérées, Bern: Intercoopération / CIDR.

Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples (CADHP), 1981, Nairobi, Kenya, juin.

Charte Africaine pour la Participation Populaire au Développement et à la Transformation (CAPPDT), 1990, Arusha, février.

Charte de Fonctionnement du Gouvernement, 2006, La Croix du Bénin, Bimensuel Catholique de Doctrine et d'Information, N° 0882, du 19 mai au 1<sup>er</sup> juin.

CHOMSKY Noam, 1969, Le langage et la pensée, Paris: Petite Bibliothèque Payot.

SAHLINS Marshall, 1976, Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives, Paris: Gallimard.

Code des Personnes et de la Famille, 2002, Loi N° 2002-07 portant Code des Personnes et de la Famille, Présidence de la République, Cotonou : Presse de l'Imprimerie L. D. WHANNOU.

COLLEYN Jean-Paul., 1990, Eléments d'anthropologie sociale et culturelle, Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.

COLLINS Randal, 1975, Conflict sociology, New York: Academic Press.

Commission Européenne, 1998, Agriculture et développement durable: principes et recommandations du Forum consultatif européen pour l'environnement et le développement durable, Luxembourg: Office des Publications Officielles des Communautés européennes.

Commission Femmes et Développement du Conseil Terre Nouvelle, 2000, Politique de genre des œuvres protestantes d'entraide et de mission de Suisse, trad. Barbara Mazotti, réd. Michel Egger, Lausanne: Pain pour le Prochain.

Conférence Nationale du Bénin, 1990, Décret n° 90-40 portant convocation de la Conférence Nationale et Détermination de sa mission, 23 février.

CORNU Gérard, 1987, Vocabulaire juridique, Paris: PUF.

COSER Lewis, 1982, Les fonctions du conflit social, Paris: PUF.

COURTEMANCHE Andrée, 1993, La richesse des femmes: patrimoines et gestion à Manosque au XIVème siècle, Montréal, Bellarmin, Paris: Vrin.

DAANE Jon, BREUSERS Mark, et FREDERIKS Erik, 1997, Dynamique Paysanne sur le Plateau Adja du Bénin, Paris: Karthala.

DA CUNHA Antonio,

-2004, «Le développement durable: une éthique du changement, un concept intégrateur, un principe d'action», in JAKUBEC Joël (dir.).

-et RUEGG Jean (dir.), 2003, Développement durable et aménagement du territoire, Lausanne: Presses Polytechniques et Universitaires Romandes

DAMIBA Christèle, 1988, «Fonds de développement des Nations Unies pour la femme », Rapport des missions, mai.

DATC-MISAT, 1997, Atlas monographique des circonscriptions administratives, Bénin, avril.

DEVEREUX Georges,

-,1939, "The Social and Cultural Implications of Incest among the Mohave Indians", Psychoanalytic Quaterly, vol. 8.

-,1980, De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement, Paris: Flammarion.

DIANOR Ousmane, 2000, "Manger l'argent. Les dimensions économiques et socioculturelles de la corruption en Afrique", in BLUNDO Giorgio (dir.).

DI MEO Guy, 1991, « De l'espace subjectif à l'espace objectif: l'itinéraire du labyrinthe », L'Espace Géographique, numéro 4.

DJALILI Mohammad-Reza, 2000, « Mondialisation de la corruption et de la criminalité », in BLUNDO Giorgio (dir.).

DOUGBE A. Anatole, 1996-1997, Stages de préinsertion professionnelle et initiative privée chez les diplômés sans emplois au Bénin, Mémoire de Maîtrise, Université Nationale du Bénin.

DROUIN Jean-Claude, 1997, Dictionnaire de poche. Les grandes notions de sociologie, Paris: PUF.

DUMONT René, 1962, L'Afrique Noire est mal partie, Paris: Editions du Seuil.

DURAND Gilbert,

-, 1963a, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Paris: P.U.F.

-, 1963b, «L'Occident iconoclaste: contribution à l'histoire du symbole», Cahiers Internationaux de Sociologie, n° 2.

-, 1964, L'imagination symbolique, Paris: PUF.

DURKHEIM Emile,

-, 1898, « La Prohibition de l'Inceste », L'Année Sociologique, vol. 1.

-, 1986, Les règles de la méthode sociologique, Paris: PUF, (20ème édition).

EDJA Honorat, 2000, «Médiateurs traditionnels à l'école du courtage en développement», in BIERSCHEK Thomas et al.

EGIN Etienne Fangbo, 2002-2003, Problématique du trafic des enfants dans l'aire culturelle ajatado: cas de la commune d'Aplahoué, Mémoire de Maîtrise, FLASH, Université d'Abomey-Calavi.

ELIADE Mircea, 1949, Traité d'Histoire des Religions, Paris: Payot.

ELUNGU Elungu A. Pene,

-, 1968, La civilisation négro-africaine, réalité ou mythe? Construire l'Afrique, construire le monde, Paris : L'Harmattan.

-, 1987, Tradition africaine et rationalité moderne, Paris : l'Harmattan.

ERIKSEN Thomas H., 1995, Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology, Chicago: Pluto Press.

ETZIONI Amitai,

-, 1961, A comparative analysis of complex organizations, Glencoe: The Free Press.

-, 1968, The active society, New York: The Free Press.

EVANS-PRITCHARD Edward Evan,

-, 1935, " Exogamous Rules among the Nuer", Man, vol. 35, n° 7.

-, 1972, Oracles, sorcellerie et magie chez les Azandé, Paris: Gallimard.

FALCON Paul, 1962, Religion du Vodun et superstition au Dahomey-sud, Thèse de Doctorat, Lyon.

FANON Franz, 1961, *Les damnés de la terre*, Paris: Editions Maspéro.

FAO,

-,1990, *Les femmes dans la foresterie communautaire*, Rome.

-,1997, *La participation des femmes dans les programmes forestiers nationaux*, Rome.

FAVAREL-GARRIGUES Gilles, 2000, « La corruption en Russie », *Problèmes politiques et sociaux*, n° 833, 21, janvier, série Russie.

FERNANDEZ Gabriel, 1998, « Etude régionale sur les questions de protection spéciale des enfants dans douze pays d'Afrique de l'Ouest et du Centre », UNICEF.

FIDA, 1989, *Evaluation du projet « Fonds de Développement villageois des femmes du Borgou »*, septembre.

Fondation Suisse du Service Social International et Institut International des Droits de l'Enfant, 2005, *Rapport de colloque : Droits de l'Enfant et Medias : Prévention de la migration clandestine et Trafic d'Enfants en Afrique de l'Ouest*, Sion et Genève.

FORTES Meyer, 1945, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, London, Oxford: University Press for the International African Institute.

FOURN GNANSOUNOU Elisabeth, 2005, « Pesanteurs socioculturelles à l'exercice des activités génératrices de revenus par les femmes », *Les Actes du Symposium sous-régional*.

FRANCE (DE) Henri, 2001, *Précis d'économie agricole pour le développement. Le primat des logiques paysannes*, Paris: Karthala.

FREUD Sigmund, 1938, "Infantile Sexuality", in *Three Contributions to the Theory of Sex (The Basic Writings of Sigmund FREUD)*, New York.

FREYSSINET-DOMINJON Jacqueline, 1997, *Méthodes de Recherche en Sciences Sociales*, Paris: Montchrestien.

FRIEDLI Claude, 2004, « L'ingénieur du XXI<sup>e</sup> siècle et le développement durable », in JAKUBEC Joël (dir.).

FUKUYAMA Francis, 1995, *Trust: The social virtues and the creation of prosperity*, New York: Free Press Paperbacks.

GABAS Jean-Jacques, 1998, *L'aide contre le développement: l'exemple du Sahel*, Paris: Editions Economica.

GABORIAU Patrick et GOUGUET Jean-Jacques, 2002, « Pauvreté et exclusion », *Encyclopaedia Universalis France*, Paris: Encyclopaedia Universalis France, Article consulté sur Internet le 29 avril 2004.

GADAMER Hans-Georg, 1976, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris: Editions du Seuil.



GALLAIS Jean, 1979, «La situation de l'élevage bovin et les problèmes des éleveurs en Afrique Occidentale et Centrale», Les Cahiers d'Outre-Mer, avril-juin.

GALTUNG Johan, 1967, *Theory and methods of social research*, Oslo: Universitetsfolaget.

GAOU Dossa., 2003, « Pour une gestion efficace des communes du Bénin, les femmes conseillères en formation », La Nouvelle Tribune, n° 368 du mercredi 08 Juillet.

GAYIBOR Nicoué Lodjou,

-,1977, *Recueil des sources orales du Pays aja-éwé*, Université du Bénin, Lomé, Ecole des Lettres.

-,1985, *L'aire culturelle ajatado des origines à la fin du XVIIIème siècle*, thèse de doctorat d'Etat, Paris I, Sorbonne.

-,1988, « Rôle et importance des Tashinon au sein de la société aja (Togo) », Actes des Journées scientifiques de l'Université du Bénin, 2 (1), Lomé.

-,1992, *Traditions historiques du Bas-Togo*, Centre d'Etudes Linguistiques et Historiques pour la Tradition Orale, Série - Etudes, n° 1, Niamey.

GBOYOU Félicien, 2000-2001, *Impact de la CLCAM sur les activités socio-économiques d'une entité décentralisée: cas de la commune de Djakotomey (Couffo)*, Mémoire de Maîtrise de Sociologie-Anthropologie, FLASH, Université d'Abomey-Calavi.

GEERTZ Clifford,

-,1973, *The interpretation of cultures*, New York: Basic Books.

-,1986, *Savoir local, savoir global: les lieux du savoir*, Paris: Presses Universitaires de France.

-, 1988, *Works and Lives: the Anthropologist as an Author*, Stanford: Stanford University Press.

GIORDANO Christian,

-,1987, «The `wine war` between France and Italy: ethno-anthropological aspects of the european community», *Sociologia Ruralis*, vol. XXVII-I.

-, 2001, «Gérer l'exemplarité en (re)mettant l'histoire à jour: les saints, les héros et les victimes», *Recherches et travaux de l'Institut d'ethnologie*, n° 15, Institut d'Ethnologie (Neuchâtel), Paris: Editions Maison des Sciences de l'Homme.

GIORDANO Christian, BERTHOUD G., CENTLIVRES P., KILANI L., 1993, *Universalisme et relativisme. Contributions à un débat d'actualité*, Fribourg: Editions Universitaires.

GIROD Bernard, 2004, «De la décharge au recyclage», in JAKUBEC Joël (dir.).

GOUDJO Raymond, 1997, « Les fondements éthiques des droits de l'enfant », texte inédit, Cotonou.

Gouvernement Général de l'Afrique Occidentale Française, 1933, Colonie du Dahomey, Coutumier du Dahomey (Circulaire A. P. 128 du 19 mars 1931), Porto-Novo, Imprimerie du Gouvernement.

GRAWITZ Madeleine,

-1996, Méthode des sciences sociales, Paris: Dalloz.

-2000, Lexique des sciences sociales, Paris : Dalloz.

GRESLE François, PERRIN Michel, PANOFF Michel, TRIPIER Pierre, 1990, Dictionnaire des Sciences Humaines: Sociologie, Psychologie sociale, Anthropologie, Paris: Editions Nathan.

GRIAULE Marcel, 1957, Méthode de l'ethnographie, Paris: PUF.

GROPPI Angel (Responsable du dossier), 1998, Femmes, dots et patrimoines, Toulouse: Presses Universitaires de Mirail.

GROS ESPIEL Hector, 1979, Le droit à l'autodétermination; application des résolutions de l'Organisation des Nations Unies, New-York : Edit. Nations-Unies.

GUENEAU Marie-Christine, 1986, Afrique: les petits projets de développement sont-ils efficaces?, Paris: Editions L'Harmattan.

GUILLOU Michel et MOINGEON Marc, 1995, Dictionnaire universel, Vanves: Editions Hachette / EDICEF.

GUNTHER F. K. Hans, 1952, Le mariage: ses formes, son origine, Paris: Editions Payot.

HABERMAS Jürgen, 1987, Théorie de l'agir communicationnel, tomes I et II, Paris: Librairie Arthème Fayard.

HAMIDOU KANE Cheikh, 1961, L'aventure ambiguë, Paris: Editions Julliard, Collection 10/18.

HAZOUME Paul, 1937, Le pacte du sang au Dahomey, Paris: Institut d'Ethnologie.

HEIDEGGER Martin, 1985, Etre et Temps, Trad. Martineau, Paris: Authentica.

HERITIER Françoise, 1996, Masculin / féminin, La pensée de la différence, Paris: Odile Jacob.

HERSKOVITS J. Melville,

-, 1933, "An outline of Dahomean religious belief", Menasha, Memoirs of the American Anthropological Association, 41.

-, 1938, Dahomey, an ancient west african Kingdom, tomes I et II, New York City, J.J. AUGUSTIN, publisher.

HERTZ Ellen, 2000, « Le bien de l'autre: justice et corruption en Chine populaire », in BLUNDO Giogio (dir.).

HERZFELD Michael,

-, 1992, *The social production of indifference: exploring the symbolic roots of western bureaucracy*, New York: Berg.

-, 2004, *The body impolitic: artisans and artifice in the global hierarchy of value*, London: The University of Chicago Press.

HOUESSO Bruno, 2003, « Promotion de la femme au Bénin. La réalité est encore loin », *Le Republicain*, 11 août, 3ème année, n° 658.

HOUESSO Norbert, 2003, « Le G/PIFeD œuvre pour le leadership féminin dans la décentralisation », *Le Télégramme*, n° 324 du mardi 08 juillet.

HOUNDJAHOUÉ Michel, 1984, « Le résumé du Décret JACQUINOT et les questions de fiançailles, de dots et de mariages dans le Bas-Bénin, 1950-1955 », *Africa Revista de Estudos Africanos da USP*, 7.

HSU Francis L. K.,

-, 1940, "The Problem of Incest in a North China Village", *American Anthropologist*, vol. 42.

-, 1940-1941, "Concerning the Question of Matrimonial Categories and Kinship Relationship in Ancient China", *T'en Hsia Monthly*, vol. 11, n° 3-4.

-, 1945, "Observations on Cross-cousin Marriage", *American Anthropologist*, vol. 47.

HUBER Hugo, 1993, *The Krobo. Social tradition and religious life of a west african people*, Fribourg: University Press.

HUET Sophie et al., 1982, *La communication politique*, Paris: PUF.

Institut Universitaire Kurt Bosch, 2005, *Trafic d'enfants: une fatalité? De la réalité du terrain aux meilleures pratiques*, Sion: Institut International des Droits de l'Enfant, ouvrage accessible sur le site : [www.childsrights.org](http://www.childsrights.org)

ISAMBERT François., 1979, *Rite et efficacité symbolique*, Paris: Editions du Cerf.

ISARD Michel et SMITH Pierre, 1979, *La fonction symbolique*, Paris: Gallimard.

JAKUBEC Joël (dir.), 2004, *Le développement durable. Un bilan multisectoriel provisoire*, Genève: Goerg Editeur.

JEAN-PAUL II, 1995, Exhortation Apostolique Post-Synodale « *Ecclesia in Africa* », Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 14 sept.

JONAS Hans, 1990, *Le principe de responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, Paris: Editions du Cerf.

JOHNSON Paula, 1976, "Women and power: toward a theory of effectiveness", *Journal of Social Issues*, vol. 32.

KABOU Axelle, 1991, *Et si l'Afrique refusait le développement?*, Paris: L'Harmattan.

KÄ MANA Gordius,

-1993, *L'Afrique doit-elle mourir? Essai d'éthique politique*, Paris: Karthala.

-1994, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris: Karthala.

KANYANGE Geneviève, 1999-2000, *La scolarisation des filles au Bénin: cas de Cotonou*, Mémoire de Maîtrise, FLASH, Université Nationale du Bénin.

KESTELOOT Lylian, 2000, « Afrique noire : de la femme féconde à la femme soumise », in LENOIR Frédéric et TARDAN-MASQUELIER Ysé (dir.).

KILANI Mondher, 1996, *L'introduction à l'anthropologie*, Lausanne: Payot.

KITI Eugène, 1996-1997, *La diffusion des savoirs agricoles et de santé par la Radio Rurale Locale de Lalo*, Mémoire de Maîtrise, Université Nationale du Bénin.

KLISSOU Pierre, 2002, « La population béninoise: caractéristiques et tendances démographiques », Symposium national sur le thème « La famille et les défis du développement », Fondation Regard d'Amour, Cotonou: CNCB.

KLOUVI Léon, 1993, *L'histoire d'une sous-préfecture en voie de développement: le cas de Klwikanmè*, Mémoire pour le Diplôme de l'Ecole, Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

KLUDZE A. Kodzo Paaku, 1973, *Ewé Law of Property*, London: Sweet and Maxwell.

KODJO Edem, 1985, *Et demain l'Afrique*, Paris: Editions Stock.

KOFFI Ehui Bruno, 1993, *Le pouvoir de la brousse. Ni démocratie ni développement en Afrique Noire sans les paysans organisés*, Paris: L'Harmattan.

KOSSOU Basile-Toussaint, 1971, *Sê et Gbê, Dynamique de l'existence chez les Fon (Dahomey)*, Thèse de Doctorat, Lettres, Université de Paris Sorbonne, Paris IV.

KOUSSOUHOUE OUNGBEGNON Jean, 1994-1995, *La démocratie et le développement: la démocratie implique-t-elle le développement?*, Paris: Institut Catholique de Paris.

LADRIERE Jean,

-, 1963, « Le symbolisme comme domaine opératoire », *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, n° 3.

-, 1973, « La performativité du langage », *Concilium*, n° 82, février.

LAGADEC Jean, 1996, *Le nouveau guide pratique du droit*, Paris: France Loisirs.

LARY Laurence, 2000, « Impact psychologique de la maltraitance chez les enfants placés (vidimègon) », ILESUP.

La Sainte Bible, 1961, traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Paris: Cerf.

LASSISSI Rissikatou, 1998-1999, Indépendance financière féminine et mobilité sociale en milieu rural (Etude de cas à Boukoumbé), Mémoire de Maîtrise, FLASH, Université Nationale du Bénin.

LAURENT Joseph-Pierre., 2000, « Sémantique populaire du détournement dans les associations de développement en pays mossi (Burkina Faso) », in BLUNDO Giorgio(dir.).

LEACH Edmond, 1961, “Asymmetric Marriage Rules, Status Difference and Direct Reciprocity: Comments on an Alleged Fallacy”, *Southwestern Journal of Anthropology*, n° 4.

LECOMTE Bernard, 1988, *L'aide par projet: limites et alternatives*, Paris: OCDE.

Le Coutumier du Dahomey, 1933, Présenté par Firmin MEDENOUVO, Tillières sur Avre: Présence Béninoise.

LEGONOU Gisèle Eléonore, 1996-1997, Les aspects socio-culturels de l'oeuvre catholique dans la formation professionnelle des jeunes filles du diocèse d'Abomey, Mémoire de Maîtrise en Sociologie-Anthropologie, FLASH, Université Nationale du Bénin.

LEGONOU Solange, 2000-2001, Approche socio-anthropologique de la scolarisation des filles en milieu rural au Bénin: cas de la sous-préfecture de Zakpota, Mémoire de Maîtrise en Sociologie-Anthropologie, FLASH, Université Nationale du Bénin.

LE MEUR Pierre-Yves, 2000, « Courtage en développement et champ du pouvoir local au Sud-Bénin », in BIESCHENK et al.

LENOIR Frédéric et TARDAN-MASQUELIER Isé (dir.), 2000, *Encyclopédie des Religions*, tomes I et II, Paris: Bayard Editions.

LEON-DUFOUR Xavier, 1981, « Femme », in *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris : Cerf.

Le sexe du travail (collectif), 1984, Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble,

Les Actes de la Conférence Nationale, 1990, Cotonou, 19 au 28 février (ce document paginé et relié n'a été publié par aucune maison d'édition).

Les Actes du Symposium sous-régional 2005, Genre, droits humains et culture: quels nouveaux défis pour la promotion de l'égalité et de l'équité entre hommes et femmes d'ici à 2015? (du 21 au 24 novembre), Cotonou: Ministère de la Famille, de la Protection Sociale et de la Solidarité.

Lettre pastorale des Evêques du Bénin,

-, 1989, « Convertissez-vous et le Bénin vivra », (Mandement du carême de l'an de grâce 1989), Cotonou: Imprimerie Notre Dame, Numéro d'impression 10. 02. 89. 0019.

-, 1992, « Exigences de la démocratie », Cotonou: Imprimerie Notre-Dame, Numéro d'impression 00 447. 02. 92, 14 février.

LEVI-STRAUSS Claude,

-, 1936, « Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo », Journal de la Société des Américanistes de Paris, vol. 38.

-, 1943, "The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians", American Anthropologist, vol. 45.

-, 1948, La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara, Paris.

-, 1958, Anthropologie structurale, Paris: Plon.

-, 1962, La pensée sauvage, Paris: Plon.

-, 1967, Les structures élémentaires de la parenté, Paris: Mouton et CO et Maison des Sciences de l'Homme.

-, 1974, Anthropologie structurale II, Paris: Plon.

-, (dir.), 1977, L'identité, Paris: Grasset.

LOHISSE Jean., 1974, La communication dans les sociétés traditionnelles d'Afrique Noire, Paris : Editions Universitaires.

LOMBARD Jacques, 1967, Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique Noire, Paris: Librairie Armand Colin.

LONGET René, 2004, « Le sommet du développement durable de Johannesburg », in JAKUBEC Joël (dir.).

LOUMEDJINO Sabin, 2004, « Lutte contre la corruption au Bénin: Installation officielle de l'Observatoire national », in La Nation (Quotidien national d'information), N° 3576, vendredi 17 septembre.

MABOUDOU A. Guirguissou, 2001-2002, L'organisation du travail au sein des associations paysannes: cas des groupements féminins de transformation dans la commune urbaine de Ouaké, Mémoire de Maîtrise, FLASH, Université d'Abomey-Calvi, année académique.

MAFFESOLI Michel,

-, 1976, Logique de la domination, Paris: PUF.

-, 1979, La violence totalitaire, Paris: PUF.

MAILLARD (de) Jean, 1997, « Le crime à venir. Vers une société fractale », Le Débat, n° 94, mars-avril.

- MAIR Lucy, 1971, *Le mariage. Etude anthropologique*, Paris: Payot.
- MALDONADO Carlo, BOTERF Guy le, 1985, « L'apprentissage et les apprentis dans les petits métiers urbains, le cas de l'Afrique Francophone », Genève: BIT.
- MALINOWSKI Bronislaw, 1963, *Les argonautes du Pacifique occidental*, Paris: Gallimard.
- MAMOU-MANI Alain, 1995, *Au-delà du profit: comment réconcilier Woodstock et Wall Street*, Paris: Albin Michel.
- MAOUSSI Jules Yaovi, 2003, « Les conseillères élues définissent cinq priorités », *Les Echos*, n° 1690 du mardi 08 juillet.
- MAREJKO Jan, 2004, «A quelle condition le concept de développement durable serait-il crédible?», in JAKUBEC Joël (dir.).
- MARTIN Jean, 2004, "Développement durable et éthique médicale", in JAKUBEC Joël (dir.).
- MASSIM-OUALI Alice, 1991-1992, *Division du travail et statut socio-économique de la femme Lokpa dans la sous-préfecture de Ouaké, Mémoire de Maîtrise de Sociologie-Anthropologie*, Université nationale du Bénin.
- MAUPOIL Bernard, 1988, *La géomancie à l'Ancienne Côte des Esclaves*, Paris: Institut d'Ethnologie.
- MAUSS Marcel,
- , 1947, *Manuel d'ethnographie*, Paris: Payot.
- , 1950, *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF.
- MEAD Margaret,
- , 1937, "A Twi Relationship System", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 67.
- , 1966, *L'un et l'autre sexe*, Paris: Gonthier.
- MEDEIROS (de) François, 1984, *Peuples du golfe du Bénin (Aja-Ewé)*, Paris: Editions Karthala.
- MEILLASSOUX Claude, 1975, *Femmes, greniers, capitaux*, Paris: Maspéro.
- MESLIN Michel,
- , 1973, *Pour une science des religions*, Paris: Seuil.
- , 1988, *L'expérience humaine du divin*, Paris: Cerf.
- , 1997, « Christianisme : égalité ontologique et discrimination sociale », in LENOIR F. et TARDAN-MASQUELIER Ysé (dir.).

Ministère du Plan et de la Statistique de la République du Bénin conjointement avec l'UNICEF, 1990. « Groupements féminins du Bénin. Une étude socio-économique », Cotonou, Bénin, avril.

MIRENOWICZ Jacques, 2004, « La pérennité des sociétés dépend de la version forte du développement durable », in JAKUBEC Joël (dir.).

MOLLAT DU JOURDAIN Michel, 2002, « Histoire sociale. B. Histoire du pauvre », Encyclopaedia Universalis, corpus 11, Paris: Editions Encyclopaedia Universalis France.

MONDJANNAGNI Alfred, 1984, « Structures sociales et développement rural participatif en Afrique », in MONDJANNAGNI Alfred, La participation populaire au développement en Afrique Noire, Paris: Institut Panafricain pour le développement (IPD) et Karthala.

MONGBO Roch, 2000, « Le développement local et les courtiers. Concepts et réalité d'un phénomène social au Bénin », in BIRSCHENK et al..

MONSI F. C. Jean-Baptiste, 2005, « Application des textes de la loi contre les violences à l'égard des femmes », in Les Actes du Symposium sous-régional.

MORGAN Lewis Henry, 1871, "Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family", Smithsonian Contributions to Knowledge, n° 218, Washington.

MOSCOVICI Serge, DOISE W., 1992, Discussions et consensus, Paris: PUF.

MVENG Engelbert, 1982, « Essai d'anthropologie néo-africaine: la personne humaine », L'expérience religieuse africaine et les relations interpersonnelles, Actes du Colloque International d'Abidjan (16-20 sept. 1980), collection "Savanes et Forêts", Abidjan: ICAO.

NAKONZ Regul Frey, 1999, Rapports de genre dans le contexte du développement néolibéral, traduction et réédition par Camille Egger-Foetish, Lausanne: Pain pour le Prochain.

NANSOUNON Orou Zimé, 2000-2001, Problématique de la corruption entre agents de contrôle routier et conducteurs de Parakou, Mémoire de Maîtrise en Sociologie-Anthropologie, FLASH, Université Nationale du Bénin.

NEEDHAM Rodney, 1958, "The formal analysis of prescriptive patrilineal cross-cousin marriage", Southwestern Journal of Anthropology, vol. 14, n° 2.

NGOUPANDE Jean-Paul, 2002, L'Afrique sans la France, Paris : Albin Michel.

OCDE, 1999, La corruption dans le secteur public. Panorama international des mesures de préventions, Paris: Editions de l'OCDE.

OCKRENT Christine, 2006, « Préface », in OCKRENT Christine (dir.), Le livre noir de la condition des femmes, Mesnil-sur-l'Etrée : XO Editions.



OLIVIER de SARDAN Jean-Pierre,

-, 1988, « Jeu de la croyance et 'je' ethnologique: exotisme religieux et ego-centrisme », Cahiers d'Etudes Africaines, n° 111-112.

-, 1993, «Les courtiers locaux du développement», Bulletin APAD, 5.

-, 1995a, « La politique du terrain », Enquête, n° 1.

-, 1995b, Anthropologie et développement, essai en socio-anthropologie du changement social, Paris: Karthala.

-, 1996, « L'économie morale de la corruption en Afrique », Politique Africaine, n° 63.

OMONLADE Innocentia Mireille, 2000-2001, Impact socio-économique de la micro-finance sur l'amélioration des conditions de vie de la population: étude de cas de PADME et de l'ECHOPE à Cotonou, Mémoire de Maîtrise, FLASH, Université Nationale du Bénin.

ORTIGUES Edmond, 1962, Le discours et le symbole, Paris: Montaigne.

PARSONS Talcott,

-, 1951, The social system, New York: The Free Press.

-, et BALES R. F., 1956, Family socialization and interaction process, London: Routledge and Kegan.

PASSERON Jean-Claude.,

-, 1991, Le raisonnement sociologique: l'espace non popperien du raisonnement naturel, Paris: Nathan.

-, 1994, « De la pluralité théorique en sociologie: théorie de la connaissance sociologique et théories sociologiques », Revue Européenne des Sciences Sociales, (Genève), n° 99.

PAULET J. Victor, 1985, Projet TCP/BEN/4405: « Promotion des activités de la femme rurale », Rapport de mission, janvier - mars.

PAZZI Roberto,

-1979, Introduction à l'histoire de l'aire culturelle ajatado (peuples aja, Ewé, Xwla, Ayizo, Saxwe, Xweda, Fon, Gun), Lomé, Université du Bénin, Institut National des Sciences de l'Education.

-1984, « Aperçu sur l'implantation actuelle et les migrations anciennes des peuples de l'aire culturelle ajatado », in MEDEIROS (de) François (dir.).

PEAN Pierre, 1988, L'argent noir, corruption et sous-développement, Paris: Fayard.

PIERMAY Jean-Luc, 1993, Citadins et quête du sol dans les villes d'Afrique Centrale, Paris: L'Harmattan.

PISANI Edgar, 1988, Pour l'Afrique, Paris: Editions Odile JACOB.

PNUD,

-,1990, Rapport mondial sur le développement humain, Paris: Economica.

-,1998, Rapport sur le développement humain au Bénin, octobre.

PRINCE AKIM Factuel, 2003, « Renforcement des capacités de gestion des élues locales », L'Aurore, n° 1013 du mardi 17 juin.

RADCLIFFE-BROWN Alfred Reginald,

-, 1924, "The Mother's Brother in South Africa", The South African Journal of Science, vol. 21.

-, 1935, "On Social Structure", Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 70, part 1.

-, 1940, "Patrilineal and Matrilineal Succession" Iowa Law Review, vol. 20.

Rapport sur le développement humain au Bénin,1998, PNUD, octobre.

Rapport sur l'Etat de l'Economie Nationale, 1995, réalisé par la Cellule Macroéconomique de la Présidence de la République avec le concours des Ministères, Porto-Novo: Imprimerie CNPMS.

REYSOO Fenneke,

-, 2001, Hommes armés, femmes aguerries: rapport de genre en situation de conflit armé, Bern: Commission Nationale Suisse pour l'UNESCO.

-, 2002, Economie mondialisée et identités de genre, Berne: Commission Nationale Suisse pour l'UNESCO.

-et VERSCHUUR Ch., 2003, On m'appelle à régner: mondialisation, pouvoirs et rapports de genre, Bern: Commission Nationale Suisse pour l'UNESCO.

RICOEUR Paul,

-,1960, Finitude et culpabilité. II La symbolique du mal, Paris: Editions Montaigne.

-,1969, Le conflit des interprétations, Paris: Editions du Seuil.

RIST Gilbert (dir.), 1994, La culture otage du développement, Paris: L'Harmattan / EADI.

RIVIERE Claude,

-,1978, L'analyse dynamique en sociologie, Paris: PUF.

-, 1988, Les liturgies politiques, Paris: PUF.

-, « La naissance chez les Evé du Togo », *Journal de la Société des Africanistes*, vol. 51, n° 1-2.

RUEGG François (dir.), 2004, *La fabrique des cultures. Genève 1968-2000*, Equinoxe, *Revue des Sciences Humaines*, Numéro 24.

RUEGG Jean, 2003, « Développement durable: enjeux pour la pratique de l'aménagement du territoire », in Da Cunha Antonio et Ruegg Jean (dir.).

SARTRE Jean-Paul, 1989, *L'imagination*, Paris: PUF.

SASTRE Robert,

-, 1959, « La mission de la femme africaine », *Femmes Africaines*, Compte rendu du Congrès tenu à Lomé (Togo) en 1958, Paris: Editions du Centurion.

-, 1972, « Les Vodou dans la vie culturelle , sociale et politique du sud-Dahomey », *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation. Colloque de Cotonou 16-22 août 1970*, Paris: Présence Africaine.

SCHRAMM Wilbur, 1966, *L'information et le développement national*, Paris : Nouveaux Horizons.

SCHUM Caroline et al., 2004, «Les investissements socialement responsables», in JAKUBEC Joël (dir.)

SERHAU,

-,1987, SERHAU: «Etude Socio-Urbaine: Abomey-Calvi, Azovè-Aplahoué, Pobè, Savè, Savalou, Malanville, Kandi: Graphique - Tableau», Paris.

-,1988, Etude socio-urbaine: Abomey-Calavi, Azovè-Aplahoué, Pobè, Savè, Savalou, Malanville, Kandi. Graphique - Tableau, Paris.

SODEIK Eva, 2000, « Interfaces sans courtiers? Conditions d'immersion du courtage et conséquences de son absence », in BIERSCHENK Thomas et al..

SODJI Alain, 2003, « Pour une gestion efficace des communes », *Liberté*, n° 0953, du mercredi 09 juillet.

SPERBER Dan, 1982, *Le savoir des anthropologues*, Paris: Hermann.

STAHEL R. Walter, 2004, « Un laboratoire d'idées sur la durabilité », in JAKUBEC Joël (dir.)

SURGY (de) Albert, 1981, « Les puissances du désordre au sein de la personne Evhé », in CNRS, *La notion de personne en Afrique Noire*, Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique (C.N.R.S.).

TCHITCHI Toussaint, 1984, *Systématique de l'ajagbe*, Thèse de Doctorat, Sorbonne Nouvelle, Paris III.

THINES Georges et LEMPEREUR Agnès, 1975, *Dictionnaire Général des Sciences Humaines*, Paris: Editions Universitaires.

TIDJANI Abdou Serpos, 1998, Notes sur le mariage au Dahomey, Ivry-sur Seine: Editions Nouvelles du Sud.

TDJANI ALOUI Mahaman, 2000, « Courtiers malgré eux. Trajectoires de reconversion dans l'association Timidria au Niger », in BIERSCHEK Thomas et al.

TÖNNIES Ferdinand, 1944, Gemeinschaft und Gesellschaft, traduction française: Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure, Paris: PUF.

TOQUEVILLE (de) Alexis, 1986, « Mémoire sur le paupérisme », La pauvreté: raison d'Etat, affaire de cour, Revue Internationale d'Action Communautaire.

TREINER Sandrine, 2006, « Introduction », in OCKRENT Christine (dir.)

TURNER Victor, 1990, The ritual process, trad. franç.: Le phénomène rituel, Paris: PUF.

UNESCO, 1989, Approche méthodologique pour la prise en compte des préoccupations des femmes dans la planification locale, régionale et nationale, Paris: Duculot.

UNICEF,

-,1998a, Bureau Régional pour l'Afrique de l'Ouest et du Centre, Problématique du travail et du trafic des enfants domestiques en Afrique de l'Ouest et du Centre, Etudes préparées en vue de l'atelier sous-régional sur le trafic des enfants domestiques, en particulier les filles domestiques dans la région d'Afrique de l'ouest et du Centre (par Laetitia VEIL), Cotonou, 6-8 juillet, Abidjan: CEPRASS.

-,1998b, Bureau Régional pour l'Afrique de l'Ouest et du Centre, Problématique du travail et du trafic des enfants domestiques en Afrique de l'Ouest et du Centre, Atelier sous-régional sur le trafic des enfants domestiques, en particulier les filles domestiques dans la région d'Afrique de l'ouest et du Centre, Cotonou, Bénin, 6-8 juillet 1998.

VAN DER LEEUW Gerardus, 1948, La religion dans son essence et ses manifestations, Paris: Payot.

VAN GENNEP Arnold,

-,1909, Les rites de passage, tome I et II, Paris: Editions Nourry.

-,1937-1958, Manuel de folklore français contemporain, 03 volumes, Paris: Editions Picard.

VEIL Laetitia, 1998, « Problématique du travail et du trafic des enfants domestiques en Afrique de l'Ouest et du Centre », Abidjan: CEPRASS.

VERDON Michel, 1983, The Abutia Ewe of West Africa. A chiefdom that never was, Berlin / New York, Amsterdam: Mouton Publishers.

VERGER Pierre, 1954, Dieux d'Afrique. Culte des orishas et vodouns à l'ancienne Côte en Afrique et à Bahia, la Baie de tous les saints du Brésil, Paris: Hartmann.

VERSHAVE François-Xavier.,

-1994a, L'aide au développement, Paris : Syros.

-1994b, Complicité de génocide? La politique de la France au Rwanda, Paris: La Découverte.

-1998, La Françafrique. Le plus long scandale de la République, Paris : Stock.

-2000, Noir silence. Qui arrêtera la Françafrique?, Paris: Editions des Arènes.

VERSCHUUR Christine et al., 2000, Quel genre d'hommes? Construction sociale de la masculinité, relations de genre et développement, Bern: Commission Nationale Suisse pour l'UNESCO.

VIDAL Jacques, 1984, « Mythe », in POUPARD Paul (dir.), Dictionnaire des Religions, Paris: PUF.

VINCENT Fernand et al.,

-, 1987, Manuel de gestion pratique des associations de développement rural du tiers monde, Genève: IRED.

-, 1989, Renforcer l'autonomie financière des associations et ONG de développement du tiers monde, Genève: IRED.

-, 1994, Financer autrement les associations et ONG de développement du tiers monde vol. 1 , Genève: IRED.

-, 1995, Financer autrement les associations et ONG de développement du tiers monde vol. 2, Genève: IRED.

VINSONNEAU Geneviève, 1999, Inégalités sociales et procédés identitaires, Paris: Armand Colin.

WANOUKOU Richard Comlan, 2000-2001, Apport de la femme dans le développement du milieu rural: cas de la sous-préfecture de Klwikanmè, Mémoire de Maîtrise en Géographie, Université d'Abomey-Calavi.

WARTENA Dorothea, 1997, « Marchandisation et production agricole féminine », in DAANE Jon et al.(dir.).

WEBER Max, 1971, Economie et société, Paris: Plon.

WHANNOU A. Charles, 1977, « Dynamisme de l'accueil chez les Gun de Porto-Novo », La Voix de Saint-Gall, n° 32, mars.

YEMET Valère Eteka, 1996, La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, Paris : Harmattan.

ZEMPLINI Andràs, 1991, « Initiation », in BONTE Pierre et IZARD Michel (dir.).

ZIEGLER Jean, 2002, Les nouveaux maîtres du monde et ceux qui leur résistent, Paris : Editions Fayard.

ZONABEND Françoise, 1991, « Nom », in BONTE Pierre et IZARD Michel (dir.).

## VIII. GLOSSAIRE

Adra:	rite.
Afu:	corruption.
Agbe:	vie.
Agbetò:	homme (en général).
Ago:	femme dans son état ``initial``, femme vierge.
Ahunmè:	mariage strictement conclu entre conjoints, sans que le sachent les parents ni le groupe social.
Akwi:	indigence, pauvreté, dénuement.
Alòlè:	mariage.
Amen:	personne.
Ashi:	femelle, femme.
Asu:	mâle, époux, mari.
Axwe:	maison, famille.
Aya:	vent, air, indigence, pauvreté, dénuement.
Ayatònon:	misérable.
Aze:	sorcellerie.
Azetò:	sorcier, sorcière.
Bokò:	oracle.
Bokònon:	devin, charlatan.
Cugbwi, cugbejè:	jeune fille.
Dajè:	jeune homme.
Denon:	chargé du culte, responsable religieux.
Denonga:	chef de culte, chef religieux.
Dexu:	bénédictio <u>n</u> , prière.
Dòdò:	changer, renverser; mariage par échange.
Du:	manger.

Dudu:	action de manger, pot-de-vin, corruption.
Ebo:	puissance d'attaque et de défense.
Edo:	travail.
Eda:	père.
Edowawa:	action de travailler.
Efan:	divination, oracle.
Efi:	roi, souverain.
Ega:	chef, responsable.
Eji:	cœur.
Eju:	pays, nation, village.
Eju-ga:	chef de village.
Ejian:	besoin, manque, privation.
Ekpososo:	remariage à une veuve ou à un veuf.
Enon:	mère.
Enu:	chose, bouche.
Enubobo:	chose surabondante, gratuite.
Enukankan:	consultation divinatoire.
Enuxexe:	expiation, ablution.
Enyon:	propos, nouvelle d'actualité.
Ekú:	mort (substantif).
Enyon:	parole.
Enyonbiöse:	questionnement, interrogrogation
Enywi:	bien, bien-être.
Enu:	chose, bouche.
Evi:	enfant.
Evi so na asu:	mariage prescrit.
Jinkpin:	siège, tabouret.
Komè:	quartier.
Kuvito:	défunt, mort.
Mawu:	Dieu, Principe suprême.
Mèdru:	étranger, personne venue d'ailleurs.



Mègan:	notable, délégué.
Mègankpui:	personnage mythique imaginaire; tiers invisible dans les palabres et, plus précisément, dans les procès; de lui relèvent l'équilibre, la pondération et la sagesse; son avis - celui des sages en l'occurrence – est incontournable; il représente, en somme la dynamique sociale.
Nci:	corps.
Nciklòklo:	ablution, purification rituelle du corps.
Nkò:	devant.
Nkò:	nom.
Nkoyiyi:	progrès, avancement, développement.
Nonvi:	frère, sœur.
Nsu:	homme.
Nsuvi:	jeune garçon.
Nuxu:	parole.
Nyigban:	terre.
Nyigbanfiò:	chef de terre.
Nyonlun:	femme.
Nyonlun dede:	action d'épouser une femme par le consentement.
Nyonlun xo so:	rapt.
Seun:	dialogue, entretien.
Seunkankan:	dialoguer, échanger.
Tashi:	tante paternelle.
Tashinon:	(féminin et masculin) prince royal, auxiliaire à la cour royale, conseiller, détenteur des rituels, cérémoniaire.
Togbiwojinkpinjikpotò:	gardien du trône des ancêtres.
Xomu:	famille.
Xomumè-togbi:	chef de famille.
Vonsa:	sacrifice.
Vonsanu:	offrande en vue du sacrifice.
Vovo:	liberté, bien-être, bonheur.

Voju (vodu): divinité de la religion traditionnelle  
Wamènon: pauvre

## ***IX. SIGLES ET ABREVIATIONS***

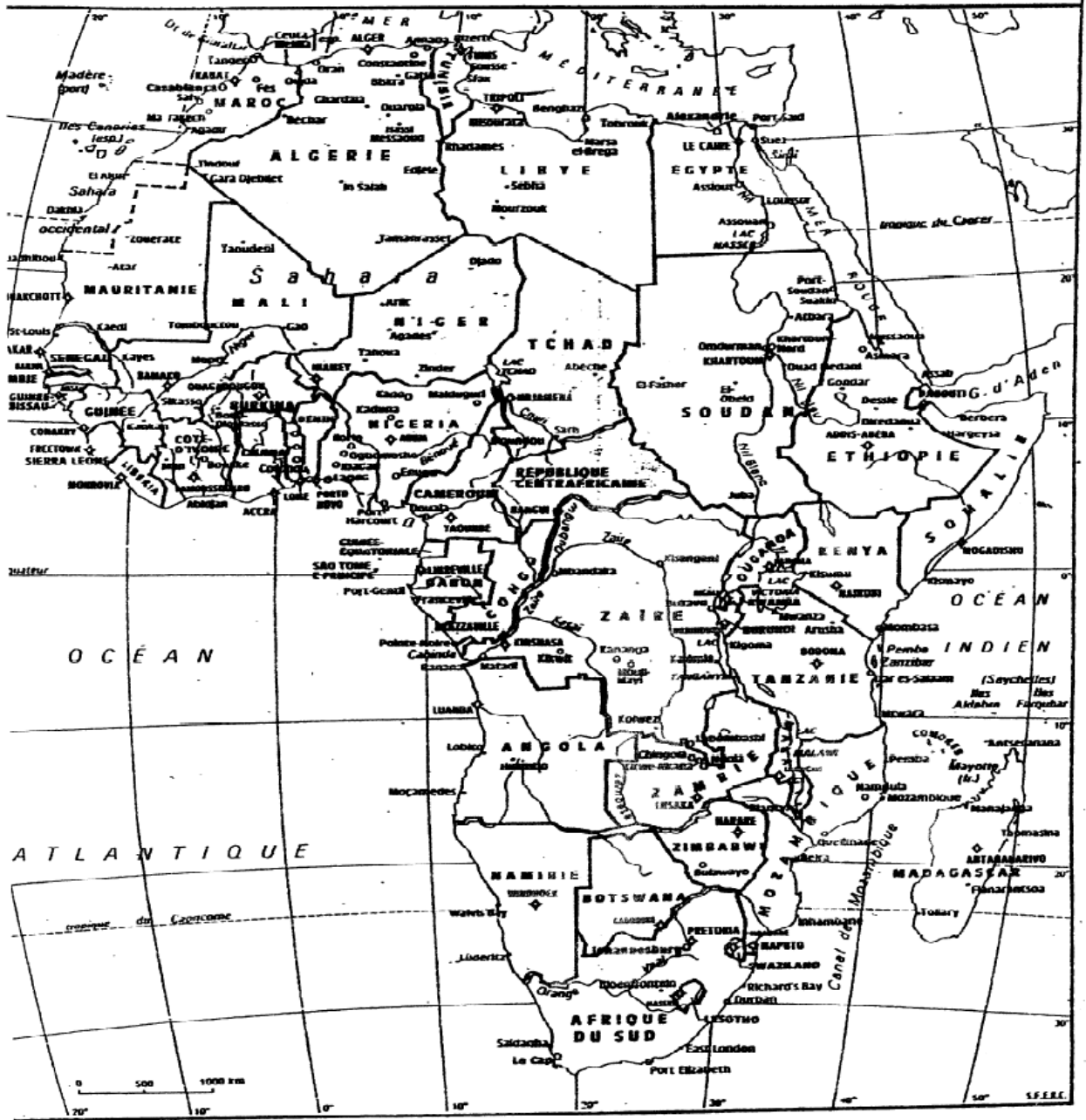
ACCT	Agence de Coopération Culturelle et Technique
AFDI	Agriculteurs Français de Développement International
AGEFIB	Agence de Financement des Initiatives de Base
AJAC	Association des Jeunes Agriculteurs de Casamance
APRETECTRA	Association des Personnes Rénovatrices des Technologies Traditionnelles
BAD	Banque Africaine de Développement
BBD	Banque Béninoise de Développement
BIT	Bureau International du Travail
BM	Banque Mondiale
CADPH	Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples
CAPPDT	Charte Africaine pour la Participation Populaire au Développement et à la Transformation
CAVECA	Caisse Villageoise d'Epargne et de Crédit Agricole
CARDER	Centre d'Action Régionale pour le Développement Rural
CE	Conseil de l'Entente
CE	Conseil de l'Europe
CeRPA	Centre Régional de Promotion Agricole
CLCAM	Caisse Locale de Crédit Agricole
CLEC	Caisse Locale d'Epargne et de Crédit
CMET	Caisse Mutuelle d'Epargne et de Tontine
CODIAM	Comité d'Organisation pour le Développement Intellectuel en Afrique et à Madagascar
CREP	Caisse de Crédit et d'Epargne
DDEPS	Direction Départementale des Enseignements

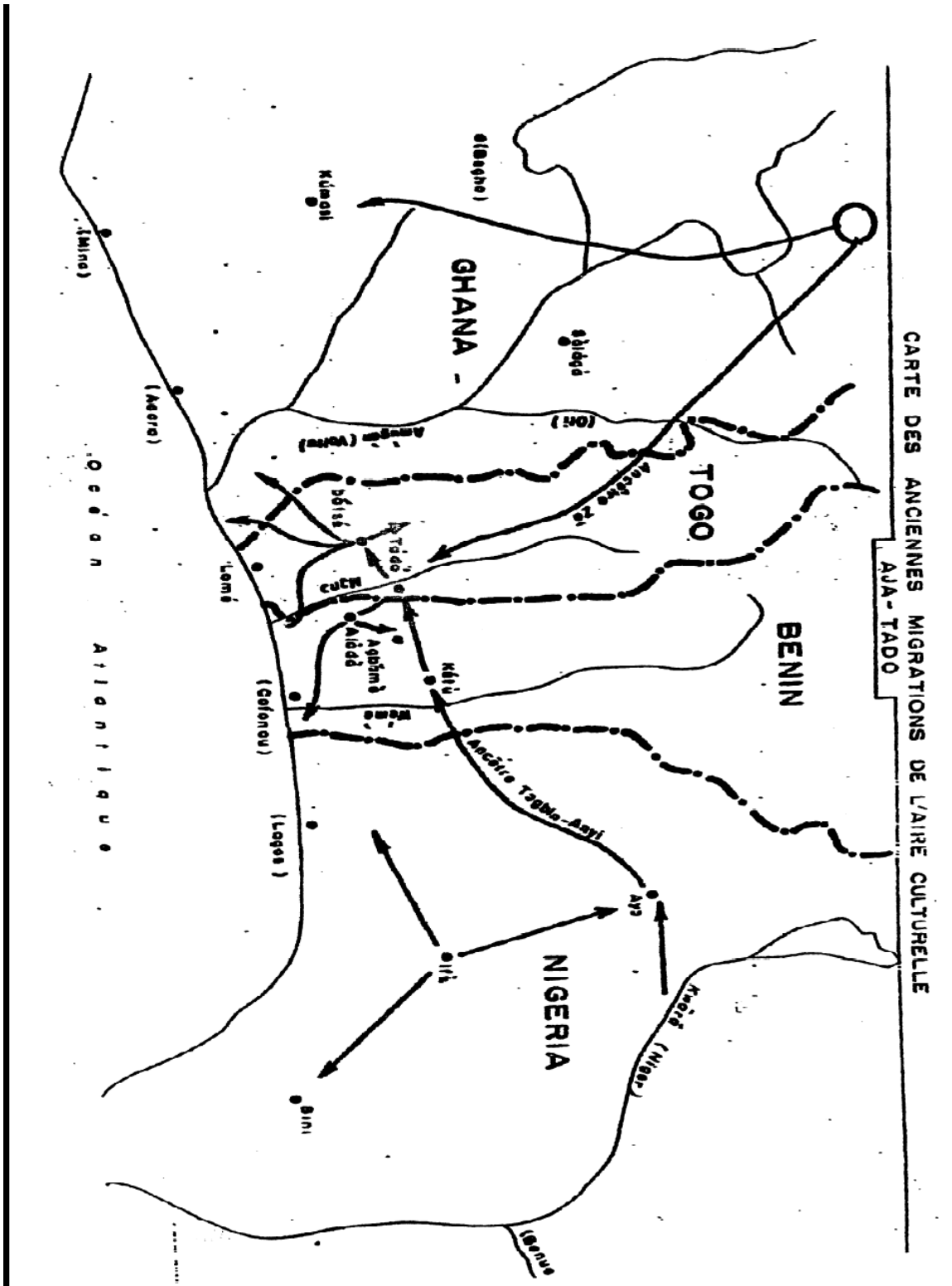
ESAM	Enfants Solidaires d'Afrique et du Monde Primaire et Secondaire
FECECAM	Fédération des Caisses d'Epargne et de Crédit Agricole Mutuel
FIDA	Fonds International pour le Développement Agricole
GF	Goupement de Femmes
G/PIFed	Groupe des ONG pour le Programme d'Intégration des Femmes dans le Processus du Développement Durable
GRAIB	Groupe de Recherche et d'Appui aux Initiatives de Base pour le Développement Durable
IDH	Indicateur de Développement Humain
IFAD	Institut de Formation et d'Action pour le Développement des Initiatives Communautaires Durables
INE	Institut National d'Economie
INSAE	Institut National de la Statistique et de l'Analyse Economique
IPF	Indice de Participation des Femmes
JAE	Jeunesse Action Environnement
MDRAC	Ministère du Développement Rural et de l'Action Coopérative
OCDE	Organisation de Coopération et de Développement Economique
OD	Organisation de Développement
OMC	Organisation Mondiale du Commerce
ONAB	Office National du Bois
ONU	Organisation des Nations Unies
ONG	Organisation Non Gouvernementale
OUA	Organisation de l'Unité Africaine
PADEP	Programme Africain pour le Développement de la Participation
PADES	Programme d'Appui au Développement Economique et Social
PADIC	Programme d'Appui au Développement Intégré des Communes

PADSA	Programme d'Appui au Développement du Secteur Agricole
PAPEME	Agence pour la Promotion et l'Appui des Petites et moyennes Entreprises
PG	Projet Gouvernemental
PIB	Plan International Bénin
PNB	Produit National Brut
PNUD	Programme des Nations Unies pour le Développement
PNUE	Programme des Nations Unies pour l'Environnement
PPA	Parité de Pouvoir d'Achat
PTD	Participatory Technology Development
REPFED	Réseau des Paysans Féminins pour le Développement
RGPH	Recensement Général de la Population et de l'Habitation
SERHAU	Société d'Etudes Régionales d'Habitat et d'Aménagement Urbain
SIDA	Syndrome Immunodéficitaire Aquis
SOP	Spécialiste des Organisations Paysannes
UA	Union Africaine
UAC	Université d'Abomey-Calavi
UE	Union Européenne
UEMOA	Union Economique et Monétaire Ouest Africaine
UNESCO	Fonds des Nations Unies pour l'Education et la Culture
UNICEF	Fonds des Nations Unies pour l'Enfance
UNIFEM	Fonds de Développement des Nations Unies
USAID	International Agency of Development for the United States
VIH	Virus de l'Immunodéficiencie Humaine

## *X. Annexes : cartes*

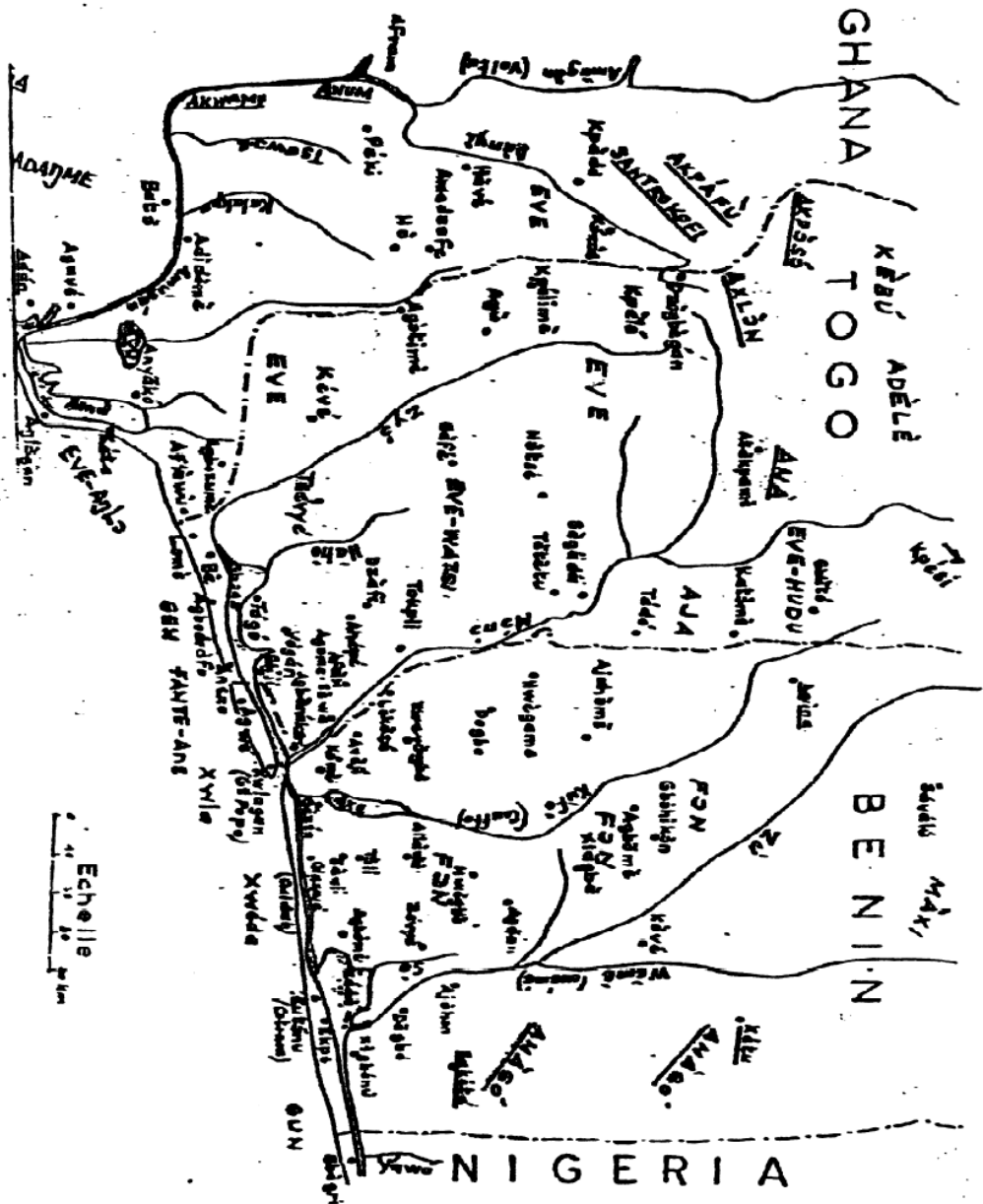
# afrique



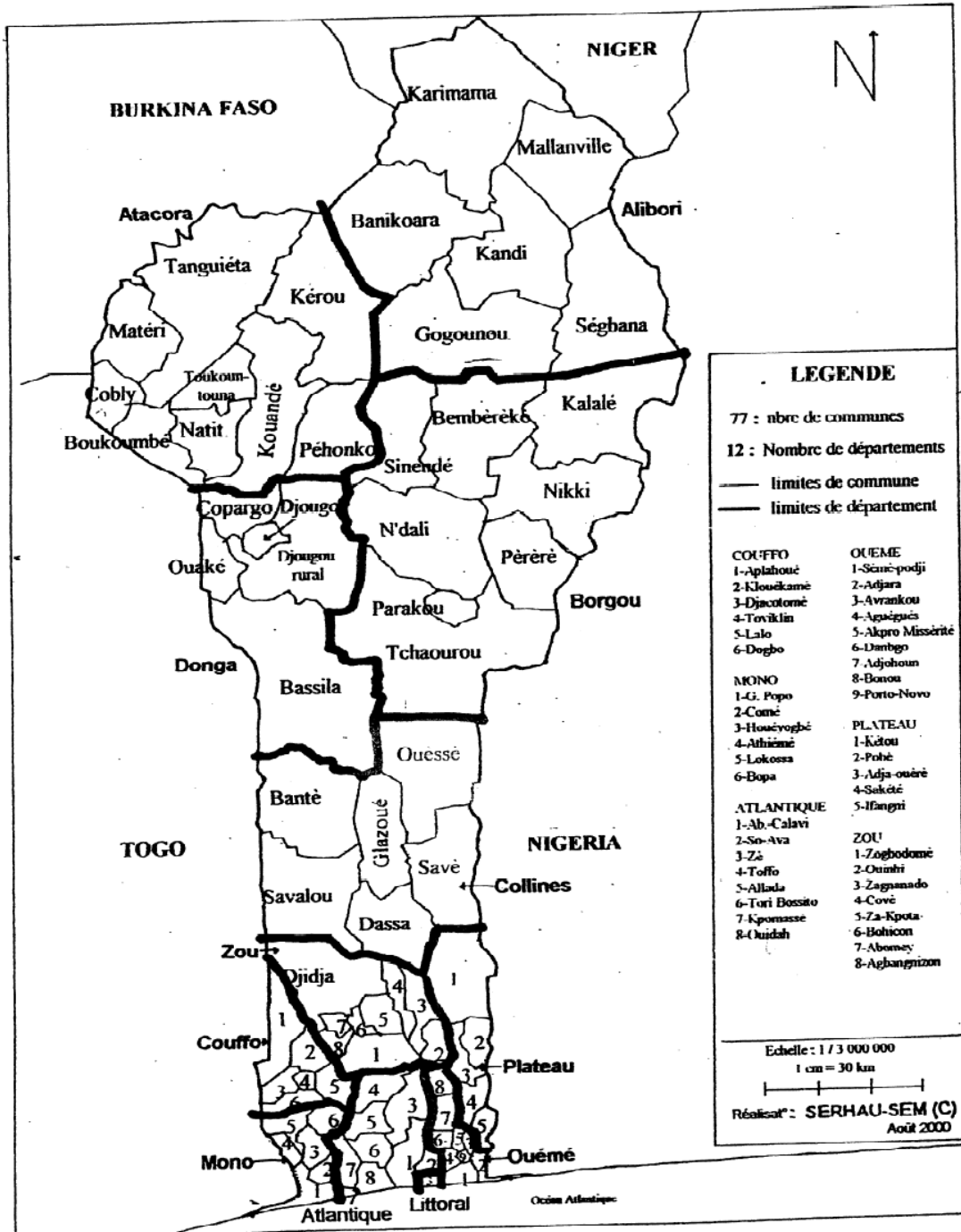




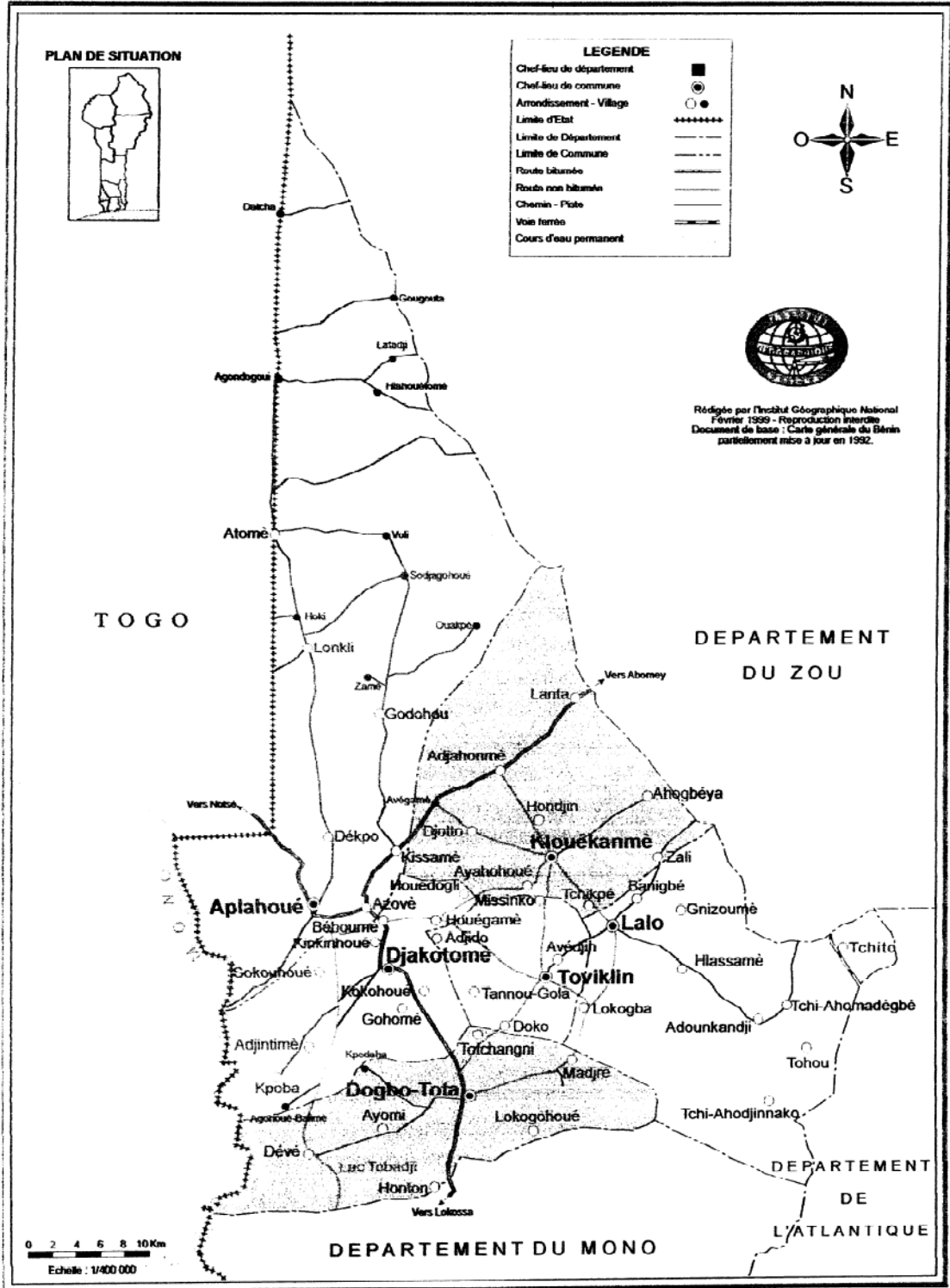
CARTE DU PEUPELEMENT ACTUEL  
DE L'AIRE CULTURELLE AJA-TADO

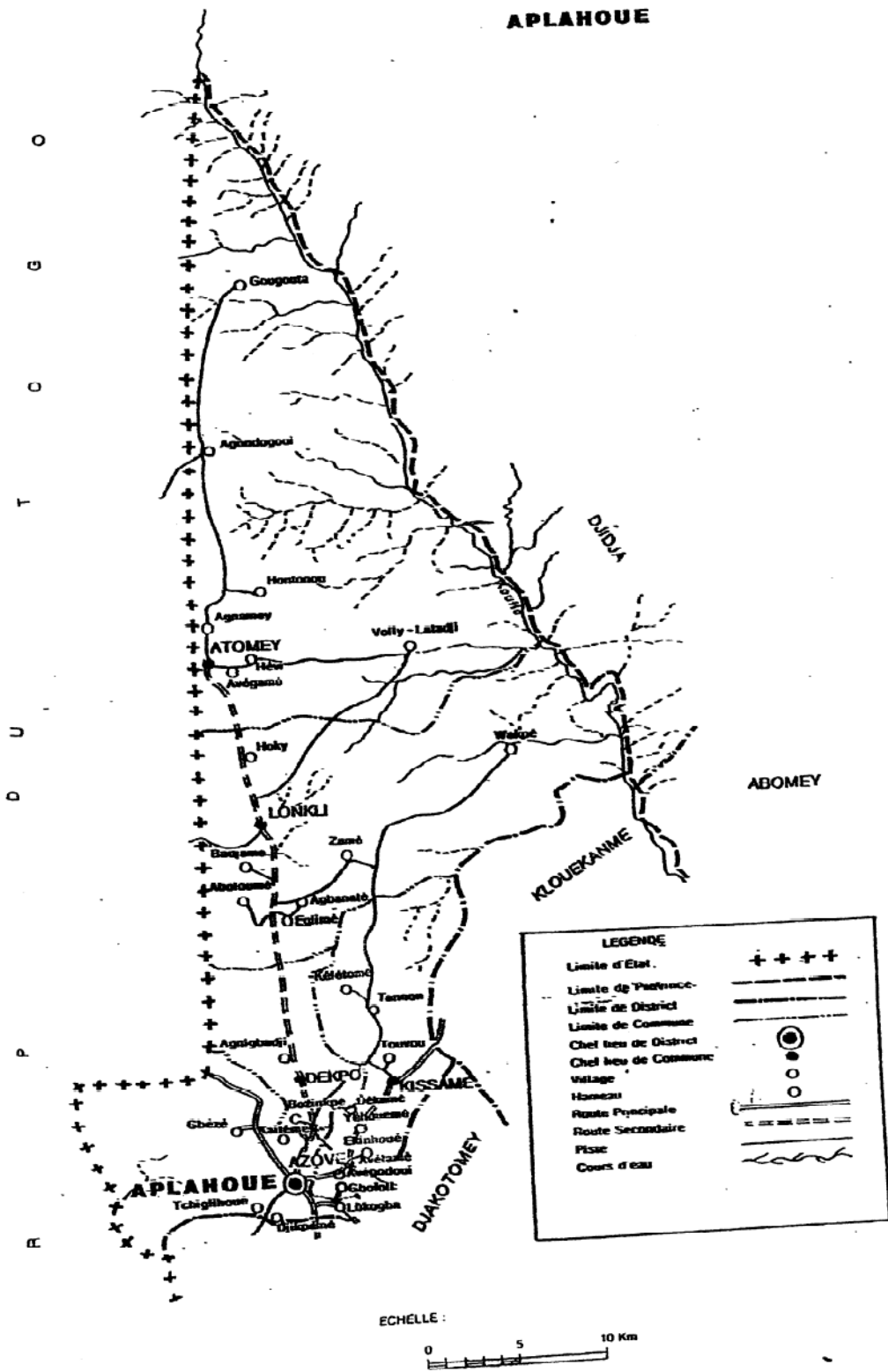


**BENIN : DÉCOUPAGE PAR COMMUNES**

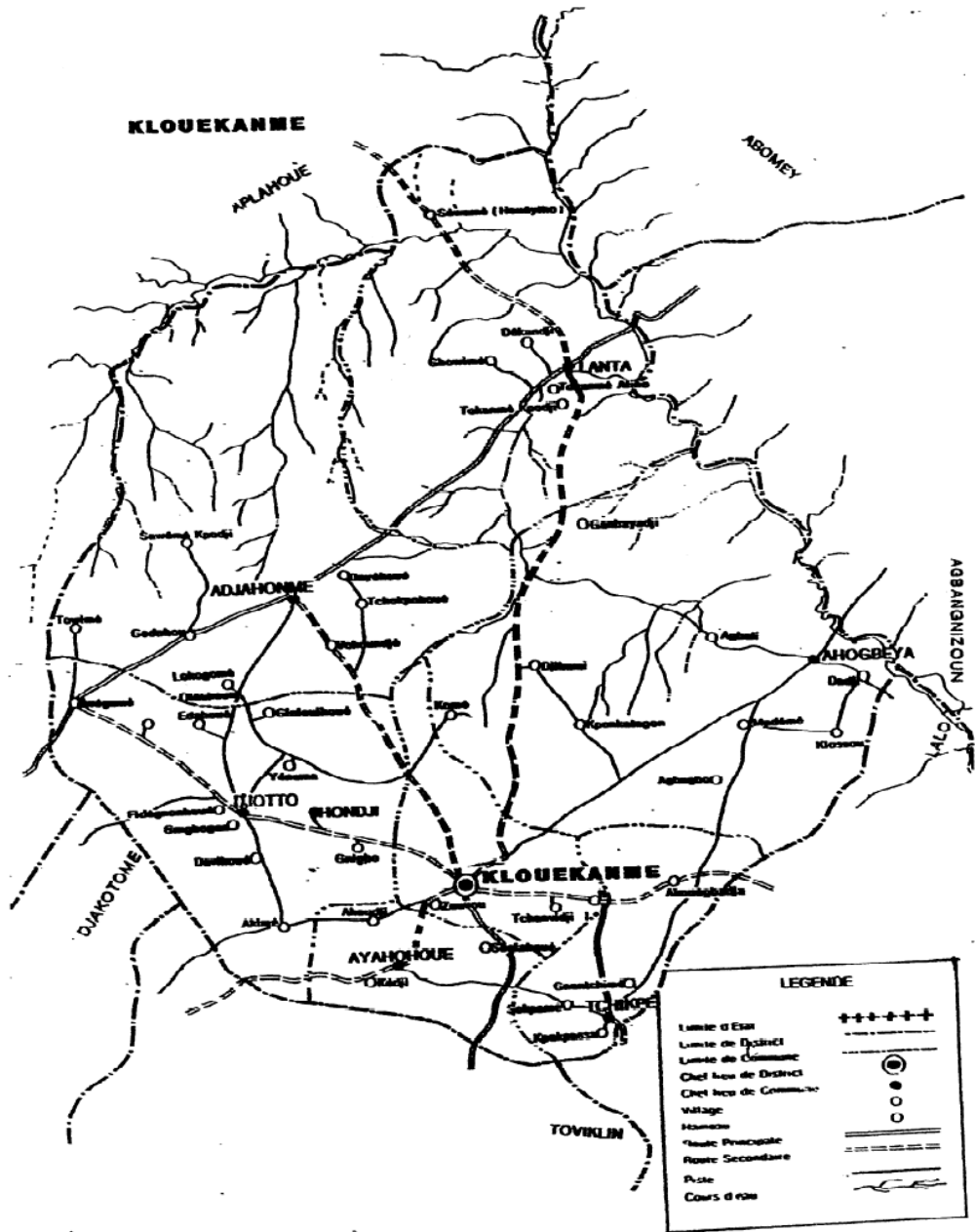


### CARTE ADMINISTRATIVE DU BENIN DEPARTEMENT DU COUFFO

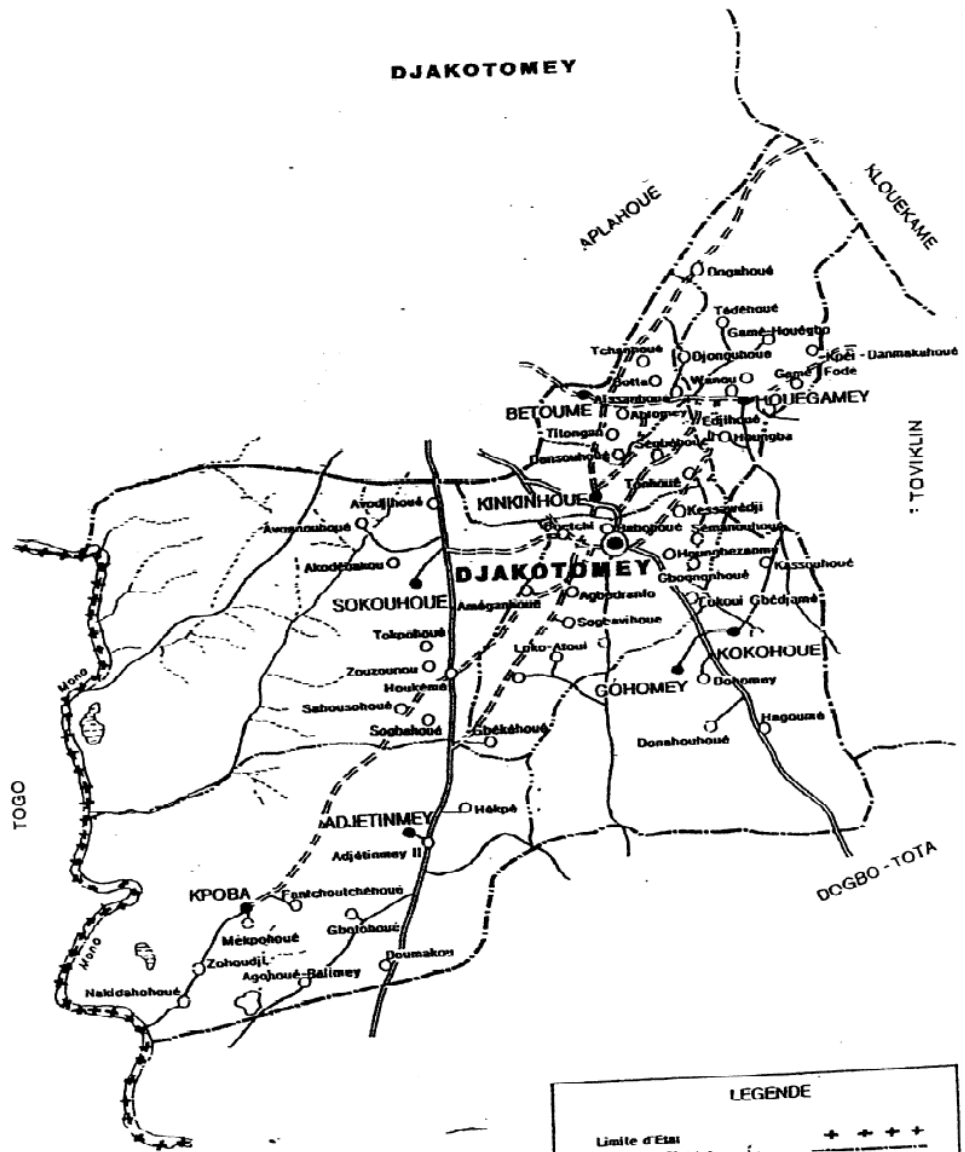




Source : R. G. P. H. 1979 - INSAE

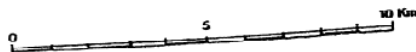


Source: R.G.P.H. 1979 - INSAE

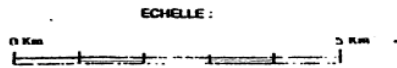
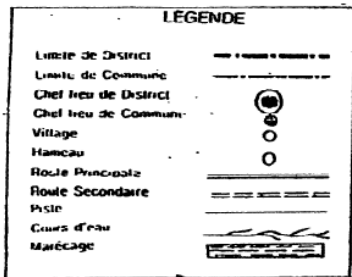


TOGO

ECHELLE :

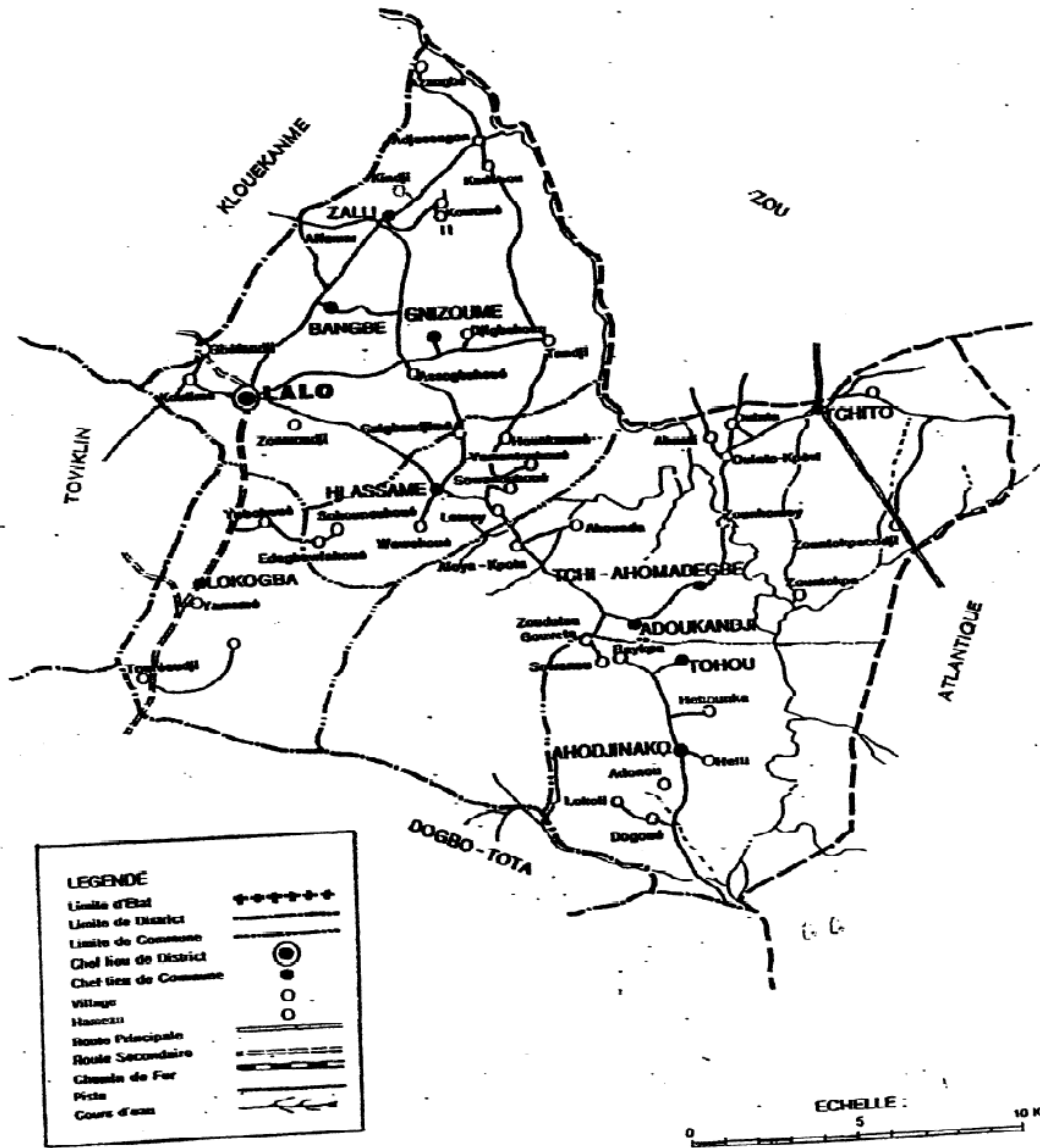


LEGENDE	
Limite d'Etat	++++
Limite de District	-----
Limite de Commune	-----
Chef lieu de District	⊙
Chef lieu de Commune	●
Village	○
Hameau	○
Route Principale	====
Route Secondaire	=====
Piste	~~~~~
Cours d'eau	~~~~~



Source : R. G. P. H. 1979 - INSAE

LALO



Source : R. G. P. H. 1979 - INSAE



