



Thomas Bierschenk
Jean-Pierre Olivier de Sardan (éds)

LES POUVOIRS

Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation

AU VILLAGE

Les Africains

KARTHALA

LES POUVOIRS AU VILLAGE

*Couverture : Tableau de Jean Caffé, in Porto Novo, un rêve
brésilien, Karthala 1993*

© Éditions KARTHALA, 1998
ISBN 2-86537-884-5

SOUS LA DIRECTION DE
Thomas Bierschenk
&
Jean-Pierre Olivier de Sardan

Les pouvoirs au village

**Le Bénin rural
entre démocratisation
et décentralisation**

Éditions KARTHALA
22-24 boulevard Arago
75013 – Paris

Cet ouvrage a été publié avec le concours du ministère allemand de la Coopération économique (BMZ) et de la Deutsche Gesellschaft für technische Zusammenarbeit (GTZ).

Cet ouvrage est issu d'une recherche financée dans un premier temps par l'action concertée « Démocratisation et développement » du ministère de la Recherche (France), qui a ensuite bénéficié d'aides de la Mission française de coopération et d'action culturelle au Bénin (MICAC), de la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), du ministère allemand de la Coopération économique (BMZ), de la Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) et de la Fondation Konrad Adenauer à Cotonou. Nous remercions Jean-François Lantéri, Guy Ducret et Hubert Vernet pour le soutien constant qu'ils nous ont apporté. Nous remercions également pour leur collaboration précieuse à diverses étapes de la recherche Joseph Fanou, Roch Mongbo, Blandine Legonou-Fanou et Albert Tingbe-Azalou, ainsi que Fadhila Idir-Le Meur pour la mise en forme du texte et Daniela Hannappel pour l'élaboration de la bibliographie et de la liste des acronymes.

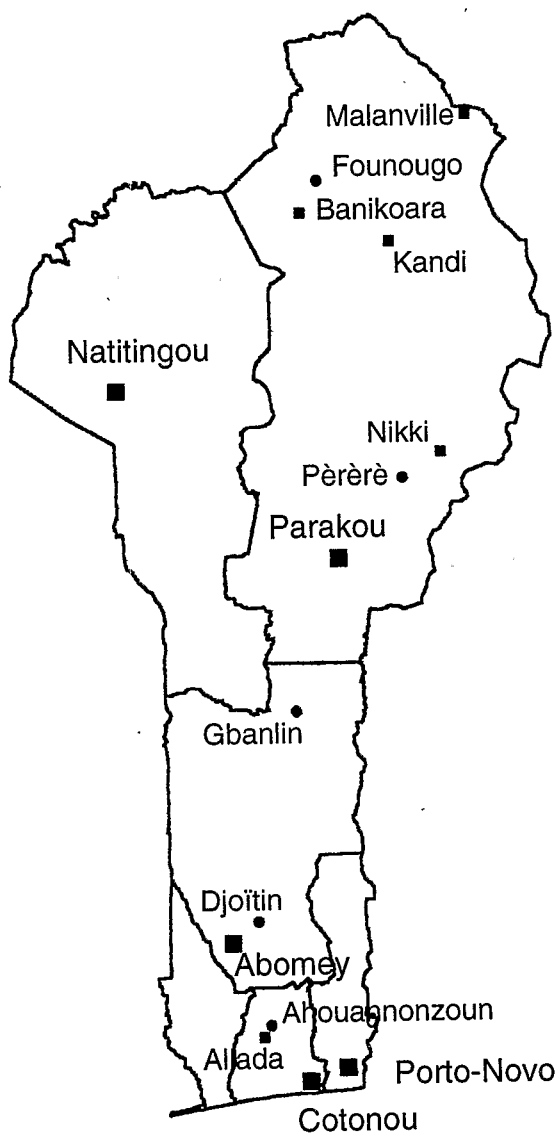
Liste des sigles

ACOODER	Association coopérative pour le développement rural de Banikoara
ADESP	Association pour le développement économique et social de Pèrèrè
ADP	Alliance pour la démocratie et le progrès
ANR	Assemblée nationale révolutionnaire
AOF	Afrique occidentale française
APAD	Association euro-africaine pour l'anthropologie du changement social et du développement
BMZ	<i>Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit</i> (ministère allemand de la Coopération économique)
BPA	Bloc populaire africain
CAETS	Coopérative agricole expérimentale de type socialiste
CARDER	Centre d'action régionale pour le développement rural
CAVCA	Caisse villageoise de crédit agricole
CBDIBA	Centre béninois pour le développement des initiatives à la base
CBRST	Centre béninois de la recherche scientifique et technique
CCR	Conseil communal de la révolution
CCV	Conseil consultatif de village
CD	Chef de district
CDV	Comité de développement villageois
CE1	Cours élémentaire 1 ^{re} année
CEMG	Collège d'enseignement moyen général
CFDT	Compagnie française de développement des fibres textiles
CFPJ	Centre français de perfectionnement des journalistes
CLCAM	Caisse locale du crédit agricole mutuel
CNCA	Caisse nationale de crédit agricole
CNRS	Centre national de la recherche scientifique
COF	Comité d'organisation des femmes
CRAD	Comité révolutionnaire d'administration du district
CRL	Conseil révolutionnaire local
DFG	<i>Deutsche Forschungsgemeinschaft</i> (Agence allemande pour la recherche scientifique)
ECRIS	Enquête collective rapide d'identification des conflits et des groupes stratégiques

EHESS	École des hautes études en sciences sociales, Paris/Marseille
ENDA-GRAF	Environnement et développement/Groupe de recherche, d'action et de formation
ENEA	École nationale d'économie appliquée
EZE	<i>Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe</i> (Centre protestant pour l'aide au développement)
FAIB	Fonds d'appui aux initiatives à la base
FLASH	Faculté des lettres et des sciences humaines, UNB
FSA	Faculté des sciences agronomiques, UNB
GERAM	Groupe d'étude, de recherche et d'action au milieu rural
GMR	Gouvernement militaire révolutionnaire
GRAPAD	Groupe de recherche et d'action pour la promotion de l'agriculture et du développement
GRET	Groupe de recherche et d'échanges technologiques
GRVC	Groupement révolutionnaire à vocation coopérative
GTZ	<i>Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit</i> (Agence allemande pour la coopération technique)
GV	Groupement villageois
HCR	Haut conseil de la république
IGE	Inspection générale d'État
MARP	Méthode accélérée de recherche participative (cf. PRA)
MDR	Ministère du Développement rural
MICAC	Mission française de coopération et d'action culturelle
NCC	Notre cause commune
OFRB	Organisation des femmes révolutionnaires du Bénin
OJRB	Organisation des jeunes révolutionnaires du Bénin
ONG	Organisation non gouvernementale
PCD	Parti communiste du Dahomey
PDU	Parti dahoméen de l'unité
PGRN	Projet de gestion des ressources naturelles
PNDD	Parti national pour la démocratie et le développement
PRA	Participatory rural appraisal
PRPB	Parti de la révolution populaire du Bénin
PRV	Projet de redynamisation villageoise
RB	Renaissance du Bénin

RDA	Rassemblement démocratique africain
RDD	Rassemblement démocratique dahoméen
RND	Rassemblement national pour la démocratie
RRA	Rapid rural appraisal
SNV	Service néerlandais des volontaires du développement
SONICOG	Société nationale des industries de corps gras
UCRT	Union des coopératives de la région de Tori
UDD	Union démocratique dahoméenne
UDES	Union pour la démocratie et le développement économique et social
UDESCO	Union pour le développement économique, social et culturel de la commune de Ouessé
UDGO	Union générale pour le développement de Ouidah
UDS	Union pour la démocratie et la solidarité nationale
UGEDRA	Union générale pour le développement du district d'Allada
UND	Union nationale pour la démocratie
UNB	Université nationale du Bénin
UPD	Union progressiste du Dahomey
URHC	Union de la renaissance de l'homme en Christ
UTR	Union pour le triomphe du renouveau

Les sites de recherche au Bénin



1

Les arènes locales face à la décentralisation et à la démocratisation

Analyses comparatives en milieu rural béninois

Thomas Bierschenk & Jean-Pierre Olivier de Sardan

Les configurations du pouvoir dans les villages africains n'ont longtemps été étudiées par les ethnologues (en particulier français et allemands) que sous leurs formes « traditionnelles », en tant que relevant de cultures politiques pré-coloniales. Dès lors, 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. Les travaux consacrés de leur côté aux formes actuelles du politique dans les États post-coloniaux d'Afrique ne se focalisent à peu près jamais sur le niveau local en tant qu'unité pertinente d'analyse empirique, et préfèrent s'attacher à l'étude des élites nationales.

Cet ouvrage repose sur un choix scientifique différent : il consiste à prendre pour objet les arènes politiques locales (au début des années 1990, en milieu rural béninois), en s'attachant à toutes leurs dimensions, aussi bien les influences ou héritages venus du passé (qu'il soit pré-colonial, colonial ou du début des indépendances), que les facteurs contemporains (qu'il s'agisse de l'émergence de nouveaux notables ou des interventions de l'État post-colonial et de ses représentants). Le terme d'arène est ici pris

dans un sens large, qui déborde évidemment la sphère des seuls détenteurs officiels de l'autorité locale (cf. annexe 2).

Mais il ne s'agit pas que d'un choix scientifique. Le contexte socio-politique dans lequel cette étude a pris place est lui-même relativement nouveau. Depuis une dizaine d'années, la démocratisation et la décentralisation sont devenues des thèmes majeurs de toute problématique du pouvoir et de la « gouvernance », dans un contexte de forte crise des États africains. Or, non seulement la démocratisation et la décentralisation sont des enjeux centraux pour les pouvoirs ruraux, mais encore la portée réelle de ces processus en cours devra s'évaluer pour une bonne part à l'échelle locale. L'arrivée « à la base » de la démocratisation et de la décentralisation change-t-elle ou changera-t-elle – et comment – l'espace public rural et la « politique au village » ? Telle est au fond la question qui parcourt toutes les contributions de cet ouvrage.

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'État étouffe les initiatives politiques et économiques locales. Cette situation a même conduit certains auteurs à parler d'un « État commando » (*Kommandostaat*) (Elwert 1990). 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 (*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 la démocratie » et « liquiderait les résidus de pouvoir autoritaire » (Betz 1996 : 63). La levée d'impôts par les collectivités locales contribuerait à résoudre le problème de la corruption endémique¹. 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.

1. Sur la corruption en Afrique, voir Olivier de Sardan 1996.

La pauvreté serait réduite grâce à une plus grande solidarité de proximité. Etc.

S'il y a encore relativement peu de travaux qui portent sur la décentralisation, par contre il y en a beaucoup qui traitent de la démocratisation en Afrique (laquelle signifie concrètement l'introduction d'élections démocratiques et d'un système multipartidaire)². Mais les uns comme les autres ne livrent que très peu d'indications empiriques permettant de mesurer à quel point ces différentes attentes sont justifiées ou non³. Tel est le cas par exemple des textes sur l'expérience béninoise de démocratisation, en grande partie écrits par des acteurs ayant pris part à ces événements, ou étant basés sur des interviews avec des acteurs politiques de la scène nationale. Cette littérature s'est surtout focalisée sur les processus démocratiques au sommet de l'État, notamment les élections présidentielles et législatives, avec pour préoccupation centrale, implicite et parfois explicite, de se demander s'il s'agissait bien dans le cas du Bénin d'une « véritable démocratie »⁴. Le « Renouveau démocratique » apparaît dans cette perspective comme un phénomène exclusivement limité aux deux plus grandes villes du pays, Cotonou et Porto-Novo. Sur les conditions, le contexte et les implications de la démocratisation en milieu rural – où vivent 70 % de la population béninoise et où entre 1990 et 1991 quatre consultations électorales ont été organisées en l'espace de cinq mois –, on connaît fort peu de

2. Depuis la fin des années 80 la littérature sur la démocratie et la démocratisation en Afrique (et dans une moindre mesure sur la décentralisation) s'est considérablement multipliée : une revue de cette littérature faite pour l'année 1992 approchait déjà les 300 titres (Buijtenhuis & Rijnierse 1993) ; trois années plus tard ce nombre a augmenté de près de 1.600 nouveaux titres (Buijtenhuis & Thiriot 1995).

3. À titre d'exception, cf. Blundo 1997. Il s'agit en effet d'un bilan très instructif et sans complaisance de l'expérience sénégalaise à partir des jeux locaux de pouvoir, effectué sur la base de données empiriques recueillies dans une perspective tout à fait analogue à la nôtre. Le Sénégal est le seul pays en Afrique de l'Ouest à avoir mis en place dès 1972 une décentralisation.

4. Sur le processus de démocratisation au Bénin, voir notamment : Adamon 1995a, 1995b ; Allen 1992a, 1992b ; Degboé 1995 ; Dossou 1993 ; Eboussi Boulanga 1993 ; Frère 1995 ; Heilbrunn 1993 ; Kohnert 1996a, 1996b ; Kohnert & Preuss 1992 ; Laloupo 1993 ; Nwaijiaku 1994 ; Ranyal 1991, et les contributions présentées dans Bierschenk & Mongbo 1995a.

choses. Et il en est de même des autres processus de démocratisation politique en Afrique depuis 1989.

Les modes de fonctionnement des arènes politiques locales en milieu rural font donc partie des grandes inconnues du débat sur la démocratisation et la décentralisation en Afrique. Ils constituent le thème central de cet ouvrage, dont les contributions sont toutes fondées sur des études de cas menées au Bénin⁵. Après le « Renouveau démocratique », la question de la décentralisation du système politico-administratif est à l'ordre du jour au Bénin, quand bien même on a l'impression que ce projet tient plus à cœur aux partenaires extérieurs qu'aux autorités béninoises, lesquelles n'ont montré pendant plusieurs années aucun empressement à mettre en pratique, à travers des mesures concrètes, les vagues dispositions générales de la constitution concernant ce sujet.

L'introduction quasi simultanée de règles du jeu démocratiques et de structures décentralisées de prise de décision ne s'effectue pas dans un *no man's land* socio-politique, mais, au contraire, intervient dans un milieu complexe et déjà structuré formé d'acteurs, de ressources et de logiques d'action. Chaque société locale peut être considérée comme une arène socio-politique, dans laquelle différents « groupes stratégiques » sont en confrontation, coopération et négociation permanentes les uns par rapport aux autres. Les interventions extérieures sont un élément supplémentaire de la dynamique de ces contradictions locales, au cours desquelles les nouvelles règles du jeu politique et les

5. Certaines des idées développées ici se trouvent déjà dans Bierschenk 1993a, 1994a, 1994b et dans Bierschenk & Mongbo 1995b. Pour les commentaires critiques sur les différentes versions de ce texte, nous voudrions remercier ici tout d'abord les membres de l'équipe avec laquelle nous avons mené les recherches sur le terrain au Bénin : Cyriaque Adjinaou, Nassirou Bako-Arifari, Victor Gbessèmèhlan, Pierre-Yves Le Meur, Edouard Wallace et Marc Lévy (voir leur rapports de recherche dans Bierschenk 1995a), ainsi que Giorgio Blundo, Georg Elwert, Lazare Séhouéto, Eva Sodeik et les participants aux séminaires et colloques de Mayence (1992), Leipzig (1992), Bamako (1995), Stuttgart-Hohenheim (1996), Freiburg (1996), Genève (1996) et Hambourg (1997) à qui nous avons individuellement ou collectivement exposé nos idées. Nos excursions scientifiques en dehors du cadre béninois ont été aussi profitables, comme par exemple en République centrafricaine, où nous avons mené des investigations sur une problématique proche (Bierschenk & Olivier de Sardan 1997a). Sur la méthode d'enquête appliquée au cours de ces travaux, voir l'annexe 2 (version anglaise in Bierschenk & Olivier de Sardan 1997b).

nouvelles structures décentralisées sont régulièrement ré-interprétées, transformées et même « détournées ».

Dans cette introduction, nous examinerons, dans un premier temps, les principales approches qui dominent la littérature sur la démocratisation en Afrique. En contrepoint, nous développerons, dans une deuxième partie, une perspective alternative, en évoquant une déjà vieille discussion sur le pouvoir et la politique en Afrique menée au sein de l'école d'anthropologie sociale britannique au cours des années 1950 et 1960. Dans une troisième partie, nous présenterons les principaux résultats des cinq études de cas figurant dans cet ouvrage, qui mettent en évidence la dynamique des processus politiques en milieu rural au Bénin depuis la dernière phase de la colonisation⁶. Enfin, nous évoquerons brièvement, dans une dernière partie, les implications pratiques de nos recherches quant aux projets de décentralisation actuellement en discussion en Afrique occidentale et centrale francophone.

À propos des premiers travaux sur la démocratisation en Afrique

Une sorte de division du travail scientifique, qui n'est pas sans effets pervers, domine les travaux sur la démocratie et la démocratisation en Afrique.

Ainsi les ethnologues se sont en général fort peu intéressés à cette question. Ils continuent pour la plupart à s'attacher aux formes traditionnelles du pouvoir. Cette ethnologie-là semble d'ailleurs peu concernée par les questions de développement, qui sont abandonnées aux sociologues⁷. Du côté de la science politique, par contre, les études relatives à la première phase de la

6. Les versions plus détaillées de trois de ces études de cas ont déjà été publiées en « *working papers* ». Cf. Bako-Arifari 1997c, Le Meur 1997a et Le Meur & Adjinacou 1997.

7. C'est d'ailleurs en réaction à cette situation que l'APAD (Association euro-africaine pour l'anthropologie du changement social et du développement) a été fondée (cf. les *Bulletins de l'APAD* ; voir également Olivier de Sardan 1995).

démocratisation en Afrique sont nombreuses. Mais, surtout chez les auteurs américains et germanophones, elles apparaissent comme fortement « domino-centrées » et présentent un biais urbain nettement marqué. Les paysans et les ruraux en général, notent Buijtenhuis et Rijnierse dans leur revue bibliographique (1993 : 77), appartiennent aux « groupes des oubliés » de la recherche sur la démocratisation. On invoque volontiers la soi-disant passivité de la paysannerie africaine. Les ruraux n'appartenant pas aux groupes sociaux qui vers la fin de 1989 ont formé la base sociale du mouvement démocratique, Tetzlaff (1991) ne les classe pas parmi les groupes « porteurs potentiels de conflits » (*konfliktfähige Gruppen*), en mesure de transformer les problèmes sociaux en exigences politiques. Les populations rurales ne participent après tout que dans une faible mesure aux élections nationales⁸.

Par contre, certains politologues francophones ont développé une toute autre argumentation. Dans la revue *Politique africaine*, des pistes nouvelles ont été tracées, au début des années 1980, autour d'une problématique des « modes populaires d'action politique » et du « politique par le bas ». Il s'agissait de s'intéresser à des dynamiques, des stratégies et des formes d'expression du politique qui se situent hors de l'espace étatique, mais qui ont cependant des conséquences sur la « haute politique » (ou la « politique au sommet ») et sur les processus de formation de l'État. Cependant les textes fondateurs⁹, qui ont eu un grand écho, sont restés largement programmatiques, sans guère déboucher sur des travaux empiriques conséquents correspondant aux ambitions affichées¹⁰. Sur le pourquoi d'un tel état de choses, différentes explications ont été avancées (cf. Geschiere 1993). Nous pensons pour notre part qu'une raison essentielle est l'imprécision même du concept de « politique par le bas ». Celui-ci est un exemple typique de catégorie résiduelle : il recouvre pêle-mêle

8. Cf. la présentation d'ensemble de la littérature chez Buijtenhuis et Rijnierse (1993 : 59f.) et pour les débats sur le sujet en Allemagne voir Hillebrand 1994.

9. Cf. la réédition de ces textes fondateurs chez Bayart et al. 1992.

10. À titre d'exception, cf. par exemple Geschiere 1986, et le numéro spécial des *Cahiers d'études africaines* sur « La démocratie déclinée » (1995, vol. 35, n° 137-9).

toutes les formes du politique qui ne relèvent pas de la « haute politique », c'est-à-dire de la politique au sommet de l'État. D'autre part la catégorie du « politique par le bas » n'a pu s'émanciper d'un implicite biais urbain. L'intéressante réflexion que J.-F. Bayart a faite dans sa présentation d'une controverse entre J.-F. Médard et lui-même est révélatrice de ce biais : les différences d'interprétation sur la nature du politique au Cameroun pourraient trouver leurs explications à travers des perspectives topologiques différentes, Médard ayant mené ses recherches à Yaoundé et Bayart à Douala (Bayart 1992 : 29 et seq.). On peut alors se poser la question : comment se présenterait le politique au Cameroun si on l'observait à partir d'une perspective rurale et villageoise ? C'est justement une question analogue qui a guidé nos investigations au Bénin.

Il existe une étroite corrélation entre les conclusions d'une recherche et les « styles de recherche empirique » qui les ont produites. Dans la littérature politologique domine un style de recherche qui repose avant tout sur l'exploitation de matériaux écrits (en général la littérature grise et les articles de presse), combinée à des impressions et autres « conversations bien informées » recueillies au cours de séjours souvent assez courts sur le terrain. Or le programme de recherche relatif au concept de « politique par le bas » exigerait au contraire des méthodes d'investigation empirique de terrain prolongée (Geschiere 1993 ; Buijtenhuis & Thiriot 1995), dont les politologues dans leur grande majorité ne sont pas familiers. On trouvera chez Schatzberg (1993) un exemple frappant du « style de recherche » politologique habituel, avec son « étude à distance » qui repose largement sur des déclarations publiques de dictateurs africains, le plus souvent reproduites dans la presse locale.

Une autre caractéristique de nombre de ces études est leur faible profondeur historique. Ceci dans un double sens. D'une part, les transformations politiques vécues par la plupart des pays africains depuis la fin des années 1980, que l'on résume un peu trop rapidement sous le terme de « démocratisation », sont souvent présentées comme un phénomène totalement nouveau pour l'Afrique. Ceci est pourtant contredit par l'expérience historique des pays africains qui ont connu dans la dernière phase de la période coloniale des expériences démocratiques, certes limitées,

avec élections et multipartisme. Après les indépendances, certains pays ont continué pendant quelques années dans une voie multi-partidaire (Bénin, Haute-Volta) pendant que la plupart devenaient régis par des systèmes de parti unique, avant que les régimes militaires ne prennent presque partout la place.

D'autre part, on pourrait aussi considérer comme une forme de myopie historique le biais culturel qui caractérise nombre d'études sur les processus de démocratisation en Afrique. Un exemple typique d'une telle perspective est l'analyse déjà évoquée de Schatzberg (1993). Dès le début de son texte, Schatzberg affirme sans nuance « que virtuellement tous ceux qui ont étudié la politique en Afrique... n'ont pas compris la nature de la légitimité politique dans les régimes africains »¹¹. Selon lui, les différentes sociétés africaines sont toutes caractérisées par un même « syndrome des attitudes politiques culturelles ». Le pouvoir aurait en Afrique trois « visages » : il est orienté vers la manducation (i.e. la consommation, exprimée à travers l'usage fréquent de la métaphore de la nourriture) ; il entretient des liens privilégiés avec les puissances du monde spirituel¹² ; et enfin il est perçu comme étant indivisible. Une telle vision ne serait pas seulement le résultat d'une mise en scène par les détenteurs du pouvoir (« des cultes de la personnalité soigneusement orchestrés », *ibid.* : 451). Ces représentations seraient aussi largement partagées par les dominés. De telles « évidences culturelles » exprimeraient la « nature du pouvoir » en Afrique.

Contre une telle interprétation culturaliste et essentialiste, on peut avancer toute une série de d'arguments. Tout d'abord, on peut formuler une objection méthodologique. Les données empiriques recueillies par Schatzberg (essentiellement des articles de presse, des textes littéraires en anglais et en français, des entretiens faits, au cours d'un voyage dans cinq pays d'Afrique occidentale et centrale avec des « intellectuels et universitaires, des journalistes et des membres du gouvernement »¹³ (*voir ibid.* : 446) ne permettent

11. Schatzberg 1993 : 445. Traduction des auteurs.

12. Pour nombre d'auteurs, le rapport au monde spirituel est considéré comme l'élément fondamental de la compréhension des comportements politiques en Afrique, à partir duquel d'autres éléments de la structure sociale sont déduits. Cf. Hillebrand 1994 : 60.

13. Traduction des auteurs.

en aucune manière de porter un jugement sur la façon dont les auto-représentations des détenteurs du pouvoir sont perçues et interprétées par le reste de la population, et si réellement elles « obtiennent une résonance profonde dans la plus grande partie de l'Afrique » (ibid. : 455). En second lieu, on ne peut transformer aussi lestement une « manière de parler » en une « vision du monde ». L'usage d'une métaphore donnée (comme la manducation) n'est pas nécessairement une vision culturelle du pouvoir et une théorie éémique de la politique (cf. Keesing 1985 ; Olivier de Sardan 1996). Enfin, la référence à une soi-disant culture politique africaine qui reposerait sur le caractère traditionnellement indivisible du pouvoir ignore que dans les sociétés pré-coloniales d'Afrique le partage du pouvoir entre plusieurs instances différentes était plutôt la règle¹⁴. Les seules expériences historiques qui pourraient légitimer la notion d'un caractère indivisible du pouvoir renvoient en fait à la situation coloniale : c'est la domination européenne qui dans la réalité ne pratiquait aucune séparation des pouvoirs, ce qui détruit la thèse d'une opposition radicale entre une conception occidentale (séparation des pouvoirs) et une conception africaine (indivisibilité du pouvoir).

L'analyse de Schatzberg est un exemple parmi tant d'autres de la littérature politologique courante sur les processus de démocratisation en Afrique. Avec son ambition de généralisation à l'échelle continentale, les spécificités des trajectoires historiques nationales sont gommées par l'usage du terme générique « Afrique », opposé globalement et schématiquement à « Occident ». Chez nombre d'auteurs, ceci conduit à une forte perspective normative, à travers laquelle les systèmes politiques africains sont jaugés à l'aune des représentations idéalisées de la démocratie « occidentale ». On conteste alors aux processus politiques en Afrique la qualité de « vraie » démocratie¹⁵.

14. Cf. Terray 1988, ainsi que la revue de la littérature faite par Bayart et al 1992 : 8 et seq. et Coquery-Vidrovitch 1992 : 34 et seq.

15. Cf. mot pour mot Molt 1993 (dans un intertitre) ; voir aussi, dans le débat en langue allemande, Hillebrand 1994, Kohnert 1996a.

Notre approche et ses sources d'inspiration

Les études empiriques qui figurent ici contredisent les thèses culturalistes a-historiques et les affirmations généralisantes empiriquement peu fondées sur « le politique en Afrique », qui, dans leurs formulations extrêmes, rendraient impossible toute comparaison.

Toutes les contributions de cet ouvrage ont une orientation empirique prononcée et relèvent d'une démarche méthodologique qui combine systématiquement approches ethnographiques et historiques, en s'appuyant sur des séjours de terrain de longue durée. Il s'agissait pour nous de comprendre, selon un terme aujourd'hui à la mode, les « modes de gouvernance » contemporains au niveau local, ce qui impliquait en même temps de remonter jusqu'au XIX^e siècle, par le recours aux traditions orales et aux archives.

Une telle perspective interdit toute généralisation précipitée à l'échelle continentale sur « le politique en Afrique ». Bien au contraire, elle fait apparaître la multiplicité et la diversité des institutions politiques, des cultures et des logiques, bref des « modes de gouvernance », même à l'échelle de quelques villages d'un petit pays comme le Bénin (cinq millions d'habitants). Cette « micro-variabilité » nous apparaît être une caractéristique fondamentale du politique en Afrique. Elle est l'expression des faibles capacités de l'État à imposer ses normes, ce qui favorise la relative autonomie des arènes politiques locales.

D'autre part, nos études de cas renvoient aux spécificités du Bénin, de son histoire et de sa culture politique nationale, qui contrastent fortement avec celles des pays voisins, quand bien même leurs histoires politiques sous la période coloniale se sont déroulées en parallèle, au moins en partie (pour le cas du Togo), sinon presque totalement (pour le cas du Niger)¹⁶. Les dynami-

16. Cette question des différences de trajectoires historiques au niveau national et au niveau des configurations politiques locales a été poursuivie par deux des auteurs du présent livre dans le cadre d'études comparatives, l'une entre le Nord-Bénin et le sud du Niger (Bako-Arifari) et l'autre entre le centre du Bénin et le Togo (Gbessémèhlan). Pour de premiers résultats de la comparaison entre le Bénin et le Niger, voir Bako-Arifari 1997a.

ques politiques en milieu rural au Bénin sont particulièrement remarquables, contrairement aux clichés sur la passivité politique générale des campagnes dans les processus de démocratisation actuels¹⁷. On est aussi frappé, par rapport aux pays voisins, par la faible importance relative de la chefferie traditionnelle, malgré toutes les tentatives laborieuses, venant surtout des chefs eux-mêmes, pour la réhabiliter.

Nos études de cas démontrent également la nécessité d'une mise en perspective historique des réflexions sur la démocratisation. C'est à juste titre que Keller (1991) propose que le débat actuel sur « la démocratisation » soit remplacé par une réflexion sociologique sur la problématique du « changement de régime » en Afrique. Au Bénin, le « Renouveau démocratique » n'est que le dernier en date d'une série de changements de régimes politiques au niveau national, qui ont commencé depuis les années 1950, à partir de l'assouplissement et de la libéralisation de la domination coloniale, en passant par l'indépendance en 1960 et l'instauration d'un régime marxiste-léniniste à parti unique à partir de 1972-74.

Dans une telle perspective diachronique, la phase actuelle de démocratisation politique au Bénin apparaît comme un élément parmi d'autres du processus de formation de l'État, qui, en Afrique, est encore en marche et n'a pris fin ni avec l'établissement des États coloniaux, ni avec les accessions à l'indépendance. La formation du modèle de l'État moderne en Occident s'est opérée à travers un triple processus bien connu : (a) l'institutionnalisation de la violence légitime ; (b) l'ancrage local du pouvoir central ; (c) l'auto-limitation du pouvoir par codification juridique interposée. La construction d'un modèle analogue en Afrique qui, sur le principe, est un objectif commun des élites africaines et des puissances occidentales, est, dans les faits, loin d'être achevée, et tout laisse à penser que les processus de formation de l'État y dureront encore longtemps. « À la fois violente et impuis-

17. La thèse largement répandue dans la littérature scientifique d'une passivité politique des paysans dans les processus actuels de modernisation a été évoquée dans Buijtenhuis & Rijnierse 1993 : 59. En dehors des études de cas que nous présentons ici, les dynamiques politiques complexes en milieu rural ont été aussi mises en relief, pour le Bénin, par Gbessèmèhlan & Rijnierse (1995).

sante, dépendante au niveau local d'intermédiaires dont la collaboration lui est nécessaire, l'administration centrale (étatique) se trouve face à une société qui lui est inconnue dans plusieurs domaines, qui lui est inaccessible, et qui est pratiquement « ingouvernable », écrit Trotha à propos des « débuts de formation d'un pouvoir étatique centralisé » (*zentralstaatliche Herrschaftsordnung*) au Togo, aux débuts de la colonisation allemande, visiblement sous l'influence de l'analyse de Spittler (1981) sur « l'État colonial paysan » (*kolonialer Bauernstaat*) en Afrique occidentale française (Trotha 1988 : 319 ; voir aussi Trotha 1994). Vu leur faible capacité d'institutionnalisation de la violence légitime et leur manque d'ancrage local qui exige un recours systématique à des intermédiations, les États africains contemporains restent, à ce jour, extrêmement fragiles, et leurs processus de formation semblent encore réversibles. En témoignent d'ailleurs les diverses situations d'anomie liées à la désintégration ou à l'implosion de certains États que l'on connaît ici ou là sur le continent africain.

Dans une perspective diachronique, la relation entre États africains et sociétés paysannes ressemble à un véritable mouvement de pendule. Depuis le début de la période coloniale, les phases de renforcement de l'ancrage du pouvoir d'État dans la « société civile » alternent avec des phases de retrait, selon une sorte de processus « d'étatisation » et de « désétatisation », à l'instar de ce que Jean-François Bayart, en référence à Foucault, appelait « totalisation » et « détotalisation » du pouvoir d'État¹⁸. Le « socialisme béninois » des années 1970 et 1980, tel qu'il a été analysé par Elwert (1983) et Godin (1986), apparaît comme un projet de suppression des instances intermédiaires alors en place, d'ancrage direct et systématique du pouvoir étatique dans les communautés villageoises, et enfin de mainmise forte sur la production paysanne.

18. Nous ne parlerons pas à la suite de Hyden (1986) de « capture » ou « non-capture », à la fois parce que cette métaphore oppose trop radicalement l'État au paysannat (cf. ci-dessous), et parce qu'elle s'applique, chez Hyden, au rapport des paysans à l'économie marchande. Il est clair pour nous que les phases de « désétatisation » ne sont pas des phases de « retrait » de l'économie marchande (bien au contraire) ou de retour à une quelconque « économie de l'affection ».

Les nombreuses études des années 1970 et 1980 sur la relation entre État et paysans en Afrique, malgré leur intérêt¹⁹, ont été marquées par un certain postulat de l'altérité de l'État par rapport à la société paysanne, que les études de cas présentées ici infirment pour une bonne part. L'action de l'État contemporain au Bénin dans les années 1990, comme le montrent nos travaux de terrain, ne peut être appréhendée par le concept longtemps en vogue de la « pénétration » (ou de la « capture ») ni être réduite à l'expression d'une logique unique²⁰. Elle est bien au contraire déterminée par une multitude de logiques, qu'elles soient bureaucratique-juridiques ou clientélistes, qu'elles soient orientées vers le contrôle et la répression, la « révolution », le « développement » ou « l'animation »... Le grand défaut des travaux sur l'État en Afrique est de privilégier le plus souvent une logique unique (quelle qu'elle soit). Or, non seulement les logiques de l'État sont multiples, mais encore elles interfèrent et s'articulent au niveau local avec une grande variété de logiques politiques elles-mêmes locales : logiques patriarco-consensuelle, aristocratique-redistributive, despotique-prédatrice, factionnelle-clientéliste... Il est impossible ici de se hasarder à utiliser les étiquettes de « moderne » et de « traditionnel ». Les diverses logiques étatiques et locales sont à la fois « traditionnelles » et « modernes ». Elles s'entrecroisent de différentes manières dans les arènes politiques locales. Toutes les études de cas présentées ici montrent à quel point le « fait étatique » (y compris sa composante bureaucratique-administrative) est intégré dans les stratégies locales de pouvoir en milieu rural²¹.

Le rejet, en ce qui concerne les relations entre État et paysans, du paradigme de « l'altérité » et de la « pénétration », au profit de celui d'une « imbrication de différentes logiques dans les politiques

19. En dehors des études déjà mentionnées de Spittler (1981) et de Elwert (1983), les travaux de Binsbergen et al. (1986), de Geschiere (1982) et de Hyden (1980) relèvent par exemple de ce postulat.

20. Sur les limites de la catégorie de la « pénétration », Binsbergen avait déjà indiqué que c'est à défaut d'un terme plus commode que ce concept avait été maintenu dans l'intitulé de son texte.

21. Cf. sur ce point l'étude de Gbessèmèhlan & Rijnierse (1995) sur les élections législatives de 1995, qui montre comment la population en milieu rural est en mesure de poursuivre ses propres intérêts, dans un contexte changeant et complexe de règles électorales nationales.

locales », n'est pas un simple déplacement de la perspective analytique. Nous pensons que ce changement de paradigme reflète aussi des développements historiques réels. Faible urbanisation, dominance démographique extrême de la société rurale, produits agricoles peu commercialisés, société civile guère différenciée, telles étaient les caractéristiques des sociétés africaines pendant la période coloniale et au début des indépendances. Il en a découlé dans les années 1950 à 1980 une vague de projets étatiques de contrôle direct et répressif des processus sociaux menés par ce qu'on pourrait appeler « l'État développementiste bureaucratique ». Les processus actuels de démocratisation politique et de libéralisation économique démontrent, s'il en était besoin, que partout ces projets ont échoué, au moins provisoirement. La phase suivante de « désengagement de l'État de la société » a (ré-) ouvert des marges de manœuvre à une multitude d'organisations intermédiaires et de courtiers ou entrepreneurs politiques : organisations paysannes, mouvements ethniques, associations régionales, mouvements religieux (Églises libres et confréries islamiques), etc. Mais entre temps l'énorme extension des appareils d'État depuis les indépendances avait pourvu le milieu rural d'une batterie d'institutions liées à l'administration, en particulier les forces de répression (armée, gendarmerie, police, douanes, eaux et forêts, etc.) et les services techniques (agriculture, éducation et santé). Les fonctionnaires sont devenus des acteurs importants dans les arènes politiques locales, sans pour autant réussir à y assurer l'hégémonie du pouvoir central. Ils sont rejoints aujourd'hui dans les villages par une nouvelle catégorie d'intervenants, les agents de projets ou les représentants d'ONG. C'est dans ces arènes locales que les logiques de l'État central, celles des fonctionnaires ou des salariés « affectés », celles des cadres et des « ressortissants » restés en ville, se confrontent avec les logiques des divers groupes d'acteurs proprement paysans, dans un enchevêtrement qui dessine les formes locales (et régionales) du politique. Ce niveau intermédiaire (« méso »), où les prétentions hégémoniques de l'État central sont médiatisées, est à nos yeux stratégique car il permet de comprendre comment une logique déterminée par l'État de droit s'articule « à la base » avec les logiques politiques locales.

Les études présentées ici adoptent, au fond, la même perspective qu'Agulhon (1979) quand il analyse « la démocratie au

village », notamment « l'irruption de l'idée démocratique dans les petites villes, les bourgs et les villages du Var » sur près d'un demi siècle (1815-1851). Bien sûr il ne s'agit pas de comparer le Var au début du XIX^e siècle et le Bénin à la fin du XX^e siècle selon une perspective simpliste souvent associée aux théories de la modernisation, mais de souligner une même posture de recherche. Agulhon associe d'ailleurs une approche historique à une approche ethnographique. Il mène lui aussi son argumentation sur la base d'études de cas détaillées, sans pour autant s'enfermer dans le cadre monographique du village. Pour Agulhon, les communautés locales ne sont pas des champs sociaux clos sur eux-mêmes, et l'État dans les villages n'apparaît pas comme une entité totalement extérieure. Il s'intéresse aux dynamiques politiques locales produites à travers la dialectique entre facteurs internes et externes, et aux modalités de réception et d'interprétation d'une culture politique provenant d'ailleurs. De ce fait est privilégiée l'analyse des intermédiaires politiques et culturels (d'abord la notabilité locale et plus tard les « cadres populaires ») et des réseaux de médiation, d'influence et de pouvoir (comme les associations locales).

On pourrait trouver ailleurs, mais encore assez loin du Bénin moderne, une inspiration scientifique proche. Dans l'anthropologie sociale britannique, plus précisément autour de l'école de Manchester, ont été menées dans les années 1960 des recherches relativement semblables, centrées sur la problématique générale du *local-level politics* (Swartz 1968a)²². Il y est question des formes du politique dans des arènes locales, marquées par des relations sociales multiplexes²³, auxquelles participent non seulement les acteurs locaux, mais aussi d'autres acteurs venant de l'extérieur (Swartz 1968b : 1). Les réflexions théoriques autour de ces travaux empiriques se sont cristallisées (en réaction aux interprétations structuralistes du politique dominantes à l'époque) sur les concepts jumeaux de « champ » et « d'arène ». D'une part, appartiennent au « champ » ou à « l'arène » (les deux notions sont utilisées en partie de façon interchangeable par les divers auteurs) aussi bien des acteurs déterminés que les stratégies et ressources

22. Cf. aussi le concept parallèle de « *grassroot politics* » (Barrows 1976).

23. Le concept a été utilisé par Gluckman (1955 : 19).

matérielles, sociales et symboliques dont ils disposent de façon inégale.

Ici vient évidemment à l'esprit la métaphore du jeu :

« un jeu d'échecs complexe avec des pions vivants, mais un jeu d'échecs sur lequel sont menées simultanément plusieurs parties, où certains joueurs peuvent avancer nettement plus de pions que leurs concurrents, où certains joueurs peuvent marquer plus de points que d'autres pour le même coup, où seuls certains joueurs quand ils sont aux abois ont la possibilité de tourner les règles du jeu en leur faveur, où les objectifs des parties varient comme leurs enjeux et leurs risques, où vraisemblablement certains utilisent des règles de jeu inconnues des autres ; un jeu qui consiste pour partie à contester la fixation des règles, mais où par ailleurs les bonnes tactiques et stratégies comptent également, car les ressources sont dépendantes des contextes, et un jeu bien mené peut même transformer une catastrophe en position favorable » (Bierschenk 1988 : 5 et seq.).

La force explicative de la métaphore du jeu d'échecs, comme pour toute métaphore, a naturellement ses limites : les arènes politiques locales, nous rappellent les anthropologues de l'école de Manchester, sont soumises à des transformations historiques non seulement en fonction de l'action des agents, mais aussi par rapport aux règles suivant lesquelles elles fonctionnent. Les acteurs impliqués ne sont en général pas organisés en « équipes » permanentes (ou en « groupes stratégiques » organisés²⁴), mais plutôt en réseaux, selon des configurations qui changent en fonction des situations, et sans frontières précises. Par ailleurs, même les contours réels des arènes ne sont pas clairement fixés, leurs limites sont plutôt flexibles et poreuses. Les arènes sont connectées par des intermédiaires ou des courtiers à d'autres arènes, ainsi qu'au champ politique national. Enfin, pour rester toujours dans la métaphore, les acteurs politiques ne sont pas seulement

24. L'anthropologie politique britannique des années 1960 a plutôt préféré le concept de « *faction* », qui dans ce contexte nous apparaît comme plus vague que celui de « groupes stratégiques » que nous utilisons ici. Cf. annexe 2. Pour un aperçu de la discussion sur les « *factions* », cf. Bailey 1969 : 35 et seq. et Boissevain 1974 : 192 et seq.). Pour un usage par contre précis et contextualisé du terme (renvoyant aux luttes de tendances internes du PS sénégalais), cf. Blundo 1997.

présents dans une arène, et les possibilités d'action, qui se traduisent en pouvoir des acteurs, sont d'autant plus grandes que les arènes dans lesquelles on peut jouer sont nombreuses. En fin de compte, deux critiques fondamentales peuvent être adressées à tout usage excessif de cette métaphore du jeu. D'une part, elle favorise une interprétation formaliste et a-historique du pouvoir, décrochée de la nature des enjeux (comme chez Bailey 1969). D'autre part, elle peut donner l'impression que la dynamique des processus politiques serait exclusivement le résultat de l'action stratégique et des calculs rationnels des acteurs, individuels ou collectifs, ce qui est évidemment faux.

Un bon exemple de l'approche propre à l'école de Manchester se trouve dans l'ouvrage de Kuper, *Kalahari village politics. An African democracy* (1970), qui est l'une des premières études monographiques portant sur la politique locale contemporaine en Afrique dans sa relation avec le niveau national, prise comme objet d'analyse socio-anthropologique. L'étude est menée dans une perspective nettement non culturaliste, qui met en évidence les stratégies des acteurs sociaux dans leurs logiques situationnelles, sans ignorer pour autant les dispositifs structurels où elles sont enchâssées, et en évitant les dichotomies radicales comme celle qui opposerait le statut « prescrit » (*ascribed*) au statut « acquis » (*achieved*).

La plupart des études ultérieures sur le « *local-level politics* », dans les années 1970 et 1980, se sont par contre orientées vers des recherches macrosociologiques sur « les paysans et l'État », à la fois du fait des vastes débats théoriques alors à la mode (sur la « modernisation », le « capitalisme périphérique », la « paysanisation », etc.) ; mais aussi en raison des difficultés qu'avaient les chercheurs à avoir accès aux arènes locales, que les régimes politiques s'étaient fait un point d'honneur de garder sous contrôle. Il a fallu l'abandon du modèle de « l'État développementaliste bureaucratique » vers la fin des années 1980 pour permettre un nouvel intérêt pour le « *local-level politics* »²⁵.

Tel est le contexte théorique dans lequel prend place ce travail.

25. Cf. à ce propos Oppen 1996 : 31 et seq. et les travaux récents qu'il cite à propos du « *local-level politics* » en Afrique orientale, comme Abrahams (1995), Gibbon (1994) et Thiele (1986).

La morphologie des arènes politiques locales en milieu rural au Bénin

Notre thème de recherche portait initialement sur « les effets socio-politiques de la démocratisation en milieu rural au Bénin ». Peu à peu, nous en sommes venus à analyser les transformations que les différents changements de régimes depuis 1950 avaient introduites dans les formes locales du politique, et quels effets ils avaient eu sur les logiques politiques et culturelles à l'œuvre dans les arènes locales de pouvoir.

Une remarque d'ordre méthodologique doit d'abord être faite à propos des difficultés d'une meilleure prise en compte des facteurs historiques. Au Bénin, depuis les années 1980, de nombreux processus se sont déroulés parallèlement les uns par rapport aux autres, antérieurement à la « démocratisation ». Ils sont loin d'être identiques, bien qu'ayant entre eux des corrélations, et ils ont eu une influence importante sur la politique locale en milieu rural, bien qu'il soit difficile de faire la part exacte de chacun. Il s'agit de :

1. La crise financière, plus exactement la banqueroute financière de l'État et sa conséquence directe, le soi-disant « désengagement de l'État de la société ».

2. 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'État 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.

3. La « désidéologisation » et le relâchement du régime « marxiste » depuis le début des années 1980.

4. 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 locale²⁶.

Il en résulte une conséquence importante pour nos analyses microsociologiques du processus de démocratisation à l'échelle locale. Nombre de phénomènes que l'on considère comme étant des conséquences de la démocratisation au Bénin en sont plutôt

dans une certaine mesure des causes, et les années 1985/86 (changement de cap du régime Kérékou) paraissent être à certains égards une césure plus importante dans l'histoire politique récente du Bénin que celle de 1989 (Conférence nationale et chute du régime Kérékou). Divers changements que nous avons observés en milieu rural renvoient par exemple plus au phénomène de retour des « déscolarisés » aux villages qu'aux innovations politiques introduites depuis 1990.

Les résultats de nos recherches empiriques établissent les caractéristiques essentielles des « pouvoirs au village », que nous allons maintenant examiner. On peut les résumer ainsi : poly-céphalie des instances politiques ; autonomie partielle des arènes locales ; multiplicité des formes de légitimité ; grande flexibilité des arrangements institutionnels ; faible capacité de l'État à imposer des normes ; faibles capacités de régulation des problèmes collectifs par les instances politiques locales ; forte dépendance vis-à-vis de l'extérieur. Ces facteurs constituent le soubassement qui permet de comprendre l'attitude ambivalente de la population rurale à l'égard de l'État en général, et à l'égard du « Renouveau démocratique » en particulier.

26. Cette « décentralisation » de l'aide au développement ne doit pas être considérée comme une « désétatisation » de cette aide, puisqu'au Bénin, depuis le changement de régime, le flux des ressources extérieures est perçu par la classe politique béninoise plutôt comme une « prime à la démocratie ». Sur le caractère rentier de l'État béninois, le « Renouveau démocratique » n'a absolument rien changé (Bierschenk 1993a). Quant au volume de l'aide décentralisée au développement, les Béninois ont encore un grand retard par rapport à d'autres pays africains comme le Sénégal ou le Burkina Faso. Pour des études concernant la sociologie de l'aide décentralisée et privée au développement et portant sur la catégorie sociale des « courtiers du développement », cf. Blundo 1995, 1997 et Bierschenk, Chauveau & Olivier de Sardan (à paraître). Cf. aussi Bierschenk, Floquet & Le Meur 1998.

Polycéphalie et autonomie partielle des arènes politiques locales

Chaque changement de régime au niveau national crée au niveau local de nouvelles institutions politiques qui ouvrent la voie à l'émergence de nouveaux acteurs sur la scène politique locale. Mais les anciennes institutions de pouvoir ne sont pas pour autant rejetées et leurs acteurs ne sont pas exclus. L'« empilement » des centres de pouvoir et des instances de régulation, chacune avec ses propres normes de légitimité et son personnel politique, sans qu'il y ait véritable hiérarchisation, est le principe dominant au niveau des arènes politiques locales. Autrement dit, les différentes interventions extérieures au village, comme le « Renouveau démocratique », sont intégrées les unes après les autres dans les formes locales du politique et du pouvoir, sans que celles-ci en soient radicalement transformées. De ce fait, une culture politique locale marquée par exemple par d'importants conflits restera tendanciellement conflictuelle même sous un nouveau régime politique national « consensuel » ; de même une culture politique locale plutôt consensuelle restera tendanciellement consensuelle même avec un régime prêchant la lutte des classes. La logique socio-politique dominante des arènes locales est partiellement autonome par rapport aux changements politiques nationaux.

L'histoire politique des villages où nous avons mené nos recherches peut se décrire comme constituée d'une série de « compromis historique » entre les centres de pouvoir déjà existants et les nouveaux qui viennent successivement s'y ajouter. En évoquant Fredrik Barth (1959), et son analyse classique du système politique des Swat dans une vallée afghane, nous pouvons parler de « polycéphalie » des arènes politiques locales²⁷. Chaque changement de régime au niveau national ajoute au système politique local de nouvelles instances politiques sans généralement éliminer celles qui lui sont antérieures. Ainsi, chacun des différents

27. Barth (1959) utilise en fait le concept de « acéphalie » comme caractéristique des comportements politiques qu'il a analysés, mais selon nous la notion de « polycéphalie » est plus appropriée. L'analyse de Barth manque également d'une perspective historique, telle que celle que nous utilisons ici. D'autres auteurs récents utilisent des termes équivalents à « polycéphalie », comme multicentricité (Blundo 1997, Jacob & Blundo 1997).

« arrangements locaux de pouvoir » apparaît comme le résultat d'une multiplicité d'institutions politiques sédimentées d'époques différentes²⁸, qui exclut toute distinction entre « traditionnel » et « moderne » : « traditionnel » signifie ici simplement « issu d'une période antérieure ». Les catégories de « tradition » et de « modernité » sont plutôt des ressources rhétoriques propres aux discours politique des acteurs, que ceux-ci utilisent en fonction de contextes eux-mêmes variables²⁹.

Ce modèle de l'empilement des positions locales de pouvoir comme effet des changements de régimes au niveau national peut aussi être reconstruit en partie pour la période précoloniale, au moins pour les villages qui se situaient dans le rayon d'action politique de centres de pouvoir (pré-) étatiques. C'est le cas des royaumes d'Abomey (cf. Le Meur) ou de Nikki (cf. Wallace), qui avaient installés dans les villages soumis à leur domination des représentants, que nous pourrions qualifier de « chefs administratifs traditionnels précoloniaux ». Ceux-ci ont alors coexisté avec les détenteurs autochtones de positions de pouvoir, déjà en place, et qui n'avaient pas disparu. Pendant la période coloniale s'y sont ajoutés les « chefs administratifs traditionnels coloniaux ». Les descendants de ces trois groupes sont aujourd'hui considérés dans les villages béninois enquêtés comme étant tous des « chefs traditionnels » (ou comme appartenant à l'élite « traditionnelle »).

L'indépendance de 1960 a en fait eu fort peu d'implications institutionnelles au niveau local (nous y reviendrons plus loin). Par contre, la réforme territoriale de 1974 sous le régime Kérékou a introduit à son tour de nouvelles positions de pouvoir local, en particulier les « délégués » de village ou de quartier de ville et les maires, ainsi que des conseils locaux et communaux. L'accès à ces positions se faisait selon un système électoral dont étaient officiellement exclus les anciens chefs « féodaux » (c'est-à-dire « traditionnels »). L'introduction systématique du scrutin dans

28. Lefèbvre (1953 : 125) avait déjà perçu cette superposition, qu'il appelait « complexité verticale » et qu'il considérait comme typique des sociétés paysannes.

29. Cette stratégie de la combinaison de registres a été analysée en détail par Bierschenk (1993a et 1995c) à partir du cas des soi-disant « chefs traditionnels » peuls au Nord-Bénin, qui sont en même temps des hommes politiques au sens moderne du terme.

les campagnes n'était cependant pas entièrement nouvelle, car les populations rurales béninoises avaient déjà connu des premières expériences électorales sous la colonisation (pour des élections à la seule échelle nationale) et en 1964 pour l'élection des chefs de village. Mais la systématisation des élections locales après 1974 a ajouté aux principes dynastiques anciens, remodelés sous la période coloniale, des éléments démocratiques assez importants et a élargi de façon considérable le répertoire des règles du jeu politique local. Ici réside, en ce qui concerne le niveau local, la signification essentielle de la période Kérékou : elle a constitué pour les arènes politiques locales le premier véritable changement en profondeur des rapports de pouvoir depuis l'institution du pouvoir colonial.

Ainsi ont été créées les conditions de l'ascension politique d'une élite de jeunes paysans, dans nombre de villages béninois après 1974. Cette ascension a été favorisée par la promotion de différentes formes d'organisations paysannes par l'État, et aussi par la conjoncture économique favorable de l'époque, qui, à travers l'engagement dans la production cotonnière, a permis à nombre de paysans d'accumuler économiquement. Mais cette nouvelle élite paysanne s'est retrouvée en position de concurrence directe (pour l'occupation des postes politiques nouvellement créés) avec les représentants locaux de l'État, particulièrement ceux des services techniques (administration du développement rural) et de l'éducation (dont le nombre s'est considérablement accru durant la période Kérékou). Ces derniers constituaient en même temps un soutien essentiel au nouveau régime. Dès les premières années de la « Révolution », instituteurs et agents du développement rural ont été élus en grand nombre dans les nouvelles instances démocratiques (à partir de 1986, il sera interdit aux agents du ministère du Développement rural de se présenter aux élections).

Cependant, la création d'instances politiques nouvelles dont l'accès était désormais régulé par des élections démocratiques n'a signifié en aucune manière, même pendant la phase radicale du régime vers la fin des années 1970, une disparition complète des chefs « traditionnels ». Ceux-ci, bien que marginalisés, ont gardé une influence politique informelle. Certains d'entre eux ont même réussi, malgré leur exclusion officielle par le régime, à se faire élire au sein des nouvelles instances démocratiques

(cf. *Wallace*). On a pu parfois observer une certaine « division du travail politique » à l'intérieur des familles liées au pouvoir : pendant que le détenteur de la chefferie « traditionnelle » continuait à maintenir « informellement » sa position, d'autres membres plus jeunes de la même famille se faisaient élire dans les instances démocratiques locales (cf. *Le Meur & Adjinaou*).

Par ailleurs, dans les années 1980, on a assisté partout dans le pays à la création d'« associations de ressortissants », regroupant les cadres originaires d'un village résidant à l'extérieur, en milieu urbain. Ces associations ont reçu en 1985 l'encouragement du régime. Elles assurent des fonctions multiples et multiformes, et en particulier entendent appuyer le « développement » du village³⁰. Pour notre propos elles ont une importance en ce qu'elles sont devenues des acteurs dans les arènes politiques locales. Les « ressortissants » représentent, aux côtés de l'élite paysanne et des représentants locaux de l'État, la troisième composante importante de la vie politique rurale sous le régime Kérékou. Ce dernier a donc non seulement élargi les arènes politiques locales, mais il a aussi entraîné une plus grande complexité de leurs modes de fonctionnement, en rapport avec les multiples instances qui y coexistent, les différentes légitimités qui les régulent, et les groupes sociaux variés qui y agissent.

Le « Renouveau démocratique » depuis 1990, par contre, n'a jusqu'ici produit aucune innovation institutionnelle d'importance au niveau local. Les projets de réforme de l'administration territoriale et de décentralisation n'ont pas encore connu à ce jour un début d'application. Les fonctions politiques de maire et de délégué de village et les institutions des conseils communaux et villageois ont simplement été maintenues. Il y a eu tout juste quelques nouveautés sémantiques, qui sont en fait un recours au vocabulaire administratif d'avant le régime Kérékou. Ainsi le responsable du village, appelé « délégué » sous le régime Kérékou, est désormais appelé « chef de village », quand bien même (ou peut-être parce que) cela peut conduire à une confusion avec l'institution de « chef traditionnel ». Le nombre de membres

30. Pour une analyse plus récente des associations contemporaines de ressortissants au Ghana, cf. Lentz 1996, et pour le Togo cf. Kossi 1998. Rappelons que les toutes premières ont vu le jour dès l'époque coloniale.

des instances politiques locales a été considérablement réduit, de sorte que le « Renouveau démocratique » aboutit de façon paradoxale, au niveau local, à une véritable réduction des espaces politiques officiels.

Ce sont encore en grande partie les mêmes acteurs, notamment les anciens membres des organisations de masse du parti unique et de l'élite paysanne, qui se sont fait réélire lors des élections locales ayant suivi la chute du régime Kérékou en 1990. Cependant, depuis 1989, anciens et nouveaux acteurs politiques ont (re-) formulé leurs revendications politiques. On assiste partout dans le pays à une renaissance des « chefferies traditionnelles » – dont la « tradition » pour nombre d'entre elles ne remonte pas au-delà de la période coloniale –, dont les revendications sont devenues beaucoup plus offensives depuis 1989 et sont de plus en plus prises en compte dans le débat politique. Mais l'offensive des chefs traditionnels, qui ont d'ailleurs constitué après 1990 un « conseil des rois du Bénin », n'a connu globalement que des succès limités. Cependant on a procédé à de nouvelles intronisations partout où la chefferie traditionnelle avait été écartée et où les chefs décédés n'avaient pas été remplacés depuis 1972, et on a parfois créé des « chefs traditionnels » même dans des localités où l'institution n'existait pas (cf. Bako-Arifari). Un des domaines importants de l'influence des « chefs traditionnels » est celui du contrôle sur le foncier. Pour eux, les prélèvements éventuels d'une partie de la rente foncière constituent des sources importantes de revenus. La revendication principale des chefs traditionnels quant à leur intégration dans la hiérarchie administrative décentralisée n'a cependant jusque-là pas été satisfaite, même sous le régime Soglo qui pour des raisons de tactiques électorales leur était favorable. Ainsi la « chefferie traditionnelle » reste toujours une structure parallèle, dont les rapports informels avec les instances locales de pouvoir modernes ne sont pas clarifiés, et dont l'influence est relativement limitée, surtout comparativement à ce qui se passe dans le Togo et le Niger voisins (cf. Bako-Arifari 1997a). Cette influence politique limitée de la chefferie traditionnelle reflète une certaine constante de la politique béninoise, qu'on pouvait observer dès les années 1950 et qui a tout simplement été accentuée sous le régime Kérékou.

Enfin, la crise économique croissante depuis 1985 et la dévalorisation des diplômes scolaires et supérieurs ont entraîné le retour de nombreux « jeunes diplômés sans emploi » et de « jeunes déscolarisés » dans leurs villages d'origine, phénomène qu'on appelle au Bénin « retour à la terre ». Ces jeunes « intellectuels » revenus au village y sont de plus en plus actifs. La forme et le degré de leur engagement dans les arènes locales diffèrent selon les milieux et dépendent aussi des possibilités économiques qui leur sont offertes. Cette jeune génération s'engage parfois dans l'action politique locale de façon indirecte, par exemple dans le sillage d'organisations religieuses (chrétiennes ou islamiques) (cf. Le Meur & Adjinacou, Wallace).

Les « chefs traditionnels » (chacun avec ses traditions historiques issues d'époques différentes), les cadres « ressortissants » résidant en ville et qui interviennent au niveau local par l'intermédiaire de leurs associations, l'élite paysanne qui a émergé sous Kérékou, les jeunes « déscolarisés » et diplômés sans emploi de retour au village après 1985, constituent autant de « groupes stratégiques » formés d'acteurs politiques locaux, dont nous avons identifié la présence, avec différentes caractéristiques et différents poids, dans toutes les localités qui ont fait l'objet de nos investigations. Ils sont, comme nous l'avons montré, le « produit » de phases différentes de l'histoire nationale. Leurs conflits multiples déterminent les principales formes qu'affecte la politique locale en milieu rural.

Il en résulte un fort sentiment de fragmentation des arènes politiques locales : la politique au village passe à travers un prisme d'institutions, de légitimités, de règles du jeu et d'acteurs. Cette fragmentation est encore davantage prononcée avec le caractère multi-ethnique des différents villages où les recherches ont été effectuées. Mais des nuances s'imposent dès lors que l'on prend comme unité d'analyse non pas les acteurs individuels et les institutions un à un, mais les multiples relations transversales qui traversent les arènes politiques locales, notamment les relations de parenté. La « division du travail » politique intra-familiale mentionnée plus haut, entre les chefs traditionnels dépossédés de leur influence formelle sous le régime Kérékou et les jeunes membres de leurs familles qui ont réussi à se faire élire dans les nouvelles fonctions politiques, est un exemple typique d'une des

stratégies marquantes de la politique locale : celle du cumul de positions et de fonctions. Les porteurs de ces stratégies sont d'abord des *big men* individuels, qui réussissent à constituer autour d'eux des coalitions de personnes ayant des domaines d'influence différents. Un des ciments importants de ces coalitions réside dans les relations matrimoniales et de parenté (par exemple entre l'imam et le chef traditionnel, entre le leader de l'association paysanne des producteurs et celui de l'association des ressortissants, entre le porte-parole des jeunes diplômés et le chef de village, etc.). On voit ainsi que les « grandes familles » constituent les principaux nœuds des réseaux locaux d'alliances. Au delà des mutations politiques induites par les différents changements de régimes au niveau national, la plus ou moins grande continuité des lignages qui exercent le pouvoir local est une variable importante. Mais la densité des relations de parenté et d'alliance entre les détenteurs de pouvoirs et hommes d'influences ne doit pas masquer que les familles sont aussi des lieux de conflits entre individus, factions ou générations.

Il y a enfin des groupes à qui l'exercice du pouvoir politique local est en permanence fermé. On pense aux femmes, aux anciens dépendants comme les Gando (toujours dotés d'un statut inférieur), aux minorités ethniques comme les Peuls (à quelques exceptions locales près) et de façon générale aux étrangers immigrés. Cette continuité historique de l'exclusion locale a été simplement atténuée sous le régime Kérékou (qui avait pourtant, au niveau national, en ce qui concerne les femmes, mené une certaine politique de promotion, par la fixation de quotas à l'assemblée).

Au total, l'histoire politique des villages étudiés est loin d'être le simple reflet de l'histoire politique nationale. L'« autonomie partielle » des arènes politiques locales signifie que l'histoire nationale y laisse clairement ses traces, mais que les grands événements d'« en haut » reçoivent une signification propre au niveau local, et s'enchâssent dans un contexte spécifique qui les colore, les transforme, les réorganise. Les périodisations de l'histoire locale correspondent peu aux grandes césures de l'histoire nationale. Ainsi, par exemple, la fin de la colonisation en 1960 n'a presque pas laissé de traces au niveau local. Par contre les anciens se souviennent encore clairement de la suppression du travail forcé en 1947, qui a introduit une phase de libéralisation du pouvoir colo-

nial. Au niveau local, le rythme des événements politiques nationaux est modulé différemment. Ainsi, la période coloniale n'y est pas simplement synonyme de « dictature », et l'indépendance jusqu'en 1972 de « démocratie ». De même, on n'y considère pas le régime Kérékou comme une « dictature », et la période qui commence après 1989 comme la « démocratie ». Les premières expériences d'élections démocratiques ont eu lieu sous la période coloniale et c'est le régime Kérékou qui a véritablement impulsé la démocratisation au niveau local à partir de 1974. Le « Renouveau démocratique » par contre est plutôt associé à un certain effet de démobilisation politique au niveau local, qui s'exprime à travers la réduction du nombre des conseillers communaux et villageois et une restriction des espaces politiques publics.

Flexibilité des arrangements institutionnels et faibles capacités étatiques et locales de régulation

L'« empilement » des institutions politiques locales produit une grande flexibilité et plasticité de ces institutions dont les relations mutuelles, les domaines de compétence, les formes d'organisation sont peu définis, et encore moins fixés par écrit. Il n'y a pas dans les villages de « constitution » stable. Nous constatons plutôt une « négociation » permanente des compétences et un grand degré de « pluralisme juridique ». Certaines institutions rassemblent des acteurs dont les modes d'accès et les légitimités diffèrent considérablement. Ainsi des sessions des conseils villageois se tiennent parfois dans la maison même du chef de village où, aux côtés des élus locaux, siège le chef traditionnel. Ou bien la composition d'une instance change en fonction des questions inscrites à l'ordre du jour : par exemple le conseil villageois, quand il est question de l'utilisation des ristrournes de coton, s'élargit aux responsables des groupements villageois de producteurs.

Un des facteurs explicatifs de cette fluidité des instances de pouvoir est l'oralité, qui continue de caractériser la culture politique villageoise : les convocations aux réunions se font oralement, les ordres du jour et les résultats des délibérations sont rarement fixés par écrit.

Dans cette situation, les acteurs locaux ont, dans certaines limites, la possibilité de choisir parmi les institutions celle à laquelle ils vont s'adresser pour régler un problème. Un cas de vol peut ainsi être traité aussi bien par le chef traditionnel ou par le chef de village ou par le maire de la commune, que par la gendarmerie nationale, les tribunaux, les bureaux des associations de ressortissants, les associations à caractère ethnique, les groupements villageois de producteurs ou encore les églises locales et les mosquées. On peut ici parler d'un véritable « *institution shopping* ».

Pour les acteurs individuels, ce haut degré de complexité institutionnelle et cette grande fluidité signifient d'abord que la participation politique est très consommatrice en temps (cf. Guyer 1991 : 37). Le jeu politique ne se déroule pas dans le cadre de règles claires, qui faciliteraient la tâche des différents acteurs. Ce sont les règles elles-mêmes qui font plutôt l'objet de négociations continues, d'autant plus que chacune des diverses instances d'arbitrage met en œuvre des règles pratiques différentes³¹. Aussi la vie communautaire villageoise apparaît-elle à des observateurs extérieurs dans une certaine mesure comme « surpolitisée ». D'autre part, le jeu politique, dans de telles conditions, est fort peu transparent. Pour les chercheurs, le caractère très diffus du « politique » rend difficile sa recherche empirique. L'absence d'un lieu privilégié de traitement des problèmes politiques implique que l'on doive rechercher le « politique » partout simultanément, sans que l'on puisse être assuré (contrairement à certains chercheurs américains du *community power* : cf. Dahl 1961) que les problèmes politiques (*issues*) essentiels soient reflétés dans telle instance déterminée.

Cette complexité et cette fluidité ont deux conséquences sur le fonctionnement des arènes politiques locales. D'une part, le pouvoir politique n'est pas exercé uniquement par les instances politiques officielles (comme les conseils communaux) ou officieuses (comme les chefs traditionnels), mais aussi à travers des

31. Au delà de notre enquête, cette caractéristique a été relevée dans d'autres contextes ruraux africains, entre autres par S. Berry (1985, à propos des Yoruba au Nigeria), par C. Lund (1998, à propos des conflits fonciers au Niger), par G. Blundo (1997, à propos des luttes de factions au Sénégal), par J.-P. Chauveau (1994, à propos du centre-ouest de la Côte d'Ivoire), au point qu'on peut y voir une propriété des sociétés africaines post-coloniales (Berry 1993).

institutions qui à première vue ne sont nullement politiques (comme les associations de ressortissants ou les groupements villageois), et relèvent plutôt du domaine de ce qu'on appelle « la société civile ». D'autre part les représentants locaux de l'État appartiennent eux aussi à ces instances de règlement (d'arbitrage), comme par exemple les encadreurs ruraux, qui jouent souvent un important rôle dans le règlement des conflits fonciers. Ces représentants locaux de l'État sont le plus souvent sollicités par les parties en conflits pour jouer un rôle d'arbitre. Toutefois les représentants locaux de l'État ne peuvent pas monopoliser eux seuls ces fonctions d'arbitrage, mais ils doivent à chaque fois les partager avec les institutions politiques villageoises et la « société civile ». De telle sorte que l'idée d'une « externalité » de l'État par rapport aux sociétés paysannes ne semble pas prévaloir ici.

Le cadre institutionnel de ce « *local-level politics* » est lui-même diffus. On peut considérer le « pouvoir de sanction » et le « pouvoir de ponction » comme deux expressions centrales du politique. Dans les villages ces deux pouvoirs ne sont ni centralisés dans une seule institution, ni hiérarchisés ou répartis sous une forme systématique entre différentes institutions, de sorte que l'on puisse distinguer clairement les relations de subordination et de préséance entre celles-ci. Dans nombreux de cas, les biens publics et les ressources collectives ne sont pas contrôlés par les instances politiques. Un exemple évident en est la ris-tourne de coton, qui est en général aux mains du bureau du « groupement de producteurs » (Bako-Arifari). Dans ce sens, le « village », au Bénin, n'est pas une « unité politique », mais une « *ecology of games* » (Long 1968). Il lui manque les bases institutionnelles fondamentales d'un véritable despotisme villageois. Les capacités et les compétences de régulation sont diffuses et soumises à des changements permanents. Il n'existe pas de lieu privilégié du politique, pas de légitimité unique, pas d'institution centrale qui soit en mesure de dicter sa loi et ses normes aux autres institutions. Autrement dit ni l'État, ni aucune institution politique locale, n'ont sur place le monopole de la régulation. Les arènes politiques locales peuvent être caractérisées par leurs faibles capacités de régulation. C'est pourquoi les ponctions sont décentralisées, et c'est pourquoi il y a aussi peu de sanction.

« *Balayer sous le tapis* » : une stratégie locale dominante de régulation des conflits

La constitution d'une forte capacité locale de régulation politique se heurte aussi aux barrières érigées par la structure sociale villageoise. La faible taille démographique des villages conduit à ce que pratiquement tous les habitants d'un village se connaissent personnellement. Ce sont, comme le disent les ethnologues, des sociétés d'interconnaissance (*face-to-face societies*). Les relations sociales dans ce genre de communautés sont « multiplexes ». Entre deux personnes il existe plusieurs formes de relation sociale : mon voisin est aussi un proche parent, nos champs se situent l'un à côté de l'autre, nous faisons partie d'un même groupe d'entraide, il est chef scout dans l'église où je suis diacre, le dimanche matin on se rencontre dans le même cabaret de bière du village, tenu par une cousine commune...

En même temps, les villages, comme tout groupement humain, sont traversés par des conflits – c'est pourquoi certains avancent plutôt le terme de *back-to-back societies* pour les caractériser. Ces conflits ne sont pas toujours immédiatement perceptibles pour un visiteur de courte durée, puisque les habitants des villages présentent toujours à son intention une solidarité et un consensus de façade, que quelques ethnologues et nombre d'experts en développement ont trop vite fait de prendre pour argent comptant, décrivant ainsi les villages comme des communautés homogènes et solidaires, qui partageraient une même vision du monde et seraient cimentées par une tradition et une « culture » communes. En réalité, cette vision des choses est une fiction, que les villageois construisent minutieusement à l'adresse de l'extérieur, surtout des organisations d'aide au développement, dont on espère les subventions et les « projets » (cf. Olivier de Sardan, 1995a : 74). Mais derrière cette façade, les conflits sont incessants.

Pour l'étude du politique, les conflits entre personnes individuelles sont en soi de peu d'intérêt. Leur analyse (à laquelle au cours de la recherche nous avons consacré un temps important)³²

32. Il est à rappeler ici que la méthode ECRIS (annexe 2) que nous avons utilisée part du postulat selon lequel les conflits constituent des indicateurs particulièrement productifs du fonctionnement d'une société et du changement social.

permet cependant de faire ressortir les règles locales dominantes dans les modes de résolution des conflits. À côté de l'absence de possibilités effectives de sanctions évoquées plus haut, le haut degré de relations multiplexes met une autre barrière structurelle à l'expression ouverte des conflits. Tout conflit que je porterais sur la place publique présente le risque de détruire aussi les différentes relations sociales que j'entretiens par ailleurs avec mon adversaire du moment, dont je pourrais avoir besoin un jour dans un autre contexte. En cas de conflit important, deux options sont en fait possibles : l'« éloignement » et l'« étouffement ». L'éloignement, c'est-à-dire le départ d'un des deux adversaires irréductibles, soit dans un autre village, soit dans un autre quartier du même village, est une solution radicale, qui n'est pas si rare. Là réside vraisemblablement un des facteurs de cette tendance à la segmentation, fréquemment observée dans les villages africains. Toutefois la réaction la plus fréquente et la plus normale est l'étouffement des conflits. Elle a pour conséquence que les conflits en question continuent de se dérouler de façon souterraine. Ceci entretient un climat favorable aux rumeurs, soupçons et autres accusations (en sorcellerie, entre autres), que nous avons sans cesse rencontrés dans tous les villages investigués.

On comprend donc pourquoi les responsables des différentes caisses collectives sont en permanence accusés de « détournements » et pourquoi ces malversations et autres abus de confiance restent en général non sanctionnés. L'idéologie dominante de la « participation » dans le monde du développement conduit à ce que dans les village on cotise en permanence : pour la contribution exigée au forage du puits, pour le dispensaire, pour le groupement féminin, pour l'envoi du tailleur en formation à Cotonou, pour la caisse de l'église, pour l'association des parents d'élèves... La venue de tout « projet » dans un village passe désormais par une sorte de « paquet standard » de « conditionnalités » : constitution d'une nouvelle structure villageoise « collective », participation financière minimum de ses membres et dépôt dans une caisse commune. Les institutions d'aide au développement versent alors dans cette caisse, ou dans une autre, leurs propres subventions. Les ressources « collectives » sont aussi alimentées par les frais d'utilisation prélevés auprès des usagers pour les services rendus par les infrastructures des « projets » : le moulin à manioc, la

pompe villageoise, le dispensaire... Enfin, les ristournes de la commercialisation de coton ne sont pas directement versées aux producteurs individuels et sont remises au président du groupement villageois...

Dans chaque village, il existe ainsi une série de caisses collectives, dont la garde est confiée à un « trésorier », sous la responsabilité d'un « président ». Vu la méfiance encore vive à l'égard des caisses d'épargne en milieu rural, l'argent reste sous forme liquide, et il y a soit absence soit inaccessibilité des comptes écrits. Ces caisses sont l'objet de soupçons permanents de détournement, dans un contexte où fait en général défaut un « espace public » villageois, avec ce que cette notion suppose ailleurs d'habitudes et de normes en matière de gestion et de délégation, et où le numéraire est sans cesse insuffisant (entre autres du fait des pressions sociales qui s'exercent pour une redistribution permanente)³³. De plus, l'argent liquide prédomine. Dans les cas où le soupçon est vérifié (mais il est vrai qu'il est difficile de procéder clairement à des vérifications), le mécanisme dominant de règlement des conflits est « l'étouffement », qui bloque les sanctions. En général, on remplace simplement le trésorier et/ou le président, et la méfiance vis-à-vis des caisses collectives et de ceux qui en sont responsables trouve une nouvelle fois de quoi s'alimenter.

Entre localisation et globalisation : les liens supra-locaux

Le retrait de l'État de la société, notamment dans le secteur des services, qui est intervenu depuis la deuxième moitié des années 1980 au Bénin, n'a pas seulement ouvert les villages à la renaissance relative déjà évoquée des chefferies traditionnelles, mais il a aussi créé un espace de manœuvre de plus en plus important pour les organisations non gouvernementales (ONG), même si le Bénin reste en retard comparativement à d'autres pays de la sous-

33. Sur cette « surmonétarisation », l'absence d'espace public et l'« économie du soupçon », cf. Olivier de Sardan 1996, 1998.

région comme le Sénégal ou le Burkina Faso, véritables terres d'élection des ONG³⁴.

Des tâches autrefois relevant des services étatiques de développement rural (vulgarisation agricole) sont de plus en plus assumées aujourd'hui par des structures privées. En général, les cadres et « intellectuels » locaux participent aux activités de ces ONG, et il n'est pas rare d'y retrouver certains de ceux à qui l'application du programme d'ajustement structurel avait fait perdre leur emploi public. De nombreuses ONG nationales sont construites dans l'espoir de drainer vers telle ou telle région ou activité les ressources extérieures de l'aide au développement venant des « partenaires » (ONG du Nord, et aussi coopérations bilatérales et multilatérales, comme institutions internationales). Inversement, leur création répond aussi souvent à une demande d'un bailleur de fond 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 ».

Quelle influence les ONG ont-elles sur la dynamique des arènes politiques locales ? Dans les espaces locaux de négociation, peu ou pas hiérarchisés, les ONG et leurs dirigeants interviennent comme de nouveaux acteurs, qui entrent en relation d'alliance ou de conflits avec les autres groupes stratégiques déjà présents, et qui de ce fait contribuent à accroître le degré déjà élevé de la complexité institutionnelle et de la fluidité politique locale. Tout d'abord, le contact entre ONG et donateurs s'établit en général par l'intermédiaire d'une chaîne de médiateurs en contournant les instances étatiques. Ce phénomène d'amarrage des acteurs locaux avec du « supra-local », et en partie avec des réseaux internationaux, se retrouve d'ailleurs aussi dans le domaine de la « religion », et pas seulement dans celui du développement proprement dit (les deux domaines étant

34. Les idées avancées dans ce paragraphe seront davantage développées dans Bierschenk, Chauveau & Olivier de Sardan (à paraître). Pour des études de cas sur le Bénin cf. Bako-Arifari (à paraître), Edja (1997), Le Meur (1997c), Mongbo (1996) et Sodeik (1996), et Bierschenk, Floquet & Le Meur (1998).

d'ailleurs parfois intéressants, dans la mesure où de nombreuses organisations d'obédience confessionnelle agissent dans le développement). Aussi bien le « Renouveau démocratique » que le retour des déscolarisés ont favorisé dans le sud du Bénin l'extension rapide de religions chrétiennes africaines plus ou moins prophétiques ou synchrétiques, tandis qu'au nord du pays le retour des lettrés musulmans arabisants formés au Nord-Nigeria, en Égypte ou en Arabie Saoudite a introduit de nouvelles visions de l'islam et l'exigence d'un changement des pratiques religieuses. Comme les ONG, ces communautés (ou confréries) religieuses manifestent l'existence dans les arènes locales de réseaux supra-locaux, en partie internationaux, auxquels les acteurs locaux sont reliés, qui peuvent être par exemple mobilisés dans le cadre de conflits avec les prêtres vodun ou avec l'imamat traditionnel, et parfois même pour des enjeux plus directement politiques. Autrement dit, l'État n'est pas en mesure de contrôler les relations entre les villages et le monde extérieur, pas même de façon approximative.

De plus ces réseaux extérieurs prennent de plus en plus en charge des tâches qui devraient incomber à l'État et que celui-ci est devenu incapable d'assumer. En cas de captage de ressources extérieures, les ONG intervenant dans un village peuvent disposer facilement de ressources qui dépassent plusieurs fois le budget officiel local. Ces ressources sont utilisées par les ONG pour se substituer à la compétence de l'État et de ses services sectoriels (ou pallier à son absence), par exemple en assurant l'approvisionnement en produits pharmaceutiques ou l'encadrement agricole. Peu à peu, dans le domaine du développement local, les ONG ont tendance à devenir les seuls interlocuteurs tant des populations que des donateurs étrangers.

Cette perte progressive de fonction et de légitimité au niveau local de l'appareil d'État, au profit de réseaux supra-locaux, en général liés aux ONG et aux groupes religieux, est de loin l'aspect par lequel les arènes contemporaines de pouvoir en milieu rural se distinguent le plus clairement de celles des années 1960 et 1970.

L'État béninois au niveau local et la perception du « Renouveau démocratique » par les populations rurales

Nous voudrions revenir sur les relations de l'État béninois avec les communautés locales, qui sert en quelque sorte de soubassement aux jugements des populations rurales sur le « Renouveau démocratique »³⁵. On peut parler d'un « éloignement relatif de l'État », ce qui signifie à la fois que l'État n'a qu'une présence limitée au village, mais aussi qu'il n'en est pas totalement absent. Il ne peut dominer le jeu politique local, mais les autres acteurs du jeu politique local ne peuvent pas l'ignorer.

En fait, la forme exacte de la présence de l'État dépend fortement de la façon dont ceux qui sont chargés de le représenter au niveau local interprètent leur rôle. Ceci renvoie à l'« intermédiation intérieure » (*Binnenintermediarität*, Trotha 1994) de l'appareil d'État. Une des composantes de ce rôle est le degré de vénalité (souvent élevé) des agents de l'État.

Nous avons déjà évoqué ci-dessus les capacités réduites de régulation normative de l'État, comme ses défaillances au niveau des services techniques, notamment dans les domaines de l'action sanitaire et de l'éducation : ou bien il n'y a rien (carence absolue) ou bien les services sont de mauvaise qualité (carence relative). Comme autre indice de la faible présence de l'État au niveau local, on peut constater le peu d'existence des partis politiques en dehors des périodes électorales. Le rayon d'action permanent des partis politiques, à nouveau autorisés au Bénin depuis 1989, et dont l'existence est considérée à l'extérieur comme la preuve du caractère démocratique du nouveau régime, est clairement limité aux grands centres urbains. Vers le « bas » ou, pour utiliser une autre métaphore, dans « le pays profond », en milieu rural, les partis politiques n'ont d'existence permanente, dans le meilleur des cas, que dans les centres administratifs (surtout les chefs-lieux de collectivités territoriales au sens administratif du terme). Au niveau des petites unités administratives comme les villages et les

35. Les analyses dans ce paragraphe se réfèrent à la situation qui prévalait au moment de nos recherches de terrain en 1993 et 1994 et ne prennent pas en compte les implications de la réélection de Kérékou en 1996.

quartiers de ville, seules les élections donnent une apparence de vie aux partis, qui disparaissent ensuite. On constate d'ailleurs souvent, pour ces élections, l'existence d'un vote « bloqué » pour un candidat local ou régional (« politique du terroir » : cf. Bako-Arifari 1995). Lorsque les suffrages se répartissent entre plusieurs candidats de partis politiques différents, cette répartition semble suivre des lignes d'alliances et de fractures locales déjà en place, et non correspondre à l'expression de choix idéologiques entre les différents partis. Les partis politiques nationaux ne sont pas une force structurante du jeu politique local rural.

D'un autre côté, les stratégies politiques locales intègrent l'État et ses capacités (même limitées) d'arbitrage ou de sanction comme autant de ressources possibles. Dans les cas de conflit, les représentants locaux de l'État peuvent être sollicités par les différentes parties pour intervenir sans que l'on prête attention aux limites constitutionnelles entre l'exécutif et le judiciaire, ni aux attributions officielles des différents services techniques. Ceci est valable pour trois des quatre principaux enjeux de la politique locale, à savoir le contrôle du foncier, l'appropriation de rentes agraires et les hiérarchies socio-politiques locales. C'est seulement pour le quatrième enjeu, la captation et le contrôle local de ressources extérieures (en provenance de l'aide au développement), que l'État ne joue quasiment aucun rôle, comme nous l'avons vu. Dans les quelques localités où elle est physiquement présente, la gendarmerie intervient dans le règlement des conflits de voisinage, comme les cas de bagarres ou de vols, et se déplace quand elle est saisie pour les délits importants et les crimes. Les agents de l'agriculture et du développement rural (CARDER) interviennent, eux, on l'a dit, dans la résolution des conflits fonciers, où, parfois, par la délivrance d'une sorte d'attestation informelle, ils assument de fait la fonction d'agent cadastral. Pour les conflits de succession des chefferies traditionnelles, ce sont les sous-préfets qui jouent un rôle. L'accès aux représentants locaux de l'État peut être dans ces divers cas un facteur important des processus politiques locaux. Sinon, le reste du temps, les mécanismes étatiques de régulation (ainsi que les agents attirés chargés de leur application) sont tout simplement ignorés par les populations.

Une autre forme de présence de l'État sont les élections, dont, malgré leurs mécanismes complexes, les populations usent en

fonction de leurs intérêts propres (cf. Gbessèmèhlan & Rijnierse 1995). L'État intervient également au niveau local par le découpage territorial des circonscriptions administratives, qui constitue en soi un enjeu politique de taille. Devenir chef-lieu de commune, de sous-préfecture (autrefois district), ou même de département (autrefois province) crée les conditions d'accès à des infrastructures et à des ressources. Un dernier enjeu introduit par l'État est la répartition des ristournes de coton. Le fait que ces ristournes soient remises aux groupements paysans (et non aux producteurs individuels) et apparaissent ainsi comme des ressources collectives est une règle du jeu imposée de l'extérieur, par l'État. Elle induit d'ailleurs un enchevêtrement supplémentaires des frontières entre biens privés, biens publics et biens collectifs, et c'est pourquoi une grande partie des conflits dans les régions productrices de coton tourne autour de son contrôle.

La perception locale de l'État est fondamentalement ambivalente, ce qui correspond aux multiples facettes sous lesquelles il apparaît. L'État est perçu par les populations rurales d'une part comme un « État commando » (Elwert 1990), du fait de ses abus, des exactions de ses agents, et en raison du caractère imprévisible et répressif de ses interventions. Une longue expérience historique de « peur justifiée » de l'État a été accumulée au sud du Bénin, qui remonte, au-delà même de la période coloniale, à l'époque du pouvoir royal d'Abomey. D'un autre côté, des services sont exigés de lui, notamment dans les domaines de la santé, de l'éducation, du maintien de la sécurité publique, de l'arbitrage des conflits locaux. Les jugements portés sur les différents régimes politiques nationaux par la population rurale s'appuient sur ces attentes et sont toujours nuancés, de l'ordre du « un peu trop » et du « pas assez ». Il n'en résulte pas un bilan clair de ce en quoi le « Renouveau démocratique » change vraiment par rapport au régime précédent de Kérékou. Ceci provient en partie de la continuité à la fois du personnel de l'État (où il y a eu beaucoup moins de renouvellement qu'au niveau national) et des élus locaux (lors des élections organisées par le nouveau régime en 1990 ce sont en grande partie les mêmes qui ont été reconduits aux postes de chefs de village, de maires et dans les conseils communaux et villageois). Par contre l'application de la réforme territoriale de 1974 par le régime de Kérékou avait, elle, constitué une rupture importante.

De plus, le « Renouveau démocratique » a produit jusqu'à présent très peu d'innovations institutionnelles à l'échelle locale. Les aspects formels de la démocratie, qui jouent un rôle important dans l'appréciation positive du « Renouveau démocratique » par les observateurs extérieurs, sont de peu de signification pour les populations rurales, ou ne représentent pour elles rien de nouveau. Ainsi, la liberté de presse, le système multi-partidaire ou l'accent fortement mis sur l'État de droit sont sans grande portée pour les populations rurales, puisqu'il n'existe pas de presse rurale et que la presse nationale ne s'intéresse qu'accidentellement aux problèmes du monde rural, puisque que les partis n'ont pas d'impact sur le milieu politique local, et puisque que les tribunaux et le personnel judiciaire sont totalement absents des campagnes. Ce sont les libertés de parole et de pratique religieuse qui sont le plus positivement appréciées : la période répressive du régime Kérékou, associée à la lutte contre les « féodaux » et les « superstitions » qu'il avait engagée depuis 1977, qui a entraîné divers « excès » et brimades dans les campagnes (campagnes anti-« sorcellerie », frappant les cultes *vodun* et divers « féticheurs » et surtout « féticheuses »), avait marqué négativement les esprits (bien que la libéralisation progressive du régime, au moins dans les campagnes, à partir de 1980, ait estompé en partie ce mauvais souvenir). Quant à la résurgence de la chefferie traditionnelle et en général des « anciens », elle est plutôt positivement perçue, comme une restauration de préséances symboliques légitimes, surtout dans la mesure où les configurations locales de pouvoir n'en sont pas pour autant bouleversées. Par contre, il y a un sentiment très largement partagé d'une baisse de la sécurité publique et d'une transformation de la liberté en anarchie, le sentiment aussi que le vide juridique relatif aux plus bas échelons de l'administration territoriale s'est renforcé. La logique populaire habituelle qui impute à un régime politique l'état de l'économie fait aussi que l'on attribue souvent au « Renouveau démocratique » la responsabilité de la crise économique actuelle, qui contraste avec les souvenirs de la prospérité économique relative (due essentiellement au boom pétrolier du Nigeria) des premières années du régime Kérékou.

Conclusions : *local-level politics* et décentralisation

Ces quelques résultats brièvement résumés invitent à un certain scepticisme par rapport aux espoirs qui sous-tendent les projets actuels de décentralisation en Afrique. Nos études de cas montrent l'extrême degré de complexité et de fluidité de la politique locale, caractérisée par une multiplicité d'institutions et d'instances de prise de décision (traditionnelles, néo-traditionnelles, informelles et formelles), dont les compétences ne sont pas formellement définies, qui ne sont pas clairement organisées dans des rapports hiérarchiques de subordination et de dépendance, qui présentent des formes faiblement marquées de capacité de régulation collective et de sanction. Les capacités de régulation de l'État moderne postcolonial ne sont pas plus importantes. Si l'État est présent dans les arènes politiques locales, c'est comme un acteur parmi tant d'autres, et il est loin d'être en mesure d'imposer ses logiques (qu'elles soient bureaucratico-administratives, développementistes ou simplement démocratiques) aux autres acteurs. Ses représentants doivent en permanence négocier.

Les arènes locales de pouvoir sont relativement autonomes par rapport à l'État. D'un autre côté, grâce à la coopération décentralisée au développement, elles sont reliées de façon directe au système international. Les ruptures politiques au niveau national ne parviennent que de façon désarticulée au niveau local. Les changements de régimes au niveau national créent simplement de nouvelles instances au niveau local, et ouvrent l'accès aux arènes politiques à de nouveaux acteurs qui se placent à côté des précédents sans pour autant les remplacer.

En d'autres termes, les processus actuels de décentralisation politico-administrative en Afrique, loin d'être la rupture radicale permettant enfin d'instaurer cette « bonne gouvernance » recherchée désespérément, s'inscrivent dans une longue série de changements de régimes décidés au sommet de l'État, comme l'Afrique en a connu depuis la fin de la seconde guerre mondiale. On peut donc s'attendre, vu les logiques dominantes dans les arènes politiques locales, à ce que la décentralisation projetée y soit saisie comme une forme parmi tant d'autres de l'intervention « du

sommet » dans lesdites arènes. Il ne faut donc pas assimiler trop rapidement la décentralisation à la démocratie locale. La question de la démocratie locale reste aujourd'hui totalement ouverte. Les nouvelles instances politiques que la décentralisation va mettre en place (en les dotant de nouvelles compétences) pourront-elles imposer leurs modes de régulation et leurs registres de légitimité aux autres acteurs et institutions de la scène locale, et devenir à la longue les foyers démocratiques rêvés par les promoteurs de la décentralisation, ou bien ces nouvelles institutions vont-elles tout simplement s'« empiler » sur l'amas d'institutions déjà existantes et négocier, elles aussi, leur espace limité de manoeuvre ?

Certes, dans le meilleur des cas, la décentralisation peut permettre une démocratisation formelle des relations politiques locales. Il serait cependant totalement irréaliste, de notre point de vue, de croire qu'avec un projet de décentralisation on pourrait atteindre en même temps tout un ensemble d'objectifs tels que : un développement économique socialement et géographiquement équilibré, la protection de l'environnement, la promotion des femmes, l'intégration sociale des groupes marginalisés... Nous considérons ces objectifs comme certes importants et tout à fait louables. Mais ils ne peuvent être atteints par de simples modifications de textes de loi. L'introduction de conseils élus n'a pas changé la situation d'exclusion politique des Peuls au Nord-Bénin, ni la marginalisation des femmes. De la même façon, nous somme peu convaincus qu'en accordant aux communes un véritable droit de contrôle sur les ressources naturelles de leurs territoires (comme par exemple dans les zones forestières résiduelles du Zou) on entraînera un meilleur usage de celles-ci.

Nous ne sommes pas non plus convaincus que les expériences européennes de structures politiques décentralisées soient facilement transposables en Afrique. L'Allemagne a une tradition historique particulièrement longue de structures politico-administratives décentralisées. La France a mené par contre des expériences récentes à partir d'un système politique fortement centralisé. Mais en Afrique la situation diffère fortement de ces deux cas. Au Bénin comme dans les autres pays africains, il ne s'agit ni de décentraliser le pouvoir de sanction et de ponction d'un État autrefois fortement centralisé ni d'instituer un contrôle démocratique sur les formes de sanction et de ponction d'un pouvoir local centralisé.

Toute « décentralisation » comporte plusieurs tâches dont chacune individuellement prise constitue un véritable défi en soi. D'une part, il s'agit d'institutionnaliser un niveau local de pouvoir de sanction et de ponction, donc d'ériger une police locale, une justice locale, un impôt local. D'autre part, il s'agit de contrôler démocratiquement ces institutions et d'élargir la base sociale du pouvoir politique local. Enfin il faut construire un système fonctionnel de contrôle de l'État central sur les institutions de pouvoir local. En d'autres termes, si l'on accepte les analyses ci-dessus, la « décentralisation » implique la mise en place d'institutions décentralisées fonctionnelles dans des espaces dont l'État est resté jusque-là éloigné. C'est seulement à cette condition qu'un projet de décentralisation pourrait contribuer à la construction (démocratique) de l'État.

Le « Renouveau démocratique » au Bénin

L'ancienne colonie française du Dahomey fut l'un des pays ouest-africains les plus instables pendant la première décennie de son indépendance¹. Trois présidents, politiquement ancrés l'un au Nord, le second au Centre et le troisième au Sud-Est, ont dominé la scène politique nationale du pays, à travers leurs alliances et leurs ruptures mutuelles incessantes. Cette situation a été à l'origine de plusieurs putschs militaires dans le pays, jusqu'en 1972. Sous-jacente à cette instabilité il y avait l'opposition marquée Nord-Sud, qui se poursuit de diverses manières encore aujourd'hui, et qui a ses origines historiques dans la période coloniale, au cours de laquelle quatre grands types d'entités politiques, les royaumes de Porto-Novo au Sud-Est et d'Abomey dans la région centrale, les chefferies traditionnelles du Borgou au Nord-Est et les sociétés dites « acéphales » de l'Atacora au Nord-Ouest, furent regroupées en une seule et unique entité politique nouvelle qui a entraîné une marginalisation politique et économique du Nord. Le Nord compte encore aujourd'hui le plus faible nombre de diplômés et donc de fonctionnaires. L'économie du Sud-Est est depuis le XVII^e siècle monétarisée. La densité de la population au Sud atteint actuellement environ 200 habitants au kilomètre carré, l'équivalent des pays européens, elle est de près de dix fois supérieure à celle du Nord. Enfin, outre la permanence des religions traditionnelles de type *vodun*,

1. Pour un bon aperçu historique du Dahomey/Bénin durant cette période voir Allen 1989. Pour les années 1990, cf. Bako-Arifari 1995.

pratiquées toujours par la majorité de la population, le Sud est marquée par le christianisme (sous ses formes classiques ou prophétiques)² alors qu'au Nord c'est l'Islam, en forte expansion depuis des décennies, qui domine.

En 1972, les militaires reprirent à nouveau le pouvoir sous la conduite du commandant Mathieu Kérékou, originaire du Nord du pays. A partir de 1974, le régime militaire se radicalisa et opta pour une orientation marxiste-léniniste. Le régime a suivi alors un modèle de développement de type soviétique, avec le slogan de « l'industrie est le moteur du développement national et l'agriculture en est la base ». Ce modèle de développement connut un certain succès entre la fin des années 1970 et le début des années 80, avec notamment le boom pétrolier dans l'Etat voisin du Nigeria. Sur le plan institutionnel, un mode électoral « corporatiste » fut introduit pour les élections législatives, chacune des « couches socioprofessionnelles » importantes du pays ayant son quota de députés, à l'image de la RDA au même moment. Parti unique (PRPB) et organisations de masse (jeunes, femmes) quadrillaient le pays. De 1975 à 1979 des campagnes de lutte furent menées, surtout en milieu rural, contre la « sorcellerie », la « féodalité » et « l'obscurantisme ». Le nombre des fonctionnaires est passé d'à peine 2 000 agents en 1960 à 50 000 en 1989.

A partir du début des années 1980, ce modèle de développement est entré dans une crise de plus en plus en aiguë, aggravée par la crise économique nigériane. Le régime s'est alors fortement « déradicalisé » au point que l'on parlait de façon ironique du « laxisme-béninisme ». Après une longue hésitation, Kérékou a même fini par accepter un programme d'ajustement structurel aux conditions de la Banque mondiale. Par ailleurs, sur le plan de la politique intérieure, le régime était de plus en plus sous pression des grèves et manifestations. En 1990, la crise politique et économique a finalement débouché sur la tenue d'une « Conférence nationale des forces vives de la nation », la première en Afrique, qui aboutit à un changement pacifique de régime : élaboration d'une nouvelle constitution avec système

2. Exception faite de l'importante communauté musulmane de Porto Novo et de sa région.

présidentiel, élections libres, libertés judiciaires, liberté de presse, multiplication des partis politiques. Aux élections présidentielles de 1991, Nicéphore Soglo, un Aboméen issu des grandes familles aristocratiques, ancien ministre dans les années 1960 et, sous Kérékou, représentant du Bénin à la Banque mondiale, a été élu président de la République. Dans le nouveau parlement élu au suffrage universel suivant le principe « un homme une voix », les quelques 14 partis politiques représentés (sur les 51 qui se sont constitués) se sont regroupés en quatre groupes parlementaires différents. D'un point de vue sociologique, ce nouveau parlement était nettement plus sélectif et élitiste que le précédent. Les membres des professions libérales et les fonctionnaires dominaient en son sein, alors qu'auparavant, dans l'Assemblée nationale révolutionnaire, plus de 100 paysans et ouvriers siégeaient, en vertu du système des quota (Bako-Arifari 1995). Vu dans une perspective de sociologie des élites, le « Renouveau démocratique » apparaît avant tout comme une simple redistribution des rapports de forces au sein de la classe politique béninoise. Les militaires et les enseignants du primaire qui étaient la base de l'ancien régime ont cédé le pouvoir aux avocats et aux professeurs d'université.

Les élections présidentielles de 1996 se sont conclues par une surprise : après avoir perdu la majorité aux élections législatives un an plus tôt avec son parti (la « Renaissance du Bénin », dirigé par son épouse), le président Soglo a été défait par son prédécesseur Mathieu Kérékou lors du second tour des élections. Le Bénin avait déjà obtenu au niveau international une solide réputation démocratique à la suite de la Conférence nationale, du changement pacifique de régime et de la démocratisation qui en était issue ; il en a gagné encore plus pour avoir été le premier pays francophone d'Afrique dans lequel un gouvernement démocratiquement élu a été battu démocratiquement, avec qui plus est la réélection de son dictateur déchu quelques années seulement auparavant (Kérékou avait été, il est vrai, crédité de son effacement volontaire et du caractère pacifique de la transition). La raison essentielle de l'échec électoral de Soglo réside dans son incapacité à construire des alliances à l'échelle nationale : sa base politique s'est progressivement réduite au soutien de sa ville d'origine (Abomey) et de celle de son épouse (Ouidah), si ce n'est

même à son cercle familial³. La cour constitutionnelle, sous la conduite de son énergique présidente Mme Elisabeth Pognon, s'est acquis le respect général par sa défense des règles du jeu démocratiques malgré les multiples essais d'intimidation du président sortant. Alors que celui-ci a perçu les résultats électoraux comme l'effet d'une conspiration des forces intérieures et extérieures contre lui, les nombreux observateurs étrangers y ont plutôt vu une véritable victoire de l'Etat de droit, du fait de la forte participation des population au scrutin et du caractère pacifique de celui-ci⁴.

3. Rosine, l'épouse de Soglo, était présidente de son parti (« Renaissance du Bénin »), son beau frère Désiré Vieyra, ministre de la Défense, était chargé de la coordination de l'action gouvernementale, donc chef de gouvernement de fait, son frère Saturnin Soglo était ambassadeur du Bénin en Allemagne, son fils Léady était un influent conseiller chargé de mission à la présidence, son neveu Christophe était chargé de la sécurité présidentielle... Au second tour des élections présidentielles de 1996, Soglo n'a pu avoir la majorité des suffrages que dans le département de l'Atlantique (notamment à Cotonou, la capitale économique) et dans le sud du département du Zou, donc dans la région d'Abomey. Les leaders politiques du Sud-Est autour de Porto-Novo (Adrien Houngbédji, qui a obtenu avec 19 % des suffrages le troisième meilleur résultat électoral) ainsi que du Sud-Ouest (Bruno Amoussou dans le département du Mono avec 7 % des suffrages, qui arriva en 4^e position) ont conclu des alliances avec Kérékou, très large vainqueur dans le Nord, pour qui ils ont appelé à voter au second tour.

4. Thomas Bierschenk a suivi l'ensemble des deux tours du scrutin électoral présidentiel à Parakou. Dans cette métropole du Nord-Bénin, les élections présidentielles de 1991 avaient été marquées par des troubles ethniques et des intimidations massives dans le déroulement du scrutin, qui avaient entraîné en son temps leur annulation. La participation aux élections législatives de 1995 a atteint les 74 % et aux élections présidentielles 88 %. Vu les difficultés techniques pour un Béninois moyen de participer à un scrutin électoral, ces chiffres démontrent un haut degré de mobilisation politique par rapport aux taux de participation pour des scrutins analogues dans les pays européens. L'on s'imagine difficilement combien de gens participeraient à un scrutin en Europe si les électeurs devaient parcourir des distances de l'ordre de 10 km à pied pour rejoindre les bureaux de vote, avec en plus le risque que ces bureaux ne soient même pas ouverts et donc d'attendre encore dans de longues files d'attente pour pouvoir avoir accès à l'urne... Cet aspect des difficultés de la participation aux scrutins électoraux est, en règle générale, à peine perçu par les auteurs qui estiment qu'une participation électorale de l'ordre de 45 % (comme en Zambie, cf. Bratton 1992) est relativement basse et y perçoivent en cela le faible intérêt des populations pour la démocratie multipartidaire.

2

La démocratie à Founougo (Borgou) : paysans et « déscolarisés » en compétition pour le pouvoir local¹

Nassirou Bako-Arifari

Nous proposons deux hypothèses complémentaires : a) Le « Renouveau démocratique » a paradoxalement servi à la « capture » du débat politique par un nombre plus restreint qu'avant d'acteurs politiques locaux en milieu rural. b) Le jeu politique local apparaît comme le résultat d'une confrontation et d'une négociation permanentes entre les besoins et moyens de la représentation locale de la puissance publique et les dynamiques socio-politiques internes toutes imprégnées par des logiques de la proximité : parenté, relations matrimoniales, religion, appartenance ethnique, histoire et espace de résidence partagés.

D'où diverses questions : Quelles sont les instances locales de compétition démocratique ? Comment y accède-t-on ? Quels rapports entretiennent les différents groupes stratégiques informels qui s'affrontent au-delà des clivages fondés sur l'ethnicité, l'appartenance religieuse ou régionale ? Quels enjeux et ressources politiques recèle l'environnement villageois ? Qu'est-ce qui explique que, sous le couvert de la démocratie, des groupes

1. Une version plus longue de ce chapitre est disponible (Bako-Arifari 1997c).

sociaux comme les femmes et les personnes de souche « captive » aient été totalement écartés des espaces de débats politiques ou que les Peuls aient été davantage marginalisés ?

L'histoire « discutée » : le débat de l'autochtonie et de l'antériorité historique

Le village de Founougo est situé à 25 km au nord-est de Banikoara, le chef-lieu de la sous-préfecture. Founougo est le chef-lieu d'une commune rurale composée de 11 villages dispersés entre 65 hameaux ou fermes (séparés les uns des autres par des distances de l'ordre de 1 à 15 km à l'intérieur d'un même village) sur une superficie d'environ 1800 km².

Selon la version officielle, qui est celle du groupe ethnique dominant des Baatombu (76 % de la population totale), Founougo aurait été fondé vers la fin du XIX^e siècle par le nommé Orou Dan Sounougo, le chasseur d'éléphant². Pendant la période coloniale le nom du village, qui n'était alors qu'un campement de chasse et une ferme agricole, fut transcrit Founougo sur les documents administratifs et les cartes. Ce premier site est situé sur la rive droite de la rivière Tchèrou, le seul cours d'eau, où pendant longtemps les populations pouvaient s'approvisionner en eau. Cette histoire officielle que tous les Baatombu tiennent pour vérité d'évangile afin de justifier leurs droits inaliénables sur la terre, leur contrôle sur les différentes ressources naturelles locales et leur droit exclusif à diriger Founougo, est vivement contestée par les autres groupes, qui leur dénie toute antériorité historique dans le village.

En effet, l'habitat rural baatonu de Founougo est très dispersé. Cette situation tient à plusieurs raisons. La région de Founougo, proche du parc national du « W » du Niger, est une zone agricole fertile et giboyeuse, ce qui en fait un cadre idéal pour les Baatombu essentiellement agriculteurs et chasseurs, qui, bien qu'ayant leurs

2. Entretien avec Orou Banran Bugnaboko, le responsable du culte local de Djadouna. Il est l'arrière-petit-fils du « fondateur » du village (janvier 1993).

maisons à Gomparou, Banikoara et Sompérékou, y avaient installé leurs fermes de culture et leurs campements de chasse. Mais pendant la période coloniale, et particulièrement dans les années 1940 qui ont été marquées par l'accentuation de la pression coloniale avec l'effort de guerre de la France et avec l'avènement du chef de canton Kakoré, dont la mémoire paysanne évoque toujours les méthodes brutales et autoritaires de commandement³, les populations baatombu avaient massivement déserté les centres du pouvoir colonial afin de se dérober devant le recrutement militaire, les réquisitions de produits agricoles et autres travaux forcés. Seuls les Baatombu étaient soumis à ces servitudes coloniales par le chef de canton, alors que les Zarma, venus du Niger, traités en étrangers, en étaient largement exemptés. Ils pouvaient vivre en agglomération à Founougo en s'acquittant de leur impôt annuel pendant que les Baatombu traqués étaient obligés de résister par la « dérobade » et de se « cacher au commandement colonial ». Cette situation a accentué la dispersion de l'habitat au point où, en 1946, l'administration coloniale avait décidé de rassembler les populations à Founougo-centre, où se trouvaient déjà les Zarma (cf. Kou-nouéwa 1979). La tentative échoua. Comme il y avait eu peu avant, en 1944, l'interdiction de la chasse, ceci a plutôt contribué à augmenter la méfiance des Baatombu qui s'étaient enfoncés davantage dans la brousse. Cette situation de dispersion et de méfiance vis-à-vis de l'administration coloniale et étatique allait prévaloir jusqu'à l'accession du pays à l'indépendance en 1960. La toute nouvelle Assemblée nationale du Dahomey a voté la Loi 59-36 du 31 décembre 1959 qui définissait le statut administratif des villages comme « unité administrative de base ». Au terme de cette loi, pour qu'une agglomération soit considérée comme un village,

3. L'un des traitements qu'il faisait infliger, par exemple à ceux qui n'avaient pas payé à temps leur impôt de capitation, était le supplice de la bague. Il consistait à poser une grosse bague en argent sur la tête rasée de la victime et à lui faire porter un bloc de pierre sous le regard de ses administrés rassemblés pour la circonstance. Kakoré a pourtant été décoré en 1945 par le Gouverneur de l'AOF de passage à Kandi avec un sabre d'honneur pour efficacité dans la perception de l'impôt. En fait, sa méthode consistait à préfinancer le montant de l'impôt de son canton fixé après chaque recensement. Après il récupérait la somme auprès de ses administrés en usant des méthodes les plus coercitives possibles.

il fallait avoir au moins 300 habitants regroupés (Glèlè 1974). Dès lors, il a été décidé à la tête de l'État de procéder au regroupement forcé des hameaux en village. C'est en application de cette loi qu'en 1961, la « villagisation » forcée de Founougo était intervenue. Suivons le récit de Orou Dourou, un paysan baatonu à la fois victime et témoin des événements :

« C'était comme la guerre. Ceux qui avaient refusé, et c'était le grand nombre, de venir à Founougo après le délai impératif ont été frappés ; leurs greniers et leurs maisons ont été brûlés. Et finalement on nous avait rassemblé sous les arbres comme des gens atteints par un malheur quelconque. Quand la saison des pluies avait commencé on avait fui pour retourner dans nos champs. Mais comme le malheur ne vient pas seul, quelques mois après, Komon Sabi, un jeune Baatonu, a été rendu impuissant par sa femme en complicité avec l'amant et la mère de celle-ci. Komon Sabi les avait tous tués avec six autres personnes et il a blessé des Peuls avant de s'enfuir. Personne, pas même les gendarmes n'avait pu l'arrêter. La panique s'est installée dans la brousse. C'est ce qui a fait qu'on a fini par venir rester à Founougo. »

Ainsi donc, c'est la double insécurité créée par l'interventionnisme étatique et par la rébellion de Komon Sabi qui a amené les Baatombu à Founougo. Leur arrivée en masse allait provoquer un déséquilibre démographique en leur faveur et rejeter pour toujours les Zarma dans une position de minorité ethnique dans le village ; ce qui a créé un problème politique de leadership local avec divers discours de légitimation.

« Quand nous avons été obligés de venir rester à Founougo, dit Worou un sexagénaire, ancien conseiller de village, nous n'avions même pas de maisons. Pendant que nous étions sous les arbres, les Zarma, étrangers venus du Niger, chassés par la famine, eux étaient dans leurs maisons. Et puis ils occupaient le bon endroit au centre du village. On nous a dit de construire nos maisons autour d'eux. Tu vois ça ! Comment des étrangers vont rester au centre du village et nous les fils du pays, propriétaires de nos terres, on va rester à la périphérie, c'est une insulte. On a dit au « kommada » et au chef de canton que nous voulions le lieu où sont actuellement les Zarma pour accepter de rester à Founougo,

sinon on va incendier toutes leurs maisons. C'est alors que le sous-préfet était venu avec des gendarmes, et des sages, comme Bio Yoroh, l'adjoint du *funugosunon* (notre chef coutumier), ont supplié les jeunes. C'est pourquoi nous avons construit nos maisons non pas autour d'eux, mais dans de nouveaux quartiers en face d'eux et autour de la maison du *funugosunon*, notre chef traditionnel. »

Mais d'où vient la controverse autour de la fondation du village ? Suivons l'argument des Peuls. En effet, pendant que le chasseur d'éléphant qui a donné son nom au village vivait sur la rive droite, les Peuls, éleveurs transhumants, avaient établi sous la direction d'un de leurs aînés, Boubacar Gango, leur campement sur la rive gauche, dans les années 1920. Or, le site actuel de Founougo se trouve sur la rive gauche.

« C'est mon père Boubacar Gango, je te le jure au nom d'Allah, qui a fondé ce village, affirme Sabi Alou fils de B. G., le doit levé vers le ciel. On ne peut pas nous traiter comme des étrangers ici à Founougo. Nous sommes les véritables autochtones. Nous avons nos greniers à mil ici ; et quand les Zarma avaient fui la famine du Niger pour venir ici, mon père leur avait donné du mil pour les secourir. Les Baatombu étaient, eux, dispersés en brousse dans leurs fermes. La preuve, quand ils veulent faire leurs cérémonies, ils vont à Djadouna de l'autre côté de la rivière. Orou Dan Sounougo a fondé Djadouna et non pas Founougo ».

Sabi Alou est le président du comité local fulfulde, la structure « politico-ethnique » la plus influente des Peuls de Founougo, à qui même les chefs peuls élus dans le cadre des structures officielles doivent rendre compte de leurs activités dans une certaine mesure, au risque de perdre leurs postes sinon leur éligibilité. Mais notre interlocuteur « oublie » d'ajouter que vers la fin des années 1930, à la suite d'une épidémie, les Peuls avaient abandonné le site de Founougo. C'est sur ce départ des Peuls, du fait de leur croyance en ce qu'un lieu frappé par une calamité devient aussitôt maléfique, que les Zarma vont fonder leur argumentation pour dénier aux Peuls leur antériorité.

Les Zarma sont arrivés dans la région de Founougo à la suite de la grande famine consécutive à la longue sécheresse et à l'invasion acridienne des années 1932-1933 au Sahel (cf. Alpha Gado

1993). Cette famine, que les Zarma appellent *doo jire* (l'année des criquets), est à l'origine de leur présence dans le *Bargu*, c'est à dire le pays des Baatombu. Kparakpè Yamaizé, chef des Zarma, ne conteste d'ailleurs pas, dans son discours de légitimation de l'antériorité historique locale des Zarma, que le pays en général soit celui des Baatombu.

« Nous sommes arrivés au *Bargu* avec la famine *doo jire*. Nous avons été bien accueillis dans ce pays. C'est vrai que les Peuls avaient leur campement ici avant notre arrivée. Mais as-tu jamais vu un Peul propriétaire de terre ? Les Peuls n'ont pas de village fixe ; ils sont toujours à la recherche de pâturage. On ne parle jamais en termes de village du lieu de résidence d'un Peul ; on dit *gaa* i.e. « campement ». Et quand un petit malheur les frappe, ils ne sont pas suffisamment croyants pour comprendre que tout vient de Dieu, ils abandonnent le lieu et s'en vont en pleurs vers un autre et ils ne reviennent plus. C'est comme ça que la famille de Boubacar Gango a abandonné Founougo. Comme les choses ont commencé par mal tourner avec nos hôtes baatombu, nous avons profité du départ des Peuls pour occuper le site qu'ils venaient d'abandonner sur la rive gauche. Nous avons informé Bio Yau, qui entre temps était devenu chef de canton après la mort de son père, qui nous avait autorisés à nous installer. Nous avons planté nos jardins le long de la rivière, ces jardins nous appartiennent toujours, nous avons aussi construit nos maisons et emblavé nos champs. Puisque nous savions faire le commerce depuis le Niger et que la route caravanière qui mène de Karimama à Banikoara en direction de *Kpimi*⁴ passait par Founougo, nous avons transformé Founougo en caravansérail. C'est bien plus tard que Kakoré devenu chef de canton a décidé de créer officiellement un marché à Founougo pour percevoir des taxes sur les caravaniers de passage. Pendant tout ce temps nous étions les seuls habitants de Founougo. C'est trois ans après nous que le premier Baatonu, Bio Bassè, est venu construire sa maison à côté. Qui sont donc les fondateurs de ce village ? C'est bien nous, puisqu'on ne peut pas compter l'épisode des Peuls. Même si c'est leur pays à eux (les Baatombu), c'est nous qui avons créé Founougo et un village ne doit en principe être dirigé que par ses fondateurs. »

4. Terme utilisé par les Zarma et Dendi pour désigner l'ancienne Gold Coast.

Ainsi, au nom du nomadisme, les Peuls sont exclus du droit à l'autochtonie, et, au nom de leur antériorité historique, les Zarma ont toujours eu leur propre chef de village et ont toujours refusé que le chef baatonu intervienne dans leurs affaires intérieures. Ce dernier fut envoyé bien plus tard à Founougo en 1950, pour représenter le chef de canton auprès des Baatombu dispersés dans les fermes.

C'est dans ces conditions que commencèrent le conflit mais aussi la cohabitation Baatombu/Zarma/Peuls. Tout en reconnaissant la « propriété » du pays aux Baatombu, Zarma et Peuls revendiquent leur autonomie. Cette situation aura des implications sur l'organisation socio-politique du village et de la commune rurale de Founougo, et restera une constante de l'environnement politique villageois, au-delà des changements dans le mode de désignation des responsables politiques locaux.

Clivages sociaux, espaces et enjeux politiques locaux

Les clivages nés de la constitution historique du village de Founougo et de sa commune ne se limitent pas seulement au débat sur l'autochtonie et les droits à l'autonomie qu'elle est supposée conférer aux protagonistes de la vie politique locale. Ils se doublent de clivages religieux : Peuls et Zarma sont musulmans, même si beaucoup d'entre eux souscrivent aux cultes et danses de possession, alors que les Baatombu sont en majorité animistes, quand bien même beaucoup d'entre eux se convertissent à l'Islam. Ce clivage religieux, combiné aux préjugés et stéréotypes « ethniques » que les uns et les autres développent, fait que les échanges matrimoniaux sont très limités entre les trois groupes socioculturels. Si les Peuls épousent parfois des femmes zarma, c'est surtout à cause de leur appartenance religieuse commune. Et le plus souvent c'est le fait de notables tel que M. Belko, chef de village de Founougo-Peul. Par contre il est presque exclu qu'un Peul épouse une femme baatonu. Aucun cas, même ancien, ne nous a été rapporté malgré leur longue cohabitation. Pour les Baatombu, épouser une femme peule est considéré comme une

déchéance sociale. Les Zarma ont aussi ce sentiment. Il s'agit là d'un préjugé social bien ancré dans les rapports quotidiens (le mariage avec une femme peule est supposé entraîner la pauvreté et la misère !). Si les Zarma se marient avec les femmes baatombu, ils ne donnent pas de plein gré leurs filles en mariage aux Baatombu animistes. Je ne connais qu'un seul cas où un Baatonu a eu un enfant avec une femme zarma, et hors mariage : c'est l'actuel maire de la commune, donc un homme politique lui aussi. Mais les Baatombu les plus radicaux vont jusqu'à interdire à leurs enfants de se convertir à l'Islam sous peine de sanctions occultes. Dans le quartier Yagbéna-Bouh, c'est par un véritable pacte lignager qu'il est défendu à tout membre de se convertir à l'Islam. Sanni Borou, le maire de la commune, ne dit-il pas :

« Je veux bien être musulman et je me suis même déjà fait baptiser, mon nom est Mohamed. Mais j'ai peur de mes grands frères. Mon oncle B. Gado l'ancien combattant est devenu malheureux depuis qu'il s'est converti ; ses grands enfants sont tous morts et celui qui reste est devenu fou. »

Même devant la mort ce clivage est maintenu. Zarma et Peuls ne participent jamais aux funérailles et enterrements (*gosi guru*) des Baatombu animistes et vice versa. Le clivage va jusque dans le vocabulaire : quand un Baatonu animiste meurt, le Peul dit *awati*, terme qu'on utilise pour annoncer la mort d'un animal ; par contre, si c'est un musulman qui décède, il dit *maa ye* (il s'est éteint).

Ces contradictions plus ouvertes entre les différents groupes socio-ethniques expliquent dans une large mesure l'endogamie ethnique généralisée à Founougo, mais ne doivent pas occulter l'existence d'autres types de clivages, notamment l'existence aussi bien chez les Peuls que chez les Baatombu de groupes dits « captifs », les *Gando*, qui sont exclus ou marginalisés, du fait de leur statut inférieur dans la hiérarchie sociale. Cependant, l'islam constitue, dans une certaine mesure, un facteur de complexification des clivages sociaux en ce sens que les conversions de plus en plus nombreuses des jeunes Baatombu introduisent des nuances et des décalages dans l'opposition globale Zarma-Peuls/Baatombu, ce qui ne manquera pas d'avoir des répercussions sur le débat politique local.

Par ailleurs, depuis le soulèvement populaire organisé à Founougo en 1972 contre le chef d'arrondissement, représentant l'autorité de l'État, à la suite de malversations que les populations lui avaient reprochées⁵, une nouvelle dynamique socio-politique a été impulsée localement. Elle s'est manifestée par l'entrée en scène des élèves et étudiants instigateurs du mouvement *Su ka tii na* (Défendons-nous nous-mêmes !), en bonne intelligence avec les jeunes paysans analphabètes et avec le soutien des notables baatombu, notamment du chef de village d'alors, Orou Dounkosso Founougosounon. Ce mouvement a également vu la participation des Zarma aux côtés des Baatombu. Cette participation est considérée par les Baatombu et les Zarma comme l'acte scellant leur alliance socio-politique véritable sur l'échiquier local⁶. Et quand deux années plus tard le régime Kérékou a élargi les espaces politiques locaux, Baatombu et Zarma se sont retrouvés au sein des mêmes instances de pouvoir et dans un même espace électoral (un même délégué élu et un même conseil de village).

Quant au groupe des élèves, si ceux du mouvement *Su ka tii na* n'étaient que des vacanciers de passage, non préoccupés par les positions de pouvoir locales, donc ne représentant pas des concurrents pour l'élite villageoise, avec ceux des années 1980 c'est totalement l'inverse. En effet, contrairement à leurs aînés, ils sont des « déscolarisés » i.e. des anciens élèves qui, après un cursus scolaire manqué, le plus souvent dans l'enseignement secondaire, ont opéré un retour définitif au village où ils cherchent désormais à la fois à s'insérer dans les circuits de production et de gestion des enjeux économiques locaux, comme les

5. Ce soulèvement populaire fait suite aux « Jeux du Nord » organisés à Banikoara en 1972. Pour leur participation, affirme O. Simé, un paysan quinquagénaire, les populations auraient remis plus d'une quarantaine de boeufs et une grande quantité de vivres au Chef d'arrondissement qui les aurait détournés. Celui-ci affirme par contre avoir plutôt été victime d'une conspiration des chefs de village de Gomprou et Founougo, et non des jeunes.

6. Les Peuls n'ont pas été associés à ce soulèvement parce que certains des conspirateurs pensaient que les Peuls pouvaient les dénoncer aux autorités administratives avant qu'ils ne passent aux actes. De toute façon, il existait encore à l'époque beaucoup de conflits entre Peuls éleveurs et Baatombu agriculteurs à propos de la gestion des ressources naturelles locales (pâturage, points d'eau, foncier, etc.).

groupements villageois de production de coton, et à se positionner sur l'arène politique villageoise déjà occupée par l'élite paysanne. Ils deviennent de fait des concurrents sérieux qui, outre les réseaux lignagers et matrimoniaux auxquels ils sont liés d'une manière ou d'une autre, peuvent faire prévaloir leur capital scolaire et leur maîtrise de la langue officielle de travail qu'est le français. Ils constituent dès lors une nouvelle force socio-politique dans les arènes locales en milieu rural.

Les enjeux économiques et espaces politiques officiels ont connu de nombreuses transformations, surtout sous le régime Kérékou. Depuis la réforme administrative et territoriale intervenue en février 1974, l'ancien arrondissement de Founougo a été érigé en commune rurale avec Founougo pour chef-lieu. Le pouvoir du chef coutumier et administratif local a été supprimé. En effet, c'est pour rechercher un ancrage social à la base dans le milieu rural que le régime révolutionnaire a décidé de « détruire l'ancienne politique à travers les hommes et les structures qui la portent » (Kérékou 1975). Dans cette entreprise de légitimation du nouveau régime, une vaste campagne de lutte a été déclenchée contre la « féodalité » dont les représentants officiellement définis et les premières victimes toutes indiquées étaient les chefs « coutumiers », mais aussi administratifs, des régimes qui se sont succédé de la période coloniale à 1972. Ils étaient accusés d'être des agents de « l'exploitation de l'homme par l'homme » organisée par les régimes précédents. Pour asseoir les fondements de son contrôle mais aussi de la participation populaire à la gestion des affaires locales, le régime Kérékou a décidé de « donner le pouvoir au peuple ». À partir de cette date, en principe n'importe quel paysan ou acteur social du village sans distinction de fortune, d'origine sociale et sans aucun critère d'instruction, pouvait prétendre exercer, s'il était élu, les fonctions de délégué, nouvelle appellation de la charge de chef de village. Le Chef d'arrondissement, qui était un fonctionnaire du ministère de l'Intérieur nommé par décret jusqu'en 1974, a été de son côté remplacé par un maire élu. Le premier maire élu, du nom de Biokpo, était non seulement analphabète, mais aussi griot. Or, traditionnellement, les griots sont considérés comme de simples serviteurs des chefs et donc ne peuvent en aucun cas prétendre à l'exercice de fonctions de direction politique à l'échelle locale. C'était donc une

véritable révolution que de voir un griot devenir le premier magistrat de la commune et commander à des délégués « nobles », même si, comme on le verra plus loin, il y a, sous cette apparence, d'autres logiques à l'oeuvre. Ceci entraîna néanmoins un élargissement qualitatif et quantitatif des espaces locaux de compétition politique. Le maire et le délégué étaient entourés de 15 conseillers chacun, élus comme eux au suffrage universel direct et par alignement.

En 1978 une nouvelle réforme administrative et territoriale élargit encore ces espaces institutionnalisés de pouvoir et de compétition. Founougo fut divisé en deux quartiers en tant que chef-lieu de commune, avec deux délégués, deux Conseils révolutionnaires locaux de 25 membres chacun, en plus du Conseil communal de la Révolution, comprenant lui aussi 25 membres. Dans toutes ces instances les femmes étaient représentées⁷. Avec le régime actuel du « Renouveau démocratique », ces espaces institutionnels de compétition politique ont simplement changé d'appellation en 1990 pour devenir Conseil consultatif de village ou de quartier et Conseil consultatif de commune, avec réduction du nombre de postes électifs.

Il y a aussi ces autres espaces de compétition et de gestion « démocratique » à caractère associatif et semi-coopératif que sont les Groupements villageois (GV) de production cotonnière qui sont au nombre de 14 dans la commune de Founougo, dont 5 à Founougo-centre. Dans ces GV, la gestion et le contrôle des ristournes-coton constituent l'enjeu majeur autour duquel s'affrontent « déscolarisés » et paysans. Founougo en reçoit en moyenne 20 à 40 millions de francs CFA (avant la dévaluation de 50 % intervenue en janvier 1994) selon les années. Ces ristournes constituent la première source de financement des différents « budgets locaux » (village et commune). Contrôler la mairie, c'est se donner les moyens administratifs et politiques de sollici-

7. Le nombre de conseillers communaux variait de 2 à 3 membres pour chaque village en fonction de son importance démographique. Or la commune compte 11 villages et Founougo à lui seul dispose de 6 sièges. Quant aux femmes, un système de quota fixé par le code électoral en vigueur sous le régime Kérékou leur garantissait 6 postes au sein de chacune des instances politico-administratives locales.

ter et d'obtenir des décaissements de fonds de la part de ces GV. Ce fut le cas en 1992 avec la construction de l'école de Founougo où le maire a demandé et obtenu des 14 GV qu'ils décaissent 200.000 francs CFA chacun, soit 2.800.000 francs. Les associations linguistiques et de ressortissants sont également des espaces de compétition politique et d'enjeu économique.

Le nouveau contexte des élections locales de 1990

De nouvelles normes officielles impulsées depuis le sommet de l'État vont régir le jeu politique local à partir de 1990. Deux mois après son entrée en fonction, le gouvernement de transition issu de la Conférence nationale décide de changer tout le personnel de commandement de l'administration territoriale et les instances élues de pouvoir local héritées du régime Kérékou. Lorsqu'en mai les sous-préfets ont été nommés en remplacement des chefs de district, le Premier ministre N. Soglo organisa une rencontre avec les responsables des associations de développement de toutes les sous-préfectures et circonscriptions urbaines du Bénin à Cotonou. À cette occasion, il les sollicita pour travailler en collaboration avec le nouveau personnel de commandement en participant aux comités consultatifs de sous-préfecture. Dans le même discours il demanda leur aide aux chefs « coutumiers », qui ne sont autres que les anciens chefs administratifs locaux ou leurs descendants évincés par le régime Kérékou en 1974, et auxquels la Conférence nationale avait promis de faire examiner la question de leur « réhabilitation » dans le cadre des états généraux de l'administration territoriale.

Cet appel du Premier ministre n'était pas innocent. Le nouveau régime était en quête de légitimité locale et cherchait donc des appuis sociaux en milieu rural. Mais comment réhabiliter les anciennes structures ? L'ambiguïté restait totale puisque les élections se sont tenues avant les états généraux. Fallait-il remplacer les communes par les arrondissements et remplacer les maires élus en milieu rural par des chefs d'arrondissement nommés par décret comme avant 1974 ? Fallait-il réinstaller les anciens chefs de vil-

lage dans leurs anciennes fonctions ? La Conférence nationale n'a pas tranché la question ; elle s'est contentée de la renvoyer aux états généraux de l'administration territoriale à travers une recommandation. L'abrogation de la Loi fondamentale du 26 août 1977 a entraîné l'illégalité et l'illégitimité des instances du pouvoir local élues sous l'ancien régime. Sans être dissoutes formellement, elles ont été mises en veilleuse. À Founougo et dans la sous-préfecture de Banikoara en général cette situation de vide institutionnel a été exploitée par les chefs dits coutumiers qui se sont réunis en assemblée générale pour constituer une coordination qui travaille désormais avec le sous-préfet. Cette coordination locale des chefs coutumiers a même adressé une lettre au ministre de l'Intérieur pour lui demander de restaurer les anciens chefs de village dans leurs fonctions antérieures.

Le leader de cette coordination, Nansounon Z. André, est un ancien agent des services administratifs en retraite. Il a été député à l'Assemblée nationale de 1959 à 1963, année où le premier coup d'État militaire intervenu dans le pays a renversé le régime Maga⁸. Militant RDD, il a été le notable le plus influent de la région en étant à la fois chef coutumier, fonctionnaire et président de la coopérative des paysans de toute la sous-préfecture (ACOODER : Association coopérative pour le développement rural de Banikoara) jusqu'en 1975, année où après avoir été déchu de son titre de chef par le régime Kérékou, il a été arrêté puis emprisonné à Cotonou, pour « féodalité et exploitation des masses populaires rurales de Banikoara ». Considéré comme un ancien détenu politique depuis l'avènement du « Renouveau démocratique », il a été inscrit sur la liste des victimes de l'ancien régime à dédommager, selon les recommandations de la Conférence nationale. Nansounon veut obtenir la satisfaction d'une revendication formulée depuis 1968, celle d'être élevé à la dignité de Chef supérieur de Banikoara, à l'instar du chef de Kandi, l'ancien chef-lieu de cercle pendant la colonisation, dont

8. Le gouvernement du président Maga a été renversé le 23 octobre 1963 par les militaires avec à leur tête le colonel Christophe Soglo, un ancien d'Indochine, en récupérant les manifestations populaires contre ce régime. C'était le deuxième coup d'État militaire de l'Afrique indépendante après celui du Togo ; mais aussi le premier au Bénin d'une demi-douzaine d'autres, qui vont accroître l'instabilité politique du pays.

la prépondérance administrative est toujours contestée par Banikoara⁹. Or, le titre de chef supérieur est factice et ne repose pas sur un véritable espace territorialisé de pouvoir pré-colonial. Nansounon est l'héritier d'un ancien chef de canton, Sounon Bado ayant collaboré avec les agents coloniaux français pendant que les Wasangari, anciens dominateurs politiques de la région, s'opposaient à la présence coloniale. C'est apparemment par la dépossession des familles wasangari de leur pouvoir que s'est affirmée la suprématie « politique » des *nansounon* à Banikoara, eux qui n'avaient jusque là qu'un pouvoir de chefferie de la terre¹⁰. C'est là réhabilitation de ce pouvoir qui est revendiquée à nouveau. Pour obtenir cette réhabilitation, Nansounon a soutenu la candidature de N. Soglo aux élections présidentielles. Il a pu se faire recevoir en audience par N. Soglo pour plaider la cause de la chefferie « coutumière ». Ainsi, l'appel à collaboration lancé par Soglo a été perçu comme l'acte de renaissance des chefs « coutumiers », qui dès lors ont cherché à investir tous les espaces locaux de pouvoir avant même que les modalités électorales ne soient définies au sommet de l'État.

C'est dans cette atmosphère d'apparent vide institutionnel et de résurgence des anciens pouvoirs de chefs coutumiers et adminis-

9. La dignité de chef supérieur a été créée par l'administration française pour hiérarchiser son commandement « indigène » mais aussi et surtout pour récompenser certains de ses grands « collaborateurs ». Dans le royaume du Danhomè, où le roi Béhanzin a opposé la plus farouche résistance à la pénétration française, cette dignité n'existait pas. Au total, durant toute la période coloniale, il n'y a eu que six chefs supérieurs au Bénin. Ce sont ceux de Porto-Novo, Parakou, Nikki, Kandi (cf. Cornevin 1981) et les deux chefs supérieurs peuls de Kandi et de Parakou (cf. Bierschenk 1993b et 1998 : ch. 3). C'est cette dignité que Nansounon revendique depuis 1968, alors même qu'elle n'est plus en vigueur depuis l'accession du pays à l'indépendance. Mais c'est un titre honorifique dont continuent encore de s'enorgueillir les descendants de ces chefs, pour se positionner les uns par rapport aux autres dans le débat politique actuel.

10. Les dynasties wasangari établies dans la région de Banikoara, à Ounet, Toura, Simpérou et Sompérékou au cours du XIX^e siècle, reconnaissent un droit d'antériorité aux *nansounon*, qui sont considérés comme les premiers habitants baatombu de Banikoara et de tout le Nord-Borgou. Cette antériorité historique leur donne la préséance dans les grandes cérémonies coutumières baatonu à Kandi, immédiatement après le chef de Zougou-Pantrossi et avant le *kandisounon*, chef de terre de Kandi, sur les Wasangari de Kandi. Or, les Wasangari de Toura, Sompérékou et Simpérou sont venus de Kandi (entretien avec Pierre Yérima, prince wasangari de Kandi, février 1996).

tratifs qu'en juillet 1990 le gouvernement de transition annonça la tenue d'élections locales pour désigner des conseils consultatifs de village et de commune. Si l'appellation de « maire » a été maintenue au niveau de la commune, celle de « délégué » a été remplacée par « chef de village » ou de quartier. Parmi les critères d'éligibilité aux différents postes, il y a l'instruction : savoir lire et écrire en français, la langue officielle de l'administration publique, ou tout au moins le fait d'être alphabétisé dans une des langues nationales. Cette situation va créer à Founougo deux problèmes que les différents groupes stratégiques dont nous avons parlé plus haut (élite paysanne illettrée et déscolarisés) exploiteront chacun à sa façon dans la compétition électorale.

D'abord, c'est le quiproquo sémantique. Que veut-on dire par « chef de village » ? S'agit-il des chefs déchus en 1974 ou des membres de leurs familles, que la Conférence nationale a promis de réhabiliter, et qui seuls pourraient prétendre à cette dignité ? Dans ce cas, les populations (électeurs) n'auront qu'à venir sanctionner des choix déjà faits ou départager des frères concurrents. À Founougo, la fonction de chef de village est de création coloniale. C'est à la suite d'un problème de succession par la chefferie de canton de Gomparou, dont Founougo était considéré administrativement comme un simple quartier jusqu'en 1952, que le candidat évincé a été envoyé à Founougo, qui se trouve à 20 km plus au Nord, pour y être un simple représentant du chef de canton. Quand en 1952 l'administration coloniale a décidé d'ériger Founougo en village administratif autonome, ce représentant du chef de canton, Orou Dounkosso, a été nommé comme chef de village. Il occupera ces fonctions jusqu'en 1974, année où le régime Kérékou l'a démis. Il n'a jamais été intronisé suivant les règles coutumières, et la seule légitimité « traditionnelle » dont il se réclame c'est d'être de la famille des Taro, détentrice de la chefferie de canton de Gomparou. À ce niveau également, il convient de préciser que c'est seulement en 1937 que, pour des besoins administratifs de la colonisation, le chef de Gomparou a acquis le statut de chef de canton. Auparavant, il était l'intendant-assistant du chef de Banikoara, chargé de l'office de certains cultes locaux de la fécondité et de la pluie. Tous dépendaient autrefois des Wasangari de Kandi. Il va sans dire que c'est avec la colonisation que ce pouvoir religieux est devenu un pouvoir politique et administratif.

Ce n'est aussi véritablement qu'avec la « villagisation » forcée de Founougo en 1961 que Orou Dunkosso exercera pleinement ses fonctions de chef de village. Et c'est de ce pouvoir « familial » dit « coutumier » que Sabi Gonni son fils tire sa « légitimité » pour revendiquer en conséquence un droit exclusif à la dignité de chef de village avec le « Renouveau démocratique ». Ainsi la promesse de réhabilitation des anciennes familles chefferiales, couplée avec le choix du titre de « chef de village » pour désigner désormais le premier responsable du village, allait entretenir une confusion voulue par l'un des groupes stratégiques qui y voyait un moyen d'éliminer ses concurrents.

Ensuite, le critère de lettré pose problème. Ne peuvent être « chef de village » que ceux qui sont instruits, mais sans précision de diplôme. À Founougo, le fils de l'ancien chef de village a fait seulement le cours élémentaire de l'école primaire (il remplit donc ce critère et n'est pas exclu par les normes édictées au sommet de l'État), alors que, parmi les déscolarisés, nombreux sont ceux qui ont un niveau allant de la classe de 3^e à la Terminale, comme Doré, le candidat des jeunes au poste de chef de village.

Lettrés contre paysans et jeunes contre anciens : la logique des accusations

Les élections locales de juillet et novembre 1990 ont marqué à Founougo un tournant décisif dans l'affrontement entre l'élite villageoise issue du régime Kérékou et le groupe des « déscolarisés » de retour au village. Le conflit lettrés/analphabètes est en effet une donnée importante de la vie politique locale depuis 1974. La révolution militaro-marxiste, qui se voulait un régime des paysans et ouvriers contre les intellectuels « petits-bourgeois » qu'on désigne au Bénin par le vocable de *akawe*¹¹, a décidé de promouvoir les

11. Le terme *akawe* vient du fon *akowe*, qui sert à désigner tous les employés et fonctionnaires de l'administration publique ou privée. Par extension, il désigne les intellectuels d'une façon générale et c'est dans ce sens qu'il a été employé sous le régime Kérékou, de façon restrictive et péjorative, pour qualifier les intellectuels bureaucrates par opposition aux hommes de terrain.

populations rurales dans la gestion des affaires locales. Les fonctionnaires de l'État affectés dans la commune ou dans le village (instituteurs et autres agents de développement) dépendaient donc politiquement et administrativement du maire ou du délégué, généralement analphabètes. Cette situation a renversé dans une large mesure les anciennes relations de dépendance lettrés/paysans. Il suffit du rapport d'un simple délégué de village à une autorité supérieure pour que le salaire d'un instituteur soit suspendu ou qu'il soit affecté ailleurs. C'est le cas par exemple en 1987 à Kandèrou, puis en 1990 à Sampèto, où, sur demande des délégués de village, des instituteurs ont été mutés. Être illettré n'est plus un handicap politique pour le paysan : instruction et position administrative de commandement ont cessé de rimer. Les lettrés vont davantage ternir leur image sociale avec la mauvaise gestion de l'ACOODER, où entre 1971 et 1982 plus de 64 millions d'anciens francs CFA auraient été détournés (par eux) aux détriments des paysans et pourtant au nom de « la défense de leurs intérêts ». En conséquence, les paysans réunis en assemblée générale de leur association en 1983 avaient décidé d'exclure tous les intellectuels de la gestion de leurs affaires : dans le nouveau conseil d'administration élu (qui est encore en fonction en 1993 soit 10 ans après), il n'y a aucun lettré sur les 15 membres, alors que dans le précédent conseil ils étaient majoritaires, avec les postes de président, de secrétaire et de trésorier. « Depuis qu'on a écarté les akawé bandits, l'ACOODER marche bien » dira B. Salifou, président de la section communale ACOODER de Founougo. Le lettré est le corrompu-type pour le paysan. C'est ce que traduit d'ailleurs cette remarque de T. A., directeur de l'école publique de Founougo : « pour les paysans tous les fonctionnaires qui arrivent ici sont venus s'enrichir... »

Cette mauvaise image de corrompu est aggravée par une autre, celle de la duplicité du lettré. Les nombreuses rafles de la gendarmerie, qui reste l'institution étatique la plus crainte dans le milieu, étaient supposées provenir de délations organisées par les déscolarisés¹² de retour au village. Effectivement, le chef de la

12. Il convient de préciser ici que j'entends par « déscolarisés » les anciens élèves retournés au village, alors que le terme « lettrés » est utilisé pour désigner aussi bien les déscolarisés que les fonctionnaires, originaires ou non de la région.

milice populaire du régime Kérékou à Founougo, plus ou moins indicateur de la gendarmerie, est un ancien élève de retour précocement au village, en 1974 : O., 38 ans, est rentré au village après son certificat d'études primaires. Élu conseiller la même année, il devient par la suite le chef de la milice locale après une petite formation militaire au camp de Kandi. C'est lui qui a été désigné en 1977 pour faire subir le « rodéo » (punition militaire) au vieux chef féticheur du village dans le cadre de la lutte du régime Kérékou contre la sorcellerie. Il finit par obtenir le poste d'agent postal du village.

Entre 1986 et 1990, le nombre des jeunes déscolarisés s'est accru du fait de l'aggravation de la crise scolaire et des problèmes d'emploi. À Founougo-centre seulement ils sont une bonne quarantaine. Cette contradiction lettrés/paysans se double d'une autre contradiction qui, elle, oppose globalement les jeunes, déscolarisés ou jeunes paysans, et les anciens.

En effet, il y a eu une sorte de coalition tacite entre les premiers lettrés du village, de la génération du fils du chef coutumier, d'une moyenne d'âge de 40-50 ans, qui sont partie intégrante de l'élite villageoise parvenue au pouvoir avec le régime Kérékou, et les paysans analphabètes. Contrairement aux déscolarisés des années 1980, qui ont fait des études secondaires, aucun d'eux n'a le certificat d'études primaires. C'est le cas par exemple des maires entrant et sortant de 1990 qui ont abandonné les classes depuis les années 1960. Le « Renouveau démocratique », en brisant les normes politiques officielles antérieures, est devenu une occasion de renversement des rapports de forces locaux. On assiste dès lors à une réappropriation du discours politique officiel par les déscolarisés, qui fustigent la corruption et l'incompétence des dirigeants du village et de la commune en s'appuyant sur les jeunes paysans.

A. Kouni, jeune paysan de 33 ans environ, deuxième candidat des jeunes au poste de chef de village en novembre 1990, militant communiste, déclare :

« À Founougo, nous voulons tout changer, nous les jeunes. Les anciens sont tous des corrompus ; ils ne cherchent que les affaires de femme à traiter pour exploiter les pauvres. Ce sont tous des incapables. Les affaires du village se traitent chez le fils du

funugosunon (chef coutumier) alors même que ce n'est pas lui qui est élu. Quand les gendarmes arrivent pour arrêter les vélos, c'est dans sa maison qu'ils les mettent en fourrière. Des paysans sont obligés de payer 2.000 à 3.000 francs CFA sans reçu et les délégués et le maire ne disent rien. Il faut qu'on les change pour mettre à leur place des jeunes qui vont défendre les paysans. »

Et d'ailleurs, ajoute un autre paysan :

« Ce n'est pas nous qui avons élu le maire Pierre en 1986 mais c'est le CD (chef de district) qui l'a fait maire. Nous on avait élu O. Gani le vétérinaire et deux jours après on est venu nous dire que c'est P. alors que quand son frère était maire il a bouffé tout notre argent jusqu'à ce qu'on l'a amené en prison. »

Effectivement, en 1986, c'était O. Gani qui avait été élu, pour la deuxième fois consécutive, maire de Founougo car, depuis Biokpo, un maire autochtone que les populations avaient accusé d'impartialité¹³ et qui a fini par être emprisonné en 1982, ce sont des fonctionnaires de passage qui ont été élus comme maire. En 1986, une décision du ministère du Développement rural interdit à tous les agents de ce ministère d'occuper des fonctions politiques. O. Gani étant dans ce cas a dû abandonner son poste à son adjoint Pierre et la population n'a été informée de cette « incursion » de l'État dans ses affaires que plus tard. De fait, le maire Pierre est considéré comme illégitime. De plus, les jeunes déscolarisés évoquent d'autres scandales locaux pour discréditer davantage les « anciens ». Le maire sortant, Pierre, est le cousin du premier maire Biokpo. Leurs pères sont des frères consanguins. Ils vivent dans la même concession. Pour le remboursement des 1 500 000 francs CFA qu'il aurait détournés, Biokpo ne dit-il pas que « c'est grâce à P. mon frère que je suis aujourd'hui libre. Il m'a beaucoup aidé à rembourser. » Les jeunes ajoutent à cette accusation un autre détournement de 800 000 francs CFA

13. On lui reprochait surtout de garder chaque fois chez lui les femmes qui avaient des problèmes avec leurs maris. Les paysans pensaient qu'il abusait de leurs femmes sous couvert d'une garde à vue qui ne disait pas son nom. Le problème ici, c'est que le domicile du maire est le véritable lieu de règlement des conflits locaux, et que, en l'absence de toute structure pénitentiaire, sa maison sert en même temps de lieu d'internement de prévenus.

pour la construction de la mairie qui lui aurait permis d'acquérir une voiture Peugeot 404 bâchée. Certes, il est difficile de se prononcer sur la réalité de ces accusations persistantes de corruption, mais leur récurrence en fait un élément important du débat politique local. Ainsi le conflit jeunes/anciens pour l'occupation des positions locales de pouvoir s'alimente de tous les menus scandales locaux, afin de disqualifier l'ancienne élite paysanne, de même qu'au niveau national les accusations de détournements de fonds publics contre les dignitaires du PRPB sont évoquées pour légitimer le nouveau pouvoir.

Manipulations de l'information électorale, discours politiques et pressions souterraines

La tenue des élections locales a été annoncée un peu brusquement par le ministère de l'Intérieur, une semaine seulement avant leur déroulement en juillet 1990. À Founougo jusqu'à l'avant-veille des élections, la majorité de la population ne savait pas qu'elles allaient avoir lieu.

« Nous avons appris la tenue des élections au village plus tôt que les paysans à la radio. Il fallait déposer sa candidature auprès du sous-préfet, en précisant le poste que l'on voulait briguer. Nous les jeunes intellectuels du village, nous nous étions concertés en associant quelques jeunes paysans alphabétisés pour déposer nos candidatures à tous les postes sauf celui de maire, puisque là tout le monde a un peu hésité... Puis après on a informé les gens qu'il y aura des élections sans leur dire les conditions. » (Amidou, jeune diplômé sans emploi de retour au village).

Ici c'est le critère de « jeune » qui a prévalu dans la constitution de la coalition puisque Amidou et son frère sont des militants PNDD, et Kouni un militant PCD, deux partis qui au niveau national ont des orientations radicalement opposées.

Mais de leur côté les leaders paysans locaux étaient aussi informés, notamment les deux délégués sortants, le maire et ses conseillers, et le fils du chef coutumier. Ils appartiennent à des

réseaux extra-villageois d'information politique. Le fils du chef coutumier était depuis l'avènement du « Renouveau démocratique » le « représentant » de son village au conseil consultatif de sous-préfecture. À ce titre il était informé. En dehors de cela, il est membre de l'UDS, le parti auquel appartiennent le sous-préfet, comme le délégué sortant de Founougo A (candidat au poste de maire), le directeur de l'école et l'ancien maire. Ils ont eux aussi bloqué l'information. Founougo compte deux quartiers A et B, et en fonction des quartiers les stratégies étaient différentes. Dans le quartier Founougo A la stratégie de rétention de l'information n'a pas réussi. Six des adversaires du délégué sortant (qui est lui-même fils du chef coutumier du village de Nimbéré supprimé par la villagisation de 1961, et ancien élève de la première génération) ont pu poser leurs candidatures.

La deuxième forme de manipulation des normes électorales a été celle du critère d'éligibilité et du titre de « chef de village », notamment à Founougo B. Pour les anciens notables évincés par le régime Kérékou, le titre de chef de village rappelle bel et bien le retour à la dignité du *funugosunon*, le titre du chef coutumier local jusqu'en 1974. Pour eux seul Sabi Gonni le fils de ce chef (mort en 1984) pouvait être chef de village. Toute la stratégie électorale de celui-ci était fondée sur cette « légitimité coutumière » qui devait exclure tout concurrent. C'est pourquoi la candidature du jeune « déscolarisé » Dorè fut interprétée jusqu'au dernier moment comme une « impertinence et une audace de jeune ». En fait le fils du chef coutumier a été lui aussi délégué pendant le régime Kérékou de 1974 à 1982, année où il a été déclaré à jamais inéligible pour un détournement de taxe civique qui lui a valu un petit détour par une cellule de la gendarmerie locale.

« Le jour du vote, rapporte Idrissou, un jeune déscolarisé, les paysans analphabètes étaient venus nombreux et même quelques femmes. Beaucoup pensaient que c'était comme avant où on pouvait déposer sa candidature sur le champ. Le superviseur des élections a expliqué qu'il n'y a plus 25 postes électifs comme avant mais seulement 6 : un chef de village et cinq conseillers. Ne pouvaient être élus que ceux qui savent lire et écrire en français ou dans une langue locale ; et parmi ceux-ci seuls ceux qui ont déposé leurs candidatures à l'avance pouvaient briguer des postes. Il a précisé que pour le terme de chef de village c'est juste

un changement de l'ancien titre de délégué et donc ce n'est pas seulement les « princes » qui pouvaient être candidats. Après cela, il y a eu beaucoup de bruit. Et si ce n'était pas les Zarma qui sont venus soutenir Sabi Gonni, nous les jeunes on allait remporter tous les postes à Founougo B, comme on a réussi à prendre tous les cinq postes de conseillers au niveau de la commune avant que ces premières élections ne soient annulées. »

Le critère de lettré pour l'éligibilité a permis aux « déscolarisés » et aux jeunes d'évincer l'ancienne élite villageoise de nombre de positions qu'elle tenait auparavant. Au niveau villageois, huit des douze postes électifs sont occupés par les jeunes. Au niveau communal les cinq conseillers sont des déscolarisés. Il y a une certaine harmonie avec le niveau national puisque le « Renouveau démocratique » au Bénin a surtout entraîné une revalorisation des diplômes et une réhabilitation des intellectuels¹⁴.

Mais les élections locales de juillet seront annulées deux jours après pour irrégularité, suite à une dissension entre le gouvernement et l'organe législatif de la transition¹⁵. Les élections ont été reprises en novembre 1990, cette fois-ci avec une atténuation du critère de lettré, qui ne s'applique plus qu'aux postes de maire et de secrétaire-conseiller. Dès lors, de nouvelles stratégies allaient être mises en oeuvre à l'échelle villageoise.

En effet, tout changement de normes politiques décidé au niveau national n'est pas subi passivement par les acteurs politiques locaux. Ceux-ci développent à chaque fois des stratégies de réinterprétation et de contournement pour lesquelles les ressources de l'environnement local sont très sollicitées.

14. Au sein du gouvernement de transition au pouvoir dominant les avocats, les ingénieurs et les professeurs d'université. Cette tendance à exclure les analphabètes au niveau national se confirmera avec les élections législatives. Sur les 64 députés élus en 1991, pas un seul paysan ne figure, alors que dans la précédente Assemblée nationale révolutionnaire, sur les 196 commissaires du peuple 86 étaient des acteurs du milieu rural dont justement un paysan de Founougo.

15. L'organe législatif de la transition était le Haut Conseil de la République. Il a annulé les élections locales de juillet 1990 pour deux raisons essentielles : 1) le ministre de l'Intérieur n'a pas attendu les résultats de ses délibérations sur la question avant d'annoncer la date de la tenue du scrutin ; 2) le critère d'éligibilité de lettré systématisé à tous les postes a été jugé anti-démocratique dans un pays où 80 % de la population est analphabète.

À Founougo A, pour éliminer tous les concurrents de son adjoint qu'il présente à sa succession, Sanni B., délégué sortant et seul candidat au poste de maire en novembre, en complicité avec certains déscolarisés, fait procéder à une falsification systématique de plusieurs demandes de candidature. C'était auprès des délégués sortants que les postulants aux élections devaient déposer leurs candidatures pour qu'elles soient acheminées par voie hiérarchique jusqu'à la sous-préfecture. Bio, un déscolarisé du niveau de la classe de Terminale, premier conseiller du maire, rapporte :

« Lors du dépôt des candidatures pour l'élection des chefs de quartier et conseillers, un vieux a déposé sa candidature pour être chef de quartier. Sa candidature a été reformulée et présentée comme une candidature à un poste de conseiller. C'est comme ça qu'on a pu éliminer beaucoup de gens, et le chef de quartier actuel s'est retrouvé seul candidat le jour du vote et a été élu sans problème. »

Ce candidat écarté n'est autre que Bah Siaré, un riche boucher du village.

« Bah Siaré pense qu'il est riche et veut se comparer à moi. Depuis qu'un jour il y a eu un problème d'argent entre nous et que son argent a commencé par diminuer, il se présente toujours contre moi, depuis 1982, chaque fois qu'il y a élection. Il pense que si je suis riche c'est parce que je suis délégué. En 1986, quand il a échoué contre moi au poste de délégué, il a voulu être maire pour me commander. On a décidé avec mes amis de soutenir O. Gani le vétérinaire qui a marié la fille de Sabi Gonni, le fils du chef coutumier. On l'a battu », dira Sanni Borou (maire actuel de Founougo).

Bah Siaré n'a pas été la seule victime de cette stratégie de falsification de candidature. Se plaignant de la non-participation de certains paysans, Mogoh, déscolarisé, niveau de la classe de 3^e de l'enseignement secondaire, premier conseiller du quartier de Founougo A élu en 1990, raconte :

« Alpha Imorou voulait être chef de quartier, c'est un arabisant et maître coranique assez influent. Mais au dépôt de sa candidature, il a été positionné comme conseiller. »

Les victimes n'ont pu s'en rendre compte que le jour du scrutin. Aucun d'entre eux n'avait un exemplaire de sa demande initiale pour justifier une contestation.

À Founougo B, on assistera plutôt à la « signature » d'un véritable pacte secret entre les acteurs des deux registres « officiel » et « coutumier » du pouvoir local. Ceci a été rendu possible grâce au rétablissement envisagé de la chefferie coutumière, avec intronisation et sacre suivant les règles de la tradition chefferiale baatonu, en faveur de Sabi Gonni. Ce serait là un pouvoir à vie. Dès lors, les notables des grandes familles de « la notabilité » villageoise se sont réunis pour demander au fils de l'ancien chef traditionnel de ne plus se présenter comme candidat au poste de chef de village s'il veut qu'ils le soutiennent dans cette lutte pour la réhabilitation de la chefferie coutumière. Écoutons le vieux Garagou, père de Dorè, le « déscolarisé » candidat au poste de chef de quartier :

« Quand on a dit qu'on allait reprendre les élections ici, nous les vieux on s'est réuni dans la maison du *funugosunon* et nous avons demandé à son fils s'il veut vraiment l'héritage de son père. Il a dit oui. Nous lui avons dit que nous serons derrière lui s'il ne se présente pas aux élections du gouvernement puisqu'on ne peut pas être à la fois celui qui donne le bâton pour frapper et celui qui va réconcilier les gens après. On lui a dit de laisser l'ancien délégué continuer, c'est Bani l'ancien combattant qui lui-même était à la réunion. Kparakpè le chef des Zarma et le vieux infirmier Goundété eux aussi étaient présents. On s'est entendu et après tout s'est bien passé. Bani a été reconduit. Les enfants ne comprennent rien, on ne peut pas laisser les affaires d'un village entre leurs mains. »

Ainsi donc une sorte de collusion entre pouvoir coutumier et pouvoir officiel a été scellée à Founougo pour ces élections. D'ailleurs, ces deux types de pouvoir ne sont pas conçus en termes d'opposition mais en termes de complémentarité. Aussitôt après l'élection, le maire, le chef de quartier Founougo B et le chef zarma ont été les animateurs de la campagne pour l'intronisation de Sabi Gonni.

Outre la falsification des candidatures et l'« entente cordiale » de soutien réciproque, diverses formes de pressions ont été

utilisées pour obtenir le retrait de certains candidats à des postes électifs. Après leur concertation restreinte, les anciens allaient user de plusieurs stratégies face aux jeunes. Dorè était candidat. Or, son père le vieux Garagou, en cas d'intronisation du chef coutumier, deviendrait automatiquement membre du conseil des notables, car son père fut le premier adjoint du *funugosunon*, pour l'avoir hébergé et aidé à construire sa maison quand, évincé du trône de Gomparou, il avait été envoyé à Founougo pour être représentant du chef de canton. Garagou demanda donc à son fils de retirer sa candidature. Pour obtenir cela de Dorè, on envoya en émissaire auprès de lui le maire sortant qui n'était autre que le mari de sa soeur.

« À la reprise des élections, nous étions trois candidats importants sur les huit qui se sont manifestés. Mon père lui aussi m'avait dit que j'étais trop jeune pour être chef. J'ai compris ce qu'il voulait dire. Et effectivement, la veille des élections, j'ai vu de mes propres yeux un puissant charlatan que je connais bien hébergé dans la maison du délégué sortant. C'est comme ça que j'ai fini par accepter de renoncer à ma candidature et le jour du vote, bien que mes bulletins soient arrivés, j'ai quitté le village pour aller être scrutateur dans un autre village. »

La menace de représailles avec des forces occultes est ici une véritable psychose sociale. Nul ne peut exercer une fonction publique s'il n'a pas le *tii*, expression locale pour désigner tout ce qui est supposé conférer à son détenteur une puissance protectrice, mais aussi offensive. Ainsi on pense que tous les délégués, chefs de village ou de quartier, ont tous eu les moyens de se « fortifier » pour pouvoir parer aux « attaques chimiques » éventuelles¹⁶. Le chef du village de Kpako dans la commune de Founougo est considéré comme le champion en la matière. Depuis 1974, année où il a été élu délégué, il a toujours été reconduit, et encore en 1990. Beaucoup de paysans pensent qu'il a les moyens de transformer en sa faveur les bulletins de ses adversaires une fois entrés dans l'urne. Même certains responsables des GV sont supposés détenir cette puissance occulte.

16. Dans le parler français du Bénin « avoir de la chimie » signifie avoir de la puissance occulte.

Une autre stratégie électorale a été le discours anti-fonctionnaire. Lors de l'élection du maire de la commune, le discours électoral a été orienté sur le thème de l'autochtonie et contre les fonctionnaires. Tous les candidats potentiels étaient des fonctionnaires en poste à Founougo à l'exception d'un seul, l'ancien délégué de Founougo A.

« Quand on a annulé les premières élections de juillet, tous ceux qui voulaient être candidats au poste de maire ne pouvaient pas déposer leurs candidatures parce qu'ils étaient des étrangers. Sanni Borou était donc le seul. Il n'y a même pas eu de vote, on l'a élu comme ça », affirme Idrissou, un jeune « déscolarisé ».

Sanni Borou est pourtant celui qui, en 1986, a soutenu un fonctionnaire contre son rival originaire de Founougo. Autrement dit, les discours politiques varient suivant les enjeux. L'argument utilisé hier peut se révéler inefficace le lendemain et il faut le changer. L'argument principal développé par Sanni Borou est le suivant selon ses propres termes :

« J'ai dit que c'est fini la période où les fonctionnaires viennent nous diriger à Founougo. Ils n'ont qu'à faire ce pourquoi ils sont payés : que le maître enseigne et que l'encadreur aille voir les paysans au champ ».

À cet anti-fonctionnarisme, il ajoute aussi un discours circonstanciel « populo-xénophobe » quand il déclare :

« La démocratie a dit que chacun fasse son travail et que chaque village choisisse librement ses dirigeants parmi ses fils ».

Placé dans le contexte local, ce discours est très significatif et montre que ce n'est pas l'appartenance partisane qui détermine les stratégies et les choix électoraux au niveau local, puisque Sanni Borou est membre du même parti, l'UDS, que les deux fonctionnaires concurrents contre qui il évoque l'autochtonie pour légitimer sa seule candidature. L'argument d'être un ancien dirigeant du régime Kérékou qui aurait pu être utilisé contre lui n'épargnerait pas les autres (le directeur de l'école par exemple était secrétaire du conseil communal de la révolution de Founougo jusqu'en 1990). Tous ont évolué dans les structures locales du régime

Kérékou y compris au niveau national avant d'adhérer avec le « Renouveau démocratique » à l'UDS, le parti du ministre du Développement rural, Adamou N'Diaye. Le maire élu Sanni Borou n'a-t-il pas été délégué du quartier Founougo A sous le régime Kérékou pendant 12 ans pour finir commissaire du peuple (député) à l'Assemblée nationale révolutionnaire que la conférence nationale a dissoute en 1990 ? Le directeur, lui, était membre du conseil communal de la révolution de Founougo. Aucun n'a la nouveauté pour lui. On comprend pourquoi le discours anti-fonctionnaire, xénophobe et pro-autochtonie a été assez efficace en l'absence d'un autre candidat autochtone. Voilà pourquoi, quand le chef zarma Kparakpè s'est levé pour dire que Sanni Borou était le seul valable, c'est par acclamation que ce dernier a été élu. Pour la première fois depuis 1974, aucun fonctionnaire n'était membre du conseil communal.

Les groupes minoritaires et marginalisés dans l'arène locale : entre médiation et exclusion politique.

Il s'agit ici des Zarma et des Peuls, en tant que groupes ethniques, des femmes et des « captifs » gando, en tant que groupes sociaux, tous plus ou moins marginalisés.

Le facteur ethnique dans l'expression du politique en Afrique a souvent été perçu comme un obstacle majeur à la démocratie électorale. Une telle attitude paraît trop globalisante. En fait, dans le jeu politique local, l'ethnicité est intégrée comme ressource dans les stratégies des acteurs sociaux. C'est du moins ce que semble monter la position de la minorité zarma sur l'échiquier politique villageois de Founougo. Malgré la persistance du débat sur l'antériorité historique entre Baatombu et Zarma, et les marqueurs sociaux que les uns et les autres ont érigé en clichés et en préjugés, les conflits ne s'expriment pas en termes d'opposition globale Baatombu/Zarma mais en fonction des intérêts croisés d'acteurs sociaux appartenant à différents groupes ethniques. A Founougo, jusqu'en 1974, les Zarma étaient exclus des espaces officiels d'exercice du pouvoir politique local. Ils n'étaient pas représentés dans le conseil de village qui siégeait autour du chef

coutumier et administratif de Founougo. Le seul Zarma qui était proche du chef de village était un de ses garçons de course. Le chef des Zarma n'était consulté que lorsqu'il y avait un problème qui impliquait les Zarma. C'est avec la révolution, qui a rendu véritablement électives toutes les charges politiques locales, que les Zarma sont devenus des acteurs à part entière de la vie politique villageoise puisqu'ils ont été de plus en plus sollicités par les Baatombu pour les élections. Et leur soutien à un candidat est toujours l'objet de marchandage. C'est dans cette perspective qu'il convient de voir par exemple leur participation aux élections locales de 1990. Les Zarma ont joué la carte des anciens contre les jeunes dans le duel électoral qui a opposé ces deux groupes stratégiques locaux.

Le vieux Goundoté, septuagénaire, infirmier retraité ayant la seule « clinique médicale » privée du village, Fon originaire du Sud-Bénin et responsable de la petite communauté catholique du village, ne dément pas cette collusion avec les Zarma chaque fois que des candidats baatombu sont en compétition électorale :

« Ces enfants ont voulu nous faire manger la honte ; mais Dieu ne laissera jamais un vieux dans la honte devant les petits. Grâce à Kparakpè le chef zarma on a pu sauver la face. »

La communauté zarma de Founougo est forte d'environ six cents personnes, pour quelque cinq mille Baatombu¹⁷. Leur poids démographique couplé à leur origine étrangère ne leur permet pas de jouer les grands rôles politiques. Mais de par leur comportement « communautaire », ils jouent une fonction de médiation sociale et politique pour départager les candidats du groupe majoritaire lors des élections. Cette situation fait en même temps de leur chef, le Kparakpè, un véritable « patron » électoral qui négocie avec les candidats baatombu les conditions de l'octroi des suffrages de sa « clientèle ».

« Ce n'est pas la première fois que les candidats baatombu au poste de délégué à Founougo B viennent solliciter mon soutien,

17. La population de la commune rurale de Founougo est estimée à 17 640 habitants. Founougo-centre compte 5 628 habitants (source : mairie de Founougo, 1993).

moi et tous les Zarma. Depuis que Kérékou a dit qu'on va élire ceux qui vont diriger dans le village, ça a toujours été comme ça. C'est pourquoi je reste toujours à l'écart et j'attends puisque je sais qu'ils viendront me voir. C'est surtout avec Sabi Gonni le fils du chef coutumier que je traite et avec Sanni Borou le maire actuel. Ainsi chaque fois on a des Zarma élus comme conseillers. »

Lui-même s'est fait élire parmi les cinq conseillers du maire en novembre 1990 avec le soutien des vieux Baatombu pour contre-carrer la trop grande percée des jeunes. Pour obtenir son élection tous les anciens s'étaient alignés derrière lui. Il est aujourd'hui considéré par les jeunes majoritaires (5 sur 6) dans le conseil consultatif de commune comme le représentant des anciens. Cette position permet à Kparakpè d'avoir le soutien d'une grande partie de la « classe politique baatonu locale » dans les multiples conflits qui l'opposent à d'autres notables baatombu du village pour le contrôle d'enjeux économiques et symboliques.

En effet les Zarma contrôlent malgré leur petit nombre trois des quatre grands secteurs du marché de Founougo¹⁸ dont le plus rentable est le marché de bétail bovin avec Kparakpè comme responsable depuis sa création en 1983. Sur chaque boeuf vendu il perçoit 400 francs CFA comme commission, localement appelée *laada*. Pour évincer le chef zarma du contrôle de cette ressource, un notable baatonu très influent (chef du marché de divers, président de la Caisse locale de crédit agricole (CLCAM) jusqu'à sa mort en 1988, chef de file des Baatombu convertis à l'Islam), El-Hadj Kpérigouna, aurait mobilisé les jeunes avec le slogan xénophobe : « les Zarma sont des étrangers ». Mais Kparakpè a reçu le soutien des deux délégués de Founougo, du fils du chef coutumier et même du maire de l'époque qui était en même temps le chef de poste d'élevage. Ils étaient tous pourtant des Baatombu. Le conflit entre les deux notables se répercuta de 1984 à 1988 au sein de la communauté musulmane locale.

18. Il s'agit du marché de bicyclettes et motos, du marché de bétail ovine et du marché de bœufs, tous tenus par les Zarma. Le marché de divers autrefois tenu par un Baatonu est passé sous le contrôle du service des impôts depuis la mort de ce dernier en 1988.

En effet, le Kparakpè Zarma a toujours été le porte-parole des musulmans de Founougo. Il doit ce privilège au fait que ce sont les Zarma qui ont construit la première mosquée du village. Mais, comme les Peuls ont plus de lettrés arabisants, ce sont des Peuls qui exercent les fonctions d'imam pour la direction des prières. Kpérigouna aurait voulu que l'imam peul devienne aussi porte-parole des musulmans, et l'aurait exhorté à contester l'autorité du Kparakpè. Ainsi des litiges entre musulmans réglés par Kparakpè ont été posés par l'Imam à la mosquée devant les fidèles après les prières du vendredi, comme une sorte de cour de cassation des règlements de Kparakpè. En guise de représailles, Kparakpè décida de priver son adversaire d'une manifestation symbolique qui fait partie des apparences extérieures de la notabilité à Founougo. À Founougo une coutume veut que, à l'occasion du Ramadan et de la Tabaski, une fois achevée la prière de *id'ii* ou *salat ai'd* (prière matinale qui précède les réjouissances populaires), l'ensemble des fidèles musulmans, avant de se disperser, organise un long cortège pour aller saluer les notables les plus influents et les responsables politiques du village (même s'ils ne sont pas musulmans). Ils étaient quatre à avoir ce privilège local : le cortège allait d'abord chez le fils du chef coutumier, ensuite chez le maire de la commune, puis chez Kpérigouna et enfin chez Kparakpè. Étant le chef incontesté de ce cortège processionnel dont il prend toujours la tête, Kparakpè en a privé Kpérigouna jusqu'à sa mort en 1988. C'est dire à quel point, même si elle est minoritaire, la position des Zarma et de leur leader reste très stratégique dans le débat politico-social local. L'élection de Kparakpè, chef traditionnel des Zarma, comme conseiller communal est en réalité le résultat d'une conjonction de positions et d'alliances capitalisées dans différentes sphères locales de pouvoir, qui ont contribué à faire de la différence ethnique une arme de négociation et de marchandage électoral, et non une source d'exclusion.

Si les Zarma ont réussi pour la première fois à entrer au conseil communal à la faveur des élections de 1990, en servant de médiateurs politiques locaux dans le conflit électoral qui opposait, au sein du groupe majoritaire des Baatombu, les jeunes aux anciens, les Peuls quant à eux en ont été exclus pour la première fois depuis 1974. Cette exclusion semble avoir été favorisée par les critères officiels d'éligibilité qui privilégiaient les lettrés au détri-

ment des analphabètes. Les élections vont servir de moyen de marginalisation à leur égard, malgré leur nombre.

Les Peuls constituent numériquement, après les Baatombu, le deuxième groupe ethnique. Ils sont répartis en trois groupements peuls (Founougo-Peul, Bofounou-Peul et Gougnirou-Peul) avec leurs chefs de groupement et leurs conseils, l'équivalent des conseils villageois des Baatombu. À ce titre ils élisent leurs responsables politiques au niveau local. Sous le régime Kérékou, le mode de représentation au conseil communal de la révolution (deux à trois représentants par village) permettait aux Peuls d'être toujours représentés de 1974 à 1990. Mais aux élections de 1990, aucun Peul n'a été élu membre du conseil consultatif communal. Le critère de lettré, qui a permis aux « déscolarisés » d'écarter les paysans analphabètes baatombu, n'a pas entraîné l'exclusion des Baatombu en tant que groupe ethnique du débat politique au niveau communal, puisque les « déscolarisés » sont essentiellement des Baatombu. Par contre, les Peuls ne comptent presque aucun jeune déscolarisé parmi eux en raison du faible taux de scolarisation de leurs enfants. Les quelques rares Peuls qui ont été inscrits à l'école ont dépassé à peine le cours élémentaire. Or, la nouvelle élite des « déscolarisés » est constituée exclusivement de jeunes ayant fait un détour dans l'enseignement secondaire. Cette situation a de fait exclu les Peuls de la compétition électorale au niveau communal. Pas une seule candidature de Peul n'a été déposée. Par ailleurs la stratégie de rétention de l'information a été également utilisée contre les Peuls dont la majorité vit en brousse. Le chef de village de Founougo-Peul lui-même n'est pas établi en permanence à Founougo-centre où se déroule l'essentiel du débat politique local. Le maire de la commune ne dit-il pas que pour transmettre les messages aux Peuls il faut attendre les jours de marché ? Même lorsque le critère de lettré a été « atténué » pour les élections de novembre (où il a été limité aux candidats aux postes de maire et de secrétaire-adjoint au maire, soit deux postes électifs sur les six en jeu) aucune candidature de Peul n'a été enregistrée. Pendant que les Zarma, plus minoritaires, faisaient leur entrée pour la première fois au conseil communal, les Peuls connaissaient leur première exclusion de cet espace local de pouvoir. Le seul « déscolarisé » locuteur fulfulde qui pouvait poser sa candidature était un Gando, c'est-à-dire un homme de souche « captive ».

De la même manière qu'avec la « démocratie » les Peuls ont été « écartés » du conseil communal, les Gando administrativement et socialement liés aux Peuls se sont vus totalement exclus des arènes politiques locales par leurs « maîtres peuls ». Les Gando, du fait de leur statut social, ont toujours vécu dans la dépendance des Peuls et des Baatombu (Hardung 1997). Mais, sous le régime Kérékou, ces rapports de dépendance avaient été déclarés « abolis » (pour la énième fois après les mesures coloniales de suppression de l'esclavage), dans le cadre de la lutte contre la « féodalité » et « l'exploitation de l'homme par l'homme ». Les Gando pouvaient disposer des fruits de leur labeur. « Avec la révolution, nous les Gando, nous sommes devenus même plus riches que les Peuls "rouges" » déclare le vieux Diouldè, un notable Gando de Founougo, ancien conseiller de village de Founougo-Peul. Les Gando se sont beaucoup investis dans la culture du coton à l'instar des Baatombu, contrairement à leurs maîtres peuls. Et le coton est ici la première source de richesse. Le régime Kérékou a correspondu pour les Gando de Founougo à une émancipation économique mais aussi à une certaine promotion politique. Déjà, au sommet de l'État, le premier vice-président de l'Assemblée nationale révolutionnaire, membre du Bureau politique du parti unique et ancien ministre de la Pêche, de l'Élevage et des Fermes d'État, était un Gando. Cette position politique a quelque peu favorisé une collaboration sur des bases relativement « égalitaires » (ou plutôt avec une dépendance sociale atténuée) entre Peuls et intellectuels gando au sein de la Commission nationale linguistique fulfulde (langue qu'ils partagent). Au niveau local, depuis 1974, avec le discours révolutionnaire et égalitaire du régime Kérékou, les Gando étaient systématiquement représentés (par des conseillers élus) au sein des conseils révolutionnaires locaux (niveau village) aux côtés des Peuls. C'est ce que dit avec nostalgie le vieux Adah, l'agent de liaison du chef de poste d'élevage de Founougo : « au temps de Kérékou, le campement gando de Gbatè avait toujours au moins un conseiller ». Ainsi, pour les Peuls, le « Renouveau démocratique », qui ne s'est pas préoccupé d'une représentation systématique des groupes sociaux vulnérables, a permis indirectement de rétablir l'ordre ancien. Il y a eu rétablissement des anciens rapports de dépendance qui excluent le « captif » de la direction de la cité. Les Peuls marginalisés dans

le débat politique au niveau communal ont à leur tour écarté pour la première fois depuis 1974 les Gando de tous les conseils consultatifs des trois campements peuls de la commune de Founougo.

Les femmes aussi sont passées de l'association à l'exclusion dans les arènes politiques locales. Aux élections de juillet et novembre 1990, sur la liste des 72 élus dans les 11 villages de la commune rurale de Founougo (11 conseils villageois de 6 membres chacun et 6 membres du conseil communal), aucune femme ne figure. Comment les femmes qui auparavant appartenaient aux instances politiques locales ont-elles pu être paradoxalement évincées des arènes politiques villageoises et communale alors même que la nouvelle norme politique nationale se veut plus démocratique que par le passé ? Écoutons la plainte de *iyagbè* Adiza, la présidente des femmes de Founougo :

« Au temps de Kérékou, nous les femmes étions membres des conseils de village et de commune. J'ai toujours été conseillère dans mon quartier. Maintenant avec la démocratie on a dit que les gens de Kérékou sont renvoyés. Moi *iyagbè*, on ne m'a même pas dit qu'il y aura des élections et le jour du vote j'étais restée chez moi pour vendre mes produits. Je n'ai mobilisé aucune femme. Et d'ailleurs les hommes ne veulent pas nous voir à côté d'eux. Le *sogolon 'odaa* (régime Soglo) a dit qu'il ne veut pas des femmes. C'est ça, non ? »

La vieille Adiza a hérité du titre de *iyagbè* de sa grand-mère Gnon Missiri depuis 1966. Elles doivent cette dignité à Bio Nigan, l'ancien encadreur cotonnier CFDT (Compagnie française de développement de fibres textiles), qui était alors le petit frère du chef de canton Kakoré, lui-même mari de la tante de Adiza. Le rôle de *iyagbè* consistait dans les années 1950-60 à mobiliser les femmes pour la participation populaire au développement (par ex. le ramassage des amandes de karité pour l'administration coloniale), la préparation de nourriture pour les hôtes officiels de passage dans le village, la célébration des mariages et des danses folkloriques. Les femmes ne participaient donc pas aux espaces officiels de pouvoir. Mais avec le régime Kérékou, du registre « semi-coutumier » la charge de *iyagbè* est passée au registre officiel avec une véritable formalisation, lorsque Adiza a été désignée comme présidente du Comité d'organisation des femmes

(COF) en 1974 puis présidente du comité local de l'Organisation des femmes révolutionnaires du Bénin (OFRB) en 1984.

C'est donc une intervention étatique de la « révolution » qui, en même temps qu'elle favorisait l'émergence de l'élite paysanne actuellement aux commandes du pouvoir local, avait permis aux femmes d'être associées à la gestion des affaires publiques locales. Les femmes avaient un quota fixe de six postes de conseiller dans chacune des instances élues du pouvoir local. Mais cette présence sur la scène politique villageoise semble avoir été toujours mal perçue par les hommes qui ont une vision beaucoup plus « sexiste » de la division du travail homme/femme. Déjà en 1977, au lendemain de l'adoption de la Loi fondamentale dont l'article 121 stipulait l'égalité de l'homme et de la femme au Bénin, à Founougo les hommes avaient refusé de travailler avec les femmes sur les mêmes blocs de culture dans le cadre des coopératives agricoles de type socialiste (CAETS) créées par le régime Kérékou. Les hommes ont développé une stratégie du discrédit contre les femmes qui étaient engagées dans l'arène politique locale. Les femmes conseillères et membres de l'OFRB ont été appelées localement les « femmes libres ». En effet, la présidente était une veuve tandis que son adjointe chargée du champ « Angola »¹⁹ était une divorcée. Celle qui représentait les femmes zarma dans le comité local était elle aussi une divorcée. Ainsi, pour les hommes, laisser sa femme appartenir à l'OFRB ou être conseillère, c'était risquer de la perdre ou d'être trompé, puisque les femmes participaient à des réunions hors du village. Cette situation a conduit en 1987 à la création d'une Association locale informelle des « femmes mariées de Founougo », qui regroupait les épouses des membres de l'Association des fonctionnaires et paysans « avancés » de Founougo ; en fait l'élite paysanne au pouvoir²⁰. Aucune membre de l'association des femmes mariées n'appartient à une structure du pouvoir local. Le régime du

19. Ce nom a été donné au champ pour marquer la solidarité des femmes avec le peuple angolais en lutte pour son indépendance (dans les années 1970).

20. Cette association, dénommée Association des fonctionnaires et paysans de Founougo, regroupe les agents de l'État en poste dans la commune et des paysans tous membres des instances locales de pouvoir. Elle se veut un cadre de loisir et de convivialité : organisation de soirées dansantes à l'occasion des fêtes officielles, des mariages et baptêmes, et entraide lors des décès et funérailles.

« Renouveau démocratique », en rendant plus libres les élections locales et en supprimant la clause du quota des femmes, a permis aux hommes d'évincer les femmes de la politique locale et de monopoliser à eux seuls le débat officiel.

« Si ce n'est pas le *kerekun fe-fenu* (les conneries de Kérékou), comment on peut dire que l'homme et la femme sont égaux jusqu'à ce que des femmes se permettent de venir te gronder parce qu'elles sont conseillères. Même au temps de Kérékou moi je ne considère pas la femme qui fait la politique. La démocratie a permis de mettre chacun à sa place. Les enfants ne disent plus camarades à leurs parents et les femmes savent désormais qu'elles ne sont pas faites pour la politique », rapporte S. Métrou, paysan illettré mais bien au courant de la vie politique locale.

Pour les hommes, la « démocratie » correspond à un rétablissement de « l'état normal des choses », alors que pour les femmes les élections de 1990 correspondent à une frustration politique.

La dernière forme d'exclusion occasionnée par les élections locales de 1990 est « territoriale ». En effet, ces élections ont provoqué une monopolisation du débat politique local par le chef-lieu de la commune en écartant les hameaux alentour qui regroupent pourtant près des 80 % de la population de la commune. Ainsi, dans le nouveau conseil communal élu en novembre à Founougo, un seul membre sur les six est originaire des « fermes ». Parmi les douze élus pour les deux conseils de quartier de Founougo, là aussi un seul vient de la « campagne », comme on le dit localement. Or, auparavant, les 65 hameaux qui composent les onze villages administratifs de la commune étaient tous représentés. Avec la réduction du nombre de postes électifs aux élections de 1990, la taille de l'élite dirigeante locale a été aussi réduite. Cette exclusion des habitants des hameaux des espaces politiques électifs va les amener à se ménager de nouveaux espaces de pouvoir, ou à détourner de leurs objectifs initiaux des structures déjà existantes ou à leur ajouter de nouvelles attributions. Ainsi, pour assurer la communication politique avec le centre, les structures coopératives, notamment les GV de production de coton, vont jouer dans les hameaux des fonctions administratives et politiques, en plus de leurs missions de coopératives agricoles. Les « marchés » de coton, qui sont les structures décentralisées de ces

GV chargées de la commercialisation du coton au niveau des fermes (ou hameaux), sont devenues les instances dans lesquelles les affaires politiques locales sont traitées par délégation de pouvoir des chefs de village. Les chefs de marché, qui sont des leaders paysans locaux élus, sont devenus, de facto, les interlocuteurs de leurs hameaux vis-à-vis de l'extérieur, notamment des instances politico-administratives locales élues en 1990.

« Pour envoyer les ordres et les informations dans les fermes, on passe par les chefs de marché qui réunissent les paysans à la campagne pour faire passer les messages », dit O. conseiller de quartier.

On note ici une certaine dynamique politique autonome qui permet au niveau local de « bricoler » avec des structures locales pour les utiliser à d'autres fins sans en référer pour cela au niveau national.

Stratégies lignagères et réseaux de pouvoir : relations de parenté et alliances matrimoniales au sein de l'élite villageoise

Les contradictions visibles, notamment l'opposition jeunes/anciens, paysans illettrés/déscolarisés, qui semblent articuler les rapports de compétition autour des enjeux locaux de pouvoir, ont tendance à cacher le vaste réseau de relations sociales « souterraines » qui contribuent de façon décisive à la formation du « capital politico-électoral » de chacun des protagonistes de la scène villageoise. Prenons par exemple quatre espaces du débat politique local et examinons les liens de parenté et de mariage qui existent entre leurs membres : le conseil consultatif de commune, le conseil consultatif de village de Founougo B, les têtes de pont du pouvoir coutumier, et les leaders locaux du pouvoir associatif. Que remarque-t-on ?

Le maire élu en 1990, Sanni B., est le cousin croisé de son premier conseiller, Bio, le leader local des « déscolarisés » : « *La maman du maire et mon père sont de même père* ». Ce père commun est du lignage des griots Gnapké. Le maire a fait introniser,

en 1993, son oncle maternel (qui l'a élevé), à la dignité de chef des griots Gnapké malgré des protestations d'une des branches prétendant à cette charge coutumière, et Bio lui a construit une chambre juste avant l'événement. Le maire sortant Pierre et son cousin Biokpo sont également du lignage cadet des griots Gnapké. On comprend donc pourquoi, avant de poser sa candidature au poste de maire, Sanni B. a été d'abord consulter l'ancien maire P. pour savoir s'il ne voulait vraiment pas du poste. Ainsi, même les candidatures aux postes électifs locaux font l'objet de négociation inter- ou intra-lignagère avant d'être portées sur la place publique et de jouer avec les normes officielles édictées au sommet de l'État. Les deux cousins anciens maires de Founougo sont liés au lignage aristocratique des Taro qui exerce l'autorité coutumière locale. Le fils du chef coutumier Sabi Gonni déclare : « Biokpo et moi sommes des cousins maternels ». En effet la mère de Sabi G. est la sœur consanguine de Orou Diri le père de Biokpo. C'est là l'une des sources de la prépondérance politique locale de ce sous-lignage de griots. Le maire en exercice Sanni B. et son premier conseiller le « déscolarisé » sont également des cousins croisés de Bakari Salifou. Or Bakari Salifou est le notable de Founougo qui cumule le plus de fonctions associatives, qui lui permettent d'être le leader incontesté du réseau associatif local. Il est président de la section communale ACOODER et membre de son conseil d'administration au niveau sous-préfectoral. Il est aussi le président du conseil d'administration de la caisse locale de crédit agricole de Founougo depuis 1988. À ce titre c'est lui qui dirige le comité restreint annuel d'allocation des crédits de campagne agricole cotonnière aux paysans. Il est président de la section communale de l'association des ressortissants de Banikoara (*su tii kua*) qui se veut le promoteur du développement de la région. Alphabétisé depuis 1977 en langue baatonu, il est le vice-président du comité communal pour l'alphabétisation. Bakari Salifou est aussi l'un des premiers jeunes Baatombu convertis très tôt à l'Islam, et est aujourd'hui le président du comité islamique local affilié à l'Union islamique du Bénin.

Les frères Abdoulaye et Adam, jeunes déscolarisés élus l'un premier conseiller de Founougo B et l'autre conseiller communal, sont les petits-fils du chef féticheur qui a été victime du « rodéo » sous Kérékou. Ce chef féticheur est maternellement du lignage dominant des aristocrates, Taro. Et c'est à ce titre qu'il a été choisi par son « cousin », le premier chef coutumier, comme son

féticheur personnel. Enfin Bio Siguï, paysan, maître alphabétiseur de Founougo, militant communiste modéré et conseiller communal du groupe des jeunes, est lui le neveu de Bio Yoroh, du lignage des Taro, et ancien premier adjoint du chef coutumier jusqu'à sa mort en 1984. À ce titre il considère le fils du chef coutumier comme son cousin.

Par ailleurs, à Founougo, on remarque, entre les membres de l'élite villageoise qui se disputent les positions de pouvoir, des relations matrimoniales assez poussées, couplées avec les relations lignagères. Par exemple Bakari Salifou a épousé la nièce de l'ancien chef coutumier et est de ce fait le beau frère du chef coutumier intronisé en juin 1993. Les deux chefs du pouvoir associatif et du pouvoir coutumier se trouvent être liés par alliance. Pour obtenir de Dorè, le jeune déscolarisé candidat au poste de chef de village de Founougo B, qu'il retire sa candidature, c'est son beau frère, le maire sortant Pierre (cousin du candidat contre lequel Dorè se présentait), qu'on lui a envoyé. Le maire Sanni B., polygame (cinq femmes), a épousé une femme au moins dans chacun des sous-lignages de l'aristocratie locale. Il a épousé la fille de Sinawonon, l'immuable chef de village de Kpako, réputé pour sa puissance occulte, et prince taro. Dans la deuxième branche opposée des Taro, celle du chef coutumier, il a épousé également une femme ; de sorte que, lorsque la compétition pour la chefferie coutumière a commencé en 1992 il était encore le personnage central auprès de qui convergeaient tous les débats. Lui-même est du lignage des Yoni détenteur de la chefferie coutumière du village de Nimbéré où son père régnait jusqu'à la villagisation en 1961. Le chef coutumier, avant son investiture en 1993, a pu continuer à être le personnage politique central de son village grâce entre autres au mariage de sa fille avec le maire Gani (le « chef poste élevage » qui a pu se faire élire lui-même dans une grande mesure grâce à cette alliance). Par ailleurs, bien que non musulman, il a donné une de ses filles en mariage à Alpha Imorou, conseiller de village de Founougo A, arabisant et successeur virtuel du vieux marabout peul aux fonctions d'imam de la communauté musulmane.

Voilà quelques uns des liens parentaux et matrimoniaux qui existent entre les membres de l'élite villageoise, liens qui complexifient les contradictions entre jeunes et anciens, entre lettrés et illettrés, puisqu'ils sont tous engagés dans ces réseaux familiaux. Cette configuration des relations transversales constitue une

source importante de légitimité, et permet de comprendre les conditions et formes de continuité et d'alternance politique locales.

Au total, on remarque que de la création du village à aujourd'hui trois grands lignages baatombu ont dominé le jeu politique local :

1. Les Taro qui ont eu la chefferie de village de 1950 à 1974 puis le poste de délégué de 1974 à 1982 et enfin le poste de chef « coutumier » avec l'intronisation de Sabi Gonni en juin 1993.
2. Les griots Gnakpé parmi lesquels sont sortis deux maires de commune de 1974 à 1977 (puis de 1979 à 1982) et de 1986 à 1990, le leader du mouvement associatif local, et enfin le leader des jeunes déscolarisés, premier conseiller du maire actuel.
3. Les Yoni qui ont donné un délégué à Founougo A de 1978 à 1990 puis un maire, celui qui était en exercice au moment de l'enquête en 1993, élu en 1990.

Si toutefois ces trois lignages paraissent dominants, ils ne monopolisent pas à eux seuls le débat politique local. Ainsi, les actuels chefs de quartier de Founougo A et de Founougo B appartiennent à des lignages différents, de même que la majorité des conseillers de commune et de village.

« Être riche » comme critère (informel) d'éligibilité

Certaines circonstances liées aux interventions étatiques dans la fixation des normes politiques d'éligibilité peuvent conduire indirectement à la production de règles politiques informelles mais intériorisées au niveau local. C'est du moins ce qui semble s'être produit à Founougo sous le régime Kérékou. Alors que la « démocratie populaire » initiée par la révolution avait supprimé le critère de la naissance pour l'accès au pouvoir local et s'était déclarée en faveur des ouvriers et des paysans, elle a plutôt permis à la « bourgeoisie paysanne » locale d'accéder aux premiers rôles. En effet, dès les premières élections de 1974, outre l'engagement révolutionnaire en faveur du régime, il fallait être un

« paysan modèle » avant de se porter candidat aux postes électifs de maire et de délégué. Est « paysan modèle » un grand producteur agricole capable de se suffire afin de ne pas détourner les fonds publics (ici les recettes de taxe civique), puisque les fonctions politiques restent bénévoles et non rétribuées. Ainsi, à Founougo, et dans la commune en général, ce sont les « paysans modèles » (sorte de koulaks locaux) qui se sont faits élire aux côtés des fils ou jeunes frères des anciens chefs déchus, qui eux aussi de par leur position sociale et les anciennes méthodes d'extorsion (redevances annuelles et contributions diverses) avaient pu accumuler une certaine richesse. Le premier maire de Founougo était un des grands producteurs de coton de l'époque. Le premier délégué de Founougo n'était autre que le fils du chef de village déchu. Ce critère « d'aisance moyenne » est devenu définitif à Founougo quand les deux premiers maires de 1974 à 1982 ont été démis de leurs fonctions pour détournement de taxe civique et que l'un d'entre eux a été emprisonné pendant deux ans jusqu'à remboursement intégral. Le fils du chef de village déchu, délégué de 1974 à 1982, a lui aussi été arrêté et emprisonné pour le même motif et déclaré à jamais inéligible.

Depuis lors, il faut avoir un minimum de richesse pour être crédible aux yeux des paysans et pouvoir briguer les charges électives de maire et de délégué. La bonne foi et l'intégrité affirmées ne suffisent pas, il faut aussi les apparences extérieures de la fortune. Dorénavant n'a pas tort quand il constate que « ce sont les riches qui nous dirigent ici ». Les élections locales de 1990, sous le « Renouveau démocratique », bien que n'ayant pas fait explicitement de la fortune une condition d'éligibilité, ont consacré cette donne du jeu politique local. Ainsi, le maire élu Sanni B. est le paysan le plus riche de sa commune : propriétaire de trois boutiques de divers, d'un véhicule de transport de coton de 10 tonnes, d'une voiture Peugeot 504 de sortie, il a la seule villa électrifiée du village et bien d'autres richesses matérielles et du bétail. Il a beaucoup de relations avec les banques et en 1989, avant la faillite de la Banque commerciale du Bénin, il avait obtenu auprès d'elle, en une année, à lui seul un crédit de 191 millions de francs CFA de ses fonds. Celui qui lui a succédé comme chef du quartier de Founougo A, qui était auparavant son adjoint, est considéré localement comme le deuxième paysan le plus riche de la commune :

propriétaire d'une maison en « dur », d'un véhicule Titan (25 tonnes), président du football club de Sompérékou où se trouve l'une de ses boutiques, etc. Le chef du quartier Founougo B, Bani, élu avec le soutien des anciens en 1990, qui est en fait l'ancien délégué reconduit, est un ancien combattant qui a fait les guerres d'Indochine et d'Algérie dans l'armée française. À sa démobilisation, il est rentré avec ses « droits » : « Quand je suis rentré de l'armée, j'avais beaucoup d'argent. J'ai marié trois femmes le même jour et après j'ai acheté beaucoup de boeufs. » Il est aujourd'hui propriétaire d'une ferme où il a installé sa nombreuse famille, qui cultive le coton à la charrue et pratique l'élevage pendant que lui s'occupe des affaires de la cité. Le concurrent de tous temps du maire actuel n'est-il pas lui aussi le plus riche des bouchers de Founougo ? Même les jeunes prétendants au poste de chef de village dans le quartier Founougo B, notamment Dorè et Kouni, ne sont pas moins riches au plan local. Dorè, le déscolarisé, produit du coton, vend du carburant, et le chantier de construction de sa villa est assez avancé. Kouni le communiste est propriétaire d'une petite boutique. Comme on le voit, sans être un critère officiel, tous les acteurs du jeu politique local essaient de satisfaire à cette « norme de l'avoir » avant de se lancer dans les compétitions électorales. Et la réalité du jeu politique au niveau national ne dément pas ce « critère informel » de la richesse.

Continuité et alternance au sein de l'élite villageoise

Du fait de tous ces critères informels qui interviennent dans la construction du capital d'éligibilité d'un homme à une fonction politique, malgré les changements de régimes, et donc de normes politiques officielles, et la percée des déscolarisés, les principaux membres de l'élite villageoise se sont maintenus à leurs postes et même ont connu pour certains une promotion. Sabi Gonni, le fils du chef coutumier, a succédé à son père de 1974 à 1982 comme délégué, puis de façon informelle il a toujours dirigé Founougo B. Quand il a été évincé de son poste de délégué pour détournement, c'est Igari, le fils du griot personnel de son père, qu'il a

promu à sa succession de 1982 à 1986, et de 1986 à 1990 c'est Bani l'ancien combattant, tout acquis à sa cause. Ainsi, bien que n'étant pas élu, c'est dans la salle d'audience de son père ou à sa devanture que se tiennent les réunions du quartier. N'est-ce pas là l'un des griefs que les jeunes lui reprochent :

« Sabi Gonni a toujours dirigé notre quartier depuis le début de la révolution. Même quand ce n'est pas lui qui est élu, c'est chez lui que tout se traite. Avec les délégués Igari et Bani, quand il y a un problème c'est lui qui prend la parole. Quand il tranche un problème, les délégués ne contestent jamais. »

Et, en 1990, il a encore réussi à faire élire Bani avant d'être lui-même couronné chef coutumier *funugosunon* en juin 1993. Il a connu une ascension politique progressive qui lui a permis d'occuper alternativement et même cumulativement à des moments donnés toutes les fonctions politiques villageoises des deux registres, officiel et coutumier. Le maire Sanni B., un autre fils de chef coutumier, a lui aussi été délégué de son quartier de 1979 à 1990 avant d'accéder au poste de maire, la plus haute charge élective locale avec le « Renouveau démocratique ». Lui aussi a connu une promotion politique continue malgré les changements de régimes. Son beau père, chef de village de Kpako, n'a pas bougé de son poste de 1974 à aujourd'hui (1993). Au total, sur les onze délégués en poste avant les élections de 1990, deux seulement ont été remplacés, l'un s'est fait élire comme nouveau maire et a été remplacé à son ancien poste par son adjoint immédiat, tandis que l'autre a été victime de l'instituteur du village qui a transformé sa demande de candidature au poste de chef de village en demande de poste de conseiller, ce qui l'a exclu de la compétition. Cependant, avec la montée des déscolarisés, leurs entourages ont été presque totalement renouvelés.

On a donc l'impression que les changements politiques radicaux intervenus au niveau national avec les élections pluralistes n'ont provoqué qu'un réajustement des cartes politiques locales sans affecter les principales positions acquises par l'élite paysanne depuis longtemps ou avec le régime Kérékou. Les élections, en tant que mode de désignation des représentants locaux du peuple, dans un système démocratique, viennent ratifier des jeux politiques menés le plus souvent en marge des normes

officielles et servent de moyen de légitimation ou d'exclusion de certains groupes sociaux au plan local.

Consensus et contradictions à Pèrèrè (Borgou)

Edouard Wallace¹

Le bourg de Pèrèrè, ancienne chefferie bariba située à mi-chemin entre Parakou et Nikki, capitale du célèbre royaume bariba précolonial du nord-est du Bénin, est aujourd'hui un centre administratif dont dépendent de nombreux villages². Cet ensemble a un peuplement cosmopolite, composé d'autochtones bariba (*baa-tombu*)³, et de migrants intégrés depuis longtemps : Gando, Peuls, et Dendi⁴. Bariba et Dendi occupent majoritairement le bourg proprement dit (on y rencontre aussi quelques « sudistes », comme des Fon, des Yoruba-Nago ou des Tanéka ainsi que

1. Ce texte a été rédigé avec la collaboration de Jean-Pierre Olivier de Sardan.

2. Le bourg lui-même comptait 3 175 âmes lors du recensement général de 1992.

3. Le nom de Bariba, impropre mais consacré par l'usage, sera ici employé, mais les intéressés se nomment eux-même Baatombu (pluriel de Baatonu).

4. Les Gando sont les anciens esclaves peuls. Les Peuls s'appellent eux-mêmes Fulbe (pluriel) et Pullo (singulier). Les Dendi sont des populations islamisées, en général commerçantes, d'origines diverses, venues aux XVIII^e et XIX^e siècles dans le Borgou depuis les régions mandingue, hausa, et songhay-zarma, qui tiennent leur nom et leur langue de cette dernière composante – les Dendi au sens étroit étant un sous-groupe songhay-zarma établi des deux cotés de la frontière Bénin-Niger. La langue dendi qui sert de langue véhiculaire dans tout le Nord-Bénin a subi une nette influence bariba.

d'autres étrangers récents d'origine nigériane et ghanéenne), alors que Bariba, Gando et Peuls peuplent les divers villages et hameaux environnants.

D'après les premières présentations que l'on nous fit de Pèrèrè, notre nouveau site d'enquête était un bourg typiquement bariba, fier de son passé glorieux, jaloux de son intégrité territoriale. C'était un village où la paix et la concorde régnaient entre les habitants. « Tout va bien ici ! ». Un consensus fort semblait réguler le « mode local de gouvernance ». Mais notre démarche nous a introduit au coeur d'une dynamique sociale faite plutôt de contradictions diverses, de luttes, d'intrigues, d'ententes précaires, de compromis et de conflits. Le pouvoir à Pèrèrè, comme nous le verrons, est éloigné des logiques bureaucratiques de l'État. Il a ses propres formes de « démocratie ». L'histoire socio-politique locale se présente comme une série de « compromis historiques », au fil de négociations continues autour des compétences et des zones d'influences plus ou moins fixes des uns et des autres.

Du pouvoir *yari* à l'hégémonie des Dendi musulmans

Pèrèrè était dirigée par un « chef de terre », le *sinawugnero*⁵, jusqu'à l'épisode de l'arrivée sur le site, à *Wugnerokparu* (« le hameau du chef de terre »), du prince *wasangari*⁶ Bio Buge, fuyant Danri (Nikki) et les représailles de sa famille à la suite d'une querelle de succession. Bio Buge appartenait au lignage Yari.

Les Bariba accordèrent au prince fugitif tous les honneurs dus à son rang et lui offrirent l'hospitalité. Plus tard, le *sinawugnero* le couronna au nom des autochtones, faisant du rescapé Bio Buge le premier chef « traditionnel » du village de Kpellè⁷, ou *Kpellè*

5. *Sina* signifie « chef » en langue bariba.

6. *Wasangari* : aristocratie guerrière bariba.

7. Kpellè est un mot bariba qui évoquerait les conditions d'arrivée de Bio Buge à Wugnerokparou. Les populations ignorent le sens exact du mot. Kpellè a été transformé en Péré par les colonisateurs.

sunon. L'intronisation de Bio Buge s'inscrit dans le processus de constitution des royautes bariba abordé par Jacques Lombard (Lombard 1965). Elle s'explique par le prestige et la crainte attachés aux princes wasangari en milieu bariba : les autres groupes socioculturels du *Barutem*⁸ recherchaient leur protection pour éviter les razzias, les agressions et les exactions de ces guerriers impitoyables.

À la mort de Bio Buge, son fils venu du Nigeria (*yoru* en Bariba) lui succéda sous le nom de prestige de *sina yoru*. Depuis lors, seuls les membres de leur lignage, le lignage Yari, se succèdent au trône de Pèrèrè. Selon que le successeur se rattache à la famille de Bio Buge ou à celle de *sina yoru*, il est appelé *ure* ou *kpat*. Quatorze chefs traditionnels se sont ainsi succédé sur le trône de Pèrèrè, depuis la naissance de cette chefferie jusqu'à nos jours.

À l'époque coloniale, et aux premières heures de l'indépendance du Dahomey (actuel Bénin) en 1960, c'est toujours au sein des Yari de Pèrèrè que les chefs de canton ou d'arrondissement ont été recrutés. La chefferie traditionnelle s'est donc transformée en chefferie administrative, devenue auxiliaire de l'administration. Il en fut ainsi jusqu'à l'avènement de la révolution du 26 octobre 1972 qui a mis en veilleuse les chefferies traditionnelles et interdit l'exercice du pouvoir politique aux princes et autres dignitaires assimilés très sommairement à des « féodaux », et combattus ou traités comme tels⁹.

L'éviction des Yari du pouvoir, sous le régime Kérékou, a accélééré la venue aux affaires d'une élite locale constituée surtout de Dendi musulmans, déjà bien en cour auprès de la chefferie traditionnelle. Ces Dendi, eux-mêmes d'origines diverses, ont peu à peu intégré en leur sein des Bariba convertis, qui ont été ainsi de plus en plus nombreux à se « dendiser », en quelque sorte. Et finalement le bourg de Pèrèrè, originellement habité par des populations animistes, présente aujourd'hui le visage d'un centre musulman, les populations allochtones venues de l'Est ayant

8. *Barutem* : le pays bariba, en langue baatonu.

9. Sans que le contenu du mot féodal ait été clairement explicité, le mot n'étant guère utilisé à bon escient.

réussi à faire de l'Islam la religion dominante sinon des campagnes du moins du bourg.

Pour mieux comprendre cette influence actuelle de l'Islam, il convient de remonter le cours de l'histoire et d'évoquer la circulation Est-Ouest pré-coloniale des commerçants hausa et dendi (certains Dendi actuels sont d'origine hausa) qui, au cours de leurs voyages, installaient des caravansérails le long des principales routes caravanières. L'une d'entre elles, allant du Nigeria vers le Ghana, passait à Pèrèrè.

Le trafic commercial était intense dans le Borgou durant le XIX^e siècle d'après les écrits des voyageurs. En fait, malgré sa réputation d'insécurité, le Borgou était sillonné probablement depuis le XVIII^e siècle par des routes caravanières unissant les pays de savane plus à l'Est (Hausa, Bornou) aux régimes côtiers du Golfe de Guinée notamment les pays ashanti et gondja dans l'actuel Ghana. Ces routes traversaient des bourgs et villes bariba, où s'établissaient des gîtes d'étapes ou caravansérails destinés aux marchands de passage. Ceux-ci y séjournaient un ou plusieurs jours et acquittaient aux chefs locaux les taxes d'usages grâce auxquelles ils recevaient leur protection pour poursuivre leur trajet. Certains même s'y installaient provisoirement, puis définitivement, et s'adonnaient à des activités artisanales ou commerciales. C'est ainsi que dans les principales agglomérations du Borgou se créèrent des quartiers d'étrangers, qui devinrent souvent, par leurs activités et leur effervescence, plus importants que le quartier bariba originel habité par le chef. Ce fut le cas à Parakou, Kandi, et, bien sûr, Pèrèrè¹⁰.

Pèrèrè est ainsi divisé en deux grands quartiers : Nimabéri, fief des autochtones, et Bawèra, résidence des populations allochtones, surtout dendi. Cependant, et c'est une caractéristique significative, le palais du chef (*sinakparu*), sis autrefois à Monpèson (quartier autochtone de Nimabéri), est implanté depuis plusieurs décennies dans le quartier Bawèra, parmi les Dendi musulmans. En effet, sous la colonisation, un prédécesseur du chef actuel avait

10. En revanche, des villes comme Nikki et Kouandé ont su mieux garder leur personnalité bariba originelle. Il est intéressant de noter par ailleurs que cette division des villes-étapes en deux quartiers (celui des étrangers et celui du chef), était très répandue en Afrique occidentale.

été déporté et était décédé à Nikki. Par respect pour son âme, son successeur aurait refusé d'habiter l'ancienne demeure « royale », et aurait tenu ses audiences sous des kapokiers, situés dans le quartier Bawèra. Plus tard on érigea à coté de ces arbres la demeure où siège jusqu'à ce jour le « chef traditionnel » de Pèrèrè.

L'installation des Dendi à Pèrèrè remonterait au XIX^e siècle, sous le règne du quatrième chef traditionnel, Bio Buge *Direnukpunon*, qui aurait demandé à un certain Alpha Bawa, chef de caravane (*mai dugu*, en hausa), originaire du Nigeria et en transit vers le Ghana, de s'établir dans le village comme son marabout personnel. Le mariage de Bawa avec une princesse bariba a scellé son intégration au milieu. À cette souche viendront s'ajouter d'autres caravaniers et commerçants musulmans, qui constitueront les ancêtres des Dendi actuels de Pèrèrè. La plupart, venus de Bida, Masamba, Gbèdébèrè, en pays hausa du Nigeria, s'appellent eux-mêmes *marotonu*, c'est-à-dire « citadins » (littéralement *maro* = ville ; *tonu* = gens de). D'autres, comme la famille Touré (cf. ci-dessous), sont venus au contraire du Nord (actuel Mali), et sont d'origine mandingue.

Le chef de file des premiers Dendi, Alpha Bawa, était marabout, un musulman ayant une bonne connaissance de la religion islamique mais aussi de la langue arabe. Il prêchait, mais aussi soignait et conseillait.

Avec l'agrandissement de la communauté islamique locale, il est devenu nécessaire que la communauté musulmane se dote d'un imam, c'est-à-dire d'un chef de culte pour diriger la communauté et présider aux séances de prière. Le choix se porta sur un notable musulman, membre de la famille Touré, et apparenté aux Bawa. La famille Touré ne manquait pas d'anciens ayant une bonne connaissance du Coran. Cet imam, choisi par les descendants d'Alpha Bawa, fut couronné par le chef traditionnel de Pèrèrè en tant que *ba-liman*. Il avait donc acquis une légitimité officielle, et siégeait au palais en qualité de « ministre-délégué » de la communauté islamique auprès de la Cour. Par son savoir, la qualité de ses services, l'influence de sa religion, il s'est vite imposé comme un interlocuteur incontournable du chef, qui lui a accordé une importance et des prérogatives que n'ont pas eu toujours les autres dignitaires (ou *asakpo*) de la Cour.

Si le souverain avait, en dernier ressort, pouvoir de nomination sur le *ba-liman*, celui-ci était en fait choisi par la famille Touré,

qui était en quelque sorte titulaire de l'imamat à Pèrèrè. Les fonctions du *ba-liman* étaient surtout d'ordre spirituel, mais elles avaient aussi une dimension judiciaire. Premier responsable des musulmans du caravansérail, il jugeait les affaires privées des Dendi, spécialement les différends d'ordre familial. Il assistait le chef quand un litige opposait un Bariba à un Dendi. Il dirigeait naturellement toutes les prières collectives faites pour le bien public. Il représentait auprès du souverain la communauté musulmane et, à ce titre, l'échange régulier de services ou de dons qui s'établissait entre le chef et lui attestait bien du caractère égalitaire de leurs relations.

Tout d'abord le *ba-liman* ne saluait pas le chef de la même façon que les autres notables et sa prosternation n'était qu'ébauchée. Ensuite, il n'était jamais astreint, ni lui ni les autres dignitaires musulmans, à assister aux cérémonies animistes comme le *gaani*, ou les fêtes d'intronisation. Enfin, aucun échange de femme ne venait le mettre dans une situation de dépendance vis-à-vis du souverain.

De son côté, le chef traditionnel avec sa suite se rendait chez l'imam à toutes les fêtes pour lui faire les présents traditionnels de noix de kola. En outre, à la fin du jeûne musulman et à la Tabaski, pour le sacrifice du mouton, il participait à la cérémonie, prenait rang parmi les fidèles et se prosternait avec eux quand on évoquait le nom du prophète Mohamed.

Ces relations contribuaient à afficher publiquement le respect mutuel que chaque communauté accordait à l'autre et le niveau d'égalité sur lequel était fondée leur coexistence. Mais l'autonomie que chacune d'elle conservait jalousement, notamment en ce qui concerne la protection judiciaire des hommes et des biens, n'était pas totale, et l'influence qu'ils pouvaient avoir l'une sur l'autre se traduisait dans la réalité quotidienne par de multiples interpénétrations qui allaient bien au delà de celles que nous avons vues se manifester dans les relations formelles entre les deux pouvoirs. Par ailleurs, enjeux locaux, querelles de leadership, et rivalités socio-économiques n'ont pas été sans susciter heurts ou frictions entre les deux communautés. On y reviendra.

Au fil des années, le bourg de Pèrèrè, autrefois peuplé surtout de Bariba traditionnellement « animistes » et pratiquant le culte

des ancêtres, est en tout cas devenu une cité majoritairement musulmane. Il n'y a aujourd'hui à Pèrèrè pratiquement pas de concession qui ne compte de musulman en son sein. Le quartier Bawèra, occupé majoritairement par les Dendi, compte quinze mosquées, dont la grande mosquée pour la prière du vendredi ; trois autres mosquées sont disséminés sur le territoire de Nima-béri, fief des Bariba.

Ce développement spectaculaire des mosquées dans le paysage de Pèrèrè est relativement récent. C'est du moins ce que souligne Tamou Bénon, un bariba converti à l'islam, lorsqu'il déclare : « Il n'y avait pas de mosquée dans les villages de la sous-préfecture en 1972. Aujourd'hui, il n'y a pas de village qui n'ait de mosquée ». Ce « boom » des mosquées s'est donc produit sous le régime de Kérékou et en pleine période révolutionnaire, alors que la religion était officiellement considérée comme l'opium du peuple et sa pratique implicitement combattue.

L'islam a désormais refoulé les manifestations religieuses et coutumières de la population rurale de tradition animiste dans l'espace domestique. S'imposant comme la principale religion de Pèrèrè-centre, l'islam a introduit de profondes modifications dans les habitudes des populations autochtones. Les prénoms traditionnels bariba sont de plus en plus abandonnés au profit des noms patronymiques musulmans. Les tombes de forme conique des Bariba disparaissent du paysage culturel de Pèrèrè pour laisser place à des tombes de forme rectangulaire. Les morts qui, autrefois, étaient pleurés des jours durant avant leur enterrement sont inhumés le jour même de leur décès conformément aux prescriptions de l'islam. Enfin, une influence majeure de l'islam dans la vie socioculturelle de Pèrèrè est l'arabisation d'une partie importante de l'enseignement primaire, par le biais de l'institutionnalisation des écoles coraniques. Fonctionnant depuis la rentrée scolaire 1993-1994 avec les mêmes horaires que toutes les écoles primaires du Bénin, elles détournent ainsi un contingent assez important des enfants en âge scolaire de l'enseignement public.

L'islam est devenu aujourd'hui la religion la plus pratiquée dans la région, non seulement par les Dendi, les Peuls et les Gando, depuis longtemps islamisés, mais de plus en plus aussi par les Bariba, en particulier ceux du bourg.

Le régime Kérékou va amplifier considérablement cette tendance. De 1972 à 1995, de l'ère de la « Révolution » à celle du « Renouveau », la communauté musulmane de Pèrèrè a fourni quasiment à elle seule l'essentiel des autorités politico-administratives locales. Il est en effet remarquable de noter que, durant cette période, les maires, les délégués et leurs conseillers, élus démocratiquement lors des élections locales et communales, ont tous été des Dendi ou des Bariba « dendisés » (convertis à l'islam). Ainsi, les animistes et les catholiques vivant à Pèrèrè n'ont jamais eu aucun élu ni comme maire ni comme délégué, du moins entre 1973 et 1995.

La désaffection des uns vis-à-vis de la chose politique et l'incapacité des autres à élaborer et à mettre en oeuvre une stratégie performante de conquête du pouvoir expliquent leur absence respective des instances de la scène politique locale.

Les animistes bariba sont aujourd'hui confinés dans les quartiers périphériques de Tisèru, Soria, Gurékpatéko : le centre ville est à très grande majorité musulman. Ces Bariba animistes affirment de ne pas être intéressés par la vie partisane et les postes politiques. D'après eux, leur façon de contribuer à l'évolution de leur société est de veiller sur le patrimoine ancestral, de le faire respecter, de pérenniser la tradition du culte des ancêtres, et surtout de travailler la terre pour nourrir le village. En effet, les populations autochtones gardent une position dominante dans le domaine agricole, qu'il s'agisse de cultures vivrières ou de rente, comme nous le verrons ultérieurement.

Quant aux catholiques bariba d'origine animiste convertis à la religion chrétienne, qui se recrutent dans toutes les catégories socioprofessionnelles, beaucoup parmi eux ont postulé aux élections locales, mais sans succès. Les Dendi et Bariba musulmans les ont chaque fois battus.

Un maire de compromis

Le cas du maire actuel, élu sous Kérékou mais réélu sous le « Renouveau démocratique », est significatif du nouvel équilibre

des forces. Il cumule en effet le statut de « Yari » (et donc la légitimité de l'ancienne aristocratie bariba) et celui de musulman (et donc d'assimilé aux Dendi). Il a été un candidat de consensus sous le régime révolutionnaire. Rappelons que celui-ci n'exigeait pas que les maires soient lettrés, mais demandait qu'ils soient bons patriotes et bons militants de la révolution. Les conseillers communaux, élus à la suite de l'élection des délégués de quartier, se réunissaient à la commune le lendemain de leur élection pour élire en leur sein le maire. Le scrutin, pour l'élection à ce poste, a évolué dans le temps, prenant différentes formes. Le vote qui, au départ, se faisait par grains de céréales s'est opéré ensuite par alignement des conseillers derrière le candidat de leur choix.

Tamba Bénon est un ancien combattant mobilisé dans les années 50. Il a servi au Niger de 1955 à 1956, en Algérie de 1956 à 1958 puis de 1960 à 1962, avant d'être démobilisé en 1965. Cinq ans plus tard, il fut recruté dans l'administration publique en tant qu'ancien militaire pour aider les services financiers dans la perception des taxes et servir de garde du corps au chef d'arrondissement. « Commando » (milicien en quelque sorte) à la commune urbaine de Pèrèrè, de 1976 à 1981, il passe avec succès en 1982 le certificat d'études primaires et élémentaires. Avec ce parchemin, il devient le secrétaire du maire Yacoubou Tayirou. Dans l'ombre de ce dernier, Tamba Bénon fait son apprentissage de la gestion communale. Le maire devant quitter Pèrèrè (étant infirmier d'État, il a été affecté ailleurs), les conseillers communaux confient à Tamba Bénon l'intérim. Plus tard, il est élu maire de plein droit. Il le reste sous le Renouveau, et, en 1989, aux dernières élections, les conseillers le reconduisent à la tête de la commune urbaine de Pèrèrè, qu'il dirige jusqu'à ce jour.

Au plan local, on explique cette permanence par ses qualités personnelles (la simplicité de l'homme) ou par ses compétences (son ancienneté, son expérience de gestion, ses références scolaires). Mais c'est aussi un Yari de Parakou, islamisé de vieille date. Sa reconduction sans problème, au-delà des bouleversements politiques nationaux, est sans doute le signe de la volonté des populations de privilégier stabilité et continuité. Tous ses collaborateurs (les délégués), en poste depuis l'ère de la révolution, ont été, eux aussi, reconduits et confirmés dans leur fonction par les collectivités locales.

Ce n'est pas un maire qui déborde d'initiatives. Il n'agit semble-t-il que lorsqu'il est officiellement saisi, et préfère passer le plus clair de son temps chez lui ou aux champs. Les bureaux de la mairie ne s'ouvrent qu'épisodiquement, pour régler des litiges fonciers, arbitrer des querelles de famille ou accueillir une personnalité en visite.

Mais c'est peut-être justement ce « profil bas » qui était recherché : le maire actuel n'empiète pas ni sur les prérogatives du chef traditionnel (qui a gardé, même pendant la période révolutionnaire, une grande autorité morale), ni sur celles de l'imam : les deux grands foyers de régulation et d'arbitrage sont préservés. Il est d'autant moins une menace qu'il est à la fois yari (mais d'une autre région) et musulman (mais non marabout), et donc relève d'une certaine façon de la zone d'influence de l'un et de l'autre.

Mais cet équilibre politique local, garant d'une certaine stabilité, obtenu grâce au double parrainage du chef traditionnel et de l'imam et à la coexistence pacifique de ces deux pôles de pouvoir et de légitimité, et consolidé du fait de la domination progressive et « en douceur » de l'Islam, ne signifie pas absence de tensions et de contradictions. Nous nous attacherons ici à quatre conflits importants qui ont scandé l'histoire récente du bourg. L'un d'entre eux divise depuis peu la communauté musulmane. Les trois autres mettent en évidence les problèmes qui, malgré la gestion consensuelle de la politique locale, opposent Dendi et Bariba. Mais cette tension entre les deux communautés est toujours mêlée à d'autres facteurs (conflits de génération, oppositions entre statuts socio-économiques, rivalités personnelles).

Le conflit de l'imamat

C'est au sein de la communauté musulmane que le principal conflit local contemporain a éclaté.

À la mort, en novembre 1993, du dernier *ba-liman*, l'imam Abduramane, une grave querelle de succession s'est fait jour. À la faveur du « Renouveau », synonyme de libertés individuelles

et collectives reconquises, une frange de la communauté musulmane a tenté une remise en cause du monopole de la famille Touré sur l'imamat, et revendiqué une sorte de « démocratisation » de cette charge, de façon à offrir à tout bon marabout la chance d'y accéder sur son mérite. C'est là tout le sens de la candidature de Soulé Boro, qui dit lui même :

« Je veux devenir l'imam de Pèrèrè parce que cette fonction répond à des critères précis et bien définis dans le Coran. Il faut être sain de corps et d'esprit, avoir une bonne maîtrise du Livre Saint et avoir les aptitudes nécessaires pour transmettre aux autres les enseignements de Dieu. Tout le village peut vous renseigner sur mes connaissances en la matière. Que connaît mon rival du Coran ? N'est-ce pas ici dans ma chambre qu'il vient s'initier à la lecture du Livre Saint ? L'imamat ne peut plus être une affaire de gérontocrates analphabètes, une fonction héréditaire comme celle du chef traditionnel du village. L'imamat est une affaire de Dieu, une affaire de connaissance profonde et de foi. On ne peut continuer à confier cette affaire d'importance à des ignorants. Persister dans cette voie, c'est se moquer de l'Islam et de Dieu. Pourquoi envoyons-nous nos enfants dans les pays arabes ? C'est pour mieux cerner l'Islam. Ceux-là, accepteront-ils, à leur retour, de se laisser diriger par des ignorants ? Je ne le pense pas. En tout cas, moi je suis candidat et je le reste. J'ai été désigné par des villageois qui ont confiance en moi. Je préfère mourir pour cette cause que d'accepter encore d'être dirigé par quelqu'un qui n'a pas une grande culture islamique ».

Mais au delà de ces considérations théologiques, et d'une argumentation fondée sur la compétence (s'élevant contre la pratique locale de l'imamat héréditaire sur le modèle de la chefferie), la candidature de Soulé Boro s'explique aussi par certaines vicissitudes du passé, et une lecture différente de l'histoire de l'imamat à Pèrèrè. En effet, aux débuts de la colonisation, l'imam Worugo fut exécuté et l'imamat mis en veilleuse pour quelque temps par l'administration coloniale. Par peur des représailles, aucun Touré ne voulut succéder à l'imam Worugo. Ce fut un de leurs neveux maternels, Osséni Boro, qui accepta de se faire consacrer *baliman*. Il le resta une trentaine d'années, sans sanctions du commandant. Après sa mort, les Touré reprirent en main l'imamat, et désignèrent à nouveau un Touré pour succéder à l'imam Osséni

Boro. Pour les Touré, l'imamat d'Osséni Boro n'est qu'une parenthèse imposée de l'extérieur, et « ne compte pas » (au sens strict : ils ne le comptent pas dans la liste des imams de Pèrèrè).

On comprend dès lors que la candidature en 1993 de Soulé Boro, un « non-Touré », participait d'une procédure de réhabilitation de l'imam Osséni Boro. Elle s'explique aussi par une volonté de changement revendiquée par quelques notables et jeunes Dendi de Pèrèrè soutenant un « outsider » lui même épaulé par le sous-préfet de Pèrèrè, dont il serait le marabout.

Déconcerté par cette candidature contraire aux normes successorales de l'imamat à Pèrèrè, le chef traditionnel du village, sur avis d'un richissime courtier local, El Hadj Moumouni Agbafori, membre de la famille Touré installé au Nigéria, a investi malgré tout le vieux Baturu Touré comme imam de Pèrèrè, le 7 janvier 1994. Les supporters de Soulé Boro ont alors refusé ce choix, se sont présentés devant la résidence du chef, ont intronisé leur candidat, et organisé leur propre défilé à travers le village sous les yeux des populations, restées médusées face à un double cortège d'imams comme on n'en avait jamais vu à Pèrèrè. Le lendemain, un conseil consultatif extraordinaire s'est tenu sous la présidence du sous-préfet. À l'issue de cette rencontre, le conseil, par la voix de son président, a demandé au chef traditionnel d'annuler l'introduction de Baturu Touré comme imam de Pèrèrè. La même suggestion fut faite aux Boro, afin de permettre une renégociation générale. Le chef traditionnel, pour la première fois dans l'histoire de la chefferie, a dû revenir sur l'investiture d'un dignitaire. Baturu Touré s'est démis. Mais Soulé Boro, quant à lui, a refusé tout simplement de se soumettre. Il a gardé son titre. C'est le début de la grande brouille entretenue par des heurts et des troubles à l'ordre public qui ont amené la brigade territoriale de la gendarmerie de Pèrèrè à interdire temporairement tout rassemblement des fidèles musulmans sur la place publique et à la mosquée centrale du village. Cette interdiction, loin de calmer les protagonistes, a plutôt conduit à une cristallisation des positions. Les réunions initiées par le sous-préfet et le président de l'association de développement, en collaboration avec l'Union islamique du Borgou, n'ont pas amené les protagonistes à un compromis. Aussi le préfet du département du Borgou a-t-il décidé de la fermeture jusqu'à nouvel ordre de la mosquée centrale de Pèrèrè et de la

place de prière. Cette interdiction n'a nullement dissuadé les deux parties qui ont dégainé à nouveau la hache de guerre le 2 mars 1995, jour du Ramadan. La bataille rangée qui s'en est suivie le lendemain s'est soldée par plusieurs blessés graves. L'enquête judiciaire suit son cours.

Venons-en maintenant, avec un retour en arrière, à d'autres types de contradictions qui se jouent avec en toile de fond le difficile équilibre Bariba/Dendi.

Autour du coton

Deux conflits se sont noués successivement à propos de la production cotonnière. Dans une première étape, les Dendi ont mené la résistance contre l'adoption de cette culture « forcée », que les Bariba ont par contre finalement acceptée, non sans succès. Dans une deuxième étape, les Dendi se sont ralliés à la culture du coton ; certains d'entre eux ayant mis la main sur la coopérative, une scission s'en est ensuivie, aboutissant à un partage « ethnique ».

Le refus initial des populations rurales de Pèrèrè de s'adonner à la culture du coton s'explique pour une bonne part par le fait que la promotion de cette culture spéculative était associée à la mise en oeuvre d'une politique dite de « villagisation » (sous la présidence de Maga, aux premières années de l'indépendance), qui avait pour but, d'après le discours officiel, de créer des pôles ruraux de développement, de sortir de l'isolement les hameaux perdus dans la brousse, de rassembler dans des bourgs des populations marginalisées pour leur offrir de meilleures conditions de vie par la réalisation d'infrastructures socio-communautaires.

En fait, le rassemblement forcé de populations rurales bariba à Pèrèrè-centre, autour du quartier dendi et du quartier bariba, a été le moyen d'introduire la culture cotonnière obligatoire sur champs collectifs. Pèrèrè, devenu un bourg après le transfert des populations des hameaux limitrophes, fut érigé en chef-lieu d'arrondissement. À sa tête fut nommé un fonctionnaire d'extraction princière, Sidi Buge, fils lui-même d'un chef de canton

déporté et décédé à Nikki. Ce fils du terroir, qui parcourait les champs de coton à dos de cheval et fouettait les paysans jugés paresseux, a été renversé par un soulèvement populaire des habitants de Pèrèrè, semble-t-il minutieusement préparé, impulsé par les « citadins » (*marotonu*), c'est-à-dire les Dendi, et déclenché simultanément à différents endroits de l'arrondissement. Le chef d'arrondissement menacé de lynchage par les paysans déchaînés a dû s'enfuir. À Pèrèrè-centre, les populations ont, par ce mouvement contestataire, affirmé clairement leur refus catégorique de s'adonner à la culture du coton, multipliant les actes de sabotage.

Quelques mois plus tard, le chef d'arrondissement Sidi Buge fut limogé pour n'avoir pas prévu la révolte. Il fut remplacé dans ses fonctions par un étranger, Lucien Tiamou N'kouei, un maréchal des logis originaire de l'Atacora, le département du Nord-Ouest du Bénin. Par le dialogue, celui-ci sut convaincre ses administrés bariba de s'adonner à la culture du coton. Mais les Dendi ont, quant à eux, continué à la refuser catégoriquement. Jusqu'à la prise du pouvoir par le Gouvernement militaire révolutionnaire (GMR) de Kérékou, le coton est donc resté une culture réservée aux Bariba et Gando.

Quatre ans plus tard, les structures pré-coopératives furent créées par le gouvernement marxiste-léniniste béninois. À Pèrèrè, Bariba et Gando ont alors fondé la coopérative de producteurs de coton dénommée « Groupement villageois (GV) de Pèrèrè ».

Mais le développement de la crise économique au Nigeria et la chute de la naira ont eu d'importantes répercussions à Pèrèrè. Le commerce avec le grand voisin de l'Est, principal partenaire économique des commerçants Dendi, déclinait. Aussi les *marotonu* se sont-ils résignés à se mettre à leur tour à la culture du coton, surnommé parfois « l'or blanc », qui était à l'époque en plein « boom ». Il en a découlé une recomposition de la coopérative des producteurs de coton de Pèrèrè. À l'occasion du renouvellement du bureau du GV, des négociations ont abouti à un partage des postes d'après des critères ethniques, le principe de base étant de donner autant de places aux Dendi qu'aux Bariba. Mais très tôt un noyau informel s'est constitué au sein du nouveau bureau, noyau composé du président du GV (un Bariba), du trésorier et du secrétaire général (des Dendi). En fait le bureau s'est trouvé

sous la férule du trésorier, par ailleurs délégué du quartier Bawèra (le quartier « dendi »), chez qui se tenaient les réunions du bureau. C'est le trésorier qui gérât le groupement, orientait les débats et décidait de l'usage à faire des ressources matérielles et financières de la coopérative. Cette gestion exclusive du GV par le trio, le poids excessif du trésorier, le mépris qu'il affichait vis-à-vis des Gando et Bariba du groupement, un manque de clarté sur l'usage des ristournes du coton, ont exacerbé les rancœurs et appréhensions des paysans autochtones, et conduit en avril 1993 à une crise majeure.

Contrairement au soulèvement de 1963 qui opposait les paysans à l'administration, cette crise fut interne à la coopérative et a mis face à face les Dendi (commerçants désormais en partie reconvertis à l'agriculture) aux Bariba et Gando, agriculteurs de métier et premiers producteurs de coton à Pèrèrè, qui se révoltèrent contre le bureau du GV. Cette crise a bloqué la mise d'intrants à la disposition des producteurs de Pèrèrè par le Centre d'action régional pour le développement rural (CARDER), a paralysé les activités de production à la base et a abouti à une scission de la coopérative, voulue par les Bariba, déterminés à avoir une structure en propre, gérée par eux-mêmes.

Ainsi, alors que réglementairement les coopératives béninoises de producteurs de coton doivent se constituer sur la base des découpages politico-administratifs, deux GV se sont constitués à Pèrèrè sur une base de fait ethnique. Ce qui restait de l'ancien GV de Pèrèrè a pris le nom de « GV Pèrèrè 1 » et regroupe les producteurs dendi. Les rebelles ont créés de leur côté un nouveau groupement dénommé « GV Pèrèrè 2 », qui rassemble les Bariba et Gando, ceux qui sont à Nimabéri comme les gros producteurs bariba de coton des sous-quartiers périphériques tels que Tisèrou, Souro, Kusho, Bondébarou, et Gourékatéko. L'appellation « GV Pèrèrè 2 » est réservée en fait aux documents officiels du CARDER mais eux-mêmes l'appellent « GV de Tisèrou », pour marquer leur attachement au terroir, le nom de Tisèrou étant celui par lequel les populations autochtones désignent le plus grand des sous-quartiers de Pèrèrè, habité par les Bariba animistes.

Après la scission du GV de Pèrèrè, on assista à une espèce de compétition entre le GV « de Bawèra » (Dendi) et le GV « de Tisèrou » (Bariba et Gando). Les résultats obtenus par ces deux GV

au cours de la campagne agricole 1993-1994 sont significatifs. Au cours de ladite campagne, 324 ha de terre ont été emblavés par les deux GV dont 170 et 154 respectivement par les GV de Bawèra et Tisèrou contre seulement 75 ha pour le GV unique de Pèrèrè (les deux GV réunis) en 1992-1993. La production a atteint 4 000 tonnes, alors que dans le passé elle n'avait jamais dépassé 1 000 tonnes. Mais ces résultats auraient pu être meilleurs n'eussent été les querelles et luttes intestines du début de campagne qui n'ont pas permis au GV de Tisèrou de disposer à temps des semences et intrants, le GV de Bawèra (dendi), qui disposait du patrimoine de l'ancien GV, ayant refusé de partager avec les dissidents les intrants envoyés au nom de l'ancien GV de Pèrèrè. Il fallut l'aide conjuguée du président des producteurs de la sous-préfecture de Pèrèrè, du SOP, et de quelques paysans auprès de qui le GV de Tisèrou a pu glaner ça et là des semences, pour que les 154 ha de terre puissent être emblavés par les paysans du GV 2.

Autour de l'association des ressortissants de Pèrèrè

Le président Kérékou a été l'instigateur de « séminaires de développement » dont il a officiellement lancé l'idée le 20 août 1985 à l'occasion de sa rencontre avec les membres de l'Union générale pour le développement de Ouidah (UGDO). Il s'agissait d'amener les ressortissants de chaque village du Bénin à se réunir au sein d'une structure à vocation socio-économique pour contribuer de façon significative au développement de leur milieu d'origine, selon le principe de « compter d'abord sur ses propres forces ». À la suite de cet appel, les ressortissants de la sous-préfecture de Pèrèrè, sur l'initiative de leaders locaux, se sont réunis en 1989 pour créer une association à but non lucratif, l'Association pour le développement économique et social de Pèrèrè (ADESP), dénommée en langue bariba *su tii sonwan* (« réparons pour nous-mêmes »). Au cours de ce séminaire qui a rassemblé les « forces vives » de Pèrèrè, l'association a adopté ses textes fondamentaux et s'est dotée, à l'issue des travaux, d'un bureau

exécutif de onze membres élus pour un mandat de deux ans. Le président, Bawa Ibrahim, ancien président des jeunes de Pèrèrè et autre délégué du village, était un commerçant dendi illettré. Son choix s'expliquerait par son « dynamisme » et ses « qualités de rassembleur ». C'est un homme dont on dit que « il n'a pas peur de dire la vérité », « il n'aime pas l'injustice ». « Un Dendi pour un Bariba », telle est l'idée consensuelle qui a présidé à l'élection des membres du bureau de *su tii sonwan*, au sein duquel, soulignons-le, il n'y avait aucune femme. Quant au chef traditionnel de Pèrèrè, il a été fait président d'honneur de l'ADESP. C'est à lui qu'on attribue la paternité du nom de l'association.

Divers problèmes d'ordre d'interne et externe ont amené ce premier bureau exécutif à dépasser la durée de son mandat statutaire. Bawa Ibrahim évoque entre autres le délai de deux ans mis pour obtenir la reconnaissance officielle de l'association par le ministre de l'intérieur¹¹, les bouleversements socio-politiques d'alors liés à la fin du régime « marxiste-léniniste », le manque de moyens financiers et les querelles de personnes.

Quatre ans après, la crise a éclaté. Le premier bureau de l'ADESP a été « purifié », selon l'expression consacrée, pour, dit-on, « incompétence de ses membres », à l'occasion du premier congrès ordinaire de l'association, tenu à Pèrèrè du 24 au 25 octobre 1991, qui a permis aux cadres de monter aux affaires et de renvoyer à leurs occupations traditionnelles les paysans et les analphabètes membres de l'association. Cette assemblée générale, baptisée par les vainqueurs « le congrès de la vérité », n'a pas connu une participation massive comme ce fut le cas en juillet 1987 à la naissance de l'ADESP. On a noté l'absence à ce congrès de plusieurs membres fondateurs de l'association, des principaux paysans, et de ceux des cadres ressortissants qui résident au sud du Bénin et notamment à Cotonou. Les cadres ressortissants en poste dans le Nord et les représentants politiques locaux (maires, délégués, membres du conseil consultatif) étaient par contre présents. Le nouveau bureau exécutif issu de ce congrès, toujours

11. Au terme de la loi du 1er Juillet 1901 en vigueur au Bénin, obligation est faite aux associations à but non lucratif de se faire enregistrer auprès du ministère de l'Intérieur avant toute activité publique.

composé de onze membres, diffère du premier sur plusieurs points :

1. Zimé Mako Boni, Bariba originaire de Pèlè-Guru, sous-préfet de Sinendé, a pris la présidence de l'association en remplacement de Bawa Ibrahim.
2. Le compromis qui s'était matérialisé au congrès constitutif par l'élection au sein du bureau exécutif d'autant de Dendi que de Bariba a été rompu au « congrès de la vérité ». Le nouveau bureau ne compte plus qu'un seul Dendi en la personne du secrétaire à l'organisation. Certains membres de l'ADESP justifient cette « épuration » du bureau au nom de ce que Pèrèrè est d'abord et avant tout un milieu bariba...
3. L'organe exécutif de l'association a été pris d'assaut par des cadres ressortissants de Pèrèrè, la plupart en service hors de la sous-préfecture.
4. Une femme est entrée au bureau, comme secrétaire aux affaires sociales et féminines. Il s'agit d'une institutrice en service à Parakou.

Ce bureau a été constitué à partir d'une liste de personnes soumise à l'assemblée par une commission électorale composée de quelques membres du présidium du congrès et de quelques leaders locaux, qui ont travaillé de façon confidentielle en coordination avec le chef traditionnel du village, lequel a participé de façon très active à l'ensemble du congrès.

L'ADESP ainsi récupérée par les fonctionnaires ressortissant du milieu est devenue le lieu-refuge et le forum d'expression des anciens militants de l'Organisation de la jeunesse révolutionnaire du Bénin (OJRB), dont différents responsables occupent des postes stratégiques au sein du bureau de l'ADESP. L'ADESP apparaît moins comme une association de type socio-économique que comme un groupe de pression de cadres qui tente de contrôler et réguler la vie locale. Relais locaux et propagandistes de quelques formations politiques de l'ère du Renouveau (UDES, ADP, PRD, NCC, etc.), les nouveaux membres du bureau ont joué un rôle de premier plan dans l'affectation hors de Pèrèrè de plusieurs fonctionnaires étrangers au milieu dont un sous-préfet en 1992, et la sage-femme responsable de la maternité de Pèrèrè en 1994. Face à ce qu'ils considèrent comme l'absence d'une politique cohérente de captage d'aides et un manque de transparence dans la

gestion de l'association et des projets locaux (école maternelle, mairie), certains militants de base et responsables des structures décentralisées de l'ADESP ont suspendu jusqu'à nouvel ordre toute collaboration avec le bureau.

Conclusion

La « révolution marxiste béniniste » du 26 octobre 1972 a profondément changé le paysage politique local, en réduisant au silence l'aristocratie des Yari, au nom de la lutte contre le « féodalisme ». Cependant le chef traditionnel n'a pas perdu toute influence, loin de là. Même sous Kérékou, il a continué à jouer un rôle d'arbitre et de conciliateur, qu'il a gardé à l'époque de la démocratisation. Mais son passage en arrière-plan et la dévolution de pouvoirs réels aux délégués et maires élus, grâce à la « Révolution », ont incontestablement favorisé la venue aux affaires des Dendi musulmans et l'émergence d'une nouvelle élite paysanne qui assure, depuis lors, le pouvoir.

Le passage récent d'un système autocratique à un régime multipartisan n'a pas déstabilisé cette nouvelle élite paysanne. Les élections sous le Renouveau en 1989 ont été marquées par sa reconduction aux différents postes. Les mêmes responsables qui ont servi sous le régime de Kérékou continuent à diriger le village.

Le Renouveau démocratique, cependant, change le paysage politique local en ce qu'il favorise l'expression libre des idées, les contestations ouvertes, les revendications de transparence et d'équité. Ce contexte nouveau permet une expression publique de contradictions diverses autrefois refoulées ou réprimées, qu'il s'agisse de contradictions entre « groupes socioculturels » (crise entre Dendi et Bariba au sujet de la gestion de la coopération des producteurs de coton), ou qu'il s'agisse de contradictions au sein d'une même communauté (crise à propos de la désignation de l'imam de Pèrèrè).

Mais il est difficile, voire impossible, d'isoler une seule variable pour en faire la cause unique de tel ou tel conflit. Facteurs socio-économiques, identités religieuses, appartenances familiales,

alliances entre réseaux, affinités stratégiques ou idéologiques, rivalités personnelles, solidarités de classe ou de profession, tous ces éléments s'imbriquent profondément.

Devant ces forces centrifuges aujourd'hui libérées, le consensus apparent, maintenu depuis longtemps par une alliance (ou un pacte tacite de non-agression) entre notables, alliance transversale aux clivages principaux, et symbolisée par l'entente entre le chef traditionnel, l'imam et les élus locaux (nouvelle élite paysanne), saura-t-elle se maintenir et rester efficace ?

Les pouvoirs locaux à Gbanlin (Zou) entre migration, commerce et religion

Pierre-Yves Le Meur & Cyriaque Adjinaou

S'il est un site de notre¹ recherche où l'hypothèse concernant l'existence d'une vie politique intense à l'échelon local s'est pleinement vérifiée, c'est bien le village de Gbanlin, situé dans le nord du département du Zou (sous-préfecture de Ouessè). Ce premier constat – mais la différence avec les autres sites n'est qu'une affaire de degré – a émergé rapidement du fait de notre parti-pris initial de privilégier une entrée par les conflits. Ceux-ci se sont révélés avoir un caractère structurant dans la vie politique locale. Ainsi, derrière une ambiance villageoise qui nous avait vite semblé un peu tendue au premier soir de l'enquête collective, se cachait une crise politique grave dont l'incarcération du chef de village et de l'un de ses conseillers intervenue quelques jours avant notre arrivée constituait la dernière péripétie.

1. À la différence des autres sites, Gbanlin, où C. Adjinaou avait fait une enquête analogue à celles menées sur les autres sites (cf. Adjinaou 1995), a bénéficié d'un complément d'enquête de terrain effectué par P.-Y. Le Meur durant trois semaines en mars 1995 (pendant la campagne pour les secondes élections législatives du Renouveau), avec le concours précieux de Sébastien Davo. D'autre part, C. Adjinaou a, à partir de 1994, travaillé à Gbanlin dans le cadre du Projet de gestion des ressources naturelles (PGRN). Une version longue du présent chapitre est disponible (Le Meur & Adjinaou 1997).

Le noyau fondateur du village de Gbanlin est constitué de Mahi, actuellement considérés comme « autochtones ». Mais si le terme a un sens (on verra l'utilisation de cette forme de légitimité dans le cadre de la gestion du foncier), c'est parce que la zone a connu une seconde vague d'immigration dès le début des années 1970, à partir des foyers actuels d'émigration au Bénin, à savoir le plateau Adja, la région d'Abomey et les collines de l'Atacora. Cette histoire est inscrite dans le paysage agraire, avec le noyau du village essentiellement peuplé de Mahi et une auréole de fermes et hameaux, habités par les migrants regroupés selon leur origine régionale.

La genèse des formes de la parenté et du pouvoir à Gbanlin

Gbanlin est situé sur la rive gauche de l'Ouémé, à l'extrémité nord du couloir de fuite de populations menacées par les guerres de capture d'esclaves menées par le royaume d'Abomey et empêchées à l'est par l'empire d'Oyo également esclavagiste (et les deux royaumes yoruba alliés de Savè et Kétou). La frontière nord correspond à la zone d'extension des chefferies baatonu dont l'économie se fondait en partie sur la même ressource. Ce schéma a pris corps dans le premier tiers du XVIII^e siècle, époque à laquelle remontent les premières mentions écrites de l'ethnonyme Mahi (Law 1991 : 19). La création de Gbanlin intervient dans le dernier tiers du XIX^e siècle.

Les récits de fondation du village sont tous marqués par l'idée de fuite et par les étapes successives qui l'ont émaillée. Le lignage fondateur du village, les Dévo, est ainsi originaire de la région de Za, à l'est d'Abomey (cf. *Gbessèmèhlan*). Cette histoire heurtée permet d'expliquer la faible différenciation entre les deux niveaux d'organisation sociale *akò* (clan) et *hènnu* (lignage) patrilinéaires. Le premier renvoie en principe à un ancêtre historico-mythique ; c'est une entité non localisée alors que le second est spatialement circonscrit, en l'occurrence à un village. À la suite du lignage fondateur se sont installés d'autres lignages ayant vécu des histoires similaires, définissant la structure poly-lignagère de Gbanlin et

des autres villages à dominante mahi de la région de Ouessè. Chacun d'entre eux est dominé par un lignage fondateur et par deux ou trois autres arrivés peu après et entretenant des relations sociales privilégiées avec le premier (les Ayinon et les Awooyi à Gbanlin). Les lignages à la tête desquels est nommé un *hènnugan*, sont exogames. Ils sont segmentés en *xwe*, maisons aux deux sens du terme, familial et résidentiel, dirigées par le *xwetò*.

En première approximation, nous considérerons la résidence comme patri-virilocale (le jeune marié construisant son habitation dans la concession de son père) et la filiation comme patrilineaire. Une première forme d'alliance nommée *asi dida* se fonde sur l'échange de femmes (*dyò*) avec une double prestation matrimoniale. Cette alliance concerne deux *xwe* appartenant à deux lignages exogames différents. Le lévirat est obligatoire en cas de décès de l'époux. L'alliance *asi dida* est en quelque sorte contrebalancée par une autre forme d'alliance. L'enjeu central concerne le contrôle des enfants, plus que la résidence des époux. En général, la femme nommée *gbòdòxo* reste dans son *xwe* (sinon elle court beaucoup de risques), le mari pouvant choisir de venir ou de ne pas venir habiter avec elle. Les enfants reviennent au père de la femme, l'époux pouvant avoir droit à une ou plusieurs filles (moins de la moitié), très exceptionnellement à un garçon (s'il a un « bon comportement »). Les enfants restent dans le matrilineage y prennent le nom du père de la mère. Un autre cas de matrilinearité provient de naissances « illégitimes » ou « hors ou avant mariage ». Les alliances uxori-matrilocales à filiation matrilineaire, parfois appelées *asi siso* ou *asi suso*, excluent la pratique du lévirat.

Les deux grandes formes d'alliances ne sont pas séparées selon des critères définis a priori. Elles font l'objet de négociations et d'ajustements à la situation au sein de laquelle elles s'inscrivent. En particulier, l'alliance *asi dida* comme double échange de femmes et de prestations matrimoniales n'est pas une réciprocité mécanique. Chaque moment est l'objet de négociations dont les arguments sont d'origines variées : on peut parler d'une véritable « politique du mariage » (Geschiere 1994 : 102). Il faut aussi souligner la spécificité de la relation qui unit un garçon à son oncle maternel ou *faa*. Il peut décider de résider chez ce dernier, même en dehors de toute alliance à filiation matrilineaire, et les neveux

patrilatéraux et matrilatéraux sont désignés par le même terme (*vike*) alors qu'ils sont distingués chez les Fon et les Aïzo (*vivu* et *vi*). Nous retrouverons plus loin les implications en termes de stratégies individuelles de cette tendance à la bilinéarité. La souplesse dans les stratégies que permettent les modalités de l'alliance et de la parenté à Gbanlin est toutefois tempérée par le poids du lignage fondateur.

La stabilisation du village suit immédiatement sa naissance et la chefferie qui émerge correspond à une ratification coloniale quasi directe de la situation, à la fois à l'intérieur du village et par rapport aux villages voisins, en particulier Ouessè, qui devient le chef-lieu de canton. Ce schéma semble avoir fonctionné pendant toute la première phase coloniale, jusqu'à la mort en 1948 de Katisso, successeur du chef fondateur Kla, qui apparaît comme l'événement déclencheur de conflits probablement déjà latents, au vu de la vigueur de leurs expressions. Cependant, la première moitié du siècle, sur laquelle nous ne possédons qu'une information lacunaire, est souvent vue localement comme une époque « traditionnelle », celle du « temps des anciens », de la « vraie » chefferie (*axòsu* par opposition à *togan*), celle d'« avant le désordre ». En l'occurrence, le « désordre » correspond à de profondes mutations économiques liées au développement de pratiques migratoires de grande ampleur, dont les résonances dépasseront les seules formes de l'accumulation économique pour toucher les domaines de l'alliance, de la parenté, de la politique et de la religion : l'ensemble du champ du pouvoir local s'en trouvera affecté.

Migration, accumulation et chefferie : les transformations des années 1940-1970

Le phénomène migratoire démarre à Gbanlin dès l'entre-deux-guerres, les archives en font clairement état, en réaction à « l'exploitation despotique coloniale » (Olivier de Sardan 1982), sous forme de fuite devant le recrutement militaire et le travail forcé et de recherche de ressources monétaires pour payer l'impôt. Si jusqu'en 1946-47, « le facteur "fuite" et le facteur

«recherche de ressources» se combinent paradoxalement » (Olivier de Sardan 1984 : 177), la balance va ensuite, parallèlement au relâchement de la violence de l'État, pencher du côté des stratégies d'accumulation (opportunités économiques dans les bassins d'accueil de force de travail de Gold Coast et de Côte d'Ivoire, phénomènes connexes de désagrégation des unités familiales et d'émancipation des cadets).

On peut représenter la migration, à l'échelon des individus qui l'ont pratiquée, par un modèle relativement stable dans les années 1940-1960, présentant la forme d'une séquence d'accumulation : 1-ouvrier-maçon, 2-chef d'équipe, 3-paiement d'une dot individuelle, 4-commerce de café et cacao en migration, 5-commerce de détail en migration, 6-retour définitif, 7-construction d'une maison tôleée, 8-agriculture vivrière commerciale, 9-commerce de produits vivriers, 10-achat d'une bâchée, 11-achat d'un camion. En outre, le migrant rentrait pratiquement chaque année, se livrant alors au commerce de produits achetés sur la côte et revendus au village (pagnes en particulier). Il s'agissait alors d'un arbitrage dans l'utilisation du revenu de la vente de la force de travail, entre commerce, investissement dans une activité productive (essentiellement l'agriculture) et accumulation pour la constitution de la dot, enjeu central de la migration. Mais cet arbitrage est à considérer dans la durée, dans la mesure où il ne s'agissait pas d'un choix définitif – je fais du commerce ou de l'agriculture ou je me marie – mais plutôt de la détermination de priorités qui renvoie à la spécificité, socialement déterminée, de chaque « itinéraire d'accumulation » (Geschiera & Konings 1993).

Dès la fin des années 1950, des conflits apparaissent autour de la chefferie, au sein desquels les paramètres migratoires et économiques se mêlent à la mobilisation de registres magico-religieux. À priori il y a une contradiction entre l'ampleur de ces conflits et le désintérêt de beaucoup de personnes pressenties pour la charge de chef de village, qui manifestement préfèrent aller tenter leur chance au Ghana ou en Côte d'Ivoire (cf. Le Meur & Adjinaou 1997 : 13-14). En fait le mouvement d'accumulation amorcé en migration trouve à se réaliser dans l'agriculture sous forme extensive (mobilisation de la force de travail locale). C'est dans ce contexte que la chefferie, comme moyen légitime de contrôle sur les hommes et de régulation de conflits en particulier

matrimoniaux, est devenue un enjeu central et donc une ressource disputée.

La zone de Ouessè est déjà sous la colonisation une zone agricole prospère et un marché primaire de collecte en direction des grands marchés dahoméens situés sur l'axe nord-sud, Cotonou-Bohicon-Malanville. Un trait caractéristique est ici la place centrale des femmes dans cette activité : la migration a été une « affaire d'hommes » et le commerce à ses débuts une « affaire de femmes ». On pourrait ajouter que si le commerce a été féminin, c'est parce que les hommes étaient absents. Leur retour progressif de migration et l'investissement local du capital accumulé vont entraîner un retournement de situation, sous forme d'une rapide mainmise des hommes sur le commerce, à travers la monopolisation des moyens de transport. Alors que les femmes utilisaient les taxis ou des transporteurs extérieurs à la région, les anciens migrants vont investir dans des voitures bâchées à partir des années 1970 puis dans des camions, dépossédant les femmes de leur prééminence dans ce secteur. Ces profondes transformations des années 1940-1970 sont faites, on l'a dit, de tensions et de conflits qui prennent souvent une tournure religieuse ou magico-religieuse. La marginalisation des femmes, peut-être pour partie plus apparente que réelle, expression de la peur et/ou de la prudence, passe aussi par le recours à la sorcellerie (ou à son pendant, l'accusation de sorcellerie) et à des *vodun* anti-féminins tels que les milices nocturnes *zangbetò*. Par ailleurs, la résolution violente des conflits autour de la chefferie est systématiquement imputée à des pratiques magiques. Si le paysage religieux des années 1960 est dominé par le *vodun*, le catholicisme a fait une percée importante, parfois conflictuelle (Le Meur & Adjinaou 1997 : 17-18), et les réseaux sur lesquels se sont bâties les premières expériences commerciales sont largement catholiques.

Le chevauchement des registres économiques, politiques, de la parenté et de l'alliance, et magico-religieux est constitutif de l'espace social villageois tel qu'il se transforme dans les années 1940 à 1970. Sa seconde caractéristique est la forte autonomie relative de l'espace politique villageois et des arènes qui le structurent. L'histoire coloniale de Gbanlin, racontée par ses protagonistes ou leurs descendants, se caractérise par un repliement sur le village, concernant les enjeux et les formes des conflits

(l'administration coloniale est rarement mentionnée et la zone est d'ailleurs décrite comme stratégiquement secondaire dans les rapports coloniaux). L'autonomie politique locale s'exprime entre autres dans l'insignifiance de la date de l'indépendance. La chronologie politique émise fait en revanche de 1948 une date charnière, quasi contemporaine de la rupture politique coloniale de 1946-47 (fin de l'indigénat, abolition du travail forcé, début d'une phase de libéralisation politique sous contrôle). De plus, à l'indépendance, il n'y a aucun renouvellement du personnel politique local. Cette autonomie n'est toutefois pas exclusive de pratiques politiques (au sens large de compétition pour l'accès à une ressource) mobilisant massivement des ressources d'origine externe, telles que le produit de l'accumulation en migration ou de nouvelles religions (à la fois ressources symboliques et productrices de réseaux sociaux).

Le champ du pouvoir local entre conflits et retournements d'alliance (1974-1988)

Ici comme sur les autres sites étudiés, la césure localement décisive du coup d'État militaire du 26 novembre 1972 est constituée par la réforme territoriale de 1974 et l'instauration d'élections locales systématiques, instituant les CRL (Comité villageois révolutionnaire, avec le délégué à sa tête) et CCR (Comité communal révolutionnaire avec le maire à sa tête, élu au suffrage indirect par les conseillers villageois), participant de l'entreprise de « pénétration administrative au niveau local » (Allen 1989 : 56-57) ou d'« ancrage local de l'État » (Bierschenk 1993a), centrale dans la stratégie du régime Kérékou. Si la composition des différentes instances des conseils a varié durant la période militaro-marxiste², leur existence constitue en soi une forme d'élargissement des

2. En 1974, l'Assemblée villageoise révolutionnaire est constituée de 25 personnes élues au suffrage universel, par alignement, dont 15 font directement partie du CRL. 7 d'entre elles forment le secrétariat exécutif du CRL qui gère le village au quotidien.

arènes politiques, fait qui ne présage bien sûr en rien de la manière dont cette ouverture sera utilisée par les acteurs en présence. En l'occurrence, cette innovation institutionnelle va immédiatement être appropriée par certains acteurs centraux du champ du pouvoir local, avec des résultats quelque peu mitigés, en regard de leurs objectifs initiaux. C'est le poste de délégué de Gbanlin qui sera l'objet des joutes les plus animées, ce qui n'est pas étonnant dans la mesure où ce village est le plus important parmi ceux qui composent la commune du même nom, économiquement comme démographiquement.

Lutte pour le contrôle de l'innovation institutionnelle (1974-1982)

Houegbé était un *toxòsu* (chef du village) bien en place depuis 1967. Solidement inséré dans le jeu local de l'alliance et de la parenté (en particulier intra-lignager, du fait de son « adoption » par un membre influent de la maison Odé, économiquement dominante), doté ou supposé doté de pouvoirs occultes puissants, fort de l'autorité d'une chefferie fondée localement sur l'antériorité devenue hégémonie du lignage Dévo, il tente avec les autres aînés d'imposer au poste de délégué un personnage apparemment socialement marginal et donc a priori contrôlable, Akimon HOUNGBEDJI dit Adoba, selon une stratégie de manipulation du processus électoral que nous avons pu rencontrer dans plusieurs sites. En réalité, ce dernier se situe à la jonction d'un enchevêtrement de relations au sein duquel les tendances à la bilinéarité, la possibilité d'opter pour une résidence chez les oncles maternels et l'existence des formes d'alliances *asi suso* contribuent à multiplier le nombre des relations possibles et donc l'étroite imbrication entre individus appartenant à des groupes de descendance (d'unifiliation) différents (Le Meur & Adjinaïcou 1997 : 19). Ces réseaux complexes seront mobilisés selon des orientations stratégiques mouvantes dans le cadre des conflits qui vont marquer la vie politique locale, tout en dépassant cette seule dimension, pour prendre des colorations religieuses et économiques.

Dans le bras de fer qui oppose très vite Adoba à Houegbé et Bruno AHODÉGNON (un des très rares lettrés du village, secrétaire du *toxòsu* depuis de nombreuses années, et qui s'était présenté

contre Adoba aux élections villageoises), ce dernier va rapidement prendre l'ascendant grâce à sa capacité à utiliser sa position de délégué selon deux stratégies : directement, en tant que position de pouvoir insérée dans l'appareil politico-administratif mis en place à partir de la réforme de 1974, et comme base pour se créer un réseau de relations à l'intérieur du Parti de la révolution populaire du Bénin (PRPB), à Ouessè, Abomey, le chef-lieu de la province du Zou, et à Cotonou. Prendre la carte du parti, assister aux réunions politiques et aux sessions de formation organisées à l'échelon du district ou de la province, tels sont les actes qui participent de cette stratégie délibérée qui va permettre à Adoba d'asseoir son pouvoir sur le village pendant huit années.

Politique et accumulation sous Adoba

Inséré à la fois dans des réseaux locaux d'alliance et dans des réseaux politico-administratifs extérieurs, Adoba met à profit sa position de délégué dans le cadre d'une stratégie d'accumulation de capital social et économique, qui innove par rapport à la séquence type décrite plus haut, fondée sur la migration et le commerce agricole. Il est intéressant de noter que ce type de trajectoires plus « centrée sur l'État » se retrouve au sein du segment de lignage auquel appartient Adoba. Cette stratégie passe concrètement par les actions qu'il dirige en tant que délégué, combinant application de directives des échelons supérieurs et décisions locales qui sont l'objet de négociations au sein et hors du CRL.

L'appui à la production agricole et en premier lieu à la production cotonnière passe par la mise en place de champs collectifs (*toglè*, de surface limitée mais dont le produit est directement géré par le CRL, ou plutôt par le secrétariat), l'interdiction des cérémonies cultuelles pendant la saison pluvieuse et l'obligation pour chaque unité de production de cultiver une superficie minimale en coton. Cette dernière mesure a d'autant plus été vécue comme une contrainte que les années 1975-83 ont été, avec le boom pétrolier au Nigeria, une période faste pour la production et l'exportation des produits vivriers, en particulier des tubercules (manioc, igname ; cf. Soulé 1994). Le résultat est resté limité, mais le délégué supervisait la chose très attentivement et les manquements

étaient suivis d'une arrestation, d'une détention à la gendarmerie de Ouessè, généralement agréementée d'un sévère passage à tabac. Les producteurs étaient toujours « déficitaires » (par rapport à la ristourne dont le partage peut devenir un enjeu crucial ; cf. *Bako-Arifari* et *Gbessèmèhlan*), probablement du fait de trucages lors de la pesée effectuée par les agents des services agricoles de l'État (CARDER). L'institution en 1978 d'un marché à Gbanlin par Adoba avec l'appui du maire (initiative locale) constitue un autre moyen de contrôle de l'accumulation villageoise par le biais du contrôle des transactions marchandes. Un objectif en était clairement de court-circuiter le marché de Ouessè, important dans la région. Si la méthode était très coercitive, l'échec économique fut rapide.

La mise en place en 1976 d'une caisse villageoise est une application locale directe d'un mot d'ordre national, le très employé à l'époque « comptons sur nos propres forces », et elle semble rencontrer un écho favorable chez les habitants de Gbanlin conscients de la nécessité d'une mobilisation de l'épargne individuelle à des fins collectives. Son financement est assuré par les recettes issues de la vente des productions collectives, les amendes de 2 000 à 3 000 francs CFA imposées par la brigade à ceux qui se soustraient aux tâches collectives, les souscriptions obligatoires payables par tout homme adulte, à la discrétion du CRL (dans les faits environ 100 à 200 francs CFA mensuels) et les taxes en vigueur sur l'étendue du territoire. Finalement, au total manque de transparence dans la gestion de la caisse se sont ajoutées une absence non moins totale de réalisations que cet argent aurait permises, et, aussi, une ostentation dans le détournement symbolisée par le banquet offert toutes les semaines, le jour du marché et sur le lieu même, par Adoba à ses camarades. On comprend facilement que ce fonds ait pu constituer la principale pomme de discorde au sein du CRL à partir de 1981.

Combinant religion, politique et économie, la lutte inséparablement anti-sorcellerie, anti-religion, anti-féodalisme et anti-commerçants s'étend à Gbanlin de 1975 à 1978, 1980 au plus tard, d'après les avis recueillis. Si la lutte anti-*vodun* est dans les discours souvent mal différenciée de la lutte anti-sorcellerie, dans la pratique, Adoba, lui-même *vodunon*, sut agir avec beaucoup de diplomatie de l'avis même de ses collègues en religion, se plaçant

opportunément en retrait derrière les plaintes déposées d'un côté, derrière les autorités supérieures de l'autre, et jouant ainsi à sa façon le fameux dilemme du *village headman* de M. Gluckman (Gluckman et al. 1949). Cette campagne occupe une place à part dans le dispositif politique dirigé localement par le CRL et les liens avec les processus économiques d'accumulation demandent à être examinés avec prudence. Adoba et ses alliés, au sein et en dehors du CRL appliquent les directives nationales avec beaucoup de zèle (des détentions pouvant atteindre deux à trois ans, plusieurs décès). La principale catégorie touchée semble être les femmes, tandis qu'à cette occasion, les « jeunes » apparaissent de manière encore très floue comme catégorie cristallisée dans la lutte politique (mobilisée au sein des « brigades de sécurité »). Il est symptomatique de constater que les femmes n'émergent au premier plan des acteurs ou protagonistes de la vie villageoise que par le biais des deux thèmes de la sorcellerie (comme victimes privilégiées) et du commerce (comme initiatrices rapidement dépossédées). Si le lien entre les deux aspects reste hypothétique, elles seront de fait les perdantes de la période. Dans le même temps, la lutte contre les « commerçants véreux » relève du registre de la tracasserie systématique, mais avec pour effet d'écarter les plus petits incapables d'acquitter ce qui constitue un véritable « droit d'entrée » sur le marché, « cadeau » contribuant au développement d'une « économie morale de la corruption » (Olivier de Sardan 1996).

La période 1975-1980 est marquée a priori contradictoirement à la fois par cette campagne anti-commerçants et par des affaires jugées bonnes. En fait, le nombre de commerçants était très limité, du fait du tarif exigé pour la corruption des autorités politico-administratives. Ceux qui ont su négocier au mieux cette période l'ont fait sur la base de leur surface économique et sociale initiale leur permettant à la fois d'encaisser les coups durs comme ceux évoqués ci-dessus et de payer le surcoût constitué par la nébuleuse pénalité-corruption souvent difficile à désagréger. L'autre voie passe par la constitution ou l'activation de réseaux politico-commerciaux dépassant l'échelon local – où d'ailleurs ces commerçants ont significativement occupé une position discrète, se tenant en particulier très en retrait des arènes strictement politiques. Parallèlement se développent des formes

d'accumulation à caractère politico-économique dont le pivot est constitué par l'accès aux positions politico-administratives élues. Ce chevauchement n'est pas totalement nouveau, mais il est très fortement favorisé par le fonctionnement du régime Kérékou centré sur une stratégie d'ancrage local de l'État et d'encadrement au sein duquel contrôle politique et extraction du surplus tendent à s'imbriquer étroitement. Dans ce jeu, si les commerçants apparaissent comme misant sur la discrétion politique, jouant du chevauchement à un autre niveau, les « jeunes » semblent émerger en tant que groupe dans l'arène politique (par leur soutien à Adoba dans la campagne anti-sorcellerie en particulier) – mais la consistance de cette catégorie reste incertaine – et les femmes sont très marginalisées.

Lutte pour l'hégémonie et retournement d'alliances (1982-1988)

C'est autour de la gestion de la caisse villageoise, donc d'une ressource interne, que le conflit aboutissant à l'éviction d'Adoba va se nouer. Ce conflit se jouera d'abord au sein du CRL, entre la troïka Adoba-Raphael Katisso-Pascal Noukounnou et les quatre autres qui ont été peu à peu mis à l'écart de la gestion des affaires. Sur fond d'accusations de détournements, une alliance se noue entre les membres marginalisés du CRL, essentiellement Mathias Akpo et Benoît Ahodégnon, un important groupe de jeunes du village comprenant en particulier Sossou Mathieu, Étienne Tamégnon, Mathieu Dossou, et, parmi les plus gros commerçants, Atoyi, Odé Danvidé et Guidibia.

Adoba, en réponse à ces accusations, a fait logiquement jouer les autorités administratives, ce qui signifie à la fois les échelons hiérarchiques auxquels il peut faire appel statutairement, c'est-à-dire en tant que délégué du village, et les réseaux qu'il a bâtis au cours de sa carrière de membre du parti et au sein de la hiérarchie politico-administrative. Il fait mettre en prison certains de ses opposants, mais ceux-ci sont rapidement libérés, principalement sur intervention de Atoyi, signe d'une évolution de la position des commerçants et du rapport de force entre deux types de réseaux. Adoba joue aussi de la rumeur de sorcellerie en accusant Benoît Ahodégnon d'avoir tenté de l'envoûter, et

celui-ci est arrêté et amené à la brigade de gendarmerie de Ouessè. C'est dans ce contexte plutôt troublé qu'interviennent les élections locales de mars 1982³. Malgré leur fonctionnement par alignement, celles-ci restent dans les mémoires comme les plus démocratiques qu'ait connues Gbanlin jusqu'en 1993. Présidées par un comité de supervision issu du district qui donne lecture des critères d'éligibilité, elles prennent la forme d'une grande réunion publique au cours de laquelle les différents candidats se présentent (qui apparemment se sont désignés eux-mêmes ou sur la base de discussions locales, sans véritables interférences des organisations de masse ou des échelons administratifs supérieurs). L'assistance intervient éventuellement pour dénoncer un candidat non éligible, pour en critiquer ou en soutenir un autre. Adoba est ainsi violemment pris à partie par Siméon Mankpombé. Lui et ses deux alliés sont les seuls à ne pas être élus. Benoît Ahodégnon, ovationné et élu, sera choisi comme maire de la commune par le conseil communal révolutionnaire (CCR ; l'élection du maire se fait au suffrage indirect). Sossou Mathieu devient délégué et Atoyi, Odé Danvidé, Mathieu Dossou et Guidibia sont élu au CRL (seul le premier entre au secrétariat).

Ce renversement, qui exprime pour une large part une dynamique socio-politique locale en termes d'enjeux et d'acteurs, renvoie en même temps à un contexte plus large, national, fait d'un relâchement relatif de la violence et du contrôle politico-économique de l'État, en réponse à une dégradation de la situation économique. Le déplacement du centre de gravité du pouvoir d'Adoba en direction d'un personnage comme Atoyi symbolise à lui seul la forme locale de ce tournant national.

3. En 1981, la composition des CRL a été complexifiée : dix représentants sont choisis dans les organisations de jeunes (devenues OJRB – Organisation de la jeunesse révolutionnaire du Bénin – en 1983), six au sein des organisations de femmes (OFRB) et six parmi les paysans, artisans et ouvriers. Ce seraient les organisations de masse qui désigneraient les candidats. Cette description faite par C. Allen (Allen 1989 : 59) ne semble pas vraiment correspondre à la réalité locale telle qu'elle nous a été décrite par les habitants de Gbanlin (Allen lui-même insiste un peu plus loin sur certains décalages observés entre les directives et leur réalisation, en particulier en ce qui concerne l'effectivité des quotas féminins au sein des conseils communaux ou de district).

D'un point de vue plus centré sur la société locale, on constate que le changement radical dans la composition du personnel politique peut s'analyser à première vue, en termes lignagers, comme la montée en puissance politique du segment de lignage Dévo économiquement dominant, à savoir le *xwe* Odé. En réalité, les personnages-clefs de cette période sont identifiables essentiellement selon un registre économique – ce sont de gros commerçants – et non lignager. Si le critère de la parenté intervient, c'est plus au travers de réseaux complexes d'alliances que sur la base de la seule appartenance lignagère.

Mobilisation de l'épargne villageoise et hégémonie politico-économique

La période qui démarre va être marquée par une forte activité en matière d'infrastructures villageoises : école, pompes, maternité. On peut ajouter à cette liste la reconstruction d'une église catholique en 1988. Les discussions autour de l'identification des priorités à l'échelle du village, ainsi que la mobilisation et la gestion de l'épargne intérieure et des appuis politico-administratifs extérieurs nous en apprennent beaucoup sur le fonctionnement de la politique locale du développement.

La remobilisation du village face à ces enjeux et la restauration d'un climat de confiance sont les mots d'ordre du nouveau CRL. Dans les mémoires, cette période reste perçue comme une phase d'ouverture démocratique et de concertation. Effectivement, des groupes de discussion et de travail sont créés et les projets du village sont largement et publiquement débattus, contrastant avec le modèle de « développement » de la période précédente, non négocié et totalement inefficace en termes de réalisations collectives. Cette ouverture démocratique qu'on pourrait qualifier dans le jargon actuel de « participative » présente toutefois un aspect paradoxal en raison du très fort contrôle exercé par les *big men* du village, en premier lieu Atoyi, Odé Danvidé et Guidibia. On assiste à un déplacement symboliquement très fort des lieux de concertation et de décision d'un local public – celui du CRL – vers des lieux privés, à savoir les cases de ces trois gros commerçants. Mais cette direction de fait des affaires politiques ne

débouche pas sur une mainmise sur les arbitrages finaux. Ainsi, une première discussion, quatre mois après l'élection, porte sur le choix entre la réhabilitation de l'école du village (à l'époque simple paillote) et l'amélioration du réseau de pistes, le village de Gbanlin étant totalement enclavé pendant la saison des pluies. Les deux groupes stratégiques face à cet enjeu sont les « jeunes » d'une part, les commerçants-transporteurs d'autre part. Les premiers auront gain de cause : le consensus (négocié localement, sans en référer aux autorités du district) se fonde matériellement sur des modalités précises de mobilisation de l'épargne et du travail nécessaire, sur la base d'une stricte séparation concernant la provenance de chacun des deux. Trois sources sont utilisables : les remboursements et reliquats de l'équipe d'Adoba, soit 300 000 francs CFA environ, le fruit du travail des « sections villageoises » (les dix équipes de douze jeunes travaillant sur les exploitations agricoles privées, encadrés par deux chefs d'équipe, font rentrer jusqu'à 300 000 francs CFA par campagne agricole dans la caisse villageoise), les cotisations des commerçants-transporteurs qui ne participent pas aux sections (ils versent chacun 3 000 francs CFA par campagne).

Ces sections, de par leur importance comme canal de mobilisation de ressources économiques internes et en raison de leur nom même (la dénomination est importée par des jeunes déscolarisés des CEMG, Collège d'enseignement moyen général), marquent donc l'émergence des jeunes comme catégorie ou groupe stratégique, même si l'organisation du travail renvoie aux formes anciennes des équipes de migrants. L'alliance conjoncturelle entre jeunes et commerçants fonctionne donc correctement au cours de cette phase, sur la base d'une complémentarité des apports de chacun.

Cette action permet de réunir plus d'un million de francs CFA, investis dans la construction de l'école en 1983. En 1986, la coopération allemande intervient et quatre salles supplémentaires sont construites. La contribution villageoise, rassemblée selon les mêmes modalités, atteint 350 000 francs CFA. Le projet d'hydraulique villageoise ressort d'une action de la coopération suisse à l'échelon du district de Ouessè. Une contribution locale de 60 000 francs CFA est demandée pour toute pompe installée, contribution renouvelable chaque année et destinée à l'entretien

du matériel. Gbanlin bénéficiera de trois pompes, dont la répartition obéit a priori à un souci de rationalisation spatiale de l'accès à l'eau. La proposition de financer l'entretien des pompes par la vente de l'eau est rejetée parce que « contraire aux coutumes ». Le village décide après concertation de procéder à une souscription exceptionnelle de 1 000 francs CFA par chef de ménage et 500 francs CFA par épouse. Un comité pour l'entretien des trois pompes est désigné, comprenant quatre femmes, mais ce sont deux hommes qui sont désignés par le CRL pour la collecte des cotisations qui sont déposées à la caisse locale du crédit agricole mutuel (CLCAM).

La troisième réalisation importante (et ultérieurement conflictuelle) de Gbanlin est la construction en 1982 d'une maternité avec l'aide là encore de la coopération suisse. Elle entre dans le cadre d'un programme sanitaire qui couvre le district de Ouessè. Cet échelon intermédiaire s'avère être, sans doute avec celui de la province, le niveau privilégié auquel se négocient la rente du développement et sa distribution locale, confirmant la place centrale du chef de district dans le dispositif politico-administratif du régime Kérékou tel qu'il évolue dans les années 1980, par rapport à la double logique d'extraversion d'une part et d'ancrage local d'autre part.

Le projet de construction de la maternité était initialement destiné à la commune de Djègbé, très enclavée dans le sud du district. C'est à l'initiative du chef de district que la commune de Gbanlin a finalement été préférée. La raison réside dans les rapports privilégiés que celui-ci entretenait avec l'élite politico-économique locale. Le bailleur étranger a entériné ce changement sans difficulté. La seconde intervention du chef de district est allée dans le même sens. Il s'est opposé au projet d'implanter la maternité dans le village de Vossa, alors que cela aurait pourtant permis de compléter les services de l'infirmerie déjà construite avec l'aide du même bailleur de fonds, pour créer un complexe communal de santé comme il en existe ailleurs au Bénin. Les négociations ont été longues et ont nécessité l'arbitrage du ministère de la Santé. Elles ont également été peu transparentes pour les villageois dont la mobilisation était fortement sollicitée. Les informations sur les démarches s'échangeaient la nuit par l'intermédiaire du délégué et d'un ami personnel du chef de district. Quelques jours avant la décision finale, le délégué est informé que les

négociations sont restées favorables à Vossa. Le CD souhaite ouvertement que les responsables de Gbanlin s'engagent plus résolument dans la bataille. Une réunion de concertation a lieu la nuit même au village, elle regroupe quelques sages, des commerçants, les notables et le délégué. Le message du CD a été bien compris. Le lendemain matin une enveloppe de 540 000 francs CFA est prête (financée à 80 % par les trois plus gros commerçants locaux, Odé Danvidé, Atoyi et Guidibia). Le délégué souhaite la répartir comme suit : 500 000 francs CFA pour les « gens d'en-haut » et 40 000 francs CFA pour les autorités locales. Cette répartition a-t-elle été effective ? Nul n'a pu le vérifier, mais c'est bien le village de Gbanlin qui abrite à présent la maternité.

Les modalités de gestion de l'épargne et celles réglant les conflits par rapport à des enjeux impliquant des échelons politico-administratifs supérieurs ressortent d'un même processus de monopolisation de l'espace politico-économique par un petit nombre d'acteurs détenteurs à la fois du capital social et du capital économique. Cette situation tempère fortement l'impression d'ouverture démocratique qui semblait caractériser la période. On assiste plutôt à un processus de délégation par la majorité des villageois à ceux qui paraissent les plus aptes à faire « avancer les affaires du village » grâce à leur compétences et ressources propres. Ce compromis a toutefois été obtenu sur la base de la négociation et de la concertation plus que sur celle du dirigisme, d'où le contraste avec la période précédente. Il a fonctionné pendant un temps en raison de sa grande efficacité, qui apparaît comme la contrepartie acceptée du manque de transparence dans les procédures. Ce compromis a d'autre part stabilisé la relation cadets-aînés, et en l'occurrence parmi les aînés essentiellement les commerçants, sur la base d'une répartition des apports (une séparation classique travail-capital) et des responsabilités, les jeunes se concentrant sur la mobilisation interne et les commerçants sur les réseaux externes. Ce compromis a aussi pu fonctionner dans la mesure où la domination de quelques-uns s'est faite sur la base d'une forme de redistribution sociale dont un exemple frappant est l'arbitrage entre école et pistes en faveur de la première. Un autre facteur essentiel est constitué par les réseaux internes sur lesquels ont pu s'appuyer des personnages comme Atoyi et Odé Danvidé, réseaux à la jonction du religieux (*vodun*) et du lignager

(qui ne fonctionne pas seul, selon un principe d'unifiliation, mais qui est étroitement imbriqué dans le jeu éminemment plastique des relations d'alliance).

Cet équilibre subtil va voler en éclats à la fin des années 1980. À la source de ce bouleversement, un mouvement religieux indépendant, l'Union de la renaissance de l'homme en Christ (URHC), dont l'irruption va cristalliser une série de conflits et de lignes de clivages a priori indépendants, entraînant un durcissement très fort de la pratique politique et des oppositions locales.

Les Renaissants, ou la religion au centre du politique (1986-1993)

Le rapide succès d'une innovation religieuse (1986-1989).

L'URHC appartient à la catégorie pléthorique des « Églises indépendantes », organisations religieuses ayant rompu avec les Églises chrétiennes officielles, ce qui n'empêche pas que leurs conceptions et pratiques soient imprégnées de christianisme. Ainsi, on peut définir schématiquement l'URHC comme une forme de protestantisme fondamentaliste centré sur le retour au Livre, et refusant les pratiques considérées comme syncrétiques ou païennes qui marquent par exemple le Christianisme céleste, autre exemple d'innovation religieuse réussie au Bénin. Son origine, datant des années 1970, est urbaine et le premier mouvement de diffusion et d'implantation est centré sur les grandes villes du Bénin, Cotonou, son foyer originel, puis Porto-Novo, Bohicon et Parakou. Parakou constituera un centre secondaire de diffusion important pour des villages du nord du Zou comme Gbanlin, en raison de la scolarisation, souvent avortée, de jeunes de cette région dans cette ville. L'URHC fera son apparition en 1986 à Gbanlin au travers de membres du *xwe* Odé, dominant économiquement, si ce n'est encore politiquement. Ce n'est donc pas par l'intermédiaire de catégories socialement marginales que la nouvelle religion pénètre le village.

L'introduction de l'URHC à Gbanlin est le fait de Clément Tamégnon, commerçant-transporteur et fils de Jeanne Ahodégnon, une des premières et des plus dynamiques commerçantes du village. Souffrant d'un mal qu'il n'arrive pas à faire soigner, il décide de tenter la guérison par la prière à la suite d'une rencontre avec un Renaissant. Le succès entraîne sa conversion, très rapidement suivie de celle de plusieurs membres de la famille (sa femme se convertit de son côté avant un accouchement qui s'annonce difficile). Mais parallèlement à ce niveau d'interprétation surgit un autre registre présenté comme indépendant, qui mêle stratégie d'accumulation et pratiques occultes. Étienne, le frère de Clément, a suivi un apprentissage de chauffeur-mécanicien vers la fin des années 1970 à Savè, avant de devenir le chauffeur du groupe de commerçants constitués par les Ahodégnon, à l'époque où ils ont pu acheter une 404 bâchée. Le projet suisse d'hydraulique villageoise qui s'est installé en 1982 l'a recruté comme chauffeur. À la fin du projet, en 1986, il a récupéré le véhicule, un camion-benne de 10 t., à prix très bas, le revendant rapidement et rachetant un autre camion en association avec Clément. Rapidement, les deux frères constatent que leurs affaires périclitent. Un *bokònon* consulté à Agbangnizoun, au sud-ouest de Bohicon, leur conseille de vendre le camion pour éviter un accident certain. Pour eux, l'ennemi est très probablement Odé Danvidé qui utilise ses pouvoirs occultes redoutés pour garder sa position dominante parmi les commerçants de Gbanlin. Ce serait Simon Ahodégnon auprès de qui ils ont cherché conseil qui leur aurait indiqué la seule voie possible, celle de l'URHC. Lui-même, ancien « devin » (*bokònon*), s'est converti à Parakou, en particulier sous l'influence d'un neveu technicien. À partir de leur conversion, dont finalement il est difficile de dire de laquelle des deux causes possibles elle est le fruit, les affaires reprendront avec un dynamisme qui ne s'est pas démenti jusqu'à présent. Odé Danvidé de son côté jette ses forces dans la bataille, au point de menacer de dépenser tout ce qu'il a pour se débarrasser des Renaissants. D'après Benoît Ahodégnon, cette détermination aurait même effrayé son propre fils Épiphané Danvidé, contribuant à sa conversion ultérieure à l'URHC.

Dans ce moment fondateur de l'URHC à Gbanlin, on voit clairement comment les deux registres, thérapeutiques et magico-religieux, coexistent sans se confondre, le second intervenant dans le cadre d'une concurrence commerciale exacerbée. Il faut

ajouter que les protagonistes de l'affaire sont des parents proches, membres du même *xwe* Odé du lignage Dévo.

Une affaire de captation d'héritage avait déjà opposé Odé Danvidé à Benoît Ahodégnon dans les années 1950 à la mort de son père, et au grand profit d'Odé Danvidé dont tout le monde pensait que ses pouvoirs occultes l'avaient alors bien aidé. Les frères Étienne et Clément sont quant à eux Dévo en ligne maternelle. Précisément, Jeanne Ahodégnon (le prénom date de sa conversion à l'URHC) est une *gbòdòxo* et c'est une décision tardive de ses enfants que de reprendre le nom de leur père, Tamégnon, auquel ils ne pouvaient pas prétendre a priori. Elle n'évoque d'ailleurs son cas que si on devine ou connaît préalablement sa situation matrimoniale, signe d'un renforcement que nous avons constaté de l'idéologie patrilinéaire dans un contexte à composante bilinéaire. Ce mouvement est à mettre en relation avec la nouvelle domination des hommes sur le commerce.

Le noyau originel autour duquel s'organise l'implantation de l'URHC à Gbanlin en 1986 est donc constitué par la maison Aho-dégnon. En deux mois, l'effectif passe d'une dizaine à une cinquantaine de fidèles, pour atteindre 120 à 150 membres en 1988. Les nouvelles recrues sont pour la plupart des jeunes déscolarisés, retournés à la terre ou travaillant comme tailleurs ou chauffeurs. Ils appartiennent essentiellement aux lignages Dévo et Ayinon. La troisième strate dans laquelle l'URHC recrute à Gbanlin est faite de jeunes déscolarisés qui souvent se sont convertis lors de séjours dans les villes, principalement à Parakou. Ils apportent au village une autre pratique religieuse et une expérience de mouvements sociaux urbains. C'est à la même époque que des membres des lignages marginaux (Agnanmè, Daavi) entrent à l'URHC ; en général jeunes, ils sont parfois les mêmes que ceux de la catégorie précédente. C'est sous la pression de ces deux catégories que va se radicaliser le mouvement sur la base d'une lutte anti-*vodun* ouverte, au cours de laquelle les fondateurs de l'URHC perdent le contrôle de leurs troupes et par là-même le crédit dont ils jouissaient auprès des non-Renaissants.

À la suite d'une plainte au chef du district déposée par le délégué, l'URHC est interdite d'activité pendant trois mois, puis de nouveau en 1988, mais les Renaissants refusent de s'y plier.

L'intervention de la brigade de gendarmerie dégénère en bataille rangée entre forces de l'ordre et Renaissants. À la suite de cet épisode, entre 50 et 70 fidèles sont convoqués à la brigade de Ouessè en accord avec le délégué. Ils y resteront environ deux semaines, subissant des sévices systématiques (le terme de « rodéo » était employé sous Kérékou pour désigner ce type de brimades faites de coups et d'humiliations diverses). Ensuite est décidée une interdiction, cette fois suivie, de trois mois. Le délégué et les anciens de religion *vodun* poursuivent une autre stratégie de lutte contre l'URHC. Ils lancent en 1988 la construction en dur d'une église catholique (la précédente avait brûlé en 1970, Le Meur & Adjinacou 1997 : 17-18) et la population est encouragée par les autorités villageoises à suivre la messe et le catéchisme, et à « pratiquer la plus ancienne religion moderne introduite à Gbanlin ». Les vieux fidèles du *vodun* vont jusqu'à payer de leur personne en allant à la messe. La réaction des anciens, qui manie la violence légitime et la recherche d'alliances, n'aura qu'une efficacité limitée. Certes, les restrictions à l'activité du culte à l'échelon villageois (ce qui signifie par exemple que les Renaissants de Vossa sont interdits de culte à Gbanlin) freine l'expansion de l'église, et les Renaissants entrent de fait dans une sorte de semi-clandestinité. Mais la demande d'interdiction définitive est rejetée à l'échelon du district, les Renaissants ayant entre temps réussi eux aussi à mettre en place et actionner des réseaux acquis à leur cause (jusqu'au chef de district adjoint), tout en arguant de la toute nouvelle liberté de culte accordée par un régime en voie accélérée de « déradicalisation » et de « désidéologisation ». Cette semi-victoire aura pour effet la démission du délégué Mathieu Sossou (en 1988 ou 1989) et une crise grave au sein du CRL dont une expression centrale est la conversion entre 1987 et 1989 de plusieurs de ses membres importants à l'URHC qui accède ainsi à sa première forme de représentation politique officielle. Il s'agit de Séraphin Danhouégnon, Fidèle Ayi, Sossa Guidibia, Benoît Ahodégnon. Plusieurs d'entre eux établissent un lien direct entre la révélation et le « rodéo » anti-Renaissant (sans qu'il soit possible de définir le registre sur lequel ce lien se noue). Baba Agnonlonyissè est nommé délégué intérimaire. De religion *vodun*, il appartient au lignage Dévo. Dans le même temps, compliquant encore la situation, Siméon Mankpombé est accusé d'avoir falsifié une facture de 118 000 francs CFA. Révoqué de sa fonction de secrétaire du CRL, il se convertit aussitôt après à l'URHC et fournit au comité paroissial des documents de

première main concernant la gestion financière de l'équipe de Mathieu Sossou. Un dossier est constitué et une plainte déposée auprès de l'Inspection générale d'État (IGE) à Cotonou. C'est un oncle maternel de Mankombé, Renaissant originaire de Ouessè et travaillant à la Présidence de la République depuis une dizaine d'années, qui sert de relais entre les Renaissants de Cotonou et l'IGE. Celle-ci enquête durant deux mois à Gbanlin, Mathieu Sossou et Atoyi étant particulièrement visés. Ce dernier est mis en cause à hauteur de 82 000 francs CFA, mais devant ses dénégations (les témoins à décharge qu'il produit sont Odé Danvidé et le chef de district) et les doutes persistants, l'IGE renonce à trancher et reporte le verdict sur le village. L'affaire reste sans suite directe.

La cristallisation de conflits autour de l'opposition Renaissance/*vodun* échappé à toute interprétation unilatérale. La première ligne de fracture est interne à la catégorie des commerçants du village, membres du *xwe* Odé. Elle est donc en même temps interne au lignage dominant de Gbanlin. Se greffe ensuite sur ce premier conflit fondamentalement économique un second qui résulte du retour au village de jeunes déscolarisés après des expériences urbaines et migratoires malheureuses dans l'ensemble (nous y reviendrons). Mais cette seconde opposition est elle-même hétérogène puisque les jeunes adoptent a priori des comportements différents selon leur trajectoire et en particulier le moment de leur conversion, selon qu'elle a eu lieu en migration ou au village. Les différentes formes que revêt la lutte anti-*vodun* sont à cet égard typiques. L'URHC est une religion foncièrement anti-fétiche, mais la manifestation de ce trait passe essentiellement par un rejet des *vodun* personnels et lignagers. L'extension en direction d'une lutte systématique et tous azimuts correspond à une interprétation qui n'est pas partagée par tous. En même temps, c'est probablement cette capacité à catalyser plusieurs lignes de clivage au moyen de modes d'expression encore hétérogènes qui explique le succès de l'URHC. Celle-ci accède à une première forme de visibilité politique dès la fin du régime Kérékou, au travers des conversions de plusieurs membres du CRL (et parallèlement de plusieurs gros commerçants, ce qui renforce la ligne de fracture originelle sur laquelle s'est bâtie l'ascension de l'URHC à Gbanlin).

Cette série d'événements nous permet aussi de repérer les formes, déjà mises en évidence, de recours à deux grands types de ressources (qui sont souvent complémentaires dans la pratique). L'une est centrée sur la mobilisation de réseaux externes au sein desquels on constate des chevauchements entre le domaine politico-administratif et d'autres appartenances (église, réseaux de parenté et commerciaux). L'autre renvoie à la nébuleuse à l'intérieur de laquelle gravitent des notions telles que : gestion non transparente, détournement, corruption, accusation, rumeur.

Échec en migration et succès en religion : les déscolarisés de Gbanlin

La problématique de la migration occupe une position clef dans toute interprétation de l'histoire sociale, économique et politique de Gbanlin. Nous avons vu comment une première séquence migratoire, qualifiée de séquence d'accumulation, avait donné naissance dans les années 1950-1960 à une génération de notables locaux dont la richesse avait été réinvestie avec succès dans l'agriculture et surtout le commerce de produits agricoles. On peut mettre à jour une séquence migratoire symétrique pour les années 1970 et surtout 1980, qui serait quant à elle plutôt une « séquence de prolétarianisation », l'usage des guillemets étant rendu nécessaire par le résultat final de cette séquence : le retour au village est marqué par le sous-emploi mais pas par une réelle prolétarianisation du fait de l'existence de terres disponibles pour se lancer dans la production agricole (même si celle-ci ne permet souvent pas d'accéder sans activités d'appoint au seuil de subsistance).

Les récits de ces trajectoires (Le Meur & Adjinaïcou 1997 : 36-37) nous montrent une succession d'essais et d'échecs, au sein de laquelle les composantes migratoires et scolaires sont fortement imbriquées. La migration, qui s'est tournée de manière privilégiée vers le Nigeria dans les années 1970 en raison du boom pétrolier, ne donne pas les mêmes fruits que celle pratiquée dans la période précédente vers le Ghana et la Côte d'Ivoire. Les séjours sont brefs et peu fructueux, et un coup d'arrêt brutal est donné par la fermeture des frontières en 1983. Les candidats à la

migration se tournent alors vers les emplois proposés par des sociétés béninoises d'État, en premier lieu la Société sucrière de Savè, qui connaîtra bientôt des difficultés financières insurmontables. Dans le même temps, l'école est vue comme un recours possible, dans un contexte où la scolarisation pour tous est officiellement encouragée – quoi qu'on pense des résultats de la réforme scolaire lancée sous Kérékou – et surtout constitue, en cas de réussite, le passeport pour la fonction publique dont les effectifs augmentent fortement jusqu'en 1986. Cette ouverture (souvenons-nous du quasi-monopole sur l'écriture de Benoît Ahodégnon dans les années 1950 et 1960) produit des aspirations qui ne seront pas satisfaites, et donc une masse de frustrations dont l'URHC sera le vecteur privilégié. Celle-ci prône en effet une lutte anti-fétiche qui trouvera à s'exprimer à Gbanlin sous une forme politique ou politico-économique, contre l'hégémonie des commerçants *vodun* qui ont su, après avoir fait le « dos rond » sous Adoba, de nouveau verrouiller le système à partir de 1982. Mais n'oublions pas que cette opposition est elle-même fondamentalement plurielle, incluant en particulier la nouvelle génération de commerçants cherchant à briser le monopole exercé de fait par les anciens migrants.

Projet de contre-société et hégémonie politique

Nous avons déjà évoqué la voie quasi clandestine suivie par l'URHC après ses démêlés avec les autorités politico-administratives en 1988. En vérité, c'est un véritable projet de contre-société que va développer l'URHC, qui dépasse probablement la seule adaptation à une nécessité extérieure, en l'occurrence une liberté de culte sous contrôle. Cette hypothèse trouve une confirmation a posteriori dans la mesure où ce modèle continuera de fonctionner dans les années 1990, alors même que, d'une part, la religion aura retrouvé toute liberté d'expression, et que, d'autre part, les Renaissants auront conquis le pouvoir politique aux échelons du village et de la commune. Le fonctionnement de contre-société de l'URHC à Gbanlin s'exprime sur plusieurs modes, mais il s'appuiera à partir de 1990 sur les deux piliers que constituent la nouvelle église, dont la localisation et la construction ont été

l'objet de négociations intenses, et le secrétariat du conseil du village, qui sera totalement dominé par les Renaissants.

La construction de l'église URHC en 1990 est la première expression matérielle de la liberté de culte retrouvée (nous avons vu que, sur ce point aussi, la transition commence avant 1990). Elle rassemble en une paroisse unique les villages de Gbanlin, Tosso et Vossa. Parallèlement, le comité paroissial de sept personnes est renouvelé, Étienne Tamégnon en devenant le président et son frère Clément un des membres les plus actifs. C'est l'occasion d'une affirmation du dogme, en particulier dans le domaine matrimonial, alors que, jusque là, le relâchement dominait (en fonction d'une stratégie d'implantation d'une religion nouvelle). Des structures d'encadrement, de propagande et de production sont mises en place par le comité paroissial qui utilise en particulier les deux cultes hebdomadaires, les journées d'évangélisation publique dans les villages et les séances annuelles de « témoignage public » comme relais. Il est important de noter que si la propagande – ou le prosélytisme – est consubstantielle de cette religion, les méthodes évoluent avec le Renouveau démocratique, perdant en brutalité et provocation ce qu'elles gagnent en amélioration des moyens mis en œuvre (équipement en haut-parleurs, micros, amplificateurs, cassettes de musiques du culte). Des extraits de l'Évangile imprimés sont distribués tous les jeudis. L'alphabétisation des jeunes filles est désormais prise en charge par un Renaissant. Ce dispositif est renforcé par les formes de solidarités économiques encouragées et développées entre les fidèles. Ainsi, un propriétaire Renaissant ne louera une maison ou une parcelle qu'à un membre de son Église et tout conflit entre fidèles sera arbitré exclusivement par le comité paroissial qui recherche systématiquement le compromis et l'étouffement. Ce trait particulier s'inscrit en rupture par rapport à la propension à un « *institution shopping* » (choix raisonné entre plusieurs instances de régulation possibles) repéré à Gbanlin comme sur les autres sites de recherche. Les Renaissants ont même créé un « comité de défense » chargé de régler les différends externes, y compris lorsqu'il y a intervention de la justice (Étienne Ahodégnon et Épiphanie Danvidé en font partie ; ce ne serait pas une initiative locale mais une décision générale, prise au sommet de la hiérarchie, devant l'accumulation des conflits, d'après Frédéric et Simon Ahodégnon). Par ailleurs, la mobilisation de l'épargne des fidèles pour alimenter les caisses de l'Église ne se base pas seulement

sur la générosité spontanée de ceux-ci. Des structures de production agricole et culturelle sont créées pour la drainer. Ainsi les jeunes fidèles se répartissent en une douzaine de sections de travail vendant collectivement leur force de travail chez des exploitants agricoles. La rémunération est entièrement versée dans la caisse de l'Église. Il faut noter que cette forme de mobilisation des ressources locales n'est pas nouvelle, puisqu'elle a en particulier été pratiquée par l'équipe du délégué Mathieu Sossou dans les années 1980. Ces jeunes se retrouvent dans quatre groupes folkloriques URHC, et leur succès (comme celui des sections) se construit aux dépens des sections et groupes villageois existants.

La compétition autour de l'enjeu important que constitue la maternité, cette fois du point de vue interne (la gestion et non plus le choix du lieu d'implantation – cf. ci-dessus), va cristalliser la position des Renaissants face au « reste » du village, symbolisant le déplacement du rapport de force en faveur des premiers au début des années 1990.

En 1988, une sage-femme est normalement affectée à la nouvelle maternité de Gbanlin par les services du ministère de la Santé. Or elle est retenue au centre de santé du district, à Ouessè, et les Renaissants proposent une des leurs, mariée à Vossa. Le groupe des anciens et gros commerçants *vodun* réagit selon un schéma éprouvé, rassemblant quasi instantanément 100 000 francs CFA qui sont distribués aux responsables de Ouessè. La sage-femme initialement choisie prend son service. Une aide-soignante originaire du village, Dansi, l'assiste. En 1990, elle réclame les 18 000 francs CFA correspondant à six mois d'arriérés de salaire, dont deux sous l'ancien délégué Agnonlonyissè. La nouvelle équipe, entièrement composée de membres de l'URHC (cf. infra), refuse de payer les quatre mois qu'elle lui doit, tant que la précédente équipe n'aura pas fait de même. Or le nouveau chef de village n'est autre que le petit frère de Dansi, Sossou Bruno. Malgré l'intervention de leur père, elle n'obtient pas satisfaction et démissionne. Dansi est *vodunsi Xèvioso* (elle a noué une alliance de type *asi suso*, aujourd'hui défaite, avec Adoba) et l'appui de son père, lui-même *vodun*, est insuffisant pour obtenir gain de cause dans une querelle ressortissant initialement du monde du travail, mais qui prend quasi automatiquement une double dimension religieuse et familiale (avec en toile de fond les fortes dissensions entre ancienne et nouvelle équipe politique villageoise).

Cette emprise sur la vie sociale, celle des jeunes en particulier, et l'ensemble de ces techniques de drainage des ressources locales forment un véritable projet de contre-société, celle-ci se posant en rivale de la société villageoise non renaissante. Le succès sera renforcé lorsque les Renaissants, après être entrés individuellement dans le CRL à la fin des années quatre-vingt, par le biais de conversions, vont monopoliser le pouvoir local issu du Renouveau démocratique : le chef de village (qui remplace le délégué), tous les membres du conseil de village, le maire et les membres du conseil communal seront bientôt Renaissants. C'est cette entreprise hégémonique et les réactions, souvent très conflictuelles, qu'elle a déclenchées, qu'il faut à présent décrire et analyser.

Les élections du Renouveau démocratique : le triomphe ambigu des Renaissants

Les ratés de la démocratisation dans le domaine des élections locales, villageoises et communales, vont, ici comme sur d'autres sites, jouer un rôle important. Il est d'ailleurs frappant de constater que l'annulation du premier scrutin de juillet 1990 qui concerne l'ensemble du territoire national est racontée et interprétée localement comme résultant d'une cause interne.

Le premier scrutin du Renouveau démocratique se fera sur le modèle en vigueur sous Kérékou, à savoir par alignement. Malgré – ou à cause de – la situation tendue, les villageois vont essayer d'arriver à un consensus sur le nom du chef de village, au moyen de réunions d'abord confessionnelles, Renaissants, catholiques et *vodun* choisissant chacun en leur sein deux représentants (Hilaire Fadonougbo et Frédéric Ahodégnon pour les 1^{ers}, Anatole et Pascal Demondji pour les 2^e, Fiyossi et Félix Boko pour les 3^e), le conseil villageois devant comprendre six membres dont le chef de village. La désignation de celui-ci sera la plus ardue à obtenir. Le choix se fixe après de longues et après réunions sur Sossou Hounbodé dit « Fiyossi ». Il dira plus tard qu'il n'était pas intéressé par les fonctions et qu'il avait été amené à accepter l'offre pour des raisons sociales de solidarité et de respect envers les vieux et le village. Malgré la résistance active de certains Renaissants, l'élection de Fiyossi sera acquise

sous la forme d'un quasi-plébiscite. Elle sera de courte durée. Les Renaissants, du moins une partie d'entre eux, ne désarment pas, d'autant plus que Fiyossi, qui est le frère de l'ancien délégué Mathieu Sossou qui avait lutté contre eux, semble faire preuve d'une certaine volonté « revancharde ». Une délégation va voir le sous-préfet Biaou pour contester la régularité des élections (pas de bulletin secret) et l'éligibilité de Fiyossi (il n'aurait pas produit la quittance attestant du paiement de la taxe civique). Comme dit plus haut, elles seront effectivement annulées dans tout le Bénin. 15 jours après, un nouveau scrutin a lieu qui donne une victoire totale aux Renaissants : ils occupent les cinq postes de conseillers et l'un des leurs, Sossou Bruno, est élu chef de village. Outre Bruno Sossou, les membres du conseil villageois sont Siméon Mankpombé, Benoît Ahodégnon, Cyriaque Monlonki, Sossa Guidibia et Mathieu Dossou.

Il faut souligner ici que cette réussite politique de l'URHC n'est pas spécifique au village de Gbanlin puisqu'elle touche les localités voisines de Vossa, Tosso, Odougba, avec parfois des alliances entre Renaissants et représentants d'autres religions de type protestant comme les adventistes du 7^e jour à Tosso. Ils ont su mobiliser leurs fidèles à l'extrême selon les modalités décrites plus haut. Mais cette hégémonie reflète plus un activisme politique efficace qu'une majorité démographique. À Gbanlin, les non-Renaissants interviewés, tel Atoyi, expliquent qu'ils ont laissé faire, « pour voir », misant aussi sur l'échec des Renaissants dans la gestion des affaires villageoises. En même temps transparaît un questionnement sur, et même une sorte de mise à l'épreuve de la démocratie.

« Pourront-ils nous obliger à faire ce que nous ne voulons pas ? Est-ce que le temps de Kérékou n'est pas passé avec la Conférence nationale ? Ont-ils vraiment les moyens de diriger le village seuls ? Où nous conduira cette démocratie si elle permet qu'un seul groupe décide de tout dans le village ? » Atoyi conclut cette série d'interrogations en affirmant qu'il est « sûr d'au moins une chose, qu'on ne mettra plus quelqu'un aux arrêts de façon abusive ». Pour Siméon Mankpombé, élu au conseil de village, les *vodun* ont pensé que ce conseil n'allait pas durer trois mois, il ajoute que cette erreur d'appréciation tient au fait que « ils ne sont pas instruits ».

Les élections municipales de novembre 1990 aboutiront logiquement – c'est-à-dire étant donné le mode de scrutin municipal : l'élection du maire se fait au suffrage indirect, parmi les conseillers élus des différents villages composant la commune – à la même domination des Renaissants qui occupent tous les sièges du conseil communal de Gbanlin. La différence résidera dans le fait que les conflits, qui se cristalliseront autour de la charge de maire, seront d'une part de longue durée, s'étalant sur deux années (dont une pendant laquelle le poste restera vacant), et qu'ils mettront à jour des clivages importants au sein même du groupe des Renaissants. La solution, passant par la destitution du maire élu en 1990, ne leur sera pas défavorable, puisque l'actuel maire est lui aussi Renaissant (mais originaire de Tosso : nous reviendrons sur les querelles inter-villageoises, la principale opposant Gbanlin à Vossa). Il faut à présent s'arrêter sur ces différents conflits, dont les points d'achoppement ont trait à la gestion aux échelons villageois et communal, qui cristallisent des lignes de fracture qui ne sont en rien figées. Ces disputes, faisant intervenir des autorités extérieures (judiciaires et administratives), vont mettre en scène un certain nombre d'institutions nouvelles qui témoignent de la vitalité du fait politique à Gbanlin, en même temps que d'un sens aigu du conflit et de la négociation, qui pourrait définir la « culture politique » de ce village.

L'inventivité politique entre conflit et négociation (1990-1995)

La victoire électorale des Renaissants obtenue en 1990 ne se transformera pas en hégémonie politique. L'histoire de Gbanlin depuis le Renouveau démocratique jusqu'aux élections législatives de 1995 donne une réponse rassurante aux interrogations d'Atoyi citées ci-dessus (réponse à l'élaboration desquelles il aura fortement contribué). Le débat va se nouer (se jouer) autour de quatre grands enjeux : le poste de maire, la gestion des pompes (en fait plus largement la gestion des finances publiques et les accusations récurrentes de détournements), la résurgence (qui va s'avérer ambiguë) de la chefferie, et enfin, à partir de 1994,

l'irruption du Projet de gestion des ressources naturelles (PGRN). Une innovation institutionnelle endogène, le Comité de développement villageois (CDV), va occuper une position stratégique, tandis qu'une proposition, elle-même innovante, à savoir la partition en trois du village, apparaîtra à beaucoup comme la solution la plus raisonnable à l'état de crise permanente, larvée ou ouverte, que connaît Gbanlin.

Par ailleurs, dans cet ensemble de conflits au sein desquels les dimensions « domestiques » et « politiques » interfèrent très souvent, deux d'entre eux occupent une place particulière, du fait de leur importance et de leur signification. Il s'agit du conflit dont le maire élu lors du Renouveau est le centre (nous y reviendrons en détail), et de celui, à caractère foncier, qui oppose Adoba à un frère de Siméon Mankpombé et marque en même temps le retour de l'ancien délégué sur le devant de la scène.

La chefferie entre résurgence et marginalisation (1992-93)

La question de la chefferie occupe une place particulière dans la vie politique de l'après-transition à Gbanlin. Apparemment, il s'agit du phénomène largement observé au Bénin de retour des chefs dits « traditionnels », voire « coutumiers », retour appuyé par un pouvoir national soucieux de s'assurer un réseau de soutiens ou relais locaux (il a procédé de même, avec plus ou moins de bonheur, vis-à-vis du *vodun*). Le couronnement d'Odé Danvidé en 1992 à Gbanlin participe de cet ensemble, et il est précédé par celui du *axòsu* de Ouessè le 21 février 1992⁴. Il faut ajouter, et il s'agit ici aussi d'un phénomène d'ampleur nationale, que le retour de la chefferie a été anticipé sous Kérékou, le rapprochement du pouvoir avec les « autorités traditionnelles » politiques et religieuses étant symbolisé par les places réservées à partir de 1979 aux chefs religieux dans l'Assemblée nationale révolutionnaire (ANR), organe de nature corporatiste.

4. Danvidé le dit lui-même : « Le retour du *axòsu*, c'est avec les Soglo que ça s'est fait ». Cette opinion est largement partagée au sein du village. Ainsi pour Bruno Sossou, le chef de village, « le *axòsu*, c'est venu de là-haut ».

Quant à l'échelon local, nous avons déjà évoqué le retournement politique de 1982, avec le retour des « élites locales traditionnelles », sinon sur le devant de la scène, du moins dans les coulisses du pouvoir. Il était clair que ce retour n'était pas simplement celui du *vodun* ou de la chefferie mais était inséparable de l'entreprise de domination politico-économique des gros commerçants issus de la première génération d'émigrants de Gbanlin. L'accession d'Odé à la charge de *axòsu* de Gbanlin parachève en quelque sorte ce processus. Il est à noter que le *axòsu* de Ouessè, Souunkpé Ganhou, présente ce même profil de membre du lignage fondateur et dominant du village, ancien migrant en Côte d'Ivoire devenu commerçant. Mais l'intronisation d'Odé marque plus spécifiquement au sein du lignage dominant Dévo l'accomplissement de la domination économique ancienne du *xwe* Odé sous la forme politico-religieuse de la charge de *axòsu*, marquant ainsi la fin de la tripartition des fonctions magiques, religieuses et politiques entre les trois principales maisons du lignage. En deçà des niveaux villageois et lignagers, en termes de trajectoire individuelle, Odé Danvidé devenu *axòsu* affermit une position sociale qui présentait une faiblesse lignagère littéralement congénitale, exprimée par le soupçon d'illégitimité de sa naissance (que Guidibia, entre autres, tient pour fondé). Le détournement d'héritage des Ahodégnon qui a joué un rôle important dans sa stratégie d'accumulation est également contesté (cf. supra).

Tous ces éléments sont importants, mais ils n'empêcheront pas une marginalisation rapide de Danvidé dans le champ du pouvoir local, au point qu'il ne figure pas au sein du Comité de développement villageois créé en 1993 qui reflète pourtant fidèlement l'état des rapports de force. Un premier registre explicatif de cette marginalisation se fonde sur des événements a priori singuliers, qui sont toutefois très liés au contexte local.

En 1993, Odé, déjà très vieux et affaibli, est malade, et, étant donné sa réputation de détenteur de pouvoirs occultes, l'interprétation courante est que son combat contre les Renaissants est en train de tourner à la défaite. Ceux-ci, pour lesquels « il n'y a pas d'autre *daa* (roi, père) que Dieu », ne se privent d'ailleurs pas de venir le relancer chez lui : « Convertis-toi et tu seras sauvé, sinon, Satan triomphera de toi ». À cela s'ajoute la querelle très violente qui oppose Danvidé à son fils Épiphane, liée à la

conversion de ce dernier en 1993 à l'URHC. Celui-ci a refusé toute cérémonie *vodun* lors de la mort de son frère pourtant très « traditionaliste » et il affirme haut et fort en 1995 que quand son père mourra, il jettera dehors tout *vodunon* essayant de pénétrer dans la concession. Or Épiphané, qui a commencé comme chauffeur pour son père, vole de ses propres ailes depuis 1988, et il est devenu dans les années 1990 le plus gros transporteur de Gbanlin, possédant cinq camions dont un Titan, et travaillant en association avec des commerçants et courtiers de Cotonou (en particulier en liaison avec le trafic portuaire). Le rapport de force entre les deux fractions de commerçants (le clivage n'est pas purement générationnel, même si ce critère est très important) tend à se renverser, ce qui ne peut qu'influer sur le fonctionnement politique du village, en raison des mécanismes politico-économiques généralisés de clientélisme et de drainage des ressources locales.

Quel pouvoir représente la charge de *axòsu* ? Son rôle dans la résolution de conflits locaux, matrimoniaux ou fonciers, est fragilisé par la place occupée par l'URHC qui ne lui reconnaît pas ces compétences, préférant rechercher des solutions internes à l'église. En revanche, il semble qu'à l'instar de ce que pratiquent les lignages dominants de Savè depuis 1992 (Edja 1997) se mette en place depuis 1994 une politique locale d'extraction d'une rente foncière sur les migrants d'origine adja, fon ou atacorienne, dont la première installation à Gbanlin date de la fin des années 1960. Sans avoir eux-mêmes engendré cette innovation, les *axòsu* de Ouessè et Gbanlin occupent une place centrale dans sa mise en œuvre, mettant en avant leur fonction de « chef de terre » liée à leur appartenance au lignage fondateur de chacun des deux villages. Il faut préciser que la notion de chef de terre n'a d'existence locale en terme de pratiques que vis-à-vis des migrants, depuis que ceux-ci ont commencé à s'installer dans la région⁵. Pour Fiyossi, il s'agirait à l'échelon de Gbanlin d'une initiative des trois grands lignages Dévo, Ayinon et Za Awooyi (ce qui les rapprocherait de ce point de vue de l'aristocratie lignagère de Savè). Ce mode de prélèvement est très neuf et loin d'être affermi (le cas

5. Ironiquement, Bruno Sossou, pour justifier l'absence de Danvidé du CDV, explique qu'« il est chef de terre et (que) le CDV n'a pas besoin de lui ».

de Savè est là encore similaire, Edja 1997), et Odé Danvidé n'occupe pas un rôle moteur dans l'affaire, contrairement au chef de Ouessè (on retrouve à cette occasion la subordination d'origine coloniale de Gbanlin à Ouessè).

La position d'Odé Danvidé, de plus en plus excentrée au sein du champ du pouvoir local, au delà des caractéristiques de sa biographie qui fournissent des éléments d'explication, est révélatrice d'un phénomène plus général, à replacer dans une perspective comparative : la résurgence de la chefferie, réelle à l'échelon du Bénin du Renouveau démocratique, « marche » plus ou moins bien selon le contexte politique local, et la forte autonomie constatée à Gbanlin dans ce domaine a contribué à la faible productivité de cette opportunité d'origine externe. Du point de vue du fonctionnement des arènes locales, on observe aussi que « l'explication lignagère » des conflits et des rapports de force a un rendement qui va décroissant depuis le début du régime Kérékou (cf. la période Adoba) et surtout depuis l'apparition et la montée en puissance de l'URHC. L'aboutissement politique d'un processus d'accumulation d'un segment de lignage déjà dominant économiquement (à part Atoyi, les cinq autres plus gros transporteurs du village sont Dévo) ne débouche pas sur une hégémonie de ce segment de lignage, ou sur une consolidation de la position sociale de son représentant principal. L'appartenance lignagère n'est pas indifférente pour un individu, elle constitue une ressource sociale importante, mais le lignage n'est pas au fondement de la politique à Gbanlin dans la mesure où les clivages lignagers ne se cristallisent pas en oppositions politiques. De plus, la chefferie en elle-même, c'est-à-dire sans référence à son inscription lignagère, n'est pas à Gbanlin un lieu privilégié d'accès à des ressources tant internes qu'externes.

En revanche, elle joue un certain rôle dans la ligne de fracture autochtones-allochtones qui se dessine de plus en plus clairement, en termes d'exclusion politique, de soumission religieuse (cet aspect est moins visible, mais on constate une tendance à l'adoption par les migrants de religion *vodun*, *adja* et *fon*, des *vodun* dominants localement, en particulier *Sakpata*), et à présent d'extraction de surplus sous forme d'une rente foncière en gestation. La dimension économique en termes de prélèvement du surtravail, alliée à la nécessité de solutions politiques en termes

d'encadrement des hommes, est implicitement présente dans cette formule d'un des vieux du village : « Le village est grand parce que les étrangers sont nombreux » (cité dans Biaou et al. 1994 : 38). La formule est excessive mais elle reflète bien une préoccupation très actuelle, typique de la zone de colonisation agricole du centre du Bénin.

*Blocage institutionnel et déblocage politique :
le Comité de développement villageois*

Seulement six mois après les élections villageoises du Renouveau, la nouvelle équipe est accusée de détournement. Les accusations émanent du groupe des non-Renaissants, a priori hétérogène puisqu'il rassemble des ennemis d'hier, en particulier Atoyi et Adoba, et, du point de vue confessionnel, des *vodunsi* et des catholiques. Le sous-préfet de Ouessè et le préfet du Zou interviennent, ainsi que l'association de développement de la sous-préfecture, l'UDESCO (Union pour le développement économique, social et culturel de Ouessè). Cette dernière procède à une première enquête établissant un détournement pour un montant de 250 000 francs CFA, ainsi que la disparition d'un vélo (cadeau du chef de district à l'ancien délégué pour le récompenser de la bonne rentrée de la taxe civique) et de feuilles de tôle remises lors de la passation de service. Le chef de village et les conseillers reconnaissent les faits, signent le rapport de la commission d'enquête et s'engagent à rembourser la somme. Face à cette situation, le bloc des Renaissants présente quelques fissures puisque, si la grande majorité des jeunes, qui sont aussi souvent les plus actifs, soutient l'équipe en place, des voix discordantes se font entendre, en particulier chez les femmes et les plus vieux du groupe, qui dénoncent l'extrémisme et les malversations des jeunes qui « salissent la religion ». Le conseil villageois contourne finalement l'accusation en exigeant que les mêmes comptes soient demandés à ses prédécesseurs, jouant ainsi du slogan (et de la demande sociale forte) de moralisation de la vie publique que le gouvernement du Renouveau démocratique a adopté à ses débuts. Cette réaction suscite l'opposition du groupe mené par Atoyi et Adoba, qui mobilise une partie de la population autour du refus de payer les cotisations pour les pompes gérées par le conseil villageois. Les plaintes se faisant malgré tout plus fortes,

le préfet intervient et une commission est chargée de vérifier la gestion des conseils villageois successifs. Prise dans le feu croisé des accusations de partialité et des tentatives de corruption, elle n'a jamais pu travailler.

Cette guerre de tranchée va se focaliser sur la question de la gestion des pompes qui deviendra un enjeu central et extrêmement conflictuel durant plusieurs années⁶. On se souvient que les trois pompes avaient été installées dans le cadre d'un projet de la coopération suisse d'hydraulique villageoise, alors que Mathieu Sossou était délégué (1982-88). Surtout, elles étaient apparues comme le symbole d'une saine gestion villageoise, représentatives de cette phase de relative démocratisation à Gbanlin. Les choses se gâtent vers la fin des années 1980 et surtout après les élections de la transition.

Pour l'entretien des trois forages un compte avait été ouvert à la Caisse locale de crédit agricole mutuel (CLCAM) de Ouessè. En raison de détournements, le nouveau conseil villageois autour de Bruno Sossou n'a plus les moyens de faire réparer deux des trois pompes en panne depuis trois mois. Il prend alors la décision de faire payer les habitants adultes de Gbanlin, à raison de 1 000 francs CFA par homme et 500 francs CFA par femme. Un objectif annexe était de dégager aussi par ce moyen les 120 000 francs CFA de participation du village à un projet de radio rurale à Ouessè. Les non-Renaissants refusent d'adhérer à cette initiative qu'ils tiennent pour illégitime : pour eux, il y avait assez d'argent pour l'entretien des pompes, puisqu'ils n'avaient plus cotisé depuis 1987. Le chef de village décide de passer outre, instaurant l'obligation de présenter le reçu justifiant de l'acquiescement de la cotisation pour avoir accès à une pompe. Cyriaque Monlonki et Hilaire Fadonougbo sont chargés de la surveillance. Le premier appartient au conseil villageois, le second non, mais est un membre important de l'URHC. Il est tentant de voir là la tendance de l'URHC à doubler les postes officiels politico-administratifs par des hommes « sûrs » de l'appareil religieux. Ce reçu deviendra vite le prétexte d'un conflit qui remontera jusqu'au tribunal d'Abomey, à la suite duquel le

6. C'était encore le cas lors du dernier travail de terrain effectué en mars 1995.

conseil de village décrète alors l'illégalité de toute nouvelle cotisation et envisage de nouveau la vente de l'eau comme mode d'autofinancement des pompes (modalité la plus répandue dans la région et qui a la faveur du sous-préfet Adrien Massessi, en poste à Ouessè depuis août 1993). Le groupe autour d'Atoyi refuse, arguant du fait que « cela ne s'est jamais fait », et qu'un tel système est la porte ouverte à tous les détournements. Ogan Bloh, frère d'Adoba et ancien de la garde présidentielle revenu récemment au village, estime que « vendre l'eau ne profite pas à la population » et que surtout « avec le Renouveau, c'est le temps de la liberté, les gens refusent de payer et on ne peut pas les forcer à cotiser ». Pour Atoyi, « personne n'est pour la vente d'eau », et le conseil villageois n'a pas « su » collecter les cotisations (ce qui signifie : n'a pas su s'allier les hommes importants capables de rassembler l'argent selon le désormais classique mode de drainage des ressources locales). En raison de la virulence de l'opposition à la vente d'eau, le sous-préfet intervient pour appuyer ce point de vue. En fait, aucune solution satisfaisante n'est trouvée et la situation semble bloquée lorsque la troisième pompe tombe en panne. Durant un mois, il n'y a plus d'eau potable à Gbanlin et le sous-préfet met finalement en demeure le conseil de village de réparer au moins une pompe. Soupçonnés de malversations dans la gestion des pompes, le chef de village et un conseiller sont mis en résidence surveillée en février 1993⁷. Ce sont les caisses de l'URHC qui débloquent aussitôt les 30 000 francs CFA nécessaires. Mais la question du financement de la maintenance des pompes reste en suspens. Après diverses tentatives de négociations, les non-Renaissants proposent finalement comme seule solution possible à leurs yeux l'attribution de chacune des pompes à un des trois groupes confessionnels (catholiques, Renaissants, *vodun*). La proposition avait été de fait « anticipée » puisqu'en une semaine, l'ensemble catholiques-*vodun* avait rassemblé 250 000 francs CFA pour la réparation de deux pompes et le forage de deux nouvelles pompes. Deux semaines après la réunion, ils présentent cette proposition au sous-préfet, qui promet d'organiser une réunion de discussion sur cette base. Elle n'aura pas lieu, Bruno Sossou la faisant reporter à quatre reprises. C'est finalement l'association de développement de Ouessè, l'UDESCO, qui s'offre comme médiatrice.

7. C'est-à-dire exactement lors de notre venue à Gbanlin pour l'enquête collective intensive.

Une concertation restreinte a lieu réunissant le président et le vice-président de l'UDESCO et un représentant de Gbanlin par religion (où l'on retrouve en particulier Atoyi et Guidibia). Le président de l'UDESCO, un Nago d'Idadjo, propose que son association finance la réparation des trois pompes. Guidibia rapporte que cette proposition est ressentie par tous comme humiliante : « Il n'est pas imaginable qu'un fils de la brousse d'Idadjo ose proposer de donner de l'argent pour réparer des pompes à Gbanlin ». Il utilise le mercredi suivant le canal habituel du culte pour rendre compte des faits et de sa position aux Renaissants : « Un homme d'Idadjo a pensé aider financièrement Gbanlin (...) Je ne vais pas moi-même casser mon village ; Adoba a dirigé seul contre nous tous, Mathieu a dirigé seul contre nous tous. Sous Kérékou, c'était possible. Nous, nous sommes avec Soglo, lui parle de démocratie, c'est sûr, il ne nous donnera pas son appui pour diriger seuls le village et ignorer les autres. Le sous-préfet n'est pas comme les CD (chefs de district) de Kérékou, il est très prudent, une fois il est avec nous, une fois il est avec les autres. Moi je pense qu'on doit se mettre ensemble avec tout le village et se comprendre, se pardonner. C'est la seule voie pour sortir notre village de la honte ». L'évangéliste propose une réunion du comité paroissial et du conseil de village, réunion qui se tiendra le soir même, chez lui (et non pas chez le chef de village).

Avant de poursuivre le récit, il faut s'arrêter sur le rôle de l'UDESCO dans l'évolution de l'intrigue. Son action, objectivement constructive, est perçue comme une ingérence externe inadmissible, alors même que le domaine d'activité de cette association s'étend en principe sur l'ensemble de la sous-préfecture. La colère et l'humiliation se focalisent sur le « fils de la brousse d'Idadjo ». On pourrait faire une analyse ethnique de ces réactions, sur la base d'un supposé antagonisme séculaire entre Mahi et Nago dans le nord-Zou. La réalité de cet antagonisme s'exprime bien dans l'éclatement de l'UDESCO en deux associations de développement concurrentes, l'une rassemblant les Mahi, l'autre les Nago (Gbessèmèhlan & Rijnierse 1995 : 76). Mais il resterait à établir la profondeur historique de cette opposition et à la caractériser plus précisément, ce qui la relativiserait (le président de l'association « mahi » est par exemple nago). Sans exclure totalement cette piste, il apparaît plus productif

d'insister sur la ligne de force interne-externe, dans la mesure où, comme cela a déjà été souligné, ce sont les interventions externes en général (préfets, sous-préfets et représentants de l'association de développement sont à cet égard mis dans le même sac) qui sont considérées comme illégitimes, dès lors qu'elles prétendent faire la politique du village à la place de ses habitants. Dans le même ordre d'idée, il faut noter l'absence de l'association de développement des élections villageoises et municipales du Renouveau. La population a également massivement voté pour Soglo au second tour des élections présidentielles de 1991, sans qu'apparaissent à cette occasion les clivages si aigus qui régissent la vie politique villageoise.

Les conseillers de village et les membres du comité paroissial constatent que le rapport de force ne leur est pas favorable et décident de jouer la carte de la réconciliation et du compromis. Le frère d'Adoba, Ogan Bloh, est chargé d'organiser une réunion de concertation entre Renaissants et non-Renaissants. Rapidement mise sur pied, elle regroupera 25 personnes chez Atoyi. La procédure retenue à l'unanimité est de laisser Atoyi et Étienne Ahodégnon discuter et trouver une solution pour que le village retrouve sa cohésion. Guidibia et Adoba proposent qu'Atoyi et Étienne rendent compte le jour même aux 25 personnes réunies qui jugeront acceptables ou non les décisions proposées, et que la population soit ensuite informée des résultats. Symboliquement, les deux hommes se rencontrent hors du village, dans la brousse, au pied d'une colline réservée depuis la fondation du village aux discussions concernant les problèmes les plus graves du village. Sont prises les décisions suivantes :

1. interdiction des provocations religieuses,
2. proclamation de la liberté de culte dans le village,
3. toute décision concernant la vie du village doit être préalablement discutée par les acteurs du village,
4. création d'un comité destiné à faciliter ces concertations (Comité de développement villageois, CDV),
5. réunion hebdomadaire du comité pour discuter du fonctionnement du village,
6. désignation par Atoyi et Étienne des membres du comité : Atoyi (président), Étienne Ahodégnon (vice-président), Fernand Tchokponhoué (secrétaire), Baba Épiphanie (secrétaire

adjoint), Adoba, Ogan Bloh (organisateur), Anatole Demon-dji (organisateur), Bruno Sossou, Mathieu Sossou.

L'idée est que le conseil de village continue de représenter ce dernier vis-à-vis de l'extérieur, en particulier face aux autorités administratives, tandis que le Comité de développement villageois serait de fait l'organe exécutif du village⁸.

La pondération entre les religions est le critère central de la composition du comité qui voit le jour en 1993. Il ne doit pas nous masquer les autres : tout d'abord, les membres du comité sont tous des personnages influents à l'échelon villageois, en premier lieu Atoyi et Étienne Ahodégnon qui sont deux des plus gros transporteurs de Gbanlin. On peut observer entre les décisions 3 et 6 une gradation qui va de la participation populaire la plus large à la plus restreinte, à savoir deux personnes qui, par leur poids politico-économique, sont supposées capables de mobiliser l'ensemble des villageois sur un mode factionnel (quelle que soit la prégnance du clivage religieux). Il faut toutefois marquer ici la frontière, dont l'importance croît actuellement, entre « autochtones » et migrants, les seconds étant totalement exclus de toutes les arènes politiques locales, donc en particulier du CDV. Par ailleurs, on constate que les acteurs dominants des différentes périodes ont été conviés, par exemple les trois principaux délégués et chefs de village, Adoba (1974-82), Mathieu Sossou (1982-88) et Bruno Sossou (1990-96). L'idée d'« empilement »

8. Il faut ajouter qu'une première association de développement avait vu le jour à Gbanlin, au moment du Renouveau démocratique (très influencée dans sa forme par les institutions nationales du Renouveau – cf. la première dénomination de « Haut commissariat du village » par analogie au Haut commissariat de la république), déjà en raison du blocage du fonctionnement des institutions (du conseil villageois). Son bureau rassemblait des « intellectuels » locaux (essentiellement des instituteurs, avec Fernand Tchokponhoué comme président) et, de manière équilibrée, des Renaissants (dont Siméon Mankpombé et Guidibia) et des non-Renaissants (dont Atoyi). Cette association a en particulier réglé le conflit mentionné plus haut qui a opposé Adoba et le frère de Siméon Mankpombé. Son effacement (elle disparaît dans la tourmente du conflit municipal de 1992-93 ; cf. infra) et la composition du CDV, au sein duquel le poids des instituteurs est beaucoup plus faible vis-à-vis des transporteurs, reflètent un phénomène national de déplacement du rapport de force au sein des élites dirigeantes, déplacement qui a caractérisé la transition démocratique.

des instances successives de pouvoir mise à jour sur plusieurs sites se retrouve ici sous une forme institutionnalisée au sein d'un nouvel espace politique, et incarnée dans les hommes qui se sont succédés à ces postes. Entre temps, des recompositions avaient eu lieu, en particulier la formation d'une alliance entre les anciens ennemis Adoba d'un côté et Atoyi et Mathieu Sossou de l'autre. La recherche du consensus prend une dimension diachronique, tout en résultant de l'action d'un nombre très restreint de *big men*. Pour le sous-préfet actuel, « en fait ce sont des problèmes qui opposent les leaders, les personnes influentes qui font rejaillir leurs querelles sur l'ensemble de la population ». En même temps, ce qui peut apparaître comme une sorte de confiscation du pouvoir (cf. le mode de désignation des membres du CDV) est plutôt l'expression d'un fonctionnement politico-économique à base clientéliste et factionnaliste, qui semble relativement peu mis en cause par une population qui voit un avantage certain à l'existence de *big men* capable de mobiliser l'épargne (et la leur propre en priorité) pour faire avancer les affaires du village aux échelons administratifs plus élevés.

*Mairie et adultère : le chevauchement du domestique
et du politique*

Le long conflit municipal concernant la destitution et le remplacement du maire élu lors du Renouveau, dont un résultat a été une vacance du poste pendant pratiquement une année, représente un bon exemple de cette manière factionnaliste de faire de la politique, et il illustre en même temps la tendance déjà notée à la « confusion des genres » entre sphère domestique et sphère publique. Il donne pour la première fois à voir le rôle des partis au sein du nouveau jeu politique. Enfin, il nous permet d'avancer certaines hypothèses quant à l'évolution sous le Renouveau démocratique de la relation entre autorités politico-administratives élues (villageoises et communales) et autorités administratives nommées par l'État (en l'occurrence le sous-préfet).

Originaire du village de Vossa, Léandre Aholu a été élu maire de la commune de Gbanlin au suffrage indirect. À l'instar des autres

membres du conseil municipal, il est Renaissant. En juin 1992, il est accusé d'adultère sur la personne de la femme d'un des conseillers communaux, un coreligionnaire. Se fiant à une méthode désormais éprouvée, les Renaissants tentent de régler la question à l'amiable, entre eux, par l'entremise du comité paroissial. C'est l'échec, et ce conflit originellement privé se transforme très rapidement en conflit public du fait de l'apparition presque immédiate de deux groupes de partisans de chacun des deux protagonistes masculins. Si ces deux groupes sont tous deux essentiellement composés de Renaissants, le mari trompé va trouver un appui inattendu du côté du Parti communiste du Dahomey (PCD) qui saisit là l'occasion de s'immiscer dans un jeu politique dont il était exclu (malgré une relativement forte implantation dans le nord-Zou). Les militants du PCD vont en particulier pousser vers un règlement judiciaire et jouer un rôle d'intermédiaire, en le faisant bénéficier de leurs connaissances et savoir-faire en la matière. Le tribunal de première instance d'Abomey condamne le maire à trois mois de prison et le préfet saisi du dossier le démet de ses fonctions pour « comportement immoral ». Il semble que, pendant cette période, la majorité des Renaissants, en particulier les jeunes les plus actifs, ont soutenu L. Aholu, en particulier lorsque le sous-préfet a voulu organiser l'élection d'un maire intérimaire. Les Renaissants ont alors adressé une lettre au ministre de l'Intérieur, demandant quel texte autorisait un sous-préfet à destituer un maire élu par le peuple. Le sous-préfet, tout en reconnaissant que les textes n'existaient pas encore et que plus généralement le rapport « État »-« société civile » était encore peu ou mal codifié, revendique une conception relativement interventionniste de son rôle de représentant de l'État. Sa décision a de toute manière été approuvée par le ministère de l'Intérieur. C'est le préfet, accompagné du sous-préfet, qui a conduit les réunions de concertation destinées à dégager un candidat de consensus.

La première partie de ce conflit a mis en présence : le maire, un conseiller communal, l'URHC (d'une part le comité paroissial, d'autres part les fidèles, du moins probablement les plus activistes), le PCD, l'administration territoriale (préfet et sous-préfet : Isidore Biaou jusqu'à août 1993, Adrien Massessi ensuite), le ministère de l'Intérieur, le pouvoir judiciaire (tribunal d'Abomey). La seconde phase, autour de la désignation d'un maire intérimaire (procédures et choix de la personne), concernera l'arène

villageoise dans son entier, sur la base du conflit central Renaissants-non-Renaissants. Un facteur supplémentaire, souvent évoqué dans les conversations, sans qu'il joue pour autant un rôle déterminant (ou clairement déterminé) dans les disputes évoquées jusqu'ici, va occuper une place relativement importante. Il s'agit de la querelle entre les villages de Gbanlin et Vossa, dont l'origine reste mal élucidée. Les récits varient énormément, n'ayant en commun que le caractère « ancestral » de la querelle, et l'insistance sur ses réactivations récentes (alliance Vossa-Ida-djo pour concurrencer le marché de Gbanlin, implantation de la maternité à Gbanlin, et non à Vossa, comme prévu à l'origine). Un autre aspect établi est que l'appartenance à l'URHC (ou aux religions considérées comme apparentées) transcende ce clivage.

Pour l'actuel (i.e. en 1995) sous-préfet, la procédure était simple : il fallait trouver un maire intérimaire au sein du conseil communal. Aucun terrain d'entente n'a été trouvé lors des trois réunions de concertation menées par le préfet du Zou. Il a alors proposé que chacun des quatre villages de la commune désigne un délégué, les quatre devant s'entendre sur le nom d'un candidat. Les négociations devaient rassembler les élus du conseil villageois, les associations de développement et les notables. Le conflit s'est cristallisé dans le village de Gbanlin sur le choix effectué, en la personne de l'instituteur catholique Fernand Tchokponhoué, désigné, contre l'avis des Renaissants, en sa qualité de président de l'association de développement du village (cf. supra). Les autres délégués étant Renaissants, ceux-ci supposaient que le maire le serait aussi. Or il semblerait, du moins la rumeur a très vite couru, que le préfet et le sous-préfet qui devaient négocier avec les quatre délégués aient voulu peser sur la décision en faveur de F. Tchokponhoué. Les Renaissants ont vivement manifesté et les quatre chefs de village ont écrit une nouvelle lettre de protestation au ministre de l'Intérieur. Les négociations ont laborieusement repris pour aboutir à une solution transitoire : le choix (il n'y pas eu d'élection) d'Étienne Tohou, adventiste et originaire du village de Tosso, présentait l'avantage d'esquiver la rivalité villageoise Gbanlin-Vossa et de trancher en faveur des Renaissants sans que les non-Renaissants perdent trop la face. Le commentaire d'Atoyi est à cet égard éclairant : « Celui de Tosso (le nouveau maire) n'a même pas l'allure d'un chef, il n'a pas le souci du développement de la

commune... Pour la prochaine élection, il faudra d'abord se rassembler pour dégager un maire par consensus, sinon *il y aura élection* ». Atoyi reste ainsi fidèle à sa vision du consensus bien compris, à savoir comme résultat d'un rapport de force favorable. Comme en écho lui répond l'appréciation nostalgique d'Adoba devenu son allié (à propos du rejet de Tchokponhoué, alors que le Renaissant qui lui était opposé était soupçonné d'adultère) : « C'est là que la démocratie nous dérange, pendant la révolution on examine critère par critère, si quelqu'un ne les remplit pas, les autorités l'éliminent directement... Là, nous nous sommes rappelé la révolution, sous la révolution on aurait dit : on acclame celui qui est sans tache, les autres partent honteux ».

Cette perception inquiète des aléas politiques de la démocratie est finalement proche des préoccupations exprimées par les deux sous-préfets successifs, I. Biaou et A. Massessi, lorsqu'ils se plaignent du flou juridique et du vide législatif quant à l'articulation entre autorités administratives sous-préfectorales et autorités politico-administratives élues villageoises et communales. La différence entre les deux sous-préfets réside toutefois dans le fait que si le premier faisait en quelque sorte de nécessité vertu, laissant au maximum les villageois régler leurs affaires eux-mêmes, son successeur est nettement plus interventionniste, témoignant peut-être d'une tendance générale à la reprise en main des échelons inférieurs de la hiérarchie, dont le caractère mixte, représentant de l'État et de la population, tendrait à s'estomper au profit de la première composante.

Conclusion : Gbanlin ou le politique dans tous ses états

La mise en place du Projet de gestion des ressources naturelles (PGRN), les élections législatives de mars 1995 et la proposition d'origine locale de tripartition du village devant l'accumulation des conflits et la paralysie du Comité de développement villageois constituent les éléments clefs de la période récente, qui s'inscrit dans la continuité de la phase antérieure.

Le PGRN, véritable complexe de ressources et d'enjeux, va dans un premier temps consolider la position du Comité de développement villageois (CDV). Sa composition, marquée à la fois par son caractère consensuel ou rassembleur, et par la présence des principaux *big men* du milieu, en fait une sorte d'interlocuteur naturel de l'équipe du projet, alors que le conseil villageois est quelque peu marginalisé, ou du moins réduit à une position subalterne. On pourrait en schématisant parler du « clientélisme au service de la participation » pour caractériser l'ambiguïté de cette position du CDV (Le Meur 1998). Le champ défini par ce projet est caractérisé par l'exclusion de la chefferie, la marginalisation d'Odé Danvidé se confirmant, et surtout par le durcissement de la ligne de clivage entre « autochtones » et migrants. La marginalisation politique de ces derniers se double d'un contrôle économique accru, l'extraction du surplus prenant actuellement la forme d'une rente foncière (encore imparfaitement stabilisée).

Mais l'union des autochtones contre les allochtones ne suffit pas à garantir la cohésion du village, bien que la taxation des migrants, assortie de diverses malversations, ait réuni le CDV, le CCV et la chefferie. Les conflits récurrents, en particulier autour de la gestion des pompes, mais plus globalement la fracture très profonde que les pratiques politico-religieuses locales ont produite en une quinzaine d'années, aboutissent à une proposition de « divorce par consentement mutuel », à savoir la partition en trois du village de Gbanlin. Cette solution semble recevoir l'assentiment de la plupart des hommes influents de la place. La teneur du procès-verbal de la réunion qui scelle ce choix est explicite, et la composition des signataires est aussi significative de l'accord : sont présents le Conseil consultatif villageois, le CDV (dont la composition se veut elle-même représentative des différentes « sensibilités » locales), la délégation des sages et celle des jeunes.

« À l'issue des débats, débats empreints d'objectivité constructive et d'esprit démocratique, le consensus ci-après a été obtenu en faveur du projet de scission » (procès-verbal de la réunion du 28 janvier 1995).

Deux points relatifs à cette nouvelle preuve de la vitalité politique locale nous intéressent particulièrement. Tout d'abord, le discours sur la partition se veut non religieux : il ne s'agit pas de

créer un village Renaissance, un village catholique et un village *vodun*. La géographie initiale du village, à base lignagère sur fond religieux homogène, a cédé la place à une situation beaucoup plus complexe, en raison d'une politique de la parenté dont nous avons souligné le caractère mouvant et négocié, et surtout du fait des bouleversements religieux que le village a connus. Une partition homogène du point de vue religieux est impossible en l'état ; elle supposerait des déplacements multiples (et surtout beaucoup de ruptures familiales ; mais ce processus est déjà à l'œuvre, nous l'avons vu). Si elle n'est bien sûr pas à excluir, elle n'émerge d'aucun des discours locaux sur la question. Le but affiché a beaucoup plus à voir avec le contrôle social et politique sur les hommes, faisant ainsi pendant au contrôle politico-économique sur les migrants décrit ci-dessus. Le motif invoqué est simple : il y a trop de conflits, le village est trop vaste, on ne peut pas surveiller tout le monde. La conclusion pratique l'est tout autant : moins il y aura d'individus à contrôler, plus la tâche sera facile pour ceux qui les contrôlent : « Si le village est plus petit, on aura l'œil sur tout le monde » (Adoba). En particulier, les *big men* locaux se retrouvent ici, toutes religions confondues, dans leur volonté de tenir en main une jeunesse jugée trop remuante. En arrière-plan de la question du contrôle sur les hommes se dessine une autre raison qui renvoie à qui exerce ce contrôle. Certains l'expriment clairement.

« À Gbanlin tout le monde veut être chef » (Atoyi). Siméon Monkpombé est encore plus explicite : « Si beaucoup veulent être chefs, il faut leur faire de la place, ça règle les problèmes ».

Le second point relatif à la partition de Gbanlin concerne la manière dont ceux en charge du dossier vont le faire avancer. Sossou Bruno explique que le premier réflexe a été de transmettre la proposition au sous-préfet, mais qu'aucune réponse n'a été obtenue. Le canal des partis politiques est alors apparu comme la solution rationnelle dans un contexte démocratique multipartisan. Une première méthode consiste en la mise en action des réseaux existants pour accéder directement au niveau le plus élevé possible (par exemple en contactant, via les réseaux Renaissance, un membre du ministère de l'Intérieur, pour lui proposer les voix du village en échange d'une prise en charge du dossier

de la partition – Sossou Bruno). La seconde manière a été d'utiliser le moment privilégié des élections législatives pour prendre contact avec les élus potentiels (ceux bien placés sur les listes de partis eux-mêmes susceptibles d'obtenir un bon score) et monnayer directement la chose. Adoba résume bien la difficulté de l'entreprise, dans un contexte où 50 partis regroupés en 31 listes se disputent les 83 sièges à pourvoir.

« Il y a trop de partis et nous n'avons pas encore trouvé le bon. Il y a des fils de Ouessè dans plusieurs partis. Si nous en choisissons un et que c'est un fils du village qui est élu dans un autre... »

L'arbitrage entre les chances du parti et les chances du fils du terroir (Bako-Arifari 1995) est effectivement délicat, et l'exemple de Cyriaque Monlonki, Renaissant dont la candidature sur la liste d'un parti très marginal n'est pas véritablement prise au sérieux, montre que la balance ne penche pas unilatéralement en faveur du second critère. Surtout, le constat essentiel réside dans la rapidité d'adaptation des Gbanlinois (ou du moins des acteurs les plus impliqués politiquement) aux nouvelles règles du Renouveau démocratique, règles non écrites d'utilisation ou manipulation des mécanismes politico-administratifs qui se mettent en place, et qui font que le sous-préfet n'est plus le point de passage unique de l'enveloppe de billets devant assurer l'avancement des affaires du village, et que, de plus, l'enveloppe de billets elle-même doit être accompagnée d'autres enveloppes, celles des bulletins électoraux (par ailleurs, les enveloppes de billets circulent à présent dans l'autre sens, comme en témoignait le carrousel de 504 débarquant à Gbanlin lors de la campagne des législatives de mars 1995, sous l'œil goguenard mais néanmoins intéressés des villageois).

Cette capacité d'adaptation témoigne de la vitalité qui constitue le trait majeur de la vie politique à Gbanlin, vitalité au service d'enjeux essentiellement locaux, même si les processus sociaux se nouant autour de ces enjeux font souvent appel à des ressources externes. La dialectique du local et du supra-local, dont les trajectoires de migrations sont une expression centrale, fonctionne à Gbanlin dans le sens d'un degré élevé d'autonomie du champ du pouvoir local.

5

Pouvoir politique et espace économique dans le village de Djoïtin (Zou)

Victor Gbessèmèhlan

Le village de Djoïtin se situe au centre du Bénin, dans le département du Zou. Il fait partie du plateau d'Abomey où s'est développée une longue tradition de royauté, à laquelle a mis fin la colonisation française. De la période coloniale aux démocraties, populaire (1972-1989) puis libérale (depuis 1990), de nombreux régimes se sont succédé au Bénin ; mais les propositions de réformes politiques et administratives n'ont guère rompu la continuité de gestion du pouvoir politique à Djoïtin. La spécificité de ce village tient à la continuité lignagère dans l'exercice du pouvoir politique local. Nous chercherons à savoir si cette singularité socio-politique se double d'une singularité socio-économique ou culturelle. Pour ce faire il importera de relier les mécanismes internes de gestion du pouvoir (le jeu politique interne) à l'évolution des rapports économiques des différentes couches sociales, entre elles et avec l'État. L'identification et l'analyse des facteurs qui garantissent la stabilité du pouvoir politique au niveau local impliquent une mise en rapport avec les « modes locaux de gouvernance », la structuration du pouvoir local; la situation économique dans le village et les réalités socio-politiques antérieures encore agissantes même si c'est sous des formes renouvelées, et qui ont reproduit en les réinterprétant certains changements intervenus au sommet

de l'État (ainsi en va-t-il par exemple de la transcription locale du « Renouveau démocratique »).

Nous ferons apparaître les spécificités de Djoïtin sur la base d'une périodisation en trois périodes : (1) l'héritage pré-colonial et colonial ; (2) l'émergence de Djoïtin en village administratif autonome ; (3) la vie socio-politique à Djoïtin depuis.

L'héritage pré-colonial et colonial

Le village de Djoïtin appartient à un espace géographique dénommé le territoire *za*¹. Dans la période qui nous préoccupe, cet espace a été modelé par deux types d'événements historiques. D'une part, la conquête de ce territoire par l'ancien royaume du Danxomè a permis l'installation de nombreux « hommes de mission », autour desquels se sont constitués les principaux hameaux *za*, dont Djoïtin. À côté des villages des descendants du roi des *Za* ou *zaxòsu* déchu, ces hameaux des hommes de mission ont constitué les principaux pôles stratégiques autour desquels les regroupements se sont effectués. Ils ont fini par devenir des villages autonomes, placés sous le contrôle des hommes de mission. Ils représentent aujourd'hui les limites du territoire *za*.

D'autre part, la fin du système esclavagiste sur lequel reposait l'économie du royaume du Danxomè ou d'Agbomè (exportation d'esclaves puis esclavage de plantation) a entraîné une déconcentration de l'habitat au début de la colonisation française (Manning 1982 : 192-193) et le repeuplement du territoire *za*.

Le caractère dispersé de l'habitat et l'hétérogénéité qui caractérisent la population sont des marques imposées par la royauté et la chefferie de canton aux villages *za*. Ces marques résultent de la cohabitation difficile des royautés du Danxomè et des *Za* pendant la période pré-coloniale, difficulté amplifiée sous la colonisation française avec l'établissement de la chefferie de canton et

1. Les *Za* sont l'ensemble des villages *za* ou du territoire *za*, territoire anciennement indépendant du royaume d'Agbomè et possédant une royauté dirigée par le *zaxòsu*.

les exactions sur les populations. Cependant, la définition de nouvelles bases de solidarité entre les populations victimes des exactions et le recentrage des rapports avec les principautés aboméennes (Glélé 1974 : ch. 13 et 14) ont joué un rôle décisif dans le processus de reformulation d'une nouvelle identité collective sur le territoire za.

Mais revenons à la première étape. Après la création au XVI^e siècle du petit royaume du Danxomè, son extension sur tout le plateau d'Agbomè s'est faite aussi bien par des alliances que des conquêtes. Ainsi, la royauté des Za, l'une des plus prestigieuses du plateau, après une longue résistance, finit par être annexée sous le roi d'Abomey Tegbesu (1740-1774).

De par la situation géographique du territoire za, en bordure du fleuve Zou, le contrôle de la bande de terre qui donne accès à la rive gauche de ce cours d'eau par lequel transitaient les esclaves fugitifs constituait un enjeu majeur pour la royauté d'Agbomè. C'est après la conquête des Za et leur soumission à la suzeraineté d'Agbomè que les rois Gézo (1818-1858) et surtout Glèlè (1858-1889) vont parachever l'œuvre de Tegbesu en envoyant en pays za d'importants contingents d'hommes de mission. Parmi ces derniers, on distingue : des *glesis* ou fermiers de profession qui produisaient en faveur de la cour ; des *dègan* ou « douaniers » chargés de contrôler les abords du fleuve Zou et d'arrêter les esclaves en fuite ; des *azinkpokpato* ou sculpteurs du roi. La création du hameau Djoïtin remonte à cette époque. Elle fut l'œuvre de Adahè, un *dada glesi* envoyé sur le territoire za par le roi Glèlè (1858-1889) et installé à quatre kilomètres au nord de l'actuel chef-lieu de la sous-préfecture de Za-kpota.

Sur le plateau d'Abomey qui abrite le territoire za, on distingue parmi les populations celles qui sont de sang royal (entendez la royauté du Danxomè) qu'on désigne par *axòvi*, c'est-à-dire des princes descendants d'un roi du Danxomè, et les groupes roturiers, ou *anatò*, assujettis, donc subissant les exactions commises par les princes sous la monarchie danxoméenne puis sous la chefferie de canton. La taxation des *anatò* reposait en grande partie sur le tribut en nature ou *kuzu* (qui fera place à la capitation coloniale ou *takwè* créée en 1899, ainsi qu'aux *nujò* et *amijò*, réquisitions de produits vivriers et d'huile de palme). À cela, il faut ajouter le recrutement pour le service militaire et les corvées

(respectivement *ahwanmède* et *mède* : ces deux termes et réalités perdureront sous la colonisation, jusqu'en 1947). À côté des divers tributs et taxes versés par les populations zanu à l'aristocratie aboméenne, les dépenses liées aux cérémonies religieuses (notamment les cérémonies de sortie de couvent appelée *hundi-deton*) pouvaient atteindre des montants très élevés. Sur le territoire za, les populations *anatò* avaient défini entre elles des relations complexes guidées par un sens de la solidarité intercommunautaire, et pondérées par l'appartenance ou non à une lignée royale d'Agbomè. De fait, ces populations *anatò* du territoire za étaient particulièrement victimes des exactions commises par les princes, car les Zanu se trouvaient entre deux principautés dont les héritiers avaient pour ambition de passer pour les dignes successeurs des rois d'Agbomè.

À partir de 1894, la conquête française, encore appelée *yovo-hwan* ou « guerre des blancs », marque sur le plateau d'Abomey le début d'une ère de liberté relative : les esclaves et les hommes de mission ont été libérés. D'autres mesures restrictives furent imposées à la royauté sous la colonisation française. Elles ont favorisé la circulation des populations d'une région à une autre. Le territoire za reçut d'importantes vagues de migrants qui se fixèrent autour des fermes des anciens hommes de mission. Si la recherche de terres fertiles est la raison la plus souvent avancée pour ces mouvements migratoires, la fuite face aux repréailles de l'ancienne royauté d'Agbomè et face aux sévices des principautés (afin d'éviter d'être une main-d'œuvre corvéable à merci), sont des raisons qui semblent l'emporter. En outre, afin de se soustraire au paiement de l'impôt de capitation *amlonkwè*, certaines populations fuyaient leur village natal pour d'autres destinations. C'est au cours de cette période, vers 1900, que les habitants du hameau Azogahoué² sont arrivés sur le territoire za. Après des escales successives dans le village Tanta et le hameau Dètèkpa, ils se déplacèrent de nouveau pour se fixer enfin à Djoïtin, près de Adahè. Les habitants du hameau Azogahoué dépassèrent par leur croît démographique ceux d'Adahèhoué, et s'imposèrent

2. Azogahoué est formé de *Azoga* et du suffixe *xwe* qui signifie maison. Azogahoué signifie : « chez Azoga » ou la « maison d'Azoga ». Il en est de même pour Adahèhoué, Adjinahoué, etc.

comme le hameau principal à Djoïtin. À partir de 1965, le territoire za retrouva de nouveau une autonomie administrative avec la création de trois arrondissements indépendants (Allahé, Za, Tindji) placés sous la tutelle d'Abomey. Ces arrondissements correspondaient à deux blocs politiques : la région de Tindji d'une part, les Za, y compris Allahé, d'autre part.

Les nouvelles bases de solidarité intra-communautaire nées de cette conjoncture socio-politique distinguaient les Zanu autochtones et assimilés des allogènes, selon la région du village de provenance. Les assimilés sont des *anatò* immigrés qui subissaient les exactions des chefs de canton dans les mêmes mesures que les Zanu autochtones. Les allogènes sont les autres populations qui provenaient de la région de Tindji ou d'ailleurs, mais qui n'étaient pas traités comme les *anatò*. Les autochtones distinguaient parmi les populations immigrées celles qui étaient de la région de Tindji et avec elles des affinités se dessinaient.

Les allogènes n'étaient que rarement associés à ce que les Zanu autochtones et assimilés se disaient entre eux. Cet isolationnisme social débouchera plus tard sur le recentrage des rapports sociaux, concernant notamment la religion *vodun*.

Le *vodun* a été (entre autre) la religion d'État de la monarchie aboméenne pendant la période précoloniale. À l'image du pouvoir politique sous la monarchie danxoméenne, le pouvoir religieux était très structuré et manipulé par le politique. Outre les impôts divers tant en nature qu'en numéraire auxquels les populations étaient assujetties, la religion permettait au roi d'Agbomè de tirer le maximum de ressources de ses sujets (cf. Gbessèmèhlan 1995 : 33-37). Seuls les *anatò* (n'appartenant pas aux lignages royaux) pouvaient devenir *vodunsi* (ceux en qui les *vodun* royaux s'incarnent), d'où des clivages entre *anatò* et *axòvi* sur le plateau d'Abomey, notamment sur le territoire za. Après plusieurs décennies d'asservissement, les populations zanu avaient le sentiment d'appartenir à une communauté za et se percevaient comme liées par la terre za. La participation de ces populations à la fête annuelle à l'occasion de laquelle les descendants du *zaxòsu* implorent la protection et la bénédiction des dieux et vénèrent le *vodun* gardien de la terre za, témoigne du renforcement de cette base de solidarité. Les princes héritiers jugeant illégitimes les découpages et l'autonomie administrative accordée

aux Zanu à la création des arrondissements, des blocs politiques se constituèrent. Les chefs féticheurs ou *vodunon* du territoire za ne sont pas restés indifférents. Ils durent s'aligner directement sur Abomey, au détriment de la principauté de Tindji.

Ainsi Djoïtin porte-t-il les marques des rapports d'asservissement, d'une part entre la royauté aboméenne et celle des Za, d'autre part entre les principautés et les populations *anatò* du territoire za. La plupart des villages za (à l'exception du village du *zaxòsu* déchu) sont caractérisés par leur éclatement en plusieurs hameaux dispersés. Le village est alors considéré comme un sous-ensemble d'un système plus vaste décrit par les réseaux de relations entretenus par ce village avec les autres. Ces réseaux ne respectent pas forcément les limites administratives du village, ni même celles de la commune rurale. L'organisation sociale du village et le modelage de son économie sont fonction de ces relations entre le village et l'extérieur.

De façon singulière, le village Djoïtin se caractérise lui aussi par son éclatement en plusieurs hameaux dispersés, avec des communautés hétérogènes. Les maisons ou *xwe* de ces hameaux sont des rassemblements de populations immigrées et installées à des époques différentes. On n'y distingue pas de groupes homogènes développés autour d'un noyau central avec une divinité commune. À l'exception du lignage du *zaxòsu*, la quasi-totalité des groupes de populations installées sur le territoire za ont leur *xweta*³ situé en dehors de cette aire géographique.

Quelle influence l'hétérogénéité et la dispersion socio-spatiale ont eu sur l'organisation sociale à Djoïtin ? Les *xwe* constituent aujourd'hui dans le village de Djoïtin la structure sociale de base. À l'échelle du village, on ne distingue pas de cérémonie rituelle dans laquelle tous les hameaux seraient impliqués. Les divinités « ethniques » appelées *akòvodun* ou *tòxwiyò* ayant « donné naissance » au clan ou au lignage varient d'un groupe à l'autre. À titre

3. Le *xweta* ou « tête de maison » est l'unité organique à partir de laquelle se dispersent les *xwe*. Le *xweta* est un segment de *hènnu* ou lignage patrilinéaire (souvent appelé « collectivité »). Les Fon distinguent parfois le *hènnu daxo* (grand *hènnu* ou ensemble de *hènnu kpèvi*, petits lignages vivant dans des lieux différents), tandis que le clan ou *akò* renvoie à une terre d'origine et un ancêtre historique ou mythique (cf. Mondjannagni 1972 : 114 ; cf. également Elwert 1973, Herskovits 1938 : 3^e partie).

d'exemple, à Djoïtin, le *tòxwiyò* des Ayato de Azogahoué est *Mase*, celui des Ayinon de Gangnihouéhoué est *Alantanloko* ; *Hlan* pour les Gbangbénou d'Adahèhoué ; *Vègun* pour les Adjannou d'Agonkpahoué, d'Ayogo et d'Adjalignanhoué, etc. Le contrat social se trouve de ce fait beaucoup plus engagé entre les individus d'un même clan, même si ces derniers sont de villages différents. Si le contrôle social et la solidarité sont plus forts à l'intérieur du *xwe*, ils peuvent s'étendre à d'autres *xwe* sur la base d'autres formes de contrat, définis notamment par les alliances matrimoniales.

Par ailleurs, il convient de souligner qu'à Djoïtin la structure sociale ne reste pas figée face à des enjeux à l'échelle du village. Les sujets économiques essaient de conclure des alliances verticales ou horizontales, soit pour se protéger contre ceux qui sont plus forts et plus puissants, soit pour renforcer leur position collective par rapport à d'autres.

Dans le village Djoïtin, les alliances matrimoniales sont de loin celles qui jouent le plus dans les contrats de solidarité entre communautés. Le mariage est basé sur le principe d'échange direct ou différé « épouse contre épouse », ou *sodioxa*. Ce système était très développé à Djoïtin, il a permis aux habitants de Azogahoué (maison du chef de village) d'établir des alliances matrimoniales avec presque tous les *xwe* des différents hameaux du village. Le principe d'échange d'épouses a évolué vers un système avec compensation matrimoniale (cf. Gbessèmèhlan 1995 : 22-23 ; cf. également Herskovitz 1938 vol.1 : 312, Elwert 1973). L'organisation sociale à l'intérieur de la concession paraît quant à elle plus rigide. La concession regroupe le *kpatin*, le *xwe* et le *xweta*. Le *kpatin* est la plus petite unité qui se constitue avec le départ d'un enfant marié qui se détache du *xwe* en créant son *kpatin*, espace mis à sa disposition par le chef de la collectivité. Cet espace est souvent matérialisé par un enclos, ou *kpa* (Mondjannagni 1972 : 114).

Le mariage au sein du même *xwe* est très développé dans le village de Djoïtin, il ne fait que renforcer les contrats de solidarité au sein des différentes communautés. En permettant aux différents groupes d'obtenir les uns des autres des dispositions favorables, il reproduit l'existence d'une communauté soudée. Le réseau des alliances matrimoniales et le système lignager

constituent pour les populations de Djoïtin les cadres de référence par excellence. C'est vrai aussi pour la vie politique nationale.

Le début des activités des partis dans la vie politique nationale remonte aux élections législatives de l'Union française. Basées sur des regroupements à bases régionales et ethniques, elles se sont avérées très mouvementées. Le régionalisme a à ce moment émergé comme le principal facteur de clivage politique, et les partis qui existaient ont pu être assimilés à des « féodalités politiques ».

Lors des élections à l'Assemblée nationale de 1946, les chefs de village du territoire za formèrent une force en tant qu'alliés ou descendants du *zaxòsu*. Leurs intérêts s'accordaient difficilement avec ceux des *axòvi* (princes), mais d'autres chefs, issus des groupes d'immigrants, se montrèrent favorables à leur cause. Avec la naissance du tripartisme dahoméen en 1956, des blocs politiques se dessinèrent dans les campagnes et sur le territoire za en particulier. Les trois partis fondés en 1956 sont le PRD (Parti républicain dahoméen) de Sourou Migan Apithy ; le RDD (Rassemblement démocratique dahoméen) d'Hubert Coutoucou Maga, et l'UDD (Union démocratique dahoméenne) de Justin Tométin Ahomadégbé. Chaque membre de la population voyait sa destinée liée à l'une des trois grandes formations politiques se partageant la légitimité nationale.

Mais les populations du territoire za n'avaient pas oublié leur passé. La vie partisane sous le tripartisme resta soumise au verdict des notables de chaque village. À Za-Tanta (village dont le hameau Djoïtin dépendait), la consigne de vote était laissée à la charge des notables et du chef de village. Après concertation, les représentants de chaque *xwe* indiquaient aux populations le parti auquel le suffrage du village serait accordé. Ainsi, aux élections législatives de 1946, les intérêts des chefs de canton (fidèles partisans d'Apithy qui passait pour défendre leurs intérêts) ne s'accordèrent guère avec ceux des Zanu qui se montrèrent massivement favorables à l'UDD. Mais ces derniers ne purent avoir gain de cause car les élections tournèrent en faveur du PRD d'Apithy. L'évolution du système politique toucha aussi les campagnes et la chefferie de village, d'héréditaire, devint élective en 1959, les premières élections ayant lieu en 1960.

Les partis politiques étant fortement identifiés à leur leader charismatique, les choix électoraux effectués en leur faveur étaient

influencés par une évaluation en termes d'avantages et d'inconvénients des différents régimes présidés par ces leaders. Par exemple, on disait que Apithy avait aboli les réquisitions de produits agricoles et d'huile de palme appelées *nujo* et *amijo*. Quant à Aho-madégbé, c'est lui qui aurait supprimé l'impôt des femmes. À l'échelle du village, le vote en bloc était de règle pour des populations liées par le même passé. Les chefferies traditionnelles ont joué un rôle décisif dans la vie politique, en dépit de la réduction du pouvoir des anciens chefs par le colonisateur. Cette tendance est demeurée inchangée jusqu'à l'indépendance, le statut des chefferies, du point de vue du pouvoir, n'ayant pas changé. Dans un pays où la monarchie garde encore des racines profondes et où les populations restent très attachées aux traditions de chefferie et de hiérarchie, ces appartenances socio-ethniques sont des atouts décisifs largement utilisés par les leaders politiques à des fins électoralistes. Mais, au delà de la considération socio-ethnique, l'animosité qui a caractérisé les rapports entre les *axòvi* et les *anatò* a laissé aux Zanu un héritage qui a joué dans les choix des populations du territoire za en faveur de tel ou tel parti politique.

L'émergence du hameau de Djoïtin en village administratif autonome s'inscrit dans cette volonté des populations d'acquérir une indépendance (aux plans politique, administratif, économique et socioculturel).

Émergence de Djoïtin comme village autonome

L'émergence de Djoïtin en village administratif autonome répondait à une recherche de sécurité de la part des populations locales. Les populations ont su intégrer dans leurs calculs et stratégies les changements socio-politiques intervenus au sommet de l'État, en les appropriant au contexte local.

On se souvient qu'après la création du hameau de Djoïtin à la fin du XIX^e siècle par Adahè, un *dada glesi* (homme de mission fermier) envoyé sur le territoire za par le roi Glèlè, ce hameau avait reçu plusieurs vagues d'immigrants, parmi lesquels les descendants d'Azoga (arrivés vers 1900) étaient les plus nombreux.

Suite au remembrement imposé par le colonisateur français (création de cantons), le hameau Djoïtin fut rattaché à Za-tanta, un village créé par Adjomanan Djessou, dont le père, douanier, avait longtemps servi auprès de la cour royale du Danxomè. Cet homme, sous le roi Guézo (1818-1858), avait été investi de la chefferie de village ; plus tard, sous l'administration cantonale, ses descendants lui succédèrent à la tête du village Za-tanta qui avait toujours sous sa tutelle les nombreuses populations issues des vagues d'immigrants qui s'étaient installés au centre-est du territoire za.

La succession à la chefferie de Za-tanta est restée patrilinéaire dans la lignée d'Adjomanan jusqu'aux élections de 1960. Mais une scission de Za-tanta interviendra environ deux décennies plus tard.

L'émergence de Djoïtin comme village autonome : les facteurs exogènes

Il existe un lien entre les changements socio-politiques à Djoïtin et l'évolution de la base économique du village. L'émergence de Djoïtin en village autonome est une des conséquences du nouveau découpage administratif. Le village n'échappe pas au schéma général qui caractérise les villages za après la conquête. Il est composé de populations allochtones descendant des colons agricoles installés autour des fermes du chef de file de la vague d'immigration. Peuplé d'environ un millier d'habitants, le village se caractérise par son tissu économique peu diversifié. L'agriculture est l'activité principale des hommes, tandis que les femmes s'occupent de la transformation des produits agricoles, notamment des produits du palmier à huile. Les terres cultivables représentent 90 % des superficies totales, et le secteur primaire mobilise 92 % de la population active. Après l'économie de traite pratiquée sous la chefferie de canton, l'arachide a été le principal produit ayant un marché potentiel, car acheté par « le blanc ». Sa culture est peu exigeante en intrants, elle présentait un rapport investissements-recettes assez intéressant en comparaison du coton. Plus tard, faute de marché, elle sera remplacée par la fabrication d'alcool local (*sodabi*). Toutefois, le commerce d'alcool,

longtemps florissant, périclita à son tour, victime de la lutte déclenchée contre les commerçants et des mesures restrictives imposées par le gouvernement « révolutionnaire » de 1972 aux échanges avec le Nigeria, pays voisin d'où provenait l'essentiel de la matière première (sucre) utilisée dans le processus de fermentation. À cette époque, les affaires ne prospéraient que pour ceux bénéficiant de la protection et la complicité de l'administration des douanes et de l'ensemble des services chargés du contrôle routier.

Après l'échec de ce négoce, la première source de revenus monétaires fut la culture du coton qui devint le principal enjeu économique du village pour les paysans, regroupés au sein d'un Groupement villageois (GV). La dynamique associative issue de l'expérience « révolutionnaire » fut le principal élément auquel nous devons l'émergence d'élites locales paysannes. Cette restructuration du monde rural est venu se greffer sur les mesures prises par le régime révolutionnaire sur les plans judiciaire, social et religieux.

Du point de vue judiciaire, il faut noter la suppression du « conseil de village chargé d'adapter les coutumes locales aux exigences de la vie moderne » (cf. l'article 37 de la loi 64-14 promulguée par Apithy et Ahomadégbé en 1964), et son remplacement, dès 1974, par « le comité révolutionnaire local (CRL), chargé de l'application des mots d'ordre du conseil national de la révolution » (article 12, texte de 1974). De plus, le fait de considérer le « délégué de village ou de quartier comme le représentant de la population dans tous les actes de la vie administrative et sociale de la société » (article 21, texte de 1974) constitua une limite apportée au pouvoir des collectivités.

Du point de vue social et religieux, le régime marxiste, avec les mesures restrictives imposées à l'autorité traditionnelle, toucha au fondement de l'organisation sociale, eu égard au caractère religieux et politique de cette autorité.

Après la suppression par Apithy de la fourniture collective de produits agricoles imposée sous la chefferie de canton, puis les échecs des champs collectifs instaurés par Maga, seules les formes traditionnelles de vie associative, *gleso glezon* (groupes d'entraide), *gbè* (tontines) et différentes associations religieuses, *vodun*, catholiques ou de « nouvelles Églises » (Christianisme

céleste, Union de la renaissance de l'homme en Christ, Groupement des frères en Christ), avaient survécu aux diverses formes exogènes de vie collective imposées à la paysannerie. Ainsi, les tentatives de restructuration de la paysannerie, entreprises sous le régime du tripartisme dahoméen, en particulier à travers les périmètres d'aménagement rural au Sud-Bénin, n'ont pas vu une active participation paysanne. Il s'agissait de la création non concertée de « coopératives obligatoires » au sein des périmètres d'aménagement rural, avec expropriations-redistributions foncières et aménagement de blocs de culture agro-industrielle du palmier à huile, marquées par différentes formes de refus de participer de la part des paysans (Mondjagnani 1972, Le Meur 1995b). Obligatoire à l'époque, cette « participation » ne permettait pas au paysan d'augmenter son revenu pour faire face à ses besoins, devenus importants avec l'insertion dans la société marchande (Mondjanagni 1984).

Tirant les leçons des insuffisances des expériences antérieures, le nouveau régime lança des groupements volontaires paysans à l'échelle de tout le pays : les Groupements révolutionnaires à vocation coopérative (GRVC) prévus pour évoluer vers des Coopératives agricoles expérimentales de type socialiste (CAETS). Ont également été créés les Clubs 4D, équivalents pour les jeunes des GRVC (Ahohounkpanzon 1988). Eu égard à l'espoir placé en eux pour assurer la relève des GRVC et des CAETS, les Clubs 4D bénéficiaient d'une attention particulière de la part du personnel d'encadrement rural.

Avec la création des GRVC, la culture du coton va changer d'échelle et rencontrer un écho favorable auprès des paysans. Une partie importante des recettes est directement versée aux paysans et non plus seulement à l'entretien et à la construction des infrastructures communautaires dans le village. Par contre, d'autres mesures ne bénéficient pas de la même faveur. Ainsi, le lancement (au sommet de l'État) du mot d'ordre sur « le rapprochement de l'administration et de l'administré » a été utilisé à leur profit par les agents d'encadrement rural dont le rôle s'est révélé double, entre développement et contrôle politique des populations. De même, la subordination de la culture du coton à l'appartenance à une structure de type GRVC ou GV, liée à l'échelon administratif villageois, était souvent incompatible

avec l'ancien découpage territorial. Un processus de création de nouveaux villages administratifs se met en route à partir de 1978 avec la mise en place de la nouvelle réforme administrative et territoriale.

À cette date, du côté de Za-tanta (village de tutelle de Djoïtin), le pouvoir héréditaire d'Adjomanan sera contesté au nom du mot d'ordre de « lutte contre les anciens détenteurs du pouvoir politique et/ou religieux » : les anciens chefs traditionnels seront systématiquement écartés du pouvoir et le culte traditionnel mis en veilleuse.

Après des échecs répétés dans la tentative d'amener la chefferie de Tanta à se conformer à de tels mots d'ordre, face au refus d'Adjomanan d'accorder l'indépendance aux hameaux Djoïtin, Sohoungo et Dètèkpa, un compromis fut trouvé : choisir un représentant des populations concernées, conformément au mot d'ordre qui visait à écarter les anciens chefs. Mais l'ancien chef resta sur sa position conservatrice de maintien de la chefferie au sein de la lignée d'Adjomanan, propulsant son petit-fils, Allahia Sévérin, à la tête du village. Il est à noter que les populations ont manifesté beaucoup de réticence à participer au scrutin à l'issue duquel le petit-fils d'Adjomanan a été porté à la tête du village. L'élection d'un personnage sans légitimité auprès des populations du centre-est enclencha un processus de désintégration de la communauté villageoise, surtout parmi les allochtones qui finirent par se rebeller. Les populations de Dètèkpa se désolidarisèrent de Tanta, en ne prenant pas part aux élections. Pour pallier le vide administratif qui venait ainsi d'être créé, le Comité révolutionnaire d'administration du district (CRAD) de Za-kpota organisa des élections à Dètèkpa la même année. Le processus de dislocation du pouvoir de Tanta s'amorçait ainsi en période de « décentralisation sous centralisme démocratique » (Bako-Arifari 1997b : 169).

Les habitants des hameaux Azogahoué et Adahèhoué acceptèrent les alliances horizontales proposées par Nadassodé Adjina de Dètèkpa. D'autres hameaux se montrèrent aussi favorables à l'idée et, en 1978, le village de Dètèkpa fut créé avec Nadassodé Adjina comme premier délégué. En 1979, le hameau Sohoungo devint lui aussi un village indépendant de Tanta avec Sovoédin Nonkoudjè comme premier délégué. Ces découpages consacrèrent la scission de Tanta en trois villages indépendants (Tanta, Sohoungo et

Dètèkpa). Ce n'était qu'un début, car Dètèkpa à son tour sera divisé et Djoïtin deviendra autonome.

L'émergence de Djoïtin comme village autonome : les facteurs endogènes

L'alliance de circonstance entre les hameaux Dètèkpa et Djoïtin ne dura pas. Les désaccords nés des rapports conflictuels dans les champs du GRVC amenèrent les habitants de Djoïtin à tisser de nouvelles alliances avec d'autres hameaux pour renforcer leur position contre la tutelle de Dètèkpa à laquelle ils finiront par se soustraire en 1983.

Lorsque le bloc Djoïtin-Dètèkpa devint village autonome en 1978, cette communauté villageoise était composée de 18 hameaux délimités grâce au concours d'Adjomanan Djokpé, l'ancien chef de village de Tanta. La mauvaise gestion des récoltes et des recettes par les populations du hameau Adjina, lieu de résidence du délégué, entraîna une crise de confiance au sein des populations qui amena les habitants de Djoïtin à se rallier au hameau Ganhoun-gon⁴ où ils installèrent leurs champs, qu'ils gérèrent sous forme d'un GRVC placé sous la supervision des agents de développement rural. Il devint « GRVC-phare » en 1979 et ses membres bénéficiaient de l'appui du CARDER (service de vulgarisation agricole de l'État) et avaient la possibilité de disposer de crédits de campagne pour le développement de leurs productions agricoles. Ce conflit, sur fond économique, allait aboutir à la scission du village Dètèkpa.

La crise éclata entre les deux hameaux après l'échec de la recherche d'un consensus sur le choix de l'emplacement d'une école à créer dans le village, où le caractère dispersé de l'habitat compliquait le problème. Mécontentes de la décision, les populations de Azogahoué décidèrent de créer une autre école à mi-chemin des hameaux Djoïtin et Agbogbomè, mais sans autorisation préalable.

4. Ganhoun-gon signifie « chez Ganhoun ». Ce dernier était l'un des hommes de mission envoyé sur le territoire za par les rois d'Agbomè. C'était un *dada dègan* en charge des douanes. Ses descendants ont hérité des terres qu'il avait sous son contrôle.

Leurs enfants commencèrent les classes avec un « déscolarisé », choisi pour la circonstance comme maître, à qui la population assurait une rémunération forfaitaire, complétée par quelques journées de travail collectif dans son champ.

Sur l'injonction du chef de district (échelon administratif entre commune et province), les principaux acteurs de cette initiative furent arrêtés. On leur notifia que seuls les villages administratifs autonomes pouvaient disposer d'une école. Après leur détention pendant quatre jours au bureau du district, les habitants d'Azogahoué opposèrent un ferme refus à une séance d'alphabétisation qui devait se dérouler dans l'école sise à Adjinahoué, hameau du chef de village dont ils contestaient l'autorité. Face à la persistance de leur opposition, on dut leur envoyer un maître alphabétiseur et les cours se déroulèrent dans la paillote qui servait de salle de classe à l'école pour laquelle avait été prononcée la suspension. Le village étant virtuellement amputé de certains de ses hameaux, une commission du Comité révolutionnaire d'administration du district (CRAD) vint en 1982, pour installer le Conseil révolutionnaire local (CRL) du village de Djoïtin. Beaucoup d'autres hameaux tels qu'Agbogbomè, Djèssa, Agonkpahoué, Gangnihouéhoué se dégagèrent de la tutelle de Dètèkpa et se rallièrent à Djoïtin.

Adjaïwo Yèha, l'un des principaux acteurs de l'initiative de création de l'école, fut porté à la tête du village de Djoïtin. La demande de création de l'école de Djoïtin fut homologuée et en 1983 elle fut officiellement ouverte. De nouveaux bâtiments y furent construits avec les revenus des champs collectifs.

En l'espace de cinq ans (1978-1982) l'ancien village de Tanta a donc été divisé en quatre villages autonomes (Tanta, Sohoungo, Dètèkpa et Djoïtin). Après son émergence en village autonome, la vie socio-politique à Djoïtin sera marquée par une grande stabilité politique et une dynamique associative remarquable.

La vie socio-politique à Djoïtin

Le village de Djoïtin créé en 1982 compte 14 hameaux, les Fon étant le groupe ethnique dominant. Après l'émergence de Djoïtin

en village autonome, le pouvoir politique est passé aux mains des descendants de Djoukoïlo résidant à Azogahoué. Cette famille a développé une stratégie remarquable pour maintenir le pouvoir politique au sein du hameau Azogahoué. Les différents changements de régime n'ont pu modifier les paramètres de cette stratégie, qui perdure.

L'influence de la lignée de Djoukoïlo date de la période coloniale. Sous la chefferie de Za-tanta, Azoga était le représentant (ou *slagan*) du hameau de Djoïtin auprès de la chefferie de Tanta que dirigeait Adjomanan. À ce titre, il présidait les équipes de perception de la taxe civique dans le hameau. La lignée de Djoukoïlo exerçait de ce fait une forte influence sur les hameaux des alentours. À la mort d'Azoga en 1954, son neveu Yèha Adjaïwo lui succéda dans le rôle de *slagan*, affirmant la continuité lignagère dans l'accès au pouvoir.

La vie socio-politique à Djoïtin, de la révolution marxiste-léniniste au Renouveau démocratique

Le régime révolutionnaire s'est opposé à la chefferie traditionnelle, provoquant perturbation et déséquilibre dans l'organisation sociale par l'accentuation des conflits entre générations et entre couches sociales. À Djoïtin, l'appareil politique local a pu s'ouvrir aux jeunes de différents hameaux sans pour autant écarter les anciens détenteurs du pouvoir. Lorsque Djoïtin se dota d'un appareil politique local autonome en 1982, c'était toujours aux descendants de Djoukoïlo que revenait la gestion du pouvoir politique, avec Adjaïwo Yèha élu comme délégué de village. À Djoïtin, l'élargissement de la gestion des affaires du village aux jeunes, réunis au sein du CRL composé de 25 membres, n'a apporté aucune rupture dans les rapports entre jeunes et vieux. La relative jeunesse du village explique que le pouvoir traditionnel aux mains des anciens n'ait pas fait l'objet de contestation. Compte tenu de la relative jeunesse de ce village, les anciens responsables qui jusque là représentaient le hameau auprès de la chefferie de Tanta n'ont pas été frappés par la mesure qui écartait les anciens « chefs féodaux » prise par le régime Kérékou. Néanmoins, le CRL, aussi du fait de sa taille (25 membres), a amené

beaucoup de jeunes issus des différents hameaux du village a siéger autour du délégué Adjaiwo Yèha.

L'élite politique du moment était une élite paysanne qui a pu émerger grâce à la dynamique associative développée au cours de cette période de démocratie populaire. L'absence d'une élite intellectuelle s'explique par le retard qu'a connu l'éducation sur tout le plateau d'Abomey, où les familles princières ont boudé l'école dans laquelle elles voyaient un facteur d'aliénation et de déracinement.

Par ailleurs, la modération a marqué la lutte antireligieuse à Djoïtin, notamment la lutte contre les « sorciers » et contre les forces dites « obscurantistes ». L'interdiction de la pratique de « mise au couvent » a été suivie par les chefs religieux et les maires et délégués ne sont guère intervenus dans la régulation des cérémonies funéraires et religieuses traditionnelles. Les responsables politico-administratifs (délégué, maire, chef de district) se sont même faits les « complices » des populations, en jouant sur les mots d'ordre émis au sommet de l'État.

Au plan socio-économique, l'expérience des GRVC fut une option étatique visant la création de groupements de producteurs volontaires, organisés sur une base coopérative. Ces groupements pouvaient bénéficier de crédits à la Caisse nationale de crédit agricole (CNCA). Le GRVC fut un succès à Djoïtin où les champs collectifs connurent un essor important. Les populations ont ressuscité l'ancien champ collectif disparu en 1963 sous le régime du président Maga. L'expérience associative a de nouveau démarré dans les hameaux Azogahoué, Adahèhoué, Agbog-bomè, Gangnihouéhoué et Ganhounhoué.

Bien que ce dernier hameau fût placé sous la tutelle du village Dètèkpa, l'appartenance des habitants de Ganhounhoué à la lignée maternelle⁵ d'Azoga de Djoïtin permit aux descendants de

5. La maîtrise de leur lignée maternelle permet aux descendants de Djoukoïlo de construire des réseaux de relations qui leur offrent des « ouvertures » auprès d'autres populations. L'exemple le plus illustratif est que la quasi-totalité des terres sur lesquelles les habitants du hameau Azogahoué ont installé leurs champs appartient aux descendants de Ganhoun. Mieux, les habitants de Ganhounhoué ont maintenu leurs rapports de production de coton avec le hameau Azogahoué au détriment de Adjinahoué de Dètèkpa qui est pourtant leur village de tutelle.

Djoukoïlo de se procurer des terres auprès d'eux pour y installer leurs champs de GRVC et le champ collectif.

La production sur les champs du GRVC était essentiellement orientée vers le coton, alors que sur le champ collectif la combinaison coton-maïs était pratiquée. Les recettes de la vente des produits du champ collectif servaient à la construction d'infrastructures communautaires. Quant aux recettes des champs du GRVC, elles étaient déposées dans une caisse villageoise. En dehors de leurs obligations de travail sur les champs collectifs et ceux du GRVC, les paysans avaient des champs individuels de coton et de cultures vivrières. Le village Djoïtin a brillé par le fort taux de recouvrement des crédits mis à la disposition des membres par le GRVC.

Lorsque le système financier national fit faillite en 1988, les crédits d'intrants étaient distribués au Groupement villageois (GV) pour la culture du coton. Le GV réunit en son sein tous les producteurs du village (hommes ou femmes) intéressés par la culture de coton, y compris ceux qui n'étaient pas membres du GRVC. La répartition se faisait au prorata de la capacité de travail de chaque membre et le remboursement du crédit avait lieu en fin de campagne. C'est ainsi que la production individuelle au sein de la structure villageoise de GV s'est imposée aux dépens des champs collectifs du GRVC.

La production du coton était alors devenue le seul enjeu économique local autour duquel des réseaux d'affinités s'observaient, notamment dans le choix des membres du groupement et l'approvisionnement en graines de coton. Par ailleurs, la gestion des ristrournes faisait l'objet de controverses permanentes, tant au niveau du village qu'au niveau communal, voire sous-préfectoral (district). En particulier, les paysans ont exprimé leur désaccord avec les ponctions faites pour construire des infrastructures communautaires (bâtiment de la brigade de gendarmerie, maison de la culture, etc.) sur décision des autorités administratives (représentant l'État).

Pour la production cotonnière, chaque paysan se ralliait au groupement GV du village où il pensait trouver des facilités pour l'approvisionnement en intrants et où il était sûr de ne pas être trompé sur la pesée de son produit. Cette forme de participation se fondait sur des considérations d'appartenance au même clan,

au même village natal ou sur des relations particulières que l'individu nouait sur le lieu d'immigration : les liens de mariage par exemple.

Les difficultés en matière d'approvisionnement en intrants (surtout pour les graines de coton qui étaient envoyées en quantités de plus en plus réduites) obligeaient les paysans à multiplier leurs chances auprès de plusieurs GV pour ne pas perdre la campagne. Cette stratégie posait des problèmes de distribution des ristournes, normalement basées sur la superposition village-GV.

Siège des deux groupements de production (GRVC et Club 4D), le village de Djoïtin abritait aussi un groupement féminin ayant la même ancienneté que le GRVC. Les femmes n'ont donc pas été marginalisées par la politique de restructuration du monde rural. Les femmes du hameau du chef de village avaient créé en 1979 un groupement féminin à l'initiative des agents du Centre d'action régionale pour le développement rural (CARDER). Les activités de production avaient effectivement démarré en 1983 par le jardinage et la culture de l'arachide. Le champ d'activités du groupement s'était élargi à la transformation de noix de palme et ces femmes bénéficiaient de l'appui d'ONG : le CBDIBA (Centre béninois pour le développement des initiatives à la base) depuis 1991 et l'UNICEF en 1992.

Ces groupements étaient tous concentrés à Azogahoué (hameau du chef de village). Le groupement féminin réunissait exclusivement les femmes de ce hameau pour des raisons, disent-elles, de confiance réciproque. Bien que cette stratégie ne s'opposât pas à la création de nouveaux groupements dans le village, elle écartait cependant toute initiative visant à greffer une nouvelle structure sur celle qui existait déjà.

Un nouveau dynamisme se dégagait du mouvement associatif actif à Djoïtin : le regroupement en structures ayant pour base l'entité sociologique qu'est le *xwe*. Son évolution a sans doute été favorisée par le cumul des fonctions et des responsabilités par certaines familles au sein du village. L'exemple de la famille Djoukoïlo est illustratif de ce type de stratégie. Si le cumul de responsabilité renforça la position du hameau du chef du village, il fut cependant atténué par la participation des différents hameaux, donc des différentes familles du village, à la gestion du pouvoir politico-administratif. Le multicentrisme et le pouvoir

économique, fortement lié au contrôle du foncier, atténuerent davantage encore cette position et assurèrent un équilibre dans la participation des différentes couches à l'exercice des pouvoirs. La solidarité entre Azogahoué et les familles détentrices du pouvoir foncier (Adahèhoué et Ganhounhoué) s'étendit à des alliances pour la mise en défens de ces terres contre toute amputation ou toute pénétration.

Sur la base de cette évolution complexe (transformation des groupements villageois en groupements basés sur le *xwe*, poids des détenteurs de positions politiques mais participation assez large des différents hameaux à la gestion du village) se développa une responsabilisation progressive de la population rurale résultant du désengagement de l'État. Ce désengagement s'amorce dans le village de Djoïtin avec la création en 1989 du projet de redynamisation villageoise sur l'initiative du ministère du Développement rural (MDR).

La vie socio-politique à Djoïtin sous le Renouveau démocratique

Au plan socio-politique, la question de la résurgence de la chefferie sous le Renouveau démocratique, avec les problèmes de relations entre pouvoirs « modernes » et pouvoirs « traditionnels » qu'elle véhicule, ne se pose pas à Djoïtin, village récent où le pouvoir traditionnel n'est pas fortement enraciné. Beaucoup plus significative en revanche est la réduction de l'effectif du conseil villageois de vingt-cinq à six membres. Une conséquence est que le chef de village continue de solliciter les services des membres du défunt Comité révolutionnaire local (CRL).

Du point de vue socio-économique, la crise de la fin du régime marxiste, marquée par la non-disponibilité de liquidités dans les institutions financières béninoises, n'a pas manqué d'apporter des changements dans le mode d'organisation sociale des populations de Djoïtin. Le fonctionnement du système politique local étant stable, les logiques sociales dans le village se résument à la recherche de sources de financement en vue de développer les activités agricoles.

Parmi les mesures prises par le gouvernement pour tenter de sortir de la crise, une nouvelle expérience de développement

communautaire est mise en œuvre en 1989 sous l'égide du ministère de Développement rural en vue « de sortir les villages de la léthargie qu'ils connaissent ». Le Projet de redynamisation villageoise (PRV) visait à l'auto-promotion paysanne, au moyen d'un appui technique aux paysans. Il s'est soldé par un échec à Djoïtin où le tandem structure étatique (CARDER)-organisation non gouvernementale (CBDIBA) n'a pas fonctionné. Néanmoins, la récupération par cette ONG des structures coopératives, autrefois encadrées par le CARDER, a constitué une initiative intéressante.

Pour preuve, après le retrait des bureaux du CARDER de la sous-préfecture de Za-kpota, la construction d'un magasin d'intrants, à laquelle les producteurs de coton refusaient de contribuer (en travail comme en argent) dans le cadre d'une politique de désengagement de l'État bien comprise, a fini par avoir lieu grâce au CBDIBA qui compte plusieurs partenaires financiers⁶ à l'extérieur du Bénin. Toujours avec l'appui de cette ONG, Djoïtin vient d'être doté d'une structure locale de crédit, le CAVCA (Caisse villageoise de crédit agricole). En outre, les producteurs de coton, en s'achetant une bascule et des sacs d'emballage, se passent progressivement de l'appui de l'État. Signalons aussi que d'autres formes d'aides extérieures parviennent au niveau local en provenance d'organismes tels que l'UNICEF, le Fonds d'appui aux initiatives à la base (FAIB), etc. Elles sont directement acheminées aux populations en présence des agents du CARDER qui continuent de superviser ces opérations.

Depuis 1994, les inquiétudes suscitées par le transfert du secteur CARDER de Za-kpota et son jumelage avec celui de Bohicon s'apaisent et le mouvement associatif a pris une autre dimension avec la création de l'Union des producteurs de Za-kpota et des Bureaux de liaison des groupements féminins de la sous-préfecture, sous l'impulsion du CBDIBA.

Une révolution silencieuse s'opère à Djoïtin et la paysannerie en tire profit. Un indicateur de cette tendance est la décision prise à l'unanimité par les paysans membres de l'Union des producteurs

6. l'Association néerlandaise d'assistance au développement (SNV, Pays-Bas), l'Agence allemande de coopération technique (GTZ), l'EZE (Allemagne), l'Organisation catholique de coopération pour le développement (Pays-Bas), les Frères des Hommes du Luxembourg, l'Ambassade du Canada, etc.

de s'intéresser à d'autres cultures que le coton, afin de réagir au retard qu'accusent les recettes de la vente de ce dernier. La production d'agrumes a été l'option la plus adoptée par les paysans car ils bénéficient de la présence à proximité d'une ferme d'État agrumière, qui leur a permis d'en maîtriser les techniques culturales. Par ailleurs, l'idée de rechercher d'autres débouchés pour la vente de coton a été émise, et le marché nigérian est l'une des possibilités qui a retenu l'attention des participants à la réunion de concertation.

Conclusions

Les populations rurales de Djoïtin n'ont pas fait preuve de passivité face à l'interventionnisme de l'État. Elles ont utilisé pour leur propre compte l'enjeu du découpage administratif sous le régime marxiste-léniniste pour se libérer des hameaux avec lesquels les rapports socio-politiques (cas de Za-Tanta) et socio-économiques (cas de Dètèkpa) étaient conflictuels. Ces processus de fragmentation sont très liés à des évolutions dans l'économie villageoise, et les motivations économiques constituent un fondement des logiques sociales à Djoïtin. Il en résulte un espace politique et un espace économique très imbriqués et soumis, chacun et dans leurs relations mutuelles, à des réaménagements qui sont fonction d'enjeux locaux changeants.

Au plan économique, la présence d'une ONG, le CBDIBA, tente de suppléer à la politique actuelle de désengagement de l'État, politique initiée dès la fin du régime Kérékou, avec en particulier le démantèlement partiel des CARDER chargés de l'encadrement des paysans.

Politiquement, depuis son émergence en village autonome, Djoïtin se caractérise par une stabilité qui traduit la légitimité que les populations accordent au pouvoir politique détenu au sein du groupe lignager dominant à Djoïtin (démographiquement et politiquement). Cette stabilité a pour support la participation collective effective des différents hameaux à la gestion du pouvoir. L'actuel mode de gestion des affaires du village, bien que carac-

térisé par le cumul de fonctions au sein du lignage dominant, ne compromet pas les intérêts socio-politiques et socio-économiques des habitants des autres hameaux.

Empilements et chevauchements Pouvoirs et histoire à Ahouannonzoun (Atlantique)¹

Pierre-Yves Le Meur

Pour savoir si le « Renouveau démocratique » était un phénomène d'origine urbaine ou un discours d'origine urbaine sur un phénomène non spécifiquement urbain, il était logique de choisir un site tel qu'Ahouannonzoun, commune rurale de près de 8 000 habitants, située au nord-est d'Allada, à environ 70 km de Cotonou, la capitale économique du pays, où les contacts tissés avec le monde urbain exercent une forte influence sur le plan économique comme d'un point de vue politique. De plus, le lien avec un centre extérieur de pouvoir y est ancien et l'histoire du village est toute entière marquée par sa position à l'intérieur de l'orbite du royaume du Dahomey. Des oppositions et des conflits encore actuels y trouvent leur origine et l'histoire du peuplement d'Ahouannonzoun représente encore un enjeu en termes de légitimité politique. Enfin, cette relation à la fois durable et conflictuelle avec un pôle politique et économique renvoie au rapport à l'État, marqué par des interventions souvent brutales et perçues comme totalement extérieures en matière de développement rural

1. Une version longue de ce texte, en particulier concernant la partie historique, est disponible (Le Meur 1997a).

(Ahohounkpanzon 1988, Le Meur 1995b, 1997b). Mais le lien entre le local et le supra-local – qui est plus que l'« État » – n'est pas unilatéral et met en scène des acteurs sociaux unis par différents types de relations sociales (réseaux sociaux, clientélisme, courtage, appartenances identitaires diverses).

Les conceptions et pratiques politiques construites localement sont le fruit de cette histoire en permanence réaménagée et réinvestie en fonction du contexte et des intérêts du moment. Ainsi en va-t-il de la forme actuelle du champ du pouvoir local. En particulier, la façon dont les instances de pouvoir et de régulation socio-politique se sont accumulées, « empilées », plutôt que substituées chronologiquement les unes aux autres, constitue la caractéristique principale de la structuration politique d'Ahouannonzoun, modelant stratégies et pratiques et résultant pour partie de celles-ci.

Dans ce paysage, le coup d'État de 1972, mettant fin aux douze années d'instabilité postcoloniale, a introduit une rupture fondamentale. L'instauration d'élections villageoises et communales systématiques permet l'élargissement du champ politique local et son ouverture à des agents jusque là exclus. Le nouvel enjeu et outil de pouvoir que constitue le contrôle du processus électoral va profondément transformer la vie politique au village, sans doute plus que le « Renouveau » qui s'inscrit dans la continuité d'une transition entamée vers le milieu des années 1980.

Royaume du Dahomey et empire français : la formation ancienne d'oppositions durables (1840-1974)

Fondation d'Ahouannonzoun et naissance de deux chefferies jumelles

La commune d'Ahouannonzoun est située dans la zone centrale du plateau d'Allada. Au nord, celui-ci est séparé du plateau d'Abomey par la dépression de la Lama qui constitue un obstacle important à l'établissement de voies de communication. Grâce à des sols relativement faciles à travailler (terres de Barre), la mise

en valeur du plateau a été précoce (au plus tard vers le XIV^e siècle), par des agriculteurs à l'origine incertaine regroupés sous le vocable Aïzo (*ayizònu*), terme « ethnique », dont les interprétations divergent mais sont toutes placées sous le sceau de l'extériorité (Oké 1984 : 51, Elwert 1973 : 17, Law 1991 : 1-32).

Les récits collectés, malgré des divergences et contradictions, nous livrent une histoire villageoise présentant trois caractéristiques centrales : elle coïncide avec la naissance du lignage Boli-nou encore dominant actuellement ; celle-ci est le fruit d'une alliance entre un migrant et la fille d'un chef autochtone ; les interférences avec l'histoire du royaume du Dahomey sont permanentes. À cette strate fondatrice se superpose rapidement une seconde : des migrants fon sont envoyés sous le règne de Glélé (1858-1889) pour assurer un certain nombre de tâches administratives pour le compte de l'État central (douane, justice, contrôle des marchés). Reflet d'une division plus poussée des tâches administratives (Law 1991 : 51, Le Meur 1997a : 5), ce phénomène correspond à une mutation économique fondamentale du royaume du Dahomey (qui s'est libéré entre-temps de la tutelle du royaume d'Oyo), amorcée sous Guézo dans les années 1830 : le passage du mode de production « rapt d'hommes » (Elwert 1973) à l'agro-exportation des produits du palmier à huile constitue une réponse cohérente au déclin de la traite atlantique. La fonction de l'esclavage change, désormais tournée vers la production, sans que celui-ci perde en rien de son importance (Manning 1982, Reid 1986). Nous avons là le troisième élément du peuplement fondateur d'Ahouannonzoun, les esclaves, élément dont le repérage est moins immédiat que celui des deux premiers, du fait, entre autres choses, qu'il ne représente pas un ensemble unifié, porteur d'un discours commun construit. Cette position transparaît en particulier lorsque sont abordées les questions d'appartenance « ethnique ». Le flou et l'usage à « géométrie variable » de ce paramètre sont quasiment la règle.

La fondation d'Ahouannonzoun date du début du XIX^e siècle, sous le règne de Guézo, et donc au commencement de la transition économique. Le contrôle exercé par la royauté descend de la production des esclaves vers la palmeraie et les cultures vivrières. Le monopole royal sur la traite négrière (quelle qu'en soit son effectivité, Law 1977) ne se justifie plus de la même manière et un

marché intérieur a pu se développer, en sus du mode de circulation redistributif fait des dons d'esclaves par le roi à l'aristocratie et aux guerriers. Second point, le plateau d'Allada n'a semble-t-il pas vu se développer d'exploitations esclavagistes comme le plateau d'Abomey, la région de Ouidah ou les alentours des cités yoruba (Manning 1982 : 54), pour des raisons d'éloignement des centres de pouvoir et/ou d'exportation et donc de coûts de transport. L'esclavage y a donc pris des formes particulières (esclavage domestique, renforcement du patrilignage par mariage avec une esclave) qui ont permis une assimilation ultérieure plus aisée des anciens esclaves, même si elle n'est jamais totalement accomplie : on sait qui est descendant d'esclave.

Un dernier épisode historique pour Ahouannonzoun concerne la succession du fondateur, opposant son fils aîné à son frère cadet. Cette querelle débouchera, après arbitrage de Guézo, sur la création de deux chefferies jumelles qui coexistent encore actuellement. Les divergences observées dans les récits recueillis suivent une ligne de fracture opposant les deux segments de lignage en quête de légitimité, non seulement vis-à-vis de la fonction de *axòsu* mais aussi dans le cadre d'oppositions politiques « modernes », où elle fonctionne comme « réservoir auxiliaire » de légitimité.

Chefferies administratives précoloniales, coloniales et postcoloniales

La société qui se dessine à Ahouannonzoun à la veille de la colonisation (la seconde guerre ouverte franco-dahoméenne durera de 1892 à 1894) n'est donc plus purement lignagère, mais aussi villageoise du fait de l'hétérogénéité de son peuplement. Toutefois, la position hégémonique du lignage Bolinou, tant d'un point de vue démographique que politique et économique, lignage détenteur du droit sur le sol du premier arrivant, contribue à brouiller les cartes entre « la chefferie comme principe d'organisation politique du village » et « la séniorité comme principe d'organisation politique du lignage » (Olivier de Sardan 1984 : 89). La société pré-coloniale d'Ahouannonzoun s'articule donc politiquement autour de la chefferie, mais de quel type de chef-

ferie s'agit-il ? On retrouve en effet des éléments qui font à la fois penser, selon la distinction d'Olivier de Sardan (1984 : 85 et seq.), à la chefferie paysanne (prééminence des premiers occupants « officiels », rôle magico-religieux) et à la chefferie aristocratique (spécialisation guerrière doublée d'une origine étrangère au pays). Mais ces différentes « étapes » tendent à se télescoper. Surtout, Ahouannonzoun est inséré dans un espace économique et politique englobant, le royaume d'Abomey, caractérisé par l'existence d'un État dont les fonctions se complexifient sous la pression de la transformation économique amorcée au cours de la première moitié du XIX^e siècle. À la chefferie initiale qui travaille déjà pour l'État (collecte du tribut en nature (*kuzu*) auquel sont soumis les hommes libres (*anatò-lè*) et recrutement pour la guerre en saison sèche) s'ajoute un corps de « fonctionnaires » dont les attributions sont pour partie similaires (justice, surveillance de la frontière, impôt), sans pour autant que le principe d'antériorité spatiale-lignagère disparaisse. L'expression de « chefferie administrative pré-coloniale » rend compte de cette situation complexe.

La validité de cette notion se mesure à l'aune de ce que sera la chefferie administrative coloniale qui lui fait suite (officiellement nommée « commandement indigène » au moins jusque dans les années 1930), passée une courte phase d'*indirect rule* (Glélé 1974 : 222 et seq.). L'assertion selon laquelle la colonisation est à la base d'une redéfinition – d'une territorialisation – de « l'espace de domination », désormais limité et approprié, engendrant des possibilités d'accumulation démultipliées pour les dominants locaux (Bayart 1989 : 146 et seq., Olivier de Sardan 1984 : 232 et seq.), doit être nuancée en ce qui concerne le Dahomey et en quelque sorte régionalisée. La domination des souverains d'Abomey – dont un des titres est *ayinon* (maître de la terre) – s'exerçait déjà sur un espace défini et borné, et pas simplement sur les hommes. Par ailleurs, un marché foncier existe depuis la fin du XVII^e siècle dans des zones caractérisées par un peuplement plus dense et une insertion supérieure dans les échanges marchands (royaume de Ouidah). La marchandisation de la terre émerge plus tardivement dans la région d'Allada, marchandisation coloniale dont la genèse est liée à une monétarisation accrue de l'économie, processus sur lequel l'impôt, désor-

mais prélevé en argent (*takwè* : tête-argent), a agi comme un puissant levier.

Un changement essentiel réside ailleurs, dans la nouvelle configuration du système des instances de pouvoir à l'échelon villageois. Le chef de village (*togan*), contrairement aux chefs de canton « nommés par le gouverneur sur proposition du Commandant de cercle » (Desanti 1945 : 85), est « désigné suivant la règle établie par la coutume locale et agréé par l'administrateur » (id.). À Ahouannonzoun, cette redéfinition du mode de gouvernement va se traduire par la superposition de cette nouvelle instance à l'ancienne, celle-ci devenant de facto « traditionnelle ». À côté des deux lignées de *axòsu* est nommé un *togan* très proche de l'une des deux du point de vue lignager. La chefferie administrative pré-coloniale n'est donc pas supprimée mais transformée, dépouillée de ses attributions administratives (fiscalité et contrôle sur les hommes) pour apparemment se replier sur ses fonctions religieuses et lignagères. En réalité, elle garde un poids important, mais difficile à évaluer, dans le règlement des litiges patrimoniaux et matrimoniaux. La structuration du champ du pouvoir local est aussi influencée par l'organisation de la nouvelle chefferie indigène. La hiérarchie entre chef de village et chef de canton (au-dessus duquel on trouve un chef supérieur, et ce jusqu'en 1921 en ce qui concerne le cercle d'Allada) s'accompagne d'une différence dans le mode de désignation. En outre, du fait de la confusion des genres constitutive du régime de l'indigénat, il y a interférence avec la justice indigène siégeant à Allada. Enfin, ces différents pôles de pouvoirs s'incarnent dans des individus situés socialement et distingués selon des oppositions souvent antérieures à la colonisation (oppositions qui pouvaient aussi se cristalliser dans des fonctions politiques, administratives ou judiciaires, marquant un état antérieur du champ ; Le Meur 1997a : 9-12).

Les difficultés du colonisateur à élaborer une formule stable de gouvernement indigène continueront de s'exprimer tout au long des années 1920 et 1930, ménageant un espace pour des configurations politiques locales inédites qui peuvent difficilement entrer dans les cadres très schématiques dessinés par Lombard (1967) ou Glélé (1974). De plus, la structuration interne de l'arène politique locale et sa relative autonomie de fonctionnement vont de

pair avec des relations avec l'extérieur qui ne se réduisent pas à la seule mobilisation de ressources externes à des fins locales.

Chefferie et partis : articulations entre pouvoir local et arènes englobantes

« La coutume locale » qu'évoque le gouverneur Desanti comme référent dans la nomination des chefs de village est une notion pour le moins ambiguë. À Ahouannonzoun, l'instance désignée par – et sans doute pour partie créatrice de – la « coutume locale » (la mettant en scène), le conseil des anciens (*mèxo-lè sin kple klpe mè*), apparaît comme à la fois centrale et insaisissable dans ses contours comme dans son mode de fonctionnement (précisons toutefois qu'il s'agit bien d'une catégorie émique et non d'une reconstruction de l'observateur extérieur) : c'est une autorité villageoise et non lignagère regroupant des – les ? – chefs de familles (*xwetò-lè*) sélectionnés par cooptation (sur quels critères ?). Le flou qui entoure sa composition renvoie au jeu de trompe-l'œil instauré par le lignage fondateur entre lignage et village et entretenu par ses membres quant à la question de la représentativité du conseil : « Les anciens sont la population » (*mèxo-lè wè nyi to*) et l'instance n'est en principe pas lignagère, mais ses décisions vont dans le sens du renforcement des segments de lignage descendants directs du fondateur du village. À l'issue d'un premier conflit de succession (Le Meur 1995a : 61-62, 1997a : 12-14), Adantodé Gbétchédji est nommé chef de village avec l'appui du chef de canton Aitchédji, contre un membre du segment parallèle Lontchédji, fils du premier chef de village (l'opposition Lontchédji-Gbétchédji sera structurante dans plusieurs conflits politiques ultérieurs à Ahouannonzoun).

Adantodé Gbétchédji restera chef d'Ahouannonzoun pendant plus de trente ans, jusqu'en 1974. Il mourra en 1984 après avoir occupé la fonction de *hènnugan* (chef de lignage) Bolinou ; dans sa jeunesse il avait été *donkpègan*, l'important chef d'une association d'entraide *donkpè* (Herskovits 1938 : I, 65 ; Maupoil 1988). À l'indépendance, Adantodé Gbétchédji a été remplacé à l'occasion des élections villageoises de 1960 par un de ses conseillers, Houézonlin, appartenant à un segment de lignage

collatéral. Il n'a retrouvé sa place qu'aux élections de 1964, contre Houézonlin. Les récits villageois recueillis n'accordent pas une place centrale au processus électoral et en même temps font valoir que le conseil des anciens n'a pas été consulté pour le scrutin de 1960. Tous, quelles que soient leur proximité et opinion vis-à-vis des protagonistes, mettent l'accent sur le fait qu'il s'agit dans le cas de Houézonlin d'une « nomination » qui « vient d'en haut », relayée par les militants locaux du Parti républicain dahoméen (PRD) dirigé par Apithy allié avec Maga, aux dépens d'Ahomadegbé dont la famille Gbétchédji est un ferme soutien, et appuyée par Valentin Aplogan Djibodé, membre important du Parti dahoméen de l'unité (PDU), parti unique issu de la fusion des partis de Maga et Apithy², originaire d'Allada (et dont des parents proches ont été chefs de canton) et président de l'Assemblée nationale.

Dans les deux conflits apparaissent des réseaux sociaux dont certains nœuds sont situés à Ahouannonzoun. Ces réseaux ne fonctionnent pas sur le mode du cloisonnement et de l'exclusion réciproque mais plus sur celui de l'interférence, dans le sens du schéma d'« assimilation réciproque des élites » décrit par Bayart (1989, chap. 6). Les catégories analytiques telles qu'« élites modernes » ou « chefs traditionnels » sont transversales à ces réseaux.

Houézonlin restera chef de village le temps que restera président de la république Hubert Maga, soit trois ans environ (Maga est renversé le 28 octobre 1963, et des élections locales sont organisées en 1964). D'après plusieurs personnes, Houézonlin sera rejeté par la population du fait de malversations (Le Meur 1995a : 68-69 et 75-78). Le conseil des anciens se réunira pour proposer le retour d'Adantodé qui bat Houézonlin lors des élections par alignement de 1964.

Dans l'esprit des gens rencontrés, Apithy est l'homme qui les a libérés du travail forcé et de la capitation. Il a su valoriser cette rente de situation et le capital politique acquis en faisant en 1947 une tournée dans tout le Dahomey qui a laissé un grand souvenir chez les anciens de la région d'Allada. Ce travail en profondeur

2. Pour une chronologie détaillée des alliances et retournements d'alliances, fusions et ruptures entre les partis politiques dahoméens, voir Glèlè 1969 et Staniland 1973.

portera ses fruits puisque dans les années 1950, alors qu'Ahomadegbé a quitté l'Union progressiste dahoméenne (UPD) pour former en 1947 le Bloc populaire africain (BPA) avec Émile Poisson, puis en 1955 l'Union démocratique dahoméenne (UDD), l'implantation de son nouveau parti, le Parti républicain du Dahomey (PRD) créé en 1956, est forte dans les campagnes de la région, alors que l'UDD est présente dans les centres commerciaux (Allada, Attogon), comme le résume Justin Gbétchédji : « Si tu vas entrer en brousse, tu vas voir Apithy. Sur le goudron, personne ». Justin Gbétchédji est justement un des premiers à faire campagne pour Ahomadegbé dans la région, recruté par l'intermédiaire d'un commerçant d'Attogon, Fon originaire d'Abomey. Si les commerçants semblent constituer un des réseaux de base de l'UDD qui apparaît comme un parti urbain bien implanté à Cotonou, Ouidah et Abomey, il faudrait y ajouter, avec certaines précautions, les représentants de la chefferie coloniale, l'affirmation valant plus pour le BPA. Ces deux vecteurs sociaux de l'UDD se retrouvent dans la famille Gbétchédji en les personnes du chef de village Adantodé et de son fils Justin. L'appartenance partisane explique pour une bonne part l'éviction du premier en 1960 et son retour aux affaires en 1964, ainsi que l'élection de Houézonlin, souvent perçue comme illégitime, principalement dans la mesure où elle a contourné le conseil des anciens (apparaît pour la première fois, chez certains interlocuteurs, l'idée d'un clivage générationnel comme explication de l'épisode : « Les jeunes voulaient Houézonlin »). Significativement, l'appui à Houézonlin de V. Djibodé Aplogan (ce dernier a épousé une de ses filles) apparaît également comme facteur diminuant sa légitimité, alors que l'appartenance des Gbétchédji à des réseaux extérieurs au village n'est jamais utilisée comme argument dans un sens ou dans l'autre. En revanche, des enjeux économiques viennent se greffer sur la situation politique et l'éclairer. Houézonlin sera le président à l'échelon d'Ahouannonzoun, d'une coopérative, l'Union des coopératives de la région de Tori (UCRT), à l'origine projet de coopération bénino-allemand de commercialisation de la production agricole et de crédit de campagne et d'approvisionnement en matériaux de base (tôles, ciment). L'UCRT joue directement sur le terrain des grands commerçants de la région qui ne peuvent la voir que comme un rival,

rival d'autant plus dangereux qu'il est en position de force du point de vue politique et qu'il constitue le premier projet de développement de la zone, appuyé par un bailleur de fonds étranger. Le personnage de Houézonlin, chef de village inséré dans un réseau extérieur détenteur du pouvoir et occupant une place forte sur le terrain économique, ne pouvait qu'entrer en conflit avec les Gbétchédji dont la montée en puissance dans les années 1940-50 s'était appuyée sur le même processus cumulatif liant les registres politiques et économiques (culture du palmier, du café, commerce de produits agricoles).

La configuration du champ du pouvoir local des années 1894-1974 se révèle finalement d'une grande stabilité, l'apparition des partis politiques en 1946 (et surtout leur différenciation régionaliste à partir de la matrice unique de l'UPD) se traduisant seulement par l'entrée dans le jeu d'une ressource qui s'ajoute à celles déjà mobilisées : appartenance lignagère, autorité villageoise, capital économique, réseaux externes, manipulation du répertoire symbolique « traditionnel » (qui a bien réussi aux Gbétchédji). Il est frappant de constater que l'indépendance est en général escamotée en raison d'une double continuité, celle du personnel politique dahoméen qui émerge dans les années 1950 et celle de la politique du palmier à huile, au plus ressentie indirectement à travers la nomination perçue comme illégitime de Houézonlin.

Régime Kérékou : élargissement et complexification du champ du pouvoir local (1974-1989)

Si le coup d'État de 1972 qui porte M. Kérékou au pouvoir est à la base d'une rupture majeure dans l'histoire du Dahomey, la date charnière à l'échelon local est celle de la réforme territoriale et politico-administrative de 1974 qui voit l'instauration d'élections des conseillers villageois et délégués (Conseil révolutionnaire local, CRL), conseillers communaux et maires (Conseil communal de la révolution, CCR). Le domaine du politique ne se réduit certes pas aux compétitions électorales, mais, à Ahouan-nonzoun, celles-ci ont constitué l'enjeu principal autour duquel

s'est focalisé le changement politique consécutif au coup d'État. Plus précisément, la systématisation des élections locales apparaît comme l'innovation majeure par rapport à laquelle les autres éléments – agents et institutions – du champ politique, et plus généralement du champ du pouvoir local, vont devoir se situer, la réorganisation de l'espace de leurs relations s'accompagnant de transformations internes chez chacun d'entre eux.

En 1974, Ahouannonzoun est subdivisé en six villages (Ahito, Bawékanmé, Dahslamey, Hessa, Hétin et Loto-Dénou) et forme une commune rurale avec Attogon et Hinvi jusqu'en 1979, année de leur séparation. Pour chaque village a lieu une élection par alignement du délégué et de ses quinze conseillers (la réforme de 1981 fera passer leur nombre à vingt-cinq, tout en accroissant l'implication des organisations de masse dans la sélection des candidats). Le maire est élu au suffrage indirect par les conseillers communaux, eux-mêmes choisis par les conseillers villageois. Les CRL et CCR élisent un secrétariat exécutif de sept membres (le maire ou le délégué plus six conseillers) qui est souvent dans l'esprit des gens le vrai (voire le seul) conseil en ce sens que spontanément c'est le plus souvent le chiffre de six conseillers qui est cité comme celui du CRL ou du CCR³. Allen classe ces secrétariats dans la catégorie des « organes administratifs » tout en signalant que le lien avec l'administration est plus lâche aux échelons villageois et communaux qu'à ceux des districts et préfectures, lieux de déconcentration des pouvoirs de l'État (Allen 1989 : 57-59, Bako-Arifari 1997b).

De l'usage des élections : émergence politique d'un clivage aînés-cadets

Première caractéristique des élus jusqu'au début des années 1980, leur jeunesse, autour de la trentaine d'années pour une majorité d'entre eux. Au-delà de leur valeur absolue, ces chiffres tranchent avec les principes d'accession au pouvoir que nous avons mis en évidence pour les périodes précédentes. Il y a là

3. Cette constatation vaut pour la zone d'Ahouannonzoun mais n'est pas généralisable (cf. le cas contraire de Founougo, Bako-Arifari).

objectivement un renouvellement des occupants des positions de pouvoir politique à Ahouannonzoun, ou plus précisément les fonctions nouvellement créées sont occupées par une nouvelle génération d'hommes et par des femmes (celles-ci sont systématiquement présentes dans les secrétariats exécutifs, même si leur rôle reste apparemment marginal).

Seconde caractéristique de ce personnel politique, il est souvent d'une manière ou d'une autre « étranger » au village. Les deux premiers maires d'Ahouannonzoun sont yoruba et fon. L'extranéité des élus n'est pas uniquement le fruit d'un lieu de naissance autre que le village ou, pour ceux qui y sont nés, d'une origine « ethnique » et/ou territoriale extérieure. La jeunesse représente une autre forme d'extranéité, dans la mesure où les jeunes ont été jusqu'à 1974 exclus des décisions politiques. Il est une dernière façon de devenir un étranger aux affaires du village : par le biais de l'émigration, pourvu qu'elle ait eu une durée suffisamment longue pour avoir fait perdre le fil de l'histoire au migrant.

Troisième spécificité, tous les élus de 1974 ont été des candidats uniques, et le phénomène s'est prolongé jusqu'au début des années 1980 pour perdre de sa netteté par la suite. À ces caractéristiques de « morphologie politique » s'ajoutent des éléments qu'expriment ces mêmes élus dans le récit des ressorts de leur élection, ressorts décrits comme externes, desquels serait absent tout désir individuel d'accéder au pouvoir (« les vieux se sont concertés et m'ont choisi », « les grands m'ont proposé »), discours à mettre en regard des appréciations des aînés quant à la question des élections et surtout du pouvoir au village.

Kinsé Laly, agriculteur né vers 1920 : « *mèxo-lè wè nyi to* » (les anciens sont le village), « *mèxo-lè dò ò, to ò wè do* » (quand les anciens parlent, c'est le village qui a parlé).

Le rôle du conseil des anciens apparaît inversement proportionnel à sa « visibilité ». En fait, les premières élections villageoises sous Kérékou sont le théâtre d'une tentative de cette instance, dont le fonctionnement peu voyant (mode de cooptation souple, absence de statuts et de lieu de réunion officiels) s'est accommodé sans trop de mal des tentations autoritaires de l'administration territoriale de s'approprier l'innovation politique introduite par le nouveau régime. Il s'agit pour les chefs de maison de choisir en

amont de l'élection proprement dite un candidat dont ils espèrent que la docilité réduira les risques de perturbation du champ liés à sa transformation. Cette stratégie correspond à une vision du jeu et de la légitimité politiques qui s'exprime nettement dans le discours de beaucoup d'anciens et aussi, indirectement, dans les récits des jeunes élus de l'époque, dans lesquels revient toujours l'idée qu'« on — i.e. les anciens — est venu les chercher ». La force de cette conception transparaît dans les paroles collectées, ainsi que dans le fait que toutes les élections de 1974 ont été caractérisées par la présence d'un candidat unique et « étranger » au sens défini plus haut. Le contexte est défini par la radicalisation du régime militaire qui lutte officiellement contre le « féodalisme » et l'« obscurantisme », c'est-à-dire contre les chefs « traditionnels » et religieux, et aussi, de manière moins explicite, contre les anciennes machines partisans auxquelles ceux-ci étaient soupçonnés d'être liés (Allen 1989 : 33, Vittin 1991 : 100 ; à Ahouannonzoun, la maison Gbétchédji et les partis successifs d'Ahomadegbé).

Ainsi Adantodé Gbétchédji se retire en 1974 au profit d'un jeune issu du segment de lignage collatéral Lontchédji. L'élection de son fils René au poste de maire en 1979 pourrait traduire un certain relâchement de la violence exercée par le régime dans la lutte anti-féodale dont l'apogée se situe dans les années 1976-77. Son échec en 1982 face à un instituteur fon montre toutefois que l'analyse de la vie politique locale en termes de répercussion mécanique des changements nationaux est insuffisante, même s'il doit être replacé dans le contexte de la seconde réforme territoriale de 1981-82 qui tend à la fois à politiser davantage tous les échelons politico-administratifs et à renforcer la place des organisations de masse (en particulier l'Organisation des jeunes révolutionnaires du Bénin, OJRB) dans la sélection des candidats aux élections locales (Allen 1989 : 59). L'analyse des formes de légitimité sur lesquelles s'appuient les détenteurs de pouvoirs locaux permet une analyse plus convaincante de cette situation. Les principes lignager (séniorité), villageois (antériorité) et démocratique (vote)⁴,

4. Un quatrième ordre de légitimité, bureaucratique (position administrative), intervient de façon implicite, à travers l'ambivalence de la place des élus locaux, entre représentation des populations et représentation de l'administration, qui leur permet de se prévaloir dans certaines situations conflictuelles de

inséparablement modes de représentation et de domination, constituent autant de ressources du jeu politique dont l'usage passe par plusieurs registres, et qui peuvent être, au travers des pratiques discursives et des manipulations symboliques variées, l'objet de tentatives de brouillage et de subversion. Ainsi, les hésitations de René Gbétchédjé quant au rôle du conseil des anciens lors de son élection en 1979 sont significatives d'une conception intériorisée (largement partagée) de la légitimité politique issue de la structuration villageoise de la société locale fondée sur l'hérédité des charges au nom de l'antériorité du (segment de) lignage. L'infiltration du principe d'antériorité par des éléments de séniorité que l'on peut repérer ici apparaît comme un phénomène quasi-constitutif de l'histoire politique d'Ahouannonzoun et des stratégies mises en œuvre en particulier par les deux maisons qui se sont succédées à la tête du village depuis la colonisation. On peut alors voir dans la défaite de René Gbétchédjé en 1982 le heurt des différents principes de légitimité (principalement hérédité vs vote), exprimant des conflits entre segments de lignages et à l'intérieur de la catégorie des aînés : n'oublions pas que c'est le conseil des anciens, autre instance à l'intérieur de laquelle s'imbriquent éléments de séniorité et d'antériorité, qui est allé chercher Gabriel Zanou en 1982 pour l'opposer à René Gbétchédjé dont l'action, en particulier en ce qui concerne la collecte de la taxe civique, était vertement critiquée. Mais la volonté d'instrumentaliser des agents marqués par leur extériorité aux affaires du village du fait de leur jeunesse, l'âge constituant pour les aînés la barrière essentielle à l'accès au marché politique, a finalement contribué à créer cette catégorie en tant que groupe stratégique au sein de l'arène politique (repéré comme distinct et revendiqué comme tel par ses membres). Cette émergence signifie l'apparition d'une ressource supplémentaire, devenant le cas échéant l'enjeu de manipulations et d'oppositions : la frontière qui fait de l'un un aîné et de l'autre un cadet n'est pas systématiquement définie a priori (et par ailleurs

leur place dans la hiérarchie administrative, soit pour diminuer leur responsabilité (je me contente d'appliquer les directives), soit pour utiliser l'appareil répressif (j'applique de mon mieux les directives), les deux pratiques n'étant pas exclusives l'une de l'autre, soit encore pour négocier tel problème local avec les échelons administratifs supérieurs et faire alors valoir cette compétence au sein du village.

les aînés sauront entériner l'évolution de la situation en intégrant ponctuellement les jeunes et les étrangers à leurs délibérations).

Multicentrisme et multifonctionnalité des instances du pouvoir local et « État local »

Les conflits entre formes de légitimité sont rendus possibles par l'accumulation historique des instances politiques qui structure le champ du pouvoir local à Ahouannonzoun. La réactivation de la double chefferie quasi concomitante de l'instauration d'un tribunal populaire révolutionnaire au niveau communal illustre bien le phénomène.

L'avènement de deux *axòsu* survient en 1986, alors que la période radicale de lutte contre la féodalité est loin, et il est frappant de constater la facilité avec laquelle les autorités villageoises ont obtenu l'autorisation de procéder aux cérémonies d'intronisation auprès du chef de district Boniface Azinongbé. Second point, nous retrouvons dans la biographie d'un des deux nouveaux *axòsu* (du segment de lignage opposé aux Gbétchédji) deux des éléments qui caractérisaient les premiers élus des années 1970, l'extranéité et l'absence d'intérêt pour la fonction : ancien combattant, migrant de longue durée retraité à Bohicon depuis 1965, Tolomè ne revient à Ahouannonzoun que sous la pression de Justin Gbétchédji.

Le rôle de ce dernier, paradoxal au premier abord, s'éclaire si on applique à la désignation de Tolomè la même grille de lecture que pour l'élection des premiers délégués et maires : le choix d'un personnage extérieur aux affaires du village mais doté de la « bonne » position lignagère ne peut que conférer un poids relatif à l'autre *axòsu*, Noudowè, frère agnatique de Justin et de René Gbétchédji, dont la trajectoire sociale est mieux ajustée à la fonction. Cet ajustement peut évidemment faire l'objet de manipulations. Il en va ainsi de son prénom devenu Noudowè sur sa carte d'électeur de 1990. Le patronyme juxtapose au nom du *xwe* (Gbétchédji), essentiel au vu des enjeux socio-politiques repérés à Ahouannonzoun, un titre politico-religieux qui, devenu prénom, s'intègre à l'identité collective de la maison Gbétchédji en augmentant son capital symbolique.

L'analyse doit être contextualisée. Le champ du pouvoir local a subi des transformations profondes depuis la réforme territoriale de 1974. En particulier, la stratégie politique menée par les aînés tend à perdre de son efficacité dans les années 1980 à mesure que les cadets gagnent en autonomie et en poids politique. La réactivation d'une instance connotée « traditionnelle », en tout cas plus aisément contrôlable, peut être comprise comme une reprise d'initiative des aînés. Dans cette optique, l'ambiguïté apparente de l'action de Justin Gbétchédjé est levée. En poussant à l'intronisation d'un chef dans la lignée opposée, et en le choisissant selon les critères évoqués plus haut, il exprime l'intérêt qu'ont les aînés à présenter un front aussi uni que possible face aux prétentions qu'ils jugent bien sûr déplacées des jeunes. La volonté de consensus des anciens transparaît aussi dans la symétrie des rôles officiellement attribués aux deux chefs (même si ce consensus a souvent été mis à mal, sur un mode strictement privé et individuel, lors des entretiens que j'ai menés).

Un élément nouveau vient se greffer à la situation, rendant encore plus urgente une action des aînés. Il s'agit de la création en 1986 d'un Tribunal populaire révolutionnaire à Ahouannonzoun. Certes il aura une existence éphémère, disparaissant dans les remous du Renouveau démocratique, et son action restera limitée. Toutefois, ses attributions en matière de règlement des conflits matrimoniaux et fonciers et aussi des questions religieuses et de sorcellerie le mettaient en concurrence avec les instances déjà présentes, et surtout sa composition, jeunes élus souvent scolarisés, laissait supposer qu'il allait s'inscrire dans le même mouvement d'émancipation qui faisait des cadets des concurrents politiques pour les aînés. En réalité, l'opposition se situe indissociablement à deux niveaux. La renaissance de la chefferie apparaîtrait d'une part comme une réponse villageoise à une intrusion de l'État sous la forme d'une nouvelle institution à caractère judiciaire. D'autre part, elle s'inscrit dans le cadre d'oppositions et d'enjeux internes à l'espace social local, même si leurs déterminations peuvent être pour partie exogènes.

Religion, sorcellerie et politique (1)

S'il n'est pas question de rabattre systématiquement le religieux sur le politique, il n'en reste pas moins vrai que la politisation du religieux est une réalité pour partie créée par le régime Kérékou comme conséquence logique de l'amalgame entre ses différents « fronts de lutte » qu'exprime l'ordonnance de 1976 (citée par Tall 1995a : 197) : les objectifs de la loi anti-féodale et anti-sorcellerie sont « la sape de la base économique de la féodalité ; la sape des fondements idéologiques de la féodalité ; la sape de la culture féodale ; la lutte contre la sorcellerie ». Les monothéismes anciens, islam et catholicisme, ont été peu inquiétés dans la région d'Allada. En ce qui concerne le *vodun*, les choses sont complexes. Le discours rétrospectif de certains élus sur leur gestion de cette phase est un lieu privilégié d'expression de l'amalgame : « Un féticheur est un sorcier » (Gabriel Zanou, maire de 1982 à 1990, instituteur catholique encore imprégné de la rhétorique kérékiste). D'autres s'abritent derrière le poids des directives reçues tandis que l'appropriation locale de la lutte anti-féodale, en particulier dans sa rhétorique confondant sorcellerie et *vodun*, a pu aussi servir des intérêts directement économiques (abattage de bois sacrés).

Dans le cas du *vodun* proprement-dit, il ne s'agissait pas d'une répression féroce et systématique, plutôt d'un essai de « régulation et routinisation » (Allen 1989 : 67) des activités cultuelles au moyen d'une série de réglementations contraignantes (autorisations obligatoires, durée d'initiation réduite, période de pratique restreinte de novembre à mars) en vue de contrôler un réseau que le régime tendait à assimiler à une base sociale potentielle pour l'organisation ou le support d'une éventuelle opposition. Cette politisation de la religion n'est pas une nouveauté au Dahomey, et les souverains du Danxomè pré-colonial se sont livrés avec constance à des exercices d'instrumentalisation politique du *vodun*. Le pouvoir colonial en a tenu grand compte dans sa gestion de la politique locale et le régime issu du Renouveau démocratique reprendra le flambeau avec application (cf. Elwert-Kretschmer 1995). Autre constante, cette conception et pratique politique du *vodun* s'exprime, y compris sous le régime militaire, dans une dialectique serrée entre le combat et la recherche d'alliance.

Le résultat à Ahouannonzoun est surprenant, ayant pris la forme d'une grève du culte, les « couvents » (*hunkpamè*), lieux d'une initiation de longue durée, étant restés fermés durant toute la période, et ce selon tous les interlocuteurs (si le soupçon d'une continuation clandestine est réaliste, on observe une rupture dans l'initiation religieuse, et le *vodun* s'héritant en ligne agnatique, certaines divinités se sont retrouvées « orphelines » au moment du Renouveau démocratique). Pourtant, l'étau répressif s'était largement et rapidement desserré à la fin des années 1970 (Elwert-Kretschmer 1986), en direction, comme nous l'avons vu, d'un encadrement à caractère surtout réglementaire. Les habitants de la commune repèrent d'ailleurs clairement ce changement comme venu d'en haut.

L'enjeu qu'a pu constituer la « chasse aux sorciers » (*nya azetò*) étend ses ramifications en direction du religieux et du politique au travers des ressources mises en œuvre et des agents engagés dans cette lutte. L'idée commune est que, au moment du déclenchement de la répression, il y avait « beaucoup de sorciers » et que cette abondance posait problème. Le second point non sujet à controverse est le schéma répressif habituel, qui met en avant le caractère très individuel de la lutte : dénonciation par un proche (de la famille le plus souvent, ou un voisin), intervention du délégué, parfois du maire, éventuellement arrestation, dans ce cas détention de quelques jours (moins d'une semaine) dans les locaux pour « aider » le/la prévenu(e) à passer aux aveux, qui était ensuite amené(e) à la brigade d'Allada, pour une détention allant d'environ une semaine à trois mois. Les avis divergent ensuite sur la caractérisation du « sorcier-type » (le stéréotype de la vieille femme pauvre est loin d'être admis par tous) et sur la périodisation.

La sorcellerie, en raison des possibilités offertes par les mots d'ordre répressifs du régime, a constitué une ressource supplémentaire pour régler des comptes personnels, s'enrichir ou asseoir des positions de pouvoir. Reste la question de la prolifération admise par tous de la sorcellerie durant cette période. Tout en se gardant d'un effet de perspective qui nous ferait sous-estimer le poids qu'elle pouvait avoir dans les années 1960 et avant, on peut risquer une hypothèse comportant deux versants liés, l'un cognitif, l'autre politique. D'une part, la sorcellerie, fonctionnant

sur la base d'un raisonnement causal généralisé, offre une grille de lecture pratique (ce n'est pas la seule) des transformations initiées par le régime Kérékou, touchant les villageois à « des points sensibles » (Elwert-Kretschmer 1986 : 48), en particulier religieux, mais aussi politiques, associées à des difficultés économiques pour partie plus anciennes (projet palmier Grand-Hinvi des années 1960). À l'explication par la sorcellerie, ressource cognitive utile dans une période délicate, vont se greffer le soupçon et l'accusation de sorcellerie comme ressource politique utilisée pour négocier au mieux des innovations porteuses de conflits telles que les élections. Dans ce cadre, il n'est pas étonnant que le portrait-robot du sorcier « bouge » en fonction des interlocuteurs. Pour chacun, c'est par définition l'autre, ce qui empêche de considérer unilatéralement la sorcellerie comme arme du faible ou instrument de pouvoir du fort (arme à double tranchant, son efficacité est liée à la position de celui qui fait l'objet du soupçon, victime et/ou manipulateur de la rumeur).

Il faut pour compléter le tableau se pencher sur les méthodes de lutte utilisées, et ledit tableau se complique alors singulièrement. Si le schéma linéaire décrit plus haut qui va de la délation à la prison d'Allada en passant par le nécessaire passage à tabac rend compte de cas nombreux, différents outils ont été employés pour démasquer les sorciers, regroupés en trois grandes catégories : les chasseurs de sorciers « traditionnels » (les sociétés secrètes de type *zangbetò* n'ont pas été mentionnées à Ahouannonzoun ; cf. Tall 1995b), les « néo-vodun » (par opposition aux *vodun* anciennement implantés) anti-sorciers, et les religions nouvelles, principalement le Christianisme céleste (cf. § suivant). Un point important est de voir à quel degré et comment ces outils ont été incorporés au dispositif officiel de lutte dirigé à l'échelon villageois par le délégué. La difficulté est alors de distinguer ce qui ressort de l'initiative locale des autorités villageoises (initiative qui tire parfois du côté du purement privé) et ce qui émane du district, l'utilisation de tels moyens prenant alors une allure plus officielle, et donc plus ambiguë, étant donné l'idéologie du régime. Ainsi, les guérisseurs ou tradipraticiens ayant reçu l'autorisation de pratiquer dans le cadre d'une politique officielle de laïcisation du métier (cf. Ayo 1984 : 368-369) étaient régulièrement convoqués par le chef de district, en principe pour des

échanges de vues à caractère professionnel mais, étant donnés les différentes conceptions du métier véhiculées et le climat créé par la lutte contre la sorcellerie (qui englobe aussi la nécessité d'obtenir des « résultats concrets » pour les autorités administratives), il leur était aussi demandé de façon semi-officielle de se prononcer sur des affaires de sorcellerie.

Le recours à des « néo-*vodun* » anti-sorciers trouve sa source localement à Ahouannonzoun. Les premiers (*Tron, Atingali*), originaires du Ghana, sont apparus dans la commune vers le milieu des années 1960 et l'importation de cette innovation religieuse est à mettre en relation avec les mouvements migratoires de cette période. L'irruption du *vodun Jagli* au début des années 1980 est le fruit d'une initiative clairement identifiée et explicitement reliée à la chasse aux sorciers (Le Meur 1997a : 29 ; voir aussi Elwert 1984 : 289-293). Son intégration au champ religieux villageois ne résulte pas d'une opposition entre générations ou d'une éventuelle réaction de certains groupes sociaux à leur marginalisation mais se fait très « institutionnellement » avec l'aval des aînés et des *vodunon* du lieu, bien que les avis divergent radicalement quant à un usage officiel de *vodun* anti-sorciers.

Religion, sorcellerie et politique (2)

Les Églises indépendantes, principalement le Christianisme céleste et l'Union de la renaissance de l'homme en Christ (URHC), connaissent à partir du milieu des années 1980 un essor rapide dans la région, au point d'égaliser, voire dépasser en nombre de fidèles, le catholicisme pourtant établi à Ahouannonzoun depuis les années 1920. La conversion à ces nouvelles religions résulte d'une guérison réussie, soit directement (le patient se convertit), soit indirectement (toute ou partie de la famille du patient se convertit). La conversion n'est toutefois pas véritablement vécue sur le mode de l'adhésion, plutôt sur celui de l'évidence : il serait déraisonnable de ne pas suivre un thérapeute efficace, surtout dans la mesure où les autres ont été testés. Le pouvoir de guérison de ces deux religions, utilisant des modalités différentes (uniquement la prière pour les Renaissants), est indissociable de leur rôle anti-sorcellerie, ce dernier fonctionnant là

encore comme principe de causalité générale. La morphologie sociale des deux groupes à Ahouannonzoun les différencie. Les Chrétiens célestes appartiennent essentiellement à des catégories sociales dominées : cadets, femmes, lignages ou segments de lignages dominés. En outre, un détour urbain difficile et/ou une scolarisation tronquée sont généraux et les antécédents catholiques fréquents. Refuge pour les groupes dominés, le Christianisme céleste reproduit cette domination dans son fonctionnement en ce qui concerne les femmes, nombreuses mais systématiquement écartées des postes dirigeants (fait que les hommes revendiquent et « justifient »).

Si les cadets sont également nombreux chez les Renaissants, on repère en revanche aux postes-clefs de l'URHC une sur-représentation de Fon, d'hommes en moyenne plus âgés que les Chrétiens célestes, alphabétisés et au passé urbain déterminant comme moment d'accumulation ou du moins d'ascension sociale. Leurs réseaux de relations extérieures sont étendus et fonctionnent plus sur la base d'affinités sociales que selon la seule appartenance religieuse (contrairement aux Chrétiens célestes). Alors que l'installation des Chrétiens célestes à Ahouannonzoun s'est faite sans heurt et que les tracasseries sont venues d'en haut (jusqu'en 1986 d'après les intéressés), les responsables des Renaissants, après un conflit avec les adeptes *vodun* du quartier Zoungbodji, fief de la maison Gbétchédji, se sont directement adressés au chef de district (qu'ils connaissent personnellement), obtenant sans difficulté la permission d'installer leur lieu de culte sur une parcelle proche du marché. Les Renaissants s'investissent beaucoup plus que les Chrétiens célestes dans les affaires politiques du village et sont impliqués dans des conflits directs avec les tenants du *vodun*. Parallèlement, le recrutement des Renaissants a touché des membres du lignage dominant Bolinou, y compris dans les segments centraux du quartier Zoungbodji.

L'intrusion de deux églises nouvelles dans le champ religieux villageois a donc suivi des voies divergentes, au-delà de l'appartenance commune au schéma thérapeutique-prosélyte. Il en a résulté d'un côté une position de repli du Christianisme céleste, fonctionnant comme refuge pour les catégories sociales marginales, position s'exprimant par l'absence de conflits religieux externes (alors que des conflits internes très rudes déboucheront sur

des scissions successives) et par l'insertion dans des réseaux géographiquement extérieurs mais limités à la hiérarchie des coreligionnaires. Concernant la sur-représentation des jeunes, les choses sont plus complexes qu'il n'y paraît. Ceux-ci ont émergé sous Kérékou comme catégorie sociale dotée d'une parole propre et revendiquant une autonomie ne s'exprimant pas que dans l'arène politique. L'appartenance au Christianisme céleste participe de ce processus, tout en en marquant une limite, à savoir l'hétérogénéité de ce groupe. Émergent au Christianisme céleste des jeunes doublement marginalisés socialement, c'est-à-dire pas seulement en tant que jeunes. De l'autre côté, l'URHC s'est fondée localement sur un conflit directement religieux avec le *vodun*, autour du monopole de la gestion des biens du salut et de l'efficacité thérapeutique. Ce conflit a pris une tournure inséparablement lignagère (intra-lignagère) et patrimoniale (foncière) et avec des résonances politiques ultérieures, au moment du Renouveau démocratique. En revanche, il ne semble pas qu'il y ait eu conflit ou même concurrence entre Christianisme céleste et URHC, qui ne « jouent » pas dans la même catégorie (sociale). Un autre discours tenu par les Renaissants éclaire cette différence, par exemple lorsque N. Affognitodé, instituteur fon à la retraite, me montre son scooter neuf tout en expliquant que seule sa conversion lui a permis de sortir des circuits de redistribution lignagère et donc d'épargner suffisamment. Voir dans cette forme de protestantisme un vecteur de rationalité moderniste, individualiste et entrepreneuriale, est séduisant, mais l'explication n'est pas vraiment convaincante : J. Gbétchédji reste le plus gros opérateur économique de la place et les supposées « affinités électives » sont médiatisées par d'autres facteurs (détour urbain, scolarisation). Il faut plutôt comme à Gbanlin (*Le Meur & Adjinaou*) raisonner en termes de concurrence pour l'accès aux canaux d'accumulation, entre notables établis et nouveaux agents.

Politique et économie : associations de développement et transition démocratique

Les associations de développement regroupent initialement des cadres ou intellectuels issus d'une localité – des ressortissants –

et vivant en ville. Par leur composition, elles représentent de manière générale une forme d'institutionnalisation du lien social et économique qui unit migrants urbains, du moins certaines catégories d'entre eux, et habitants du village d'origine. Surtout, de par le moment de leur création, l'enjeu qu'elles représentent et les rôles qu'elles ont été amenées à remplir, elles condensent en quelque sorte les différents processus qui se sont conjugués pour produire la transition béninoise vers la démocratie. Au-delà des interprétations qui en font soit la dernière cartouche d'un régime sur le déclin économique et politique, soit le signe de la vitalité d'une société civile en formation, leur vérité se situe dans cette relation ambivalente qui fait que l'impulsion donnée par Kérékou lors du congrès fondateur en 1985 de l'Union générale pour le développement de Ouidah (UGDO) va de pair avec le repli sur une « logique de terroir » tant des cadres du régime que de ceux qu'il n'a pas intégrés ou qu'il a rejetés (Bako-Arifari 1995). Elles sont une réponse à la combinaison entre faillite du régime et décentralisation de l'aide extérieure, remplissant une fonction de courtage local du développement (Bierschenk, Chauveau & Olivier de Sardan à paraître), tout en se constituant comme instance politique potentielle dans le cadre d'un régime à parti unique.

Ces interprétations générales doivent être réinsérées dans le cadre local qui leur donne une consistance propre. À Ahouannonzoun, l'association de développement n'est pas à proprement parler le fruit d'une initiative autonome, elle est une section de l'Union générale pour le développement du district d'Allada (UGEDRA). De l'avis de tous, son action en matière de développement a été plus que limitée. De fait, aucun projet de développement local un tant soit peu concerté n'a été conçu. En revanche, la composition sociale de cette association, du moins de son groupe dirigeant (homologue en cela au noyau central de l'URHC) correspond à des clivages politiques de la société locale qui trouveront à s'exprimer lors des élections de la transition. En ce sens l'UGEDRA contribue à la structuration du champ du pouvoir local au même titre que les deux églises indépendantes, sans qu'on doive obligatoirement analyser ce phénomène en termes de comportements infra-politiques ou de substitut au politique.

L'analogie sociologique et les recoupements individuels existant entre UGEDRA et URHC se redoublent plus généralement

d'une sur-représentation au sein de la première des membres des églises chrétiennes, principalement Catholicisme, URHC et dans une moindre mesure Christianisme céleste, sous réserve d'inventaire. La double médiation urbaine et scolaire explique largement cette rencontre. Le potentiel politique de l'UGEDRA ne se révélera que lors des élections du Renouveau démocratique.

« Sous Kérékou, il y avait trop de chefs, tout le monde voulait manger ».

N. Affognitodé (membre de l'URHC et maire éphémère de la transition) exprime en des termes crus, si j'ose dire, que ne renierait pas J.-F. Bayart, l'élargissement du champ du pouvoir observé sous Kérékou. Cet élargissement est aussi qualitatif dans la mesure où l'on observe à partir du milieu des années 1980 l'émergence d'institutions économiques (associations de développement) ou religieuses dont l'implication dans le jeu politique tient à plusieurs facteurs d'inégale importance. Tout d'abord, elles constituent des espaces d'expression dans le cadre d'un régime de parti unique. En d'autres termes, la marge de manœuvre politique ne réside pas dans le pluralisme politique démocratique mais dans la coexistence plus ou moins conflictuelle d'instances de natures différentes. Il faut toutefois remarquer, sans que cette explication classique soit pour autant fausse, que ce pluralisme d'un autre ordre a pu fonctionner jusqu'au milieu des années 1980, et aussi après, dans l'espace que définissaient les institutions proprement politico-administratives (conseillers, délégués et maires élus, conseil des anciens, autorités administratives territoriales). On pouvait faire de la politique sans passer par des détours développementistes ou religieux.

La seconde piste, sans doute plus fructueuse, réside dans les superpositions partielles que l'on peut observer entre d'une part des lignes de clivages sociaux souvent anciennes (aînés-cadets, hommes-femmes, autochtones-allochtones, Lontchéddji-Gbétchéddji) et le recrutement des membres des institutions structurant le champ du pouvoir local, quelle que soit leur fonction explicite et leur mode de recrutement (chefferie, Tribunal populaire révolutionnaire, UGEDRA, URHC, Conseil révolutionnaire local). Il ne s'agit toutefois pas d'imaginer que derrière chacune d'entre elle se cache telle fraction de classe, telle ethnie ou tel segment de lignage. Le champ

du pouvoir local n'est pas un simple décalque de l'espace social. Il faut se garder de minimiser d'un côté les dynamiques internes propres à chaque type d'institution, de l'autre les déterminations multiples de faits politiques liées à leur insertion dans des espaces multiples et pas seulement dans l'arène locale (cf. ci-dessus le lien chefferie-tribunal populaire révolutionnaire). Par ailleurs, des clivages anciens comme celui entre « autochtones » (Aïzo Bolinou) et « allochtones » (principalement Fon) sont réemployés sous des formes neuves, comme nous avons pu le voir en ce qui concerne la tentative de manipulation par les anciens d'une extranéité dont le caractère mouvant montre bien que les lignes de fracture sont elles-mêmes des enjeux. Enfin, la cristallisation d'une catégorie comme celle des « jeunes » est très imparfaite. Elle est travaillée par d'autres oppositions et sa revendication d'autonomie passe par des pratiques et des domaines d'action différenciés, l'action directement politique ne constituant qu'une possibilité parmi d'autres. Il serait à cet égard intéressant de voir plus en détail si les formes d'autonomie recherchées par les femmes sont aussi diverses ou bien, c'est mon hypothèse, si elles ne sont pas plus strictement économiques ; en tout cas, la question n'émerge pas comme pour les cadets sous la forme de conflits autour de postes politiques et les refuges religieux qu'elles investissent ne leur offrent qu'une subordination toujours recommencée.

Le Renouveau démocratique : continuité et ambiguïté (1986-1995)

Transition et périodisation

Il est convenu d'appeler transition démocratique la période qui commence le 7 décembre 1989 avec l'annonce faite par le chef de l'État du renoncement au parti unique et au marxisme-léninisme et de la tenue d'une conférence rassemblant les « forces vives de la nation », et qui s'achève lors de l'élection de Nicéphore Soglo à la présidence de la République du Bénin le 24 mars 1991.

À Ahouannonzoun, la première crise globale des années 1979-80, qui débouche sur les réformes administratives de 1980-82 (réorganisation profonde du secteur d'État et des services agricoles, réforme de la législation du travail, nouveau code des investissements ; cf. Godin 1986, Allen 1989) et le desserrement de l'étau répressif, en particulier dans le domaine religieux, s'est combinée avec la crise de l'éducation nationale et la crise économique au Bénin et au Nigéria génératrice d'un retour au village de nombreux jeunes. De cette combinaison d'événements est née une situation sociale et politique à la fois plus ouverte et potentiellement plus conflictuelle. En ce sens, la transition démocratique démarre comme par défaut dès les années 1985-86. Il est clair également que cette transition est alors un phénomène global qui touche – même si c'est inégalement – tous les domaines de la vie sociale sans qu'on puisse le réduire à la seule mise en place de procédures électorales pluralistes. On verra que les changements apportés par le Renouveau démocratique s'inscrivent, en les renforçant, dans des dynamiques déjà à l'œuvre. La démocratisation de ce point de vue est plus une affaire de degré que de nature, et si la Conférence nationale des forces vives apparaît comme une vraie création politique et institutionnelle (même si la Conférence des cadres convoquée par M. Kérékou en 1979 peut revendiquer le statut de lointain ancêtre), la démocratisation dans les campagnes n'a pas produit d'innovations politiques majeures, bien que les changements apportés aux procédures électorales et le retour du multipartisme aient apporté leur pierre à l'édifice.

Élections du Renouveau et actualisations d'oppositions locales

À Ahouannonzoun, les conflits qui se sont cristallisés autour de l'enjeu constitué par les élections villageoises et communales, pour une large part actualisation d'oppositions anciennes, n'ont pas été précédés des mouvements sociaux repérés en ville et dans d'autres zones rurales et interprétés comme éléments précurseurs voire moteurs du Renouveau. En revanche, des éléments potentiellement conflictuels se sont développés au cours de cette période, principalement en termes générationnels (revendication d'autonomie des cadets, retour dû à la crise économique de jeunes

déscolarisés et diplômés sans emploi) et religieux (émergence d'églises indépendantes).

Tout d'abord, en termes de renouvellement du personnel politique local, la double assertion de C. Allen (1992b : 50) selon laquelle le renouvellement a atteint 90 % des sièges et les nouveaux élus dans leur grande majorité n'étaient affiliés à aucun parti ne trouve qu'une vérification toute relative à Ahouannon-zoun⁵. Un seul des six chefs de village⁶ est formellement nouveau (formellement au sens où son implication dans l'arène politique en tant que *vodunon Jagli* était importante sous Kérékou). Le maire, fils de l'ancien chef du village, avait déjà dirigé la commune de 1979 à 1982 et les autres chefs de villages sont pour quatre d'entre eux inchangés (dans deux cas, le renouvellement avait eu lieu avant le Renouveau) et pour le dernier un « revenant » à l'instar du maire (après une douzaine d'années au poste de délégué, il avait été battu en 1986). En d'autres termes, il y a plus restauration que renouvellement, et si renouvellement il y a eu, il s'est déroulé dans les années 1985-88 en fonction de séries événementielles autochtones.

Quant à la question de la réintroduction des partis dans le jeu politique, elle appelle une réponse nuancée qui met en lumière un autre aspect, celui de la position ambiguë des associations de développement, à l'interface entre société civile et État et entre économie et politique. Le retour des partis est d'abord celui du vieux clivage régional entre Ahomadegbé et « les autres » (partisans d'Apithy et de Djibodé Aplogan dans les années 1950-60), traduit localement en Gbétchédji et « les autres ». L'ex-UDD – à présent RND, et bientôt UND (respectivement Rassemblement national et Union nationale pour la démocratie) après la scission entre Aho-

5. J.-J. Raynal est partiellement en désaccord : « En fait seulement quatre des vingt-quatre partis officiellement reconnus ont pris une part active, sur le plan national, à ces élections (villageoises et municipales). Les relations de proximité et les fidélités traditionnelles aidant, nombre des 3.744 chefs de quartiers et de villages ont été maintenus en fonction. Le renouvellement a été beaucoup plus important parmi les 563 maires, sans que l'on puisse en tirer de véritables conclusions politiques » (1991 : 9, n33).

6. Dans la « nouvelle » mais très « restaurationniste » nomenclature, le chef de village remplace le délégué, le département la province et le sous-préfet le chef de district.

madegbé et Kéké – se reconstitue rapidement en faisant appel à ses anciens piliers régionaux – J. Ahomadegbé m'a parlé de « souches locales » – et selon les lignes d'opposition en particulier lignagères et intra-lignagères qui prévalaient dans les années 1960. Dans un premier temps, la mutation du champ politique s'articule sur – en réaction à – cette « renaissance » (quatre des sept élus principaux, i.e. les chefs de village et le maire, sont membres du RND) sans pour autant prendre systématiquement la forme d'une arène structurée par le jeu des partis politiques. L'espace en face du parti d'Ahomadegbé est tout d'abord occupé par l'association de développement UGEDRA née avant le Renouveau et dont la composition sociologique renvoie à des oppositions anciennes. Si l'importance de l'UGEDRA dans les élections locales du Renouveau est reconnue par tous ceux avec qui j'ai pu en discuter, des divergences apparaissent dans les interprétations qui en sont faites relativement au caractère plus ou moins « officiel » de la présence de cette organisation dans les compétitions électorales, avec des différences d'appréciation selon qu'il s'agit des élections communales ou villageoises. Plusieurs aspects sont à noter. Tout d'abord, sans que l'UGEDRA soit toujours nommément présente, nous retrouvons à plusieurs occasions l'idée d'un réseau de relations englobant les ressortissants et résidents lettrés (et en particulier les instituteurs) et la hiérarchie administrative du district. Cette collusion, dont le degré de réalité reste à apprécier, renvoie au flou qui a présidé à la naissance des associations de développement. En ce sens, la lutte pour l'hégémonie entre le RND et l'UGEDRA peut s'analyser comme un combat pour la suprématie et la légitimité de réseaux tournés vers l'extérieur. Une association de développement occupe par définition ce créneau, pouvant de plus jouer sur sa nature a priori « apolitique », au-dessus des partis, vouée au « développement » de la « communauté ». De ce point de vue, l'UGEDRA n'a manifestement pas été à la hauteur, face au réseau anciennement constitué autour de Justin Gbétchédji et qui a d'ailleurs prouvé son efficacité – ou ce que les habitants d'Ahouannonzoun considèrent comme étant son efficacité – lors des péripéties qui ont marqué les élections communales qui se sont soldées par la victoire finale de René Gbétchédji.

L'effacement de l'UGEDRA sera complet puisqu'elle sera aussi supplantée en tant qu'association de développement par une

nouvelle association communale créée fin 1992. La mise en relation du caractère éphémère de l'action politique de l'UGEDRA avec son inefficacité en matière de développement peut être interprétée comme la sanction de l'échec d'une manipulation du processus électoral par les soutiens du régime à l'échelon du district (interprétation qui n'est pas exclusive de celle axée sur le jeu des oppositions locales). Rapidement, plusieurs autres partis politiques vont s'implanter en s'inscrivant eux aussi dans ce jeu, d'autant plus aisément qu'il s'agit pour eux d'un retour à la situation qui avait globalement prévalu dans les années précédant et suivant l'indépendance. Cette implantation présente trois caractéristiques principales. Elle est très rapide et visible, formalisée par la création de cellules locales avec bureau, secrétaire, etc. Elle se fait en réaction à la recreation du parti Ahomadegbé-Gbétchédji. Enfin elle actualise des oppositions anciennes sans que l'on puisse pour autant parler d'homologie entre tel couple de partis et telle ligne de clivage, mais plutôt d'incompatibilité historique ou structurale entre des positions relatives à deux univers (par exemple entre appartenance aux églises indépendantes ou allochtonie et affiliation au RND). Dans une certaine mesure l'opposition centrale entre aînés et cadets s'exprime en termes de partis, les jeunes impliqués dans l'arène politique locale rejoignant plutôt le parti Renaissance du Bénin (RB) né des décombres de l'Union pour le triomphe du Renouveau (UTR) ou le Parti du Renouveau démocratique (PRD). Mais il faut être prudent dans ce type d'interprétation, ne serait-ce que dans la mesure où chaque binôme constitutif d'un clivage ne fonctionne pas indépendamment des autres couples. En outre, nous avons pu constater que la catégorie des « cadets » ou des « jeunes » évolue en fonction des conflits à l'intérieur desquels elle acquiert un sens empirique. Il est révélateur que le seul chef de village âgé de moins de quarante ans issu des scrutins du Renouveau ait été élu (à Bawékanmé) avec le soutien du conseil des anciens et de Justin Gbétchédji et contre un candidat plus jeune que lui. Ceci nous renvoie à l'autonomie des enjeux politiques locaux : ce sont eux qui informent les phénomènes observés (renouvellement du personnel politique, place des partis, rôle spécifique des associations de développement dans le champ politique) alors que le contexte de la transition vers la démocratie constitue une condition déterminant la

forme générale que prend le jeu politique villageois, ce dernier l'influençant en retour.

Cette hypothèse trouve une confirmation dans l'implantation différentielle des partis selon les villages qui constituent la commune d'Ahouannonzoun, forte dans les villages où des conflits émergent nettement comme enjeux politiques, presque inexistante dans ceux marqués par une gestion plus consensuelle. C'est dans ces derniers lieux que la continuité du personnel est aussi la plus grande et la compétition lors des élections (en termes de nombre de candidats) la plus faible. Le village de Hétin est typique à cet égard. Vinasso Kounou y a succédé en 1985 à Antoine Avocé, délégué depuis 1974, présenté à l'époque par le conseil des anciens et réélu sans opposition. Sa démission avait résulté du surcroît de travail imposé par la charge, qu'il avait fini par trouver exorbitant. En 1985 comme en 1988, Vinasso Kounou est le seul candidat, également proposé par le conseil des anciens : « Un village ne peut rester sans chef ». A. Avocé continue d'ailleurs de l'aider en tant qu'ancien. En 1990, Vinasso Kounou se présente d'abord seul – la population constatant qu'« il n'a rien fait de mauvais » considère qu'« on ne peut pas le changer » – mais le superviseur officiel fait valoir qu'une candidature unique a un petit air de déjà-vu fort peu démocratique et il exige la présence d'au moins un concurrent. Vinasso Kounou explique qu'« ils ont trouvé un autre candidat qui ne voulait pas être élu et qui d'ailleurs n'a pas eu de voix ».

À l'inverse le village de Hessa est le seul qui connaît un renouvellement du délégué-chef de village, mais le nouvel élu se trouve être en même temps un allié de la maison Gbétchédji. Or ce village, qui constitue avec Bawékanmé un des pôles historiques d'Ahouannonzoun, est le lieu où se concentre un maximum d'oppositions locales se traduisant parfois en conflits ouverts qui peuvent prendre en certaines occasions – et les élections du Renouveau en sont une – une forme directement politique. C'est dans ces deux villages que la floraison des partis est la plus vive et que d'autre part la contradiction aînés-cadets se durcit le plus nettement, ce qui ne va pas sans un usage souvent très polémique et mouvant de la catégorie des « jeunes ».

On se souvient des manipulations exercées par le conseil des anciens lors des élections sous le régime Kérékou. À présent qu'elles n'ont plus de raisons d'être, la tendance est à la reprise

en main par les anciens des segments de lignage dominants et au rappel à l'ordre des indociles.

Roger Wanyi, élu à Hessa en 1990, affirme s'être présenté sous la pression des anciens insatisfaits des prestations d'Étienne Tohoun – « il ne nous a pas rendu compte » –, conseiller depuis 1988 et visant le poste de chef de village en 1990. Le destin politique de Rigobert Atchagba traduit bien les mécanismes déjà décrits et s'adaptant aux conditions du Renouveau. Pressenti par le conseil des anciens, élu délégué à 31 ans, il sera rappelé à ses origines dans sa disgrâce : « Quel était le problème avec Atchagba ? – Tout d'abord, il n'est pas originaire d'ici. Sa mère est de Zè, son père n'est pas Bolinou » (Roger Wanyi). C'est seulement en seconde position dans l'argumentation que viennent les griefs relatifs à la violence et à la corruption du conseiller chargé de la sécurité et à la perte de contrôle d'Atchagba sur son subordonné (reproduction de la même logique à l'échelon inférieur).

Être « jeune » ou « étranger » ne va pas de soi quant à la définition même de l'appartenance et aussi relativement aux conséquences sociales de l'attribution d'une telle caractéristique. Pour les aînés non plus, il n'y a aucune évidence en la matière et si l'on constate ces phénomènes de « reprise en main », certains anciens qui participent pourtant à ces luttes portent des appréciations un peu désabusées.

« Maintenant ce n'est plus comme ça (le même considérait que « les vieux sont le village »), les jeunes décident, les vieux suivent (...) Maintenant tout le monde a la parole, je ne peux pas dire si c'est bon ou si c'est mauvais, mais ce que je peux dire, c'est qu'un jeune peut se lever et dire ce qu'il veut » (Kinsé Laly).

Luttes électorales et perceptions des enjeux

Devant le vide juridique issu de l'abrogation de la loi fondamentale (constitution) de 1977 par l'ordonnance du 1^{er} mars 1990, le Haut Conseil de la République (HCR), organe législatif de la transition, décide d'organiser en juillet 1990 des élections des chefs de village et de quartier et des maires, principalement dans le but de créer des conditions plus favorables à l'exécution du référendum constitutionnel prévu pour décembre de la même

année. L'improvisation est totale et les contestations nombreuses, d'autant plus que le scrutin s'est déroulé selon les modalités de l'ancien régime (élections par alignement), donc sans base légale depuis l'abrogation de la constitution, et également souvent sous l'influence très partielle des autorités du district⁷. L'annulation a été obtenue, après une intense polémique entre le gouvernement de N. Soglo, élu premier ministre de la transition par la Conférence nationale, et le HCR, à l'issue d'un recours déposé par Justin Ahomadegbé auprès du HCR (Adamon 1995a : 167-168 ; il ne mentionne pas la démarche de J. Ahomadegbé qui m'a été rapportée par l'intéressé). La retraduction locale de ces événements est révélatrice des enjeux et des positions mais leur compréhension nécessite de remonter en amont de 1990.

René Gbétchédj, après s'être présenté avec succès aux premières élections communales d'Ahouannonzoun en 1979, est battu dès 1982 par Gabriel Zanou, jeune instituteur fon fraîchement arrivé. Ce dernier, réélu une fois, ne se représente pas en juillet 1990, pour des raisons dont l'appréciation varie : « Il anticipe le rejet » (Roger Wanyi, chef de village de Hessa), « Zanou a été découragé par le comportement des villageois, il a fait plus que tous les autres maires » (Philippe Lontchédj, responsable de l'UGEDRA et candidat à la mairie en juillet 1990, écarté par la suite pour cause de non-résidence dans la commune). Quant à Justin Gbét-

7. La place réservée aux élections locales dans les textes consacrés au Renouveau démocratique est d'ailleurs très mince. Au mieux leur concède-t-on un rôle de « répétition générale » (Raynal 1991 : 9) avant les scrutins considérés comme déterminants (référendum, présidentielles, législatives). Souvent le premier scrutin de juillet 1990 est totalement oublié (Allen 1992b par exemple). La palme revient à A. Adamon qui, dans un ouvrage pourtant consacré spécifiquement aux élections de la transition (1995b, seulement 4 pages sur 183 sont consacrées à ces scrutins), confond le premier scrutin de juillet organisé selon les modalités de l'ancien régime avec les élections des maires et chefs de village et de quartier du Renouveau, après avoir pourtant correctement évoqué les contestations qui avaient marqué ce premier vote dans un autre ouvrage consacré au Renouveau démocratique et paru la même année (1995a ; voir Bako-Arifari & Le Meur 1995, pour un compte-rendu détaillé des deux ouvrages d'A. Adamon). J'ai par ailleurs cherché en vain la moindre allusion aux élections locales dans les *Actes de la conférence nationale* publiés en 1995 par la Fondation Friedrich Naumann. Le rapport de la Commission des lois et des affaires électorales est muet sur le sujet, y compris dans le paragraphe consacré au calendrier électoral de la période de transition (Fondation Friedrich Naumann 1995 : 50-58).

chédji, il ne fait pas de commentaires sur son retrait, considérant que de toute façon, « Zanou n'a pas vraiment été élu en 1982, il a été nommé par la brigade » qui aurait déposé son frère. Lors des premières entrevues avec les deux frères, alors que je ne connaissais rien de l'histoire du village, les conflits autour de ce vote étaient totalement évacués pour ne retenir que la restauration de René Gbétchédjé à son poste dont il aurait été spolié en 1982. Pour Gabriel Zanou lui-même, « la population m'a choisi, mais tout le temps on m'a gêné (...) J'ai quitté car j'avais peur pour ma sécurité (...) Les gens voulaient quelqu'un des leurs pour gouverner ». Le premier scrutin de juillet 1990 est placé sous le sceau du malentendu. Pour C. Gbedah, sous-préfet nommé en mai 1990, « tout s'est déroulé selon les textes » mais les habitants d'Ahouannonzoun n'ont pas compris la procédure : ils auraient pris pour le résultat définitif ce qui ne devait être qu'une sélection des candidats. Or le fait qu'il y ait véritablement eu élection constitue le seul point d'accord entre les autres participants et observateurs proches interrogés. Mais les avis divergent quant au vainqueur, quant au rôle plus ou moins neutre des autorités du district dans la désignation des candidats comme dans la manipulation et/ou la proclamation des résultats, quant à la place de l'UGEDRA, quant au mode de scrutin (alignement ou acclamation ?), quant au nombre de candidats, quant aux raisons de l'annulation et même quant à l'éventualité qu'il y ait eu un premier vote en faveur de Philippe Lontchédjé qui serait resté maire une semaine avant annulation et élection de son ami Nestor Affognitodé.

Il faut ici revenir sur certains récits d'acteurs directement impliqués (nous discuterons aussi plus loin l'interprétation du sous-préfet), choisis aux différents pôles des positions en présence.

Rentré au village prendre sa retraite en novembre 1989, Nestor Affognitodé aurait été élu « fortuitement », après l'annulation par la sous-préfecture de l'élection (par vote « à main levée ») de Lontchédjé contre René Gbétchédjé, suite aux troubles organisés par les partisans de ce dernier. « René Gbétchédjé est à demi illettré, il veut s'accrocher au pouvoir alors que le peuple veut Philippe Lontchédjé » (ce dernier, ancien membre de CRL, précise qu'il a été proposé par la population pour remplacer Zanou – « pas tout le peuple bien sûr » –, tout en ajoutant que le sous-préfet avait déclaré l'obligation de la présence d'un candidat UGEDRA, lui en l'occurrence). René Gbétchédjé est soutenu par son grand frère, « le richard » (l'appréciation est partagée par les

partisans comme par les adversaires de celui-ci). « Pour eux, les illettrés, le pouvoir, c'est l'hérédité ». Le sous-préfet C. Gbedah et le chef de brigade sont alors venus superviser un scrutin restreint aux délégués et conseillers de village à l'occasion duquel Affognitodé aurait été choisi. Il a tout d'abord refusé, « ayant déjà donné » (il avait été membre d'un CRL), puis s'est senti « obligé malgré moi d'accepter ». Son élection a ensuite été plébiscitée par la population rassemblée devant la mairie. Juste après, le bâtiment a subi des dégâts matériels, action « téléguidée par les Gbétchédji ». Lors des élections de novembre, « à la fin de la transition », il a été battu de justesse, alors que René Gbétchédji, ayant échoué au test de dictée en français, n'aurait pas dû se présenter. Mais ce test a entre-temps été annulé au niveau national. Pour Affognitodé, « le maire et son grand frère ont acheté les consciences avec de l'argent, des tissus, du sodabi ». Il porte un jugement du même ordre mais plus précis sur l'« élimination » politique de R. Atchagba à Hessa, combinaison de « menaces occultes » – « la tradition », « les *vodunon* s'en sont mêlés » – et d'argent judicieusement distribué – « ici c'est le sous-développement, celui qui a l'argent gagne ».

On retrouve nettement exprimées certaines des oppositions centrales de la vie politique locale, en particulier celle qui oppose « lettrés » et « illettrés », les instituteurs occupant une place de choix dans la première catégorie, à mettre en relation avec le conflit entre deux réseaux, celui qui s'articule autour de Justin Gbétchédji et de sa clientèle, avec vers l'extérieur son affiliation au parti d'Ahomadegbé, et le second déjà mentionné liant district puis sous-préfecture, associations de développement et intellectuels ressortissants (dont P. Lontchédji : en filigrane se lit le conflit au sujet de la chefferie coloniale entre les Gbétchédji et les Lontchédji). Manque la ligne de fracture aînés-cadets qui apparaîtrait dans le cadre de certaines élections de villages.

La perception de deux blocs opposés et assez nettement identifiés revient dans beaucoup de récits, malgré des évaluations divergentes.

Christophe Kakpo, élu chef de village de Ahito, proche des Gbétchédji, évoque pourtant la « faction » opposée comme « ceux qui sont pour le changement ».

Pour Lambert Zinsou, élu au conseil communal et membre du nouveau parti créé par Ahomadegbé, R. Gbétchédji a remporté

le premier scrutin face à Lontchédj, « candidat de l'UGEDRA » (cf. ci-dessus), et un autre jeune candidat, mais les résultats n'ont pas été proclamés immédiatement : les superviseurs sont retournés à Allada et ont seulement ensuite déclaré Lontchédj vainqueur. À l'incompréhension de la population a succédé son mécontentement : « Tous les paysans voulaient Gbétchédj René ». Le sous-préfet a annulé l'élection. La seconde, à main levée, a donné Affognitodé vainqueur. Justin Gbétchédj, « bras droit d'Ahomadegbé », a fait appel à celui-ci. Une nouvelle annulation a été décidée pour cause d'irrégularités (candidatures non libres, pas de secret du vote). L. Zinsou mentionne que l'affaire a été évoquée à la télévision nationale. Le troisième scrutin oppose Gbétchédj à Affognitodé. Le premier est disqualifié après le test de français. Nouveau recours de son frère auprès d'Ahomadegbé, nouvelle annulation, nouvelle élection et victoire de R. Gbétchédj. « L'argent de Justin Gbétchédj a-t-il joué un rôle ? – Chacun est libre de faire sa campagne comme il veut. » Roger Wanyi, également membre du parti d'Ahomadegbé et allié des Gbétchédj (son oncle paternel a été conseiller du chef de village Adantodé Gbétchédj), évoque le réseau d'interconnaissances reliant G. Zanou, P. Lontchédj, N. Affognitodé et C. Gbedah. « Les amis de Zanou sont allés chercher Philippe Lontchédj puis Nestor Affognitodé pour contrer René Gbétchédj », de peur que l'élection de ce dernier n'entraîne des révélations sur la gestion communale de Zanou : « Beaucoup de choses sortiraient contre Zanou ». Lontchédj a tout de suite été écarté pour cause de non-résidence dans la commune, il n'a donc participé à aucun scrutin. Quant à Affognitodé, « il n'a pas vraiment été élu (...) Le sous-préfet et le chef de brigade étaient présents, les gens n'ont pas compris : les élections se sont faites sans alignement, par acclamation, il y a eu des bagarres ». Le HCR annule le résultat et décide de procéder à de nouvelles élections. Mais « les amis d'Affognitodé (parmi lesquels Agonha Atchagba, membre du défunt Tribunal populaire révolutionnaire et frère de Rigobert Atchagba, délégué de Hessa de 1982 à 1990) sont influents à Allada, ils réussissent à convaincre le sous-préfet d'organiser un test d'orthographe ». Il ajoute que si Gbétchédj a été finalement choisi alors qu'il n'est pas du tout aimé à son avis (il lui reproche d'avoir été particulièrement brutal dans la collecte de la taxe civique entre 1979 et 1982, contrairement à Zanou, considéré comme « travailleur »), c'est que les gens ont voté contre Affognitodé, Fon, Renaissant, soupçonné de détournements et de tremper dans

des « magouilles pseudo-électorales » et qui de plus succéderait à un Fon catholique.

En contrepoint, Bienvenu Adikpeto, délégué de Loto-Dénou depuis 1983 et élu chef de village en 1990, et Gilbert Linsi, conseiller de village, offrent des récits dont l'intérêt est de se vouloir extérieurs aux conflits politiques locaux, explicitement du fait de leur statut jamais dénoncé d'« étrangers » (Loto-Dénou, village qui apparaît encore assez isolé du reste de la commune, a été fondé par les Fon envoyé par la monarchie aboméenne) : « J'ai voté pour Gbétchédji, le chef de village aussi, c'est normal, ce sont des autochtones » (Linsi). « Il faut un fils de la commune (...) L'étranger peut partir d'un jour à l'autre mais le fils reste là » (Adikpeto). « Gbétchédji refuse qu'on mette le nez dans ses affaires, il gouverne comme ça, nous, on est obligé d'accepter, ce sont eux les autochtones, nous les étrangers, ils nous écartent » (Linsi). À la question de savoir leur avis sur l'enjeu des batailles « fratricides » entre Gbétchédji et Lontchédji, ils éclatent d'abord de rire – « ce sont les mêmes » – avant d'expliquer qu'une partie de la population soutenait P. Lontchédji par refus de voir R. Gbétchédji revenir à la tête de la commune. Selon eux, il y a eu élection, victoire du second sur le premier, mouvement populaire de contestation des résultats, intervention du sous-préfet qui a proclamé Lontchédji vainqueur (ce qui pour Linsi équivaut à une « décision populaire »), avant de se rétracter devant la mobilisation organisée par la famille Gbétchédji. La commission électorale a alors proposé un *ticket* Gbétchédji-Lontchédji refusé par les Gbétchédji.

Dans un premier temps, on peut avancer que la vérité sociologique et politique de ces scrutins houleux, qui correspond à des observations communes à l'échelon global du Renouveau démocratique au Bénin, réside dans le phénomène de restauration de groupes anciennement détenteurs du pouvoir (segments de lignage dominants, chefferie précoloniale et coloniale) et d'exclusion d'autres groupes ayant soutenu le régime Kérékou (les instituteurs par exemple). La notion de réseau, qui traverse plusieurs récits, prend ici une résonance particulière, dans le sens où elle apparaît comme une catégorie émique centrale. Toutefois, elle n'est pas exactement superposable à la catégorie produite par l'analyse morphologique que peut en faire l'observateur extérieur. En effet, un élément central dans la théorie locale des

réseaux est la puissance qui leur est attribuée en fonction d'une logique explicative – ce n'est pas la seule utilisée – qui tend à envoyer à l'échelon local ou plutôt au niveau de l'interconnaissance les causes des événements. On retrouve ce point aussi bien en ce qui concerne l'influence des instituteurs Zanou, Lontchéddji et Affognitodé sur les autorités sous-préfectorales (de manière quelque peu sibylline, R. Wanyi précise que ces derniers et le sous-préfet ne sont pas forcément des « amis directs ») qu'au sujet de la proximité de Justin Gbétchéddji avec Justin Ahomadegbé : les récits qui leur sont relatifs donnent l'impression qu'il suffit au premier de se plaindre auprès du second pour que celui-ci s'exécute, au besoin en faisant appel au HCR dont il est membre en tant qu'ancien Président de la République. Il faut tout de même signaler que celui-ci affirme avoir effectivement interpellé le HCR à la demande de Gbétchéddji au sujet des irrégularités du premier scrutin de juillet 1990. Mais en ce qui concerne le recul opéré par le gouvernement sur la question de l'obligation d'alphabétisation en français des élus, il ne fait pas allusion à une telle démarche. Remarquons d'ailleurs que ce critère a été utilisé de manière non systématique et socialement discriminante : Eloïse Davo-Affognitodé, conseillère villageoise à Ahito réélue en 1990 et conseillère communale sous Kérékou, par ailleurs présidente d'un groupement agricole féminin, Renaissance et nièce de Nestor Affognitodé, analphabète, n'a pas été élue au nouveau conseil communal (désormais exclusivement masculin), pour laisser la place à un homme sachant lire et écrire. Un espace de négociation existe, y compris par rapport à des textes législatifs officiels de portée nationale. Cela n'a rien de surprenant lorsque l'on se souvient de l'affirmation du sous-préfet selon laquelle le scrutin de juillet 1990, qu'il est le seul à décrire comme une simple sélection des candidats, s'est déroulé en accord avec « les textes », alors que l'on sait que cette élection, conçue et réalisée dans la précipitation la plus totale, a eu lieu dans un contexte de vide constitutionnel, utilisant les modalités prévues par une constitution abrogée plusieurs mois auparavant.

Justin Ahomadegbé soutient que la question de l'alphabétisation des candidats s'était déjà posée en juillet mais l'improvisation qui régnait avait débouché sur un contrôle a posteriori des

nouveaux élus. Selon lui, c'est sur consigne du sous-préfet que Gbétchédji avait été déclaré battu pour cause d'analphabétisme (et de résultats falsifiés), alors que la commission de contrôle dirigée par F. Féliho, ministre de l'Intérieur et candidat malheureux aux législatives (et dont Ahomadegbé souligne que le père, aboméen comme lui, était un partisan d'Apithy), l'avait ensuite reconnu alphabétisé (la copie de la dictée effectuée pour les élections de novembre 1990 que j'ai eue entre les mains n'est pas très convaincante – 22 fautes en moins de 10 lignes extraites d'un manuel scolaire de CE1 – mais tout est une question de degré).

Une autre correspondance attire l'attention, celle existant entre l'usage local de la notion de réseau dans le cadre d'un principe explicatif recentré sur l'interconnaissance – au moins indirecte : je connais quelqu'un qui connaît quelqu'un –, et les conceptions et pratiques ayant trait aux « forces occultes », et en particulier à la sorcellerie comme principe de causalité généralisée centré sur la parenté et le voisinage. Les deux thèmes apparaissent de façon souvent liée dans les conversations – P. Geschiere parle de la sorcellerie comme de « l'ombre de la politique locale » (1995 : 121) – même si le second émerge moins fréquemment que le premier. C'est par ailleurs probablement surtout un effet de perspective qui pourrait nous amener à penser que le couple sorcellerie-anti-sorcellerie est plus en retrait pendant le Renouveau que sous le régime Kérékou : l'existence d'une politique officielle dans les années 1975-1980 face à la question aurait pour ainsi dire forcé chaque personne à se situer et donc à exprimer une opinion un tant soit peu construite (et ce d'autant plus, rétrospectivement, face à un observateur étranger). En ce qui concerne les joutes électorales, l'évocation de la sorcellerie ou de l'action de *vodunon* est restée limitée, et circonscrite au bloc anti-Gbétchédji, à travers un amalgame entre illettrisme, conception du pouvoir fondée sur l'hérédité, *vodun* et recours à la magie. On peut cependant relever que l'argument a surtout concerné la série très conflictuelle d'élections du village de Hessa entre 1988 et 1990, qui ont vu l'intervention du chef de district en faveur du délégué en poste de 1982 à 1990. Or Roger Wanyi, allié des Gbétchédji, qui lui a succédé après une tentative malheureuse (et controversée) en 1988, a abandonné sa charge de *vodunon Jagli* anti-sor-

cier⁸ lorsqu'il a accédé, appuyé par le conseil des anciens, à la fonction de chef de village ; il invoque une charge en travail excessive. On pourrait risquer l'hypothèse que le retour sur le devant de la scène politique locale a rendu pour le moment caduc le recours à cet autre moyen de faire de la politique.

Conceptions et pratiques de la démocratie, entre conflit et anti-individualisme

Les réponses à des questions sur la démocratie doivent être appréciées différemment, permettant la mise à jour d'inégalités par rapport à un processus qui peut parfois être vécu comme un mot d'ordre de plus⁹. Au reste, les discours que j'ai pu recueillir frappent tout d'abord par leur caractère à la fois stéréotypé et nuancé, oscillant entre la conscience de la liberté d'opinion et de culte retrouvée et l'accent sur le laisser-aller qui semble l'accompagner.

« La démocratie, c'est la liberté de parler, tout le monde est égal, mais il y a du laisser-aller, les voleurs ne sont pas réprimés » (Benoît Sokpo, 54 ans, Bawékanmé, agriculteur et salarié de la SONICOG, président de la paroisse catholique). « La démocratie c'est bien pour les jeunes, mais il y a le problème du manque de respect, les jeunes posent des actes non réprimés, alors c'est la pagaille. (...) Pas à Ahouannonzoun, c'est des choses que j'ai entendues à la radio » (Christophe Agbohoun, 39 ans, agriculteur, chef du village de Bawékanmé, *vodunsi*). « La démocratie ? Je n'ai pas vu de changements concrets, mais tout le monde a les mêmes droits, l'égalité, il y a la liberté d'expression. mais ce qui ne va pas, c'est qu'il faut du respect envers certaines personnes.

8. Alors que les *vodun* lignagers et personnels s'héritent en ligne agnatique, les « nouveaux » *vodun* anti-sorciers peuvent être sujets à des transactions diverses y compris monétarisées (Augé 1988, Tall 1995b).

9. Sylvia Tag montre bien dans son étude de cas sur la démocratisation dans les campagnes maliennes que les attitudes des femmes face aux questions relatives à la démocratie – ce qu'elles en savent et ce qu'elles en pensent – sont systématiquement plus évasives que celles des hommes, la plupart étant situées entre le refus de répondre et l'aveu d'une méconnaissance complète (1994 : 112).

Ça avait commencé sous Kérékou. Il faut des lois pour régler tout ça (...) Maintenant, c'est la liberté de faire tout ce qu'on veut. Tout le monde est devenu éveillé » (Christophe Kakpo, agriculteur, chef du village d'Ahito, catholique).

Apparaît ici une légère divergence quant à la périodisation. Pour certains, le « laisser-aller » a débuté sous Kérékou. Si tout le monde s'accorde pour considérer que la démocratie contient en germe une certaine anarchie, ce sont plutôt les aînés qui font remonter le phénomène au régime précédent, qui a effectivement vu un amoindrissement de leur emprise sur la vie sociale et politique du village. Par ailleurs, une autre critique perçue qui concerne les promesses non tenues par les hommes politiques, et, de façon liée, le peu de prise en compte du monde rural (avec le recul du temps, le désenchantement a cru, et alors que Soglo avait recueilli plus de 95 % des voix en 1991 – les rares votes pour Kérékou auraient été le fait de « gens qui ne résident pas ici mais qui ont pris leur carte électorale ici » –, il se trouve de plus en plus de gens en mars 1995 pour dire qu'ils voteraient sans doute pour Kérékou si des élections avaient lieu et que ce dernier se présentait).

« Si la démocratie a apporté le changement ? Je ne sais pas, je ne suis pas fonctionnaire » (Lambert Zinsou, 35 ans, Hessa, agriculteur et commerçant, conseiller communal, retourné au village en 1989, *vodunsi*-catholique). « On nous a promis le changement si on élisait Nicéphore, mais rien ne vient. C'est comme si on était encore dans l'ancien système » (Vinasso Kounou, 63 ans, agriculteur, chef du village de Hétin, *vodunsi*). Il ajoute qu'« au début, sous Kérékou, les fonctionnaires étaient bien payés et que donc les paysans vendaient bien leur production. Les choses se sont gâtées à la fin, il n'y avait plus d'argent mais depuis, malgré les promesses, rien ne change, il n'y a pas de débouchés pour l'huile de palme et le café ».

La question des débouchés agricoles est centrale dans une région qui d'une part a été l'objet d'actions de « développement » importantes (café, palmier à huile : Ahohounkpanzon 1988, Le Meur 1995b), d'autre part tend à se replier sur les cultures vivrières (maïs, manioc), ce qui ne veut pas dire sur l'autosubsistance, du fait de l'échec de ces actions. Cette évolution (ou involution) éco-

nomique éclaire le discours des anciens relatif à un âge d'or qui voyait les blancs acheter le café à un bon prix, époque où « les vieux étaient le village ». Corrélativement, le Renouveau est souvent caractérisé par le fait que « les blancs reviennent »¹⁰.

« La démocratie n'a rien apporté de mauvais jusqu'à présent. — Et quelque chose de bon ? — Sous Kérékou, les fonctionnaires étaient payés difficilement, et puis tout a été nationalisé, les européens ont été renvoyés. Ils reviennent à présent, c'est un apport de connaissance (...) Des gens viennent enquêter, ça peut être utile » (Léonard Lontchédjé, 37 ans, Bawékanmé, agriculteur, *vodunsi*).

Derrière ces appréciations produites dans un contexte très particulier, à savoir la situation d'enquête redoublée d'une question précise sur le thème, se profilent d'autres conceptions de la démocratie et plus largement de la politique qui émergent de conversations relatives à l'histoire politique du village et à la narration de certains événements. Ainsi le village de Bawékanmé a été le théâtre d'un conflit grave autour de la personne controversée du délégué, au sein duquel Justin Gbétchédjé a joué un rôle central (Le Meur 1995a : 91-93). Or malgré une envergure sociale, politique et économique inégalée dans la commune, son action n'a pas été reconnue légitime, non pas en raison de son objectif politique (l'éviction du délégué, qui a d'ailleurs été obtenue par la suite) mais à cause de sa forme symboliquement inacceptable et d'une certaine façon stigmatisée comme « étrangère » (cf. l'allusion à la maison possédée sur le « goudron » à l'extérieur de la commune et devenue lieu de résidence principale). Le fait de s'être « levé seul » a été systématiquement désavoué et ce refus de l'individualisme dans l'action politique est réapparu plusieurs fois dans des contextes divers.

10. On se souvient que l'argument avait été utilisé lors de la Conférence nationale en faveur de Soglo, ancien fonctionnaire de la Banque mondiale et supposé à ce titre capable de drainer l'aide occidentale vers le Bénin. Parmi les caractéristiques dessinant le profil du futur premier ministre de la transition souhaité par la Commission des lois et des affaires constitutionnelles figuraient l'expérience de la vie politique internationale et le fait de posséder une audience internationale (Fondation F. Naumann 1995 : 55).

Cyrille Olatondji Daga, Fon d'origine yoruba, chauffeur routier retraité revenu au village en 1984 après 38 ans d'absence, avait décliné la proposition du conseil des anciens relative au poste de délégué d'Ahito : « Il y a trop d'histoires dans le village ». Il justifie ainsi la place du conseil des anciens dans l'arène politique locale et plus particulièrement dans le processus de désignation des candidats aux élections : « personne ne peut se lever et dire "je veux me présenter" ; il doit être soutenu par le conseil ».

Cette conception me semble différer de celle qu'exprime par exemple Kinsé Laly, Aïzo Bolinou resté au village, de la même génération que C. Daga, pour qui les opinions et les décisions des anciens « sont » celles du peuple. Plus que l'affirmation d'une hégémonie aujourd'hui ébranlée des aînés, cette proposition renvoie à une idée du politique non-individualiste et non-compétitive, fondée sur le débat et la recherche d'un certain niveau de consensus, variable selon l'intensité des conflits parcourant la société villageoise et leur degré de « visibilité » politique. Pour éviter les malentendus, deux précisions s'imposent. La recherche du consensus est une manière de faire, socialement située (ce n'est pas la forme intrinsèque du débat politique africain, contrairement à ce que semble avancer par exemple E. Terray 1988), non exclusive d'autres modes d'action plus conflictuels (élection, manifestations plus ou moins violentes) ou moins directement politiques (recours à la sorcellerie, corruption, jeu des associations de développement), qui peuvent être concurremment utilisés. Second point, elle ne ressort pas d'une soi-disant vision du monde traditionnelle, du fait justement de ces autres pratiques qui viennent soit la renforcer, soit la concurrencer, et aussi en raison du caractère évolutif, historique, des instances qui la portent. Le conseil des anciens du Renouveau démocratique, qui a su intégrer tactiquement, probablement en faisant de nécessité vertu, des jeunes et des « étrangers » pour tenter de subvertir et de s'appropriier les nouvelles règles du jeu, n'est déjà plus le même que le conseil des anciens des premières élections du régime Kérékou de 1974.

Conclusion : une transition sans rupture

L'importance accordée à la consultation et à la négociation comme préalables à la décision politique (l'ampleur de la consultation peut bien sûr varier...) va de pair avec le phénomène historique d'accumulation des instances politiques qui caractérise le champ politique à Ahouannonzoun. Ces instances ne sont pas agencées selon une hiérarchie établie qui définirait un itinéraire balisé du recours, mais sont utilisées dans le cadre de choix pratiques optionnels, en fonction de l'enjeu, des positions des parties en présence et des profits espérés. Toutefois, si l'arène politique locale se détermine largement en fonction d'enjeux locaux – c'est là une autre conclusion centrale de ce travail – sa constitution et ses transformations répondent aussi à des injonctions externes. Pour parler de façon moins unilatérale, ces modifications ne s'opèrent pas indépendamment des divers modes d'insertion dans des espaces plus vastes des éléments qui la constituent (à travers divers types de réseaux et aussi selon une pratique de l'État construite sur la base de la perception de son action et de son rôle). Localement aussi, le champ politique entretient des relations dynamiques avec les autres domaines sociaux (religieux, économiques), relations qui définissent un champ du pouvoir local où s'évalue et évolue le poids de chacun. La floraison des mouvements associatifs et des religions nouvelles (parallèlement à une reprise maintenant très forte du *vodun*) marque le Renouveau démocratique même si elle a été précédée et en quelque sorte annoncée par les dernières années du régime Kérékou, ou bien, pour reprendre les termes de M. Schatzberg, l'analyse d'un tel processus doit tenir compte de la « dispersion des idées politiques dans l'économie, la religion, les relations sociales et familiales, la littérature et l'art » (1993 : 445). Mais, s'il est vrai que cette analyse est importante dans le cadre de régimes « ne permettant pas l'expression libre d'idées ouvertement politiques » (id.), il serait sans doute risqué d'imaginer que le passage à la démocratie marque l'arrêt de ces moyens « détournés » (le terme est peut-être impropre) de faire de la politique, qu'ils utilisent le canal des associations de développement ou des religions. Gardons toutefois à l'esprit l'avertissement de J.-F. Bayart qui remarque très

justement que « l'avancée de la société civile ne suffit pas puisqu'elle ne véhicule pas forcément l'idée démocratique » (Bayart et al. 1992 : 81). L'exemple des associations de développement est à cet égard très éclairant. L'UGEDRA disparaît à Ahouannonzoun au profit d'une nouvelle association communale. Si cette nouvelle association de développement a actuellement aussi peu d'impact que son aînée, elle participe, à travers la vision très paternaliste de ses membres dirigeants, de la construction de la place politique marginale accordée au milieu rural par les intellectuels tenants du Renouveau. Le retour du *vodun* sur le devant de la scène nous en apprend également beaucoup sur les méthodes de recherche d'une base sociale et les tentatives de manipulations du monde rural par les élites dirigeantes, ainsi que sur les limites de ces entreprises : l'autonomie relative des arènes locales s'exprime encore ici. Par ailleurs, en rapport avec la métaphore du « Renouveau », certains éléments montrent qu'il ne s'agit pas d'une renaissance d'un *vodun* supposé immuable, et que cette religion a entériné sur un mode propre les bouleversements issus du régime Kérékou, qui s'avère constituer la rupture politique majeure qu'a connue Ahouannonzoun depuis la fin des années 1940. Le retour à la vie active des couvents *vodun* a parfois été difficile à Ahouannonzoun, certains *vodun* ayant connu une rupture de culte suffisamment longue pour se retrouver « orphelins » au moment du Renouveau. Toutefois, le fait que soient plutôt concernés des *vodun* villageois et/ou lignagers (*to-vodun*), comme *Loko Agè*, hérités en lignes agnatiques, et pas des *vodun* populaires comme *Xèvioso*, a fortiori des *néo-vodun* comme *Jagli* ou *Tron*, peut faire penser à une recomposition du sous-champ religieux structuré par le panthéon *vodun* et ses « agents spécialisés »¹¹. Quant à la tentative orchestrée par Soglo de « structurer » la religion en créant une hiérarchie officiellement reconnue (Tall 1995a), elle n'exerce à Ahouannonzoun, où elle date de 1993, aucune influence visible et le choix du président effectué par les deux *axòsu* et les *vodunon*, puis entériné par le

11. Les données que j'ai collectées sont malheureusement très insuffisantes et il y aurait matière à une étude, ici seulement effleurée, centrée sur la place variable dans le temps du *vodun* dans le champ du pouvoir local et sa différenciation interne.

population, a manifestement obéi à un souci de consensus, un peu comme si l'enjeu réel de cette organisation était trop extérieur, ce qui ne signifie pas qu'il n'y aura pas de futurs réinvestissements de l'association en fonction d'oppositions villageoises.

L'idée que le Renouveau est certes porteur de changement mais pas d'une rupture brutale trouve des expressions émiques politiquement et sociologiquement très convaincantes (il ne faut pas voir ici un quelconque penchant vers le populisme idéologique) qui allient le constat d'un relâchement de la violence de l'État à l'ouverture d'espaces pour la négociation et l'action collective. De telles interprétations sont couramment mises en pratiques (par exemple dans le cadre de l'imbroglio foncier que constitue la gestion de l'après-projet Grand-Hinvi - Le Meur 1995b, 1997b), alors que la seule personne qui ait émis l'idée de s'adresser à « son député » pour régler un problème foncier lié au projet Grand-Hinvi avouait dans le même temps son incapacité à réaliser ce souhait, ne connaissant ni le nom dudit député, ni le moyen de l'approcher. Cette perception de la démocratisation est cependant rarement verbalisée avec la même force que par cet ancien combattant dont le sens de la formule a souvent fait mouche lors de nos conversations.

« Toute les voies sont ouvertes, chacun peut faire ce qu'il veut, mais il faut savoir choisir (...) Face à l'État, il faut aussi savoir se grouper ». Contrairement à ce qui se passait sous Kérékou, à présent, « l'État peut tuer une, deux ou trois personnes, mais pas trente ».

ANNEXE 1

Le déroulement de la recherche

Marc Lévy

Une opportunité qui réactive des motivations

Cette recherche trouve son origine dans l'appel d'offre lancé en 1992 par le ministère français de la Recherche, sur le thème « démocratisation et développement ».

À cette époque, plusieurs missions au Bénin pour le compte du GRET, dans le cadre d'un contrat avec le ministère de la Coopération, m'avaient permis d'approcher ce pays qui venait d'opérer en douceur une transition démocratique après 17 ans de marxisme-léninisme et de parti unique. Nous suivions, avec beaucoup d'autres, l'évolution de cette expérience, un peu phare à l'époque, en Afrique. C'était le début des « Conférences nationales » qui tentaient de renouer avec le pluralisme des « forces vives » pour chercher des issues aux crises politiques et sociales des États, aux prises avec des déficits budgétaires structurels et avec des aspirations des populations de plus en plus difficiles à contenir.

Ces missions au Bénin avaient pour objectif de rechercher des personnes ou des organismes locaux et de statut privé, susceptibles de prendre des responsabilités d'opérateurs de projets de développement. Une telle approche était justifiée par le besoin de repositionner les fonctions de l'administration étatique qui était loin d'avoir fait ses preuves en tant qu'opérateur et par le besoin

de renforcer les capacités des populations à s'organiser pour assumer leur part de maîtrise d'ouvrage dans les opérations dites de développement local ou de développement à la base. L'un des arguments en faveur du recours à de tels opérateurs locaux était évidemment leur proximité avec les réalités de leur pays et par conséquent leur connaissance des situations, supposée plus pertinente que celle des experts étrangers. Un premier constat avait montré que la proximité n'entraîne pas forcément la connaissance et d'autre part que l'intervenant externe avait des « marges de manoeuvre » jusqu'alors supérieures à celles de l'opérateur local et très utiles à la conduite des projets. Il paraissait donc intéressant d'allier les deux intervenants (local et externe) pour développer une capacité renouvelée de conception et de conduite d'opérations de développement.

Même si la dernière décennie n'a pas brillé par ses succès en matière de développement, elle a néanmoins permis de conforter un certain nombre d'affirmations. En particulier :

- les populations doivent passer du « statut » de bénéficiaire à celui d'acteur, donc être associées à la conception et à la conduite des opérations de développement les concernant;
- un travail serré de diagnostic préalable est indispensable pour déjouer, autant que faire se peut, les biais générés par la logique de projet en matière d'identification des besoins. Cette logique fait que la demande ressemble à l'offre et réciproquement, car la captation des financements (attitude courante des « bénéficiaires ») et leur utilisation (dite aussi le décaissement, qui constitue la préoccupation des bailleurs), finissent par prédominer sur les objectifs annoncés de l'opération de développement;
- le besoin de durée, pour compenser l'accélération induite par la logique de projet, pas toujours compatible avec les rythmes locaux.

Nous étions donc, au Bénin, dans un contexte politique à priori favorable aux stratégies de développement local, en train de réfléchir à la façon de renforcer les compétences locales en matière d'analyse des réalités sociales, préalable indispensable pour la conception et la conduite d'opérations de développement.

D'autre part, plusieurs des membres du GRET avaient, depuis le début, suivi la création de l'APAD (Association euro-africaine

pour l'anthropologie du changement social et du développement), intéressés que nous étions de longue date par le rapprochement des deux mondes du développement et de la recherche, en particulier de la recherche en sciences sociales¹. Ce rapprochement nous paraissait nécessaire pour travailler cette question de la connaissance des réalités sociales dont nous avons constaté la relative faiblesse dans le milieu du développement. Or n'était-ce pas le « métier » des sciences sociales ? Il fallait donc trouver des opportunités de collaborations concrètes car c'est en « faisant ensemble » que ce rapprochement entre sciences sociales et développement pouvait progresser.

L'idée de répondre à l'appel d'offre est née de cette conjonction d'événements, mais aussi d'une récente expérience de collaboration menée avec Jean-Pierre Olivier de Sardan, anthropologue au CNRS/EHESS et Thomas Bierschenk, anthropologue en poste à l'époque à l'Université libre de Berlin (tous deux membres très actifs de l'APAD).

Ils avaient conçu et animé avec une collègue du GRET un stage de formation en Afrique, pour le compte du ministère de la Coopération, sur le thème de la contribution des sciences sociales à la pratique du métier d'agent de développement. À cette occasion, une méthode d'enquête rapide, visant à doter le « développeur » d'une connaissance minimale des réalités sociales auxquelles il se trouve confronté, avait été expérimentée (cf. annexe 2).

J'ai donc proposé à ces deux collègues de s'associer à nous pour répondre à l'appel d'offre du ministère de la Recherche.

Quant à la relation entre ce travail de recherche et l'itinéraire de réflexion de Jean-Pierre Olivier de Sardan et Thomas Bierschenk, ils s'en expliquent par ailleurs, en rendant compte de l'histoire et du sens des trois concepts utilisés pour concevoir la méthode ECRIS expérimentée et appliquée dans le cas présent (cf. annexe 2). Si « un village est une arène, traversée de conflits, où se confrontent divers groupes stratégiques », pour reprendre leur expression, on comprend tout l'intérêt, pour le développement au sens large, d'analyser le fonctionnement des villages et de reconnaître la portée de telles analyses. En ce sens on peut

1. Cf. Olivier de Sardan et Paquot (1989), Bierschenk (1991), Olivier de Sardan (1995a).

parler de conjonction de nos préoccupations, aux uns et aux autres, laquelle a permis que ce projet de recherche prenne corps.

Le ministère de la Recherche a bien voulu retenir notre proposition et nous accorder un financement. Forts de cette sélection, nous avons pu approcher par la suite la Mission française de coopération au Bénin (MICAC) qui a accepté de soutenir le projet et d'y apporter une contribution financière complémentaire. Nous devons à cet égard saluer l'appui que nous ont apporté Jean-François Lantéri et Hubert Vernet. Ces deux contributions ont rendu possible le démarrage du projet. Ensuite nous avons introduit une demande d'appui auprès de l'Association allemande de la recherche (DFG) et du ministère allemand de la Coopération économique (BMZ), ainsi que la Fondation Adenauer présente au Bénin et intéressée par une telle problématique. Leurs réponses finalement favorables ont permis que la recherche devienne pleinement une coopération euro-africaine.

Une coopération euro-africaine

Dès le départ notre intention était d'associer à part entière des collègues chercheurs béninois.

Cela s'est fait de trois façons. En intégrant à l'équipe de départ, un coordonateur béninois en la personne de Joseph Fanou, directeur de la section de sociologie à la Faculté des sciences agronomiques (FSA). En constituant un Comité de pilotage, composé, outre du coordonateur, de Blandine Legonou-Fanou du CBRST (Centre béninois de la recherche scientifique et technique), de Albert Tingbé-Azalou de la FLASH (Faculté des lettres et des sciences humaines) et de Roch Mongbo, sociologue à la FSA.

La troisième modalité nous tenait particulièrement à coeur. Plusieurs personnes avaient fait le constat de l'existence au Bénin de jeunes diplômés sans emploi, comme on dit, ayant envie de faire de la recherche appliquée en sciences sociales, mais n'ayant que très peu d'opportunités, soit faute de financement pour de tels travaux, soit en raison de leur manque d'expérience. Il y avait là un « gâchis » de matière grise et de motivation.

La Mission française de coopération en avait fait la démonstration pratique dans un autre domaine plus ou moins proche, en lançant un concours en direction des journalistes amateurs indépendants qui avaient témoigné de leur existence grâce à la libération de la presse. Il s'agissait de primer les meilleurs articles, les meilleurs reportages. De l'avis de tous, l'initiative avait été très heureuse car les articles envoyés étaient de bonne qualité. Les deux lauréats ont vu leurs papiers publiés dans la presse quotidienne et ont bénéficié d'une formation au CFPJ (Centre français de perfectionnement des journalistes). Nous citons cette initiative, reconduite par la suite, parce qu'elle nous a servi de référence mais aussi parce qu'il s'est avéré que les journalistes primés avaient des relations avec « nos chercheurs ». En effet certains d'entre eux gagnaient leur vie en faisant du journalisme faute de pouvoir faire de la recherche. Cette relation entre recherche et communication fut très positive.

Nous avons donc lancé un appel d'offre par voie de presse, de radio et d'affichage, pour recruter quatre jeunes chercheurs bényinois, à qui nous offrions un contrat de plusieurs mois pour participer à notre recherche. Il était bien dit qu'ils bénéficieraient d'un encadrement mais aussi qu'il s'agissait pour eux d'assumer pleinement une responsabilité de recherche en prenant en charge, chacun, un site de recherche. Pas question de recruter des enquêteurs sur-diplômés !

Nous avons reçu plus de cinquante candidatures. Nous demandions de fournir, outre un curriculum vitae détaillé, un texte de motivation, une réaction argumentée à la problématique de recherche, une proposition justifiée de site de recherche et un budget complet sur la base d'un montant forfaitaire précis qui leur serait alloué et qu'ils gèreraient de façon autonome. Autrement dit, la réponse nécessitait un vrai travail.

Le Comité de pilotage, auquel nous nous sommes joints avec Thomas Bierschenk, s'est transformé en comité de sélection. Au cours du mois de décembre 1992, en une semaine, le comité a examiné les dossiers, auditionné une première sélection de douze personnes et finalement fixé son choix sur les quatre meilleurs. La tâche ne fut pas aisée, il y a eu à faire un choix serré parmi une bonne demi-douzaine de bons candidats. La sélection s'est opérée dans d'excellentes conditions de rigueur et de transparence

grâce à l'intégrité et à la qualité des membres du comité. La procédure d'appel d'offre avait porté ses fruits dans la mesure où les candidats avaient pu se présenter librement sans que des circuits privilégiés monopolisent l'offre. Notre seule surprise et déception fut que parmi la cinquantaine de réponses il n'y avait aucune candidate.

Du point de vue des disciplines représentées, il y avait une majorité d'agronomes, de socio-anthropologues, mais aussi des historiens, des géographes, des juristes et des philosophes. Nous avons retenu deux agronomes (Victor Gbessèmèhlan, Cyriaque Adjinacou), un socio-anthropologue (Édouard Wallace) et un historien (Nassirou Bako-Arifari). Ils avaient tous un diplôme de niveau maîtrise, étaient âgés d'environ trente ans, avaient une expérience d'enquêtes et d'études mais sans avoir jamais eu la responsabilité d'une recherche. Ils ne visaient pas l'intégration dans la fonction publique mais voyaient plutôt leur avenir comme indépendants. Deux d'entre eux faisaient déjà partie de « bureaux d'étude » qu'ils avaient créés depuis peu avec d'autres jeunes collègues. Les deux autres avaient des activités annexes dans le journalisme indépendant.

Entre temps nous avons pris contact avec le doyen de la Faculté des lettres, arts et sciences humaines (FLASH), le directeur du CBRST (Centre béninois de la recherche scientifique et technique) et le ministre de l'Éducation nationale en charge de la recherche, pour leur soumettre notre programme et obtenir leur autorisation officielle. Ce qui nous fut accordé sans difficulté.

Parallèlement au recrutement par appel d'offre, nous avons été contactés par deux coopérants français (Guy Ducret et Pierre-Yves Le Meur), enseignants à la Faculté des sciences agronomiques (FSA-UNB) de Cotonou, qui ont exprimé leur intérêt à participer à la recherche. Chargés de promouvoir au sein de l'enseignement des « stages de terrain » pour l'apprentissage des diagnostics de situation, ils avaient sélectionné une localité qui devait devenir leur site privilégié de recherche. Leur proposition consistait à mener dans ce cinquième site de recherche le même travail d'enquête et d'analyse que nous prévoyions de faire sur les quatre autres. Ils assureraient la totalité de leurs dépenses et mettraient à notre disposition leurs moyens logistiques. Outre cet avantage matériel, le double fait d'élargir ainsi notre échantillon

(Ahouannonzoun, le village en question est situé dans la région de l'Atlantique, à 70 km au nord de Cotonou, dans une zone où la proximité de la capitale induit des phénomènes intéressants) et de valoriser ultérieurement les résultats, dans le cadre de l'enseignement, nous a paru suffisamment intéressant pour accepter l'offre.

Au même moment la coopération hollandaise nous a également proposé une collaboration. Malheureusement le site envisagé ne pouvait pas convenir. Mais le lien était ainsi néanmoins établi avec eux et le dialogue a pu se poursuivre au cours de la recherche et au moment de la synthèse. D'autant plus lorsque Elly Rijnierse, chercheur (euse) à l'African Studies Centre de Leiden qui avait entrepris un travail sur la démocratie au Bénin, a pris contact avec nous et a participé à la phase finale de comparaison des résultats monographiques.

De la même façon il faut signaler la présence lors du séminaire final de bilan, de Erdmute Alber, doctorante à l'Université libre de Berlin, qui a depuis publié un article dans les *Cahiers d'études africaines* (Alber 1997) dont la problématique est très proche de celle qui est ici développée.

Une enquête intensive collective puis individuelle

Nous avons retenu cinq sites, en cherchant à assurer une diversité régionale, linguistique, ethnique, économique et politique. Ces cinq sites sont :

- dans la région de l'Atlantique, Ahouannonzoun près d'Allada.
- dans celle du Zou, Djoïtin près de Zakpota, et Gbanlin, près de Ouessé.
- dans celle du Borgou, Péréré, près de Nikki, et Founougo, près de Banikoara.

Nous sommes conscients du faible nombre de ces sites, et de ce qu'ils ne peuvent pas refléter toutes les situations rencontrées en milieu rural. Mais nos moyens ne nous permettaient pas de multiplier les sites d'enquête. L'échantillon n'en est pas moins significatif du point de vue de la diversité des situations étudiées. De toutes façons nos conclusions se réfèrent à ce travail comparatif

et ne prétendent pas couvrir tout le Bénin. Le séminaire public de restitution que nous avons organisé en janvier 1994, pour la mise en discussion des premières conclusions, a montré que nos résultats permettaient sans problème un débat à l'échelle du pays. Après avoir décidé de l'affectation respective des quatre jeunes chercheurs, en concertation avec eux, ces derniers ont commencé à travailler dès le mois de janvier. Ils avaient pour mission de réunir une bibliographie sur leur site et de s'y rendre une première fois pendant trois jours environ pour mener une première enquête individuelle de repérage. Il s'agissait de prendre contact avec les autorités locales, de préparer matériellement la phase suivante d'enquête et de réunir un début d'information pour caractériser la situation du site du point de vue de notre problématique. Cette étape devait se conclure par une note écrite, de type monographique.

Les notes ont été diffusées à l'ensemble des membres de l'équipe pour préparer la phase suivante d'enquête intensive collective. Elle s'est déroulée entre le 20 février et le 13 mars 1993. L'équipe au complet, soit neuf personnes, s'est rendue successivement sur les cinq sites de recherche.

Les objectifs de cette tournée étaient les suivants :

- Mettre au point la méthode d'enquête en l'expérimentant et s'assurer de sa réelle appropriation par les jeunes chercheurs.
- Reprendre la problématique en la confrontant avec la réalité des cinq sites. Caractériser les situations locales en formulant des hypothèses précises à travailler au cours de la phase suivante.
- Définir une série d'indicateurs constituant le cahier des charges de l'enquête approfondie à suivre.
- Offrir à chacun l'opportunité d'une connaissance minimum des cinq sites et renforcer une certaine cohérence de l'équipe indispensable pour le futur travail comparatif.

Avant de partir réaliser cette enquête collective, nous nous sommes réunis pendant trois jours en séminaire de préparation, pour expliquer la méthode à employer et discuter des cinq monographies. Plus précisément, nous avons d'abord bâti une liste d'indicateurs qui allaient nous guider pour mener les enquêtes.

- Inventaire des conflits au niveau local (principaux acteurs, enjeux, mode de négociation).
- Différentes modalités du pouvoir politique local (procédures de désignation, de contrôle).

- Périodisation pendant le régime de Mathieu Kérékou.
- Glossaire des différents termes (en langue locale) utilisés pour parler du pouvoir et du développement.
- Inventaire des groupes (formels et informels) et associations : leur histoire, le nom des responsables, les notables et leur influence, les relations entre les groupes, les relations avec l'extérieur.
- Biographie familiale de personnages locaux importants.
- Analyse d'une opération de développement en cours dans la zone, choisie comme révélateur des positions de pouvoir.

Puis, pour chacun des sites, sur la base des informations recueillies par les jeunes chercheurs au cours de leur premier séjour, nous avons déterminé les quatre groupes sociaux principaux au sein desquels nous avons choisi sur place les personnes à interviewer. Par exemple, les chefs traditionnels, le pouvoir moderne officiel, les groupes confessionnels et les opérateurs économiques. Chaque groupe social fut pris en charge par un binôme qui variait à chaque site pour opérer un brassage complet au sein de l'équipe, le principe étant d'avoir toujours un jeune chercheur en tandem avec un chercheur senior.

Pratiquement, nous sommes restés deux jours et demi dans chaque site en vivant tous dans le village. Le séjour avait été annoncé et préparé par les jeunes chercheurs au cours de leur passage. Une première mise en commun était effectuée après une journée d'enquête puis une seconde sous forme de synthèse à partir de nos indicateurs, après une deuxième journée d'enquête recadrée par le premier travail de mise en commun. Il nous fallait une demi-journée pour nous rendre dans le site suivant et nous y installer. Soit au total une tournée de quinze jours. Après un jour de repos, nous nous sommes réunis à la fin en séminaire de bilan pendant deux jours pour synthétiser l'ensemble des informations site par site et globalement.

Chaque chercheur s'est trouvé ainsi doté d'une méthode d'enquête avec une liste d'indicateurs pour cadrer son étude, d'une problématique appliquée à son site sous forme d'hypothèses analytiques et de questions à approfondir que nous avons formulées et déterminées à l'issue de cette séance finale de synthèse.

Il serait trop lourd de résumer les hypothèses propres à chaque site mais, pour préciser les orientations de la recherche issues de

cette phase d'enquête, il est intéressant de mentionner notre reformulation des indicateurs retenus.

1. Reconstituer l'histoire politique du village, ses conflits, les modes de résolution. Déterminer une périodisation et identifier les différents dirigeants « modernes » et « traditionnels ».
2. Faire l'inventaire systématique des associations, groupements, partis, confréries, des conseils municipaux et des instances politiques. Faire leur histoire, identifier les responsables, étudier leur mode de fonctionnement et leurs relations avec l'extérieur. Décrire des séances de discussion et de décision.
3. Reconstituer des biographies familiales autour de quelques personnes stratégiques.
4. Décrire une opération de développement ou un enjeu économique local.
5. Faire l'histoire d'une ou deux décisions récentes.
6. Identifier les lieux publics et non publics de débat et d'arbitrage. Préciser leur localisation, leur fréquence de réunion, la fréquentation, les sujets abordés. Décrire certaines sessions.
7. Recueillir un ensemble d'énoncés populaires sur la politique aujourd'hui, dans les langues locales.
8. Constituer un glossaire des mots et concepts clés en langue locale.
9. Identifier les sources écrites d'information.
10. Nous avons également travaillé pendant cette enquête collective la façon de mener des entretiens (cf. Jean-Pierre Olivier de Sardan 1995b).

La méthode s'est avérée pertinente et fructueuse. En deux jours d'enquête intensive collective, cadrée par une problématique générale et des indicateurs, la « moisson » d'informations était considérable et parfaitement suffisante pour esquisser un début d'analyse de la situation locale. Toutes les hypothèses avaient évidemment besoin d'être vérifiées et approfondies mais nous avons abouti à un premier diagnostic et un début d'analyse comparative.

À cette étape du travail, chacun a pu faire un rapide bilan. Il en ressortait une satisfaction unanime. Nous avons tous beaucoup appris et apprécié cette compréhension « à plusieurs », autrement dit ce travail d'équipe pluridisciplinaire. La richesse de la collaboration a été soulignée, avec des rapports humains de qualité qui

ont évité des relations formelles et hiérarchiques. La vie d'une telle équipe n'a pas été sans poser des problèmes d'organisation et de coordination. Tout en relativisant ces difficultés, compte tenu du démarrage, nous avons décidé d'améliorer ces composantes du travail.

Début avril 1993, les chercheurs sont repartis dans « leur » village, cette fois-ci pour une recherche intensive individuelle au cours d'un séjour permanent de trois mois. Une mission de suivi, composée de Joseph Fanou et Thomas Bierschenk leur a rendu visite à mi-parcours en mai. Ce fut l'occasion de faire le point sur les indicateurs, les questions analytiques et d'esquisser un plan de rédaction.

Mettre en débat les résultats de la recherche

À leur retour du terrain, les chercheurs avaient un mois et demi pour écrire leur rapport. Bien sûr, il y a eu du retard mais finalement les cinq monographies ont été rédigées et les documents ont pu être diffusés à tous les membres de l'équipe.

Nous avons prévu d'organiser à Cotonou un séminaire public de restitution de nos résultats, d'une part pour les discuter plus largement avant de les rédiger, d'autre part pour préparer leur diffusion en éveillant l'intérêt sur notre travail. Après quelques aléas et déboires, la date du 25 janvier 1994 a pu être fixée et retenue.

Une séance de travail a permis de cadrer les objectifs, le déroulement et le mode de préparation du séminaire. Les invitations seraient les plus larges possible pour toucher tous les milieux concernés (recherche, enseignement, développement, politique, médias). L'intitulé serait un peu « à rallonge » pour être à la fois simple et complet : « Les pouvoirs locaux en milieu rural. Cinquante ans d'expérience. Quelles leçons pour la démocratisation ? Bilan d'une recherche socio-anthropologique ». Tous les chercheurs auraient la parole mais ne présenteraient pas pour autant l'ensemble de leurs monographies. Nous identifierions des thèmes issus du travail comparatif, qui seraient présentés par un

exposant et illustrés par son cas. Enfin, une large place serait évidemment laissée au débat.

Nous avons réuni préalablement toute l'équipe en demandant à chacun d'avoir lu les cinq monographies pour pouvoir mener le travail comparatif et de pré-synthèse qui nous servirait d'une part à structurer le séminaire, d'autre part à préparer la rédaction du rapport final.

Au cours de ces séances de travail les cinq chercheurs ont commencé tour à tour par présenter les traits dominants de leurs analyses de cas qui ont été commentés par les uns et les autres. Puis, nous avons listé d'une part les points communs, d'autre part, les différences entre les cinq situations. Un travail de croisement, de regroupement a ensuite permis de déterminer la dizaine d'axes problématiques autour desquels nous allions construire notre synthèse et l'exposé de nos résultats. Nous en avons en particulier déduit les deux principaux « messages » que nous voulions faire passer au cours du séminaire :

- Le régime actuel du Renouveau n'a pas inventé la démocratie.
- À l'échelle locale (rurale) se mène une expérimentation démocratique.

Avec le thème de la démocratisation au Bénin, nous étions persuadés que « pour une fois » les chercheurs ne seraient pas en décalage par rapport à l'actualité et pourraient par conséquent dialoguer avec un large public. Nous avons été malheureusement rattrapés par l'actualité puisque l'annonce de la dévaluation du franc CFA est arrivée très peu de temps avant le séminaire. À Cotonou, en janvier on ne parlait plus de démocratie mais de hausse des prix ! Néanmoins nous avons réuni plus de 80 personnes et la discussion fut nourrie et intéressante.

Le séminaire, s'est déroulé de la façon suivante :

- Présentation de la problématique de recherche (Jean-Pierre Olivier de Sardan)
- Le déroulement de la recherche et sa méthodologie (Marc Lévy)
- Le polycentrisme des pouvoirs et leur « empilement » (Pierre-Yves Le Meur)
- Les stratégies de résolution des conflits (Édouard Wallace et Cyriaque Adjinaou)

- La dynamique propre des enjeux locaux par rapport au « national » (Nassirou Bako-Arifari)
- L'émergence et le rôle des élites locales et des dynamiques paysannes (Joseph Fanou et Victor Gbessemehlan)
- Continuités et ruptures entre la période « Kérékou » et la période du « Renouveau » (Thomas Bierschenk)
- Débat puis résumé des points de vue (Joseph Fanou et Marc Lévy)

À l'occasion de ce travail comparatif de synthèse, nous avons pu donner des consignes aux cinq chercheurs pour améliorer leurs monographies. Les uns n'avaient à faire qu'un travail de remise en forme, d'autres devaient reprendre davantage leurs analyses. Nous avons même demandé à l'un d'entre eux de retourner sur le terrain pour compléter son investigation. Ils avaient tous trois mois pour nous fournir une version définitive de leurs monographies et un résumé. Moyennant quoi nous serions prêts pour, dans un premier temps (avant la fin 1994) rédiger nos rapports finaux de recherche (Bierschenk 1995a), puis dans un second temps, éditer le présent livre.

En conclusion, quelques enseignements

Ce fut indéniablement un travail d'équipe : quatorze personnes y ont contribué, quatre institutions de recherche y ont été directement associées et trois autres indirectement, cinq bailleurs ont participé au montage financier. Le travail d'équipe a été rendu possible et fructueux parce qu'il a été unifié par une problématique et une méthodologie à la fois communes et rigoureuses.

La coopération internationale, en l'occurrence triangulaire (Bénin, Allemagne, France), constitue un cadre très approprié pour de telles mises en commun intellectuelles et financières.

C'est une collaboration entre institutions mais avant tout entre personnes. L'une ne va pas sans l'autre, mais la dimension inter-individuelle est essentielle. Elle génère la motivation et l'esprit de liberté dont la recherche a besoin.

C'est un travail de recherche au sens strict du terme. C'est aussi une occasion de formation à la recherche et par la recherche.

Formation à la recherche car deux des chercheurs béninois sont maintenant en train de préparer en Allemagne des thèses, tandis que notre collègue Pierre-Yves Le Meur a été recruté comme enseignant-chercheur à l'Université de Hohenheim (Stuttgart). Formation par la recherche, car les deux autres collègues béninois sélectionnés valoriseront néanmoins professionnellement leur expérience hors le monde de la recherche.

Sans déroger à la distinction entre recherche et développement, c'est-à-dire sans chercher à produire des données « prêtes à l'emploi », nous avons néanmoins affiché une volonté de produire des résultats permettant un dialogue avec les milieux de la politique et du développement. Aux « politiques » nous voulons montrer que le milieu rural aussi contribue à l'expérimentation démocratique, que l'élaboration d'un projet politique national doit éviter de plaquer sur le « bas » des modèles conçus en « haut » (ou ailleurs), mais, au contraire, doit tenir compte de l'expérience historique des populations rurales. Aux « développeurs », nous voulons (re) dire que la connaissance des réalités sociales (enjeux locaux, rapports de pouvoir, permanence des inégalités, place de la tradition et des religions, relations avec « l'extérieur », résolution des conflits, régulation entre intérêts individuels et intérêt général) est un préalable indispensable à toute intervention dans les processus de changement. Ces réalités sont complexes car les sociétés rurales ont une histoire, une stratification, une structuration, des régulations qui leur sont propres tout en ayant des traits communs à toutes les sociétés humaines. Sans exagérer l'hermétisme des fonctionnements sociaux, il ne faut pas non plus a contrario les croire accessibles à tout observateur un peu attentif et plein de bonne volonté. Il y a des méthodes, des savoirs, des références qui sont en gros ceux des sciences sociales, pour accéder à une compréhension rigoureuse, dynamique et non superficielle. Le diagnostic de situation n'est pas du temps perdu ni de l'argent gâché. Nous espérons que cette recherche en (re) fera la démonstration, particulièrement au moment, comme nous l'avons dit au début de ce texte, où les coopérations étrangères veulent appuyer un processus de renforcement de la « société civile » face à l'État. Processus qui veut que les populations participent à la conception des projets, à leur pilotage, à leur mise en œuvre, à leur contrôle, ce qui par conséquent

suppose que des opérateurs intermédiaires sachent rapprocher les logiques des populations rurales (il faut donc qu'ils les connaissent) de celles des interventions extérieures.

Il est intéressant de noter qu'une interrogation traverse d'ores et déjà le milieu de la recherche socio-anthropologique quant à sa relation avec le monde du développement et plus précisément avec la fonction d'expertise que des chercheurs peuvent être amenés à remplir quand l'utilité de leur compétence est reconnue. Cette interrogation amène à parler d'eux comme des médiateurs.

« Le chercheur peut devenir un médiateur entre deux espaces sociaux : celui de la population qui l'accueille et celui des institutions extérieures directement ou indirectement impliquées dans le projet d'étude ou de recherche » (Sabelli 1993).

« Par conséquent, si on accepte cette orientation, la fonction principale de notre profession dans la coopération au développement est d'agir comme interprète, porte-parole ou, dans pas mal de cas, comme médiateur entre deux systèmes sociaux relativement distincts » (Forster 1994).

Dans un monde cloisonné, les « communications » sont difficiles mais les identités sont plus nettes. Dans un monde qui veut ouvrir les frontières pour résoudre des difficultés inhérentes à leur existence, les mélanges créent des indéterminations inconfortables. Si le chercheur devient expert et si le développeur s'ouvre au champ social, tous seront des intermédiaires, des médiateurs, mais qui prendra le travail de l'autre ? Comment repositionner les compétences respectives tout en opérant les changements d'attitudes, de méthode et de réflexion qui permettent de nouvelles collaborations ?

Certains voient « midi à leur porte » :

« Si la bataille pour l'implication des sciences sociales dans les études pour la réalisation de projets de développement semble être gagnée, l'impact de ces études sur les décisions techniques reste encore très faible. La raison semble en être le manque d'une démarche interdisciplinaire adaptée à l'objet technique concerné. Certes, l'interdisciplinarité requiert un effort des différentes parties, mais les spécialistes des sciences sociales sont, du fait du fondement de leurs disciplines, mieux placés pour initier une

démarche de construction méthodologique, afin d'asseoir un cadre conceptuel du travail interdisciplinaire » (Dia 1994).

D'autres manient davantage l'autocritique :

« Si on observe maintenant les expériences résultant de la coopération à court et moyen terme entre consultants socio-anthropologiques et projets, il faut constater que dans de nombreux cas elles ont été précaires ou au moins pas très satisfaisantes pour les deux parties en présence. [...] Une raison bien connue concerne le contenu des rapports qui sont souvent basés sur une systématique interne aux sciences sociales et qui ainsi restent fortement dans le système de référence de la recherche, quand le client demande des informations concrètes et des recommandations orientées vers l'action. Au-delà du débat concernant la puissance prescriptive propre aux sciences sociales, l'utilité de son expertise doit se manifester dans la pratique à travers des analyses, des pronostics et des évaluations, à la fois pertinentes, compréhensibles et critiques, des différentes options ou scénarii en discussion » (Forster 1994).

Notre projet de recherche ne répondait à aucune commande ; il n'y avait pas de confrontation directe avec des projets de développement. Néanmoins, nous nous en sommes expliqués, il a été initié et conduit dans ce contexte de rapprochement entre la recherche en sciences sociales et les projets de développement. Pour ce faire un opérateur de développement s'est associé avec des anthropologues au fait de ces préoccupations et nous avons bâti une problématique commune. Mais les chercheurs ont pu largement conduire la recherche avec leurs concepts et leurs références sans imposition de contraintes de la part du monde du développement, car les résultats attendus étaient d'abord de type socio-anthropologique. Nous verrons dans l'avenir si nous avons réussi à les soustraire un peu à une « systématique interne aux sciences sociales » pour amorcer une logique de médiation qui ne ferait que commencer.

ANNEXE 2

ECRIS

Enquête collective rapide d'identification des conflits et des groupes stratégiques¹

Thomas Bierschenk & Jean-Pierre Olivier de Sardan

Ce sigle ne cache pas une technologie d'enquête collective « clés en main » et de courte durée qui entendrait se substituer à l'étude de terrain individuelle et de plus longue durée (à caractère socio-anthropologique). Ce n'est donc pas un nouveau « produit » à placer sur le marché aujourd'hui en expansion des études rapides, des enquêtes pressées et des évaluations au pas de course.

C'est plutôt un canevas de travail qui à la fois complète et inclut une phase de « terrain » anthropologique classique, laquelle reste indispensable et réclame une investigation individuelle relativement intensive et donc relativement prolongée. Le canevas de recherche ECRIS repose pour beaucoup sur une phase collective préliminaire qui est conçue pour précéder, orienter, impulser et coordonner des enquêtes plus approfondies ultérieures menées individuellement, en permettant de les intégrer dans le cadre d'une étude comparative menée sur plusieurs sites, et en facilitant une synthèse finale. Dans la mesure où les thèmes de recherche

1. Une première version de ce texte est parue dans le *Bulletin de l'APAD* 7 (1994). La présente version est pour l'essentiel, la traduction en français d'un article publié dans *Human Organization* 56 (1997) : 238-244.

sont plus « pointus » que dans les recherches anthropologiques classiques, ECRIS permet d'améliorer considérablement le rendement et l'efficacité de ces recherches individuelles, ainsi que d'en raccourcir la durée. ECRIS permet d'autre part et peut-être surtout de fournir un cadre véritablement comparatif, par la mise au point collective sur le terrain d'indicateurs descriptifs communs (de type qualitatif) que chacun utilisera ensuite dans son propre site de recherche.

ECRIS a une préhistoire et une histoire. Dans la préhistoire, il faut ranger les travaux antérieurs de recherche des auteurs (cf. Boiral, Lantéri & Olivier de Sardan 1986; Olivier de Sardan 1984, 1995a; Olivier de Sardan et Paquot, 1989, Bierschenk 1988), qui ont développé de façon indépendante et sur des terrains différents des problématiques proches, dont on trouvera ici l'écho direct. On peut aussi mentionner les expériences pédagogiques menées par chacun (Bierschenk et al. 1989). Quant à l'histoire, elle est encore récente. Nous avons en effet testé ce canevas en cinq occasions. Une première expérience a été menée à Dakar, en décembre 1991, au cours d'un stage de formation du ministère français de la Coopération à destination de coopérants français et de cadres africains². La seconde expérience a pris place au Bénin en 1993, sur le thème des pouvoirs locaux dans le contexte de la démocratisation, et c'est elle qui est à l'origine du présent ouvrage. La troisième enquête ECRIS a été menée en Centrafrique, en 1995, toujours sur le thème des pouvoirs locaux, dans la perspective d'une éventuelle décentralisation, pour le compte de la GTZ³. Deux autres enquêtes se sont déroulées en 1996, l'une au Niger à propos des problèmes liés à la gestion de l'eau en milieu rural, l'autre au Bénin à propos de la vie associative, de la sociabilité et du pouvoir dans une ville moyenne (Djougou)⁴.

2. En collaboration avec Élisabeth Paquot du GRET et avec l'aide de chercheurs de l'ENEA et de ENDA-GRAF.

3. Cf. Bierschenk & Olivier de Sardan 1997a. Une version française de cette étude est parue comme *Working Paper on African Societies*, n°1, (Berlin : *Das Arabische Buch*, 1996).

4. En outre, des chercheurs ayant participé à la première expérience de Dakar ou ayant découvert ECRIS dans une présentation écrite ont utilisé des procédures inspirées d'ECRIS, dans des contextes africains ou non africains.

En 1997, ECRIS a été utilisée pour une analyse des dynamiques politiques et économiques dans différents villages nigériens⁵, ainsi qu'en Thaïlande, pour une analyse des dynamiques du changement socio-économique menée en combinaison avec des méthodes dérivées de l'analyse systémique en agriculture⁶. D'autres enquêtes sont prévues en Afrique de l'Ouest, pour une étude comparative sur les pouvoirs locaux dans un ensemble de villes moyennées de différents pays, ou pour une étude comparative des interactions dans différentes structures médicales urbaines à Abidjan, Dakar, Bamako, Niamey et Conakry.

Nous espérons que, au cours de ces enquêtes, la procédure actuelle sera modifiée et améliorée comme elle l'a été dans le passé, que ce soit pour s'adapter à de nouveaux thèmes ou à de nouveaux sites, pour tenir compte de nouvelles contraintes, ou simplement pour faire place à de nécessaires innovations.

Enfin, ECRIS n'est pas seulement un canevas de recherche permettant d'obtenir des données qualitatives dans une perspective comparative cohérente. C'est aussi un outil de formation, qui permet d'initier par exemple de jeunes chercheurs, des cadres du développement ou des agents de terrain aux bases de l'enquête anthropologique sous des formes adaptées à l'évaluation de projets de développement dans des domaines variés (développement institutionnel, « bonne gouvernance », développement rural, santé). Dans tous les cas ECRIS exige la présence d'un encadrement rompu à l'enquête ethnologique ou de sociologie qualitative.

Une « affinité sélective » entre un point de vue théorique et une procédure méthodologique

Les « méthodes » en sciences sociales sont souvent considérées comme des « outils » indépendants des problématiques au service desquelles elles seront amenées à fonctionner. Nous sommes en désaccord avec cette vision « techniciste » des relations entre

5. Cf. Olivier de Sardan 1998.

6. Cf. Le Meur et al. 1998.

cadres théoriques et méthodologies d'enquête. Nous pensons au contraire que toute méthode en science sociale est dans une relation d'« affinité sélective » avec un « point de vue » sur le social. Ce peut être une affinité avec des idéologies (telles que populisme, libéralisme, progressisme, par exemple), et/ou avec des paradigmes (tels que marxisme, analyse-systèmes, cognitivisme, individualisme méthodologique...). Bien sûr, cette notion d'affinité sélective ne doit pas être comprise dans un sens déterministe. Il n'y a pas de relation unilatérale et rigide de type « une théorie-une méthode ». Un point de vue théorique particulier est compatible avec plusieurs méthodologies d'enquête, mais en exclut d'autres. Inversement, une méthode donnée ne peut pas être utilisée dans le cadre de n'importe quelle approche théorique, mais en tolère plusieurs. Autrement dit, les méthodes de production de données de terrain ont un certain type de liens avec des problématiques, des points de vue et des postulats, dont la pertinence est elle-même liée à l'objet d'enquête.

Prenons un exemple, à savoir la « boîte à outil », apparemment « neutre », de la méthode connue sous le nom de RRA (*Rapid Rural Appraisal*), ou sa jeune sœur PRA (*Participatory Rural Appraisal*). Aujourd'hui les méthodes inspirées de RRA-PRA sont largement utilisées en Afrique de l'Ouest, sous le nom de MARP, par les agences de développement multilatérales ou bilatérales, comme par les ONG⁷. Elles sont censées fournir des évaluations rapides des « vrais besoins » d'une population, grâce à des enquêtes collectives de cinq à dix jours, utilisant une trentaine d'« outils », du transect au « diagramme de Venn », des jeux de cartes pour le classement des catégories sociales au « *focus group* », outils tous plus ou moins inspirés des sciences sociales. L'usage de ces outils permettrait de promouvoir la « participation » active de la population à l'enquête et, au delà, à la conception, la programmation, la réalisation ou l'évaluation des projets de développement. Mais ces outils sont loin d'être des moyens

7. Pour une présentation de RRA-PRA-MARP par leurs promoteurs, cf. Chambers, 1981, 1991, 1994; Gueye & Schoomaker Freudenberger 1991. Pour des analyses critiques, cf. Fall & Lericollais 1992; Scoones & Thompson 1994; Lavigne Delville 1996; Mathieu 1996; Floquet & Mongbo 1996. L'idéologie populiste de Chambers, le « fondateur » des PRA-RRA, est analysée in Olivier de Sardan 1995a, ch. 5.

neutres de produire de l'information sur le monde. De façon implicite, ils véhiculent des présupposés sur ce monde et ses configurations sociales. Une idéologie populiste implicite a présidé à leur choix, elle s'exprime dans diverses préconceptions sur l'existence d'un consensus dans les communautés rurales et la possibilité d'une collaboration spontanée et immédiate entre la « population » et les chercheurs. Ainsi l'enquête par « *focus group* » (entretien collectif avec des membres d'un même groupe social), qui est privilégiée par la MARP, si elle admet au départ une certaine différenciation interne de la communauté (« les jeunes », « les femmes », « les pauvres »...), présuppose l'homogénéité interne de chaque groupe, et « oublie » les formes de contrôle social propre à une réunion de groupe organisée par des étrangers. Les méthodes de classement (au moyen de cartes) des catégories sociales locales par des informateurs locaux (là aussi réunis en groupe) présupposent un consensus communautaire sur les critères de la différenciation sociale. Cette sorte de « localisation théorique » (ou idéologique) des méthodes RRA-PRA-MARP nous semble expliquer au moins partiellement pourquoi, dans leur « boîte à outil », il n'y a pas de place pour les entretiens individuels, pour l'observation participante, pour la prise en compte des langues locales et des problèmes de traduction, pour l'analyse des stratégies individuelles, pour les études de cas de conflits⁸.

Aussi pensons-nous qu'il vaut mieux faire état du lien qu'ECRIS entretient avec notre propre point de vue sur le social plutôt que de l'ignorer ou de le cacher. ECRIS n'est pas un simple « outil » ou une pure technique pour collecter de l'information. Certes nous produisons ainsi des données, mais en fonction d'une certaine problématique. ECRIS est une méthode en quelque sorte à « problématique minimum incorporée ». Elle s'inspire en effet clairement d'un « point de vue » en sciences sociales, et que trois mots-clés résument : conflit, arène, groupe stratégique. Autrement dit, nous ne pensons pas qu'un village africain soit une communauté unie par la tradition, cimentée par le consensus, organisée

8. En ce sens, la constellation RRA-PRA-MARP n'a pas rompu vraiment avec le mythe communautaire, ou ce qu'on a appelé parfois « *the community-culture approach* » en anthropologie (cf. Bonfil Batalla 1966, Schwartz 1981).

par une « vision du monde » partagée, et régie par une culture commune... ECRIS au contraire est basé sur le postulat selon lequel un village est une arène, traversée de conflits, où se confrontent divers « groupes stratégiques ».

Conflit, arène, groupe stratégique : il convient d'expliquer ces trois concepts, de préciser d'où ils viennent et dans quel sens nous les utilisons.

Conflit

Les premiers travaux en anthropologie qui aient systématiquement abordé la réalité sociale par le biais des conflits sont sans doute ceux de l'École de Manchester, dès le début des années 1950⁹. Cependant les usages qui ont été faits de la notion de conflit restent ambigus, et renvoient à au moins trois niveaux différents d'analyse qu'il est utile de désagréger.

D'une part, un constat empirique : les sociétés, toutes les sociétés, sont traversées de conflits. Le conflit est donc un élément inhérent à toute vie sociale. Cette idée est un leitmotiv dans l'oeuvre de Max Gluckman, le fondateur de l'École de Manchester, et dans celle de ses disciples¹⁰.

D'autre part, une analyse structurelle : les conflits renvoient à des différences de positions. Le plus clair exemple, et le plus systématique, en est le premier grand ouvrage de Victor Turner (1957). Les conflits sont l'expression de « contradictions » structurelles. Autrement dit les sociétés, aussi petites soient-elles, et aussi dépourvues soient-elles de formes institutionnalisées de « gouvernement », sont divisées et clivées. Ces divisions et ces clivages sont entretenus par des « coutumes », c'est-à-dire des normes, des règles morales, des conventions (on pourrait aussi dire

9. Bien évidemment, la notion de conflit était déjà au coeur du paradigme marxiste. Mais divers auteurs extérieurs à cette tradition ont mis en évidence l'importance des conflits, comme Dahrendorf (1959), en macro-sociologie, ou Crozier (1964) en sociologie des organisations.

10. Le conflit est déjà un thème d'un des premiers ouvrages de Gluckman (1940), mais prend plus d'importance dans des publications ultérieures comme *Custom and conflict in Africa* (Gluckman 1956).

des codes culturels). Les conflits expriment donc des intérêts différents liés à des positions sociales différentes et sont culturellement structurés.

Enfin, un postulat fonctionnaliste : les conflits, qui semblent vouer les sociétés à l'émiettement ou à l'anarchie, concourent au contraire à la reproduction sociale et au renforcement en dernière analyse de la cohésion sociale : ils permettent de maintenir le lien social (Gluckman 1956).

On peut aisément comprendre en quoi le postulat fonctionnaliste est aujourd'hui obsolète, et en quoi au contraire le constat empirique reste lui toujours valable. Il n'y a donc pas à s'y attarder ici. Reste l'analyse structurelle, qui nous semble quant à elle devoir être amendée (en suivant d'ailleurs certaines pistes que Gluckman lui-même a tracées dans ses écrits les plus programmatiques). Il est vrai que bien souvent les conflits renvoient à des positions différentes dans la structure sociale. Mais il convient de souligner l'existence d'une « marge de manoeuvre » pour les individus (cf. Long 1989, qui a introduit dans la sociologie et l'anthropologie du développement la problématique de l'École de Manchester). Un conflit entre personnes ou entre groupes n'est pas que l'expression d'intérêts « objectifs » opposés, mais aussi l'effet de stratégies personnelles, plus ou moins insérées dans des réseaux et organisées en alliances. L'analyse structurelle doit être complétée par une analyse stratégique. Les caractéristiques structurelles peuvent être considérées comme des contraintes et des ressources pour les acteurs sociaux, contraintes et ressources qui varient selon les positions respectives de ces acteurs dans la structure sociale. Mais chaque situation sociale concrète relève de plus d'un système de normes, ce qui permet aux acteurs sociaux d'opérer une « sélection situationnelle » (ou *optation*) entre différentes normes (Gluckman 1961). En d'autres termes, les acteurs « jouent » avec les contraintes et les ressources structurelles, à l'intérieur d'une certaine marge de manoeuvre. En outre, chaque acteur appartient à plus d'une structure, et a plus d'un rôle à jouer, plus d'une identité à gérer.

Pour notre part, nous privilégions surtout la dimension heuristique du repérage et de l'étude des conflits, et c'est celle-ci qui est pour ECRIS fondamentale : les conflits sont un des meilleurs « fils directeurs » qui soient pour « pénétrer » une société et en révéler tant la structure que les normes ou que les codes. Postuler

l'existence d'un consensus est une hypothèse de recherche beaucoup moins puissante et productive que de postuler l'existence de conflits. Les conflits sont des indicateurs privilégiés du fonctionnement d'une société locale. Ce sont aussi des indicateurs du changement social, particulièrement pertinents pour une anthropologie du développement.

Identifier les conflits, c'est aussi un moyen d'aller au-delà de la façade consensuelle et de la mise en scène en direction de l'extérieur que les acteurs d'une société locale proposent souvent à l'intervenant ou au chercheur extérieur. Ceci est particulièrement important dans le champ du « développement », où les stratégies de mise en scène (*impression management*) face à des intervenants extérieurs sont devenues une part du savoir-faire des acteurs locaux. En Afrique, où la « rente du développement » est désormais une composante structurelle de l'économie de nombreux villages et a été intégrée dans les stratégies paysannes, toute enquête est perçue par les villageois comme les prémices d'un flux d'aide potentiel, et les gens présentent donc aux chercheurs le spectacle d'un village uni et dynamique, dont les besoins correspondent exactement à ce que l'on pense que les visiteurs sont prêts à fournir...

Il ne faut donc voir, dans notre approche d'une société par ses conflits, ni la recherche du conflit pour le conflit, ni la volonté de privilégier les conflits sur toute autre forme de sociabilité, ni le refus de prendre en compte les consensus ou les codes communs. Notre hypothèse n'est qu'une hypothèse méthodologique, bien souvent vérifiée, selon laquelle le repérage et l'analyse des conflits sont des pistes de recherche fructueuses, qui font gagner du temps, et qui évitent certains des pièges que les sociétés ou les idéologies tendent aux chercheurs. Mais nous sommes conscients qu'une telle approche peut générer certains biais si elle est pratiquée avec excès ou dogmatisme : l'« entrée » par les conflits n'est qu'une phase préliminaire, qui doit être combinée à une enquête de terrain de longue durée plus classique, et sensible aux accords, collaborations et compromis autant qu'aux désaccords, rivalités et contradictions¹¹.

11. Sur les formes de production des données dans l'enquête de terrain, cf. Olivier de Sardan 1995b.

Il reste ensuite à identifier la hiérarchie des conflits et à comprendre leurs éventuels liens mutuels. Tous les conflits ne se situent pas sur le même niveau, ils n'ont pas tous la même importance sociale. Ils sont plus ou moins productifs et pertinents en fonction du thème d'enquête. Autrement dit, les conflits doivent être analysés. Ceci est une autre affaire, qui dépasse les objectifs immédiats d'ECRIS. ECRIS n'entend pas se substituer aux nécessaires théorisations de tout travail empirique.

Arène

C'est peut-être dans le contexte des analyses de Bailey que le terme, fréquemment utilisé dans la littérature anglo-saxonne, est le plus significatif, bien qu'il ne soit jamais explicitement défini (Bailey 1969). Bailey voit la vie politique, nationale comme locale, en termes de « jeu », où se confrontent et s'affrontent les acteurs sociaux, autour de leaders et de factions¹². L'arène est au fond l'espace social où prennent place ces confrontations et affrontements.

La notion d'arène peut utilement être rapprochée de la notion voisine de « champ ». Pour Swartz (1968), le champ (politique) est un espace social et territorial à l'intérieur duquel sont reliés les uns aux autres les acteurs impliqués dans un processus politique. Le champ politique inclut « les valeurs significatives, ressources et relations utilisées par les acteurs au cours de ce processus »¹³ (Swartz 1968 : 9). Ainsi son acception du « champ politique » est plus large que celle que Bailey et d'autres, dont nous-mêmes, accordent à « arène ». Par contre l'« arène », pour Swartz, est : « la zone sociale et culturelle qui est immédiatement adjacente au champ du point de vue du temps et de l'espace », zone qui « contient le répertoire des valeurs significatives et ressources détenues par les acteurs, ainsi que les relations entre eux » (relations qui peuvent être « multiplexes » ou non) et « les

12. Sur l'intérêt et les limites de la métaphore du jeu, cf. chap.1 : 26-27.

13. Traduction des auteurs.

valeurs significatives et ressources détenues par les acteurs mais non employées par eux dans les processus qui constituent le champ » (ibid.). Divers auteurs ont quant à eux utilisé « arène » et « champ » de façon interchangeable, et d'autres ont utilisé « champ » pour inclure simultanément les sens de « champ » et d'« arène » selon Swartz.

Chez Bourdieu, « champ » est une notion polysémique, jamais clairement définie, qui oscille entre plusieurs acceptions. C'est à la fois un « marché » (au sens métaphorique) où les acteurs dotés de capitaux » divers (capital économique, symbolique, social...) sont en concurrence, à la fois un certain type de structure sociale autonomisée (des institutions, des agents spécialisés, un langage) et à la fois un espace de jeu et d'enjeux relevant d'un rapport de forces entre groupes sociaux (Bourdieu 1966; 1971). Mais dans tous les cas « champ » reste une notion très « macro » et abstraite. On pourrait ainsi parler du « champ du développement », afin de décrire ces institutions spécifiques, ce langage particulier, ce marché inégalement structuré et inégalement concurrentiel où se confrontent des idéologies, des salaires, des compétences, des institutions, des symboles, etc.

Pour nous, « arène » évoque à la fois une échelle plus restreinte et une plus claire conscience des affrontements chez les acteurs eux-mêmes. Une arène, au sens où nous l'entendons, est un lieu de confrontations concrètes d'acteurs sociaux en interaction autour d'enjeux communs. Un projet de développement est une arène. Le pouvoir villageois est une arène. Une coopérative est une arène. Arène a un contenu empirique et politique (au sens large) plus fort que champ. C'est un concept souple, dont l'extension et la forme varient selon les contextes et les thèmes d'enquête. Sa valeur est avant tout exploratoire, ce n'est en aucun cas un concept explicatif ou interprétatif.

Groupe stratégique

C'est vers Evers (Evers & Schiel 1988) que nous nous sommes cette fois tournés pour emprunter le concept de groupe stratégique. Chez ce sociologue allemand, il s'agit de proposer une

alternative à la catégorie de « classe sociale », trop figée, trop mécanique, trop économique, trop dépendante d'une analyse marxiste en termes de « rapports de production » (on ne doit cependant pas oublier que nombre de chercheurs non marxistes se sont aussi appuyés sur une analyse en termes de « classe sociale »). Les groupes stratégiques apparaissent ainsi comme des agrégats sociaux plus empiriques, à géométrie variable, qui défendent des intérêts communs, en particulier par le biais de l'action sociale et politique.

Cette perspective plus pragmatique, plus proche des réalités empiriques, au lieu de définir a priori les critères de constitution de groupes sociaux, déduit les groupes pertinents pour un problème donné à partir de l'analyse des formes d'action observables en vue de l'appropriation de ressources. Cela ne signifie pas pour autant que les classifications sociales « classiques », telles que la classe sociale, le « genre », l'ethnicité, n'aient plus d'utilité. Mais elles n'ont pas de priorité théorique. Elles peuvent n'être que indirectement pertinentes, en tant que variables structurelles constituant des contraintes ou des ressources pour l'action politique.

Mais pour Evers les groupes stratégiques restent au fond au même niveau « macro » que les classes sociales auxquelles ils se substituent et ils n'interviennent qu'à l'échelle de l'arène nationale, de la société globale ou des processus historiques à long terme. De plus, la signification de la notion d'« action stratégique » à un niveau aussi général et agrégé est loin d'être évidente. On ne voit pas comment des groupes stratégiques aussi vastes peuvent communiquer en termes d'options stratégiques et de coordination des actions. Et même si Evers admet la possibilité théorique que l'appropriation de ressources non économiques puisse être la base de la constitution de groupes stratégiques il ne propose aucune typologie des modes non économiques d'appropriation. Nous proposons de libérer le concept de « groupe stratégique » de sa définition économique étroite et de son acception trop macro, en le rendant opératoire au niveau de la société locale, où il peut être lié à l'observation des formes d'interaction directe entre acteurs identifiables.

Il reste le problème de savoir si les groupes stratégiques sont des groupes « réels », plus ou moins « en corps », dotés de normes communes, de formes d'action collective ou de procédures de

concertation, ou si ce sont plutôt des agrégats artificiels construits par l'analyste. Notre position est sur ce point pragmatique : nous considérons au départ le groupe stratégique comme une hypothèse de travail du chercheur, comme une sorte de « groupe virtuel » qui nous aide à penser la convergence des stratégies entre certains individus dont on peut supposer qu'ils partagent une même position face à un même « problème » (qui peut évidemment être de nature économique ou non). Autrement dit, face à un « problème » donné dans un contexte social donné, il n'y a pas une infinité d'attitudes et de comportements : on constate un nombre fini d'attitudes et comportements, qui apparaissent comme liés aux relations respectives que les acteurs entretiennent avec le « problème », c'est-à-dire à leurs positions sociales par rapport à lui. C'est un des objets même de la recherche que de déterminer in fine si ces groupes stratégiques posés comme hypothèse de départ ont ou non une existence « réelle », autrement dit si les acteurs ayant une position commune partagent ou non des formes particulières d'interaction ou de concertation (de façon informelle – réseau, affiliation, allégeance – ou formelle – institution, appartenance, organisation –). Contrairement aux définitions sociologiques classiques des groupes sociaux, les « groupes stratégiques » (virtuels ou réels) ne sont pas pour nous constitués une fois pour toutes et pertinents quels que soient les problèmes : ils varient selon les problèmes considérés, c'est-à-dire selon les enjeux locaux. Parfois ils renverront à des caractéristiques statutaires ou socio-professionnelles (sexe, caste, métier, etc.), parfois à des affiliations lignagères ou à des réseaux de solidarité ou de clientèle, parfois à des parcours biographiques et des stratégies individuelles.

Selon les contextes ou les circonstances, un acteur social est un membre potentiel de différents groupes stratégiques, en fonction de son propre répertoire de rôles. Il n'y a pas de frontières rigides entre les groupes stratégiques. Le processus même de l'enquête doit permettre de rendre au fur et à mesure plus complexe le schéma de départ. La notion de groupe stratégique reste essentiellement d'ordre empirique et heuristique. Elle suppose simplement que dans une collectivité donnée tous les acteurs n'ont ni les mêmes intérêts, ni les mêmes représentations et que, selon les « problèmes », leurs intérêts et leurs représentations s'agrègent différemment, mais pas n'importe comment. On peut donc faire

des hypothèses sur ce que sont les groupes stratégiques face à un « problème » donné : l'enquête montrera évidemment si ces hypothèses sont justes ou non, s'il faut recomposer autrement les groupes stratégiques, quelle est leur existence sociale véritable, et s'ils sont ou non capables de mettre en place des stratégies collectives et de nouer des alliances.

La procédure ECRIS

ECRIS se déroule en six phases. On notera que la démarche est un continuuel va-et-vient entre phases individuelles et phases collectives, à la différence de l'enquête ethnographique classique qui privilégie la recherche individuelle de longue durée, et à la différence aussi des méthodes d'enquêtes accélérées (type RRA) qui privilégient l'enquête collective de courte durée. On notera également que ECRIS propose un canevas comparatif et la mise au point d'indicateurs qualitatifs communs *ad hoc* pour les enquêtes empiriques menées sur des sites différents, ce qui là aussi diffère tant de l'enquête ethnographique classique où le chercheur organise solitairement son travail, que des méthodes rapides de type PRA-RRA-MARP, avec leurs outils standards.

1. Une enquête individuelle de repérage

Il s'agit là de préparer rapidement (un à deux jours sur chaque site de recherche) le travail d'équipe à venir en identifiant sommairement les principaux enjeux locaux (en fonction du thème de la recherche bien sûr), afin de pouvoir prédéterminer des groupes stratégiques (c'est-à-dire proposer des groupes stratégiques provisoires pour l'enquête collective à venir), regroupant des catégories d'acteurs dont on peut présumer qu'ils partagent un même rapport global à ces enjeux

Si le thème de la recherche est mettons l'évaluation d'un projet de développement local, l'enquête préliminaire relèvera par exemple l'existence d'enjeux fonciers liés au projet, de conflits

agriculteurs/éleveurs, de rivalités entre deux grandes familles aristocratiques, ainsi que l'exclusion des femmes des bénéfices du projet. On pourra alors proposer comme groupes stratégiques provisoires : (1) les simples agriculteurs, (2) les simples éleveurs, (3) les deux familles aristocratiques, (4) les intervenants extérieurs (ONG, services techniques), (5) les femmes.

2. Un séminaire de préparation

Ce séminaire (deux jours) doit familiariser les participants avec la problématique et la méthode, faire le point de la documentation sur les sites de recherche, et proposer une série d'indicateurs qualitatifs provisoires susceptibles de guider les recherches individuelles ultérieures (on ne peut évidemment proposer des indicateurs standards, chaque thème d'enquête nécessitant le « bricolage » d'indicateurs spécifiques)

On pourrait proposer, pour poursuivre avec l'exemple précédent, comme indicateurs provisoires : l'histoire et la typologie des projets s'étant succédé dans le village, l'analyse d'un processus de décision local lié au projet actuel, la biographie de quelques acteurs centraux du projet, la description d'une assemblée générale, l'inventaire des lieux de débats et de discussion dans le village...

3. L'enquête collective

Le principe de base de ECRIS est le suivant : l'ensemble de l'équipe d'enquêteurs tourne successivement sur chaque site et reste deux jours sur chaque site. Sur un site donné les enquêteurs se divisent en plusieurs groupes d'enquêteurs (deux à trois personnes maximum par groupe). Chaque groupe d'enquêteurs se focalise pendant les deux jours sur un groupe stratégique local et un seul. Il n'enquête que sur des personnes relevant du groupe stratégique qui lui a été affecté. La composition des groupes d'enquêteurs change d'un site à l'autre. Chaque chercheur doit sur l'ensemble des sites avoir travaillé avec les groupes stratégiques les plus variés possibles.

Cette enquête collective est le noyau central de ECRIS. Elle permet à chacun de se confronter à l'approche d'un problème via la notion de groupe stratégique, ainsi que de se confronter à la variété et à la relativité des groupes stratégiques. On ne considère pas le groupe stratégique comme un « vrai » groupe, un « collectif » ou un groupe institué (*corporate group*). On ne suppose pas que le groupe stratégique ait une position commune établie, bien que cela puisse parfois survenir. Il n'est pas question de « grouper-cible » (*focus group*) : si certains entretiens peuvent être collectifs (en général parce que les circonstances l'imposent, et qu'un entretien individuel se transforme vite en entretien collectif informel dès lors qu'il n'est pas secret...), on privilégie plutôt les entretiens individuels, avec des personnes aussi variées que possible à l'intérieur du groupe stratégique affecté à un groupe d'enquêteur

Si sur le site retenu il y a dix enquêteurs, on fera donc cinq groupes d'enquêteurs de chacun deux personnes. Un de ces groupes enquêtera par exemple uniquement auprès des femmes. Mais il ne réunira pas les femmes du village ou ne convoquera pas leurs responsables. Il ira voir successivement femmes de chef et simples paysannes, vieilles femmes et jeunes femmes, responsables associatives et femmes marginalisées, etc.

La consigne principale est simple :

1. Il s'agit d'identifier au fil de l'enquête le maximum possible de conflits et de contradictions, y compris ceux où les interlocuteurs ne sont pas impliqués directement (bien sûr, à des stades ultérieurs de l'enquête, les conflits seront hiérarchisés).

Par exemple les entretiens avec des femmes permettront de préciser non seulement les conflits entre femmes et hommes à propos de la commercialisation, mais aussi d'évoquer leurs points de vue sur les conflits entre éleveurs et agriculteurs, ou entre les deux lignage aristocratiques, ainsi que de repérer de nouveaux conflits (autour des appartenances religieuses ou politiques, ou à propos du renouvellement du bureau de la coopérative, ou en raison de soupçons de détournement...)

On peut y ajouter deux consignes complémentaires :

2. Tenter de comprendre le plus possible « de l'intérieur » la relation que les membres de ce groupe stratégique entretiennent

avec ce qui constitue le thème de la recherche ainsi que leurs perceptions des autres groupes, et essayer de décomposer le groupe stratégique en diverses composantes ayant des comportements ou des discours communs, et se différenciant des autres composantes.

Quelles visions et quels usages les femmes d'agriculteurs ont-elles du projet de développement? Que pensent-elles des intervenants extérieurs et du rôle du sous-préfet? Les discours tenus parmi les femmes d'éleveurs sont-ils différents? Jeunes femmes et vieilles femmes semblent-elles avoir les mêmes positions, les mêmes appréciations?

3. Approfondir les indicateurs qualitatifs provisoires (mis au point lors du séminaire de préparation) et chercher des domaines où ils pourraient être mis en oeuvre.

La « décision » locale dont il serait intéressant de faire l'histoire pourrait être le renouvellement du bureau...; tels et tels acteurs pourraient faire l'objet d'une biographie...; le baobab au centre du village et le domicile du chef le samedi matin lorsqu'il rend justice sont les principaux lieux de débats à observer... etc. Mais il serait aussi intéressant de rajouter parmi les indicateurs un recensement des diverses associations, des membres de leurs bureaux et des liens de parenté entre ceux-ci...

Chaque soir une séance collective de bilan permet de recouper les différents conflits vus selon différentes perspectives, d'émettre de nouvelles hypothèses ou de nouvelles interprétations, de concrétiser les indicateurs provisoires. Ces séances collectives constituent une base de travail pour celui des chercheurs de l'équipe qui travaillera ensuite sur le site. C'est en particulier grâce à ces séances que le travail ultérieur individuel est considérablement défriché et préparé.

La discussion collective sur le site en fin de journée, à partir de données empiriques toutes fraîches, recueillies selon des perspectives variées (les groupes stratégiques...), grâce à une « entrée par les conflits », est en effet un outil de construction de l'objet et de la méthode particulièrement puissant. La verbalisation qu'impose le débat à plusieurs et le *brain storming* collectif manquent en effet au chercheur individuel, qui aura tendance à décou-

per en deux phases trop distinctes sa recherche : d'un coté le recueil de données, de l'autre et ultérieurement l'analyse et la mise en forme de ces données. À l'inverse, les séances collectives de bilan chaque soir permettent en effet une analyse interprétative « à chaud », permettant d'organiser sur le champ les données, de tracer des pistes de travail pour le lendemain, d'échafauder des modèles très provisoires, fluides, non durcis par l'écriture, non coupés de l'investigation... C'est un lieu d'émergence privilégié d'interprétations au plus près des matériaux empiriques, c'est-à-dire de « théories issues du terrain » (*grounded theory*, cf. Glaser & Strauss 1973). De plus les formations, les itinéraires, les compétences, les sujets d'intérêt des participants sont nécessairement différents : cette variété vaut complémentarité, dès lors qu'il y a un minimum de problématique commune autour d'un même terrain. Le débat autour des données et de leur interprétation « à chaud » est de ce fait beaucoup plus productif en début d'enquête que la réflexion plus ou moins intuitive d'un chercheur solitaire. Pendant une évaluation collective, il faut convaincre les autres, étayer ses hypothèses, prendre en compte les objections ou les contre-exemples, assumer les critiques.

Le fait de travailler sur un seul groupe stratégique pendant deux jours permet d'approfondir la perspective particulière de ce groupe, sans risquer cependant une trop grande identification avec lui, dans la mesure où la comparaison avec les résultats obtenus auprès des autres groupes, comme le fait de changer de groupe d'un site à l'autre, relativisent les points de vue. L'avantage de travailler à partir des groupes stratégiques est de pouvoir explorer l'éventail social dans toute sa diversité, tout en approfondissant « de l'intérieur » chacune de ses composantes. Les chercheurs de l'équipe sont ainsi confrontés à une pluralité de logiques sociales, chacune d'entre elles méritant considération. Ceci est beaucoup plus difficile à faire dans une enquête individuelle, où le chercheur est sans cesse en danger d'être « encliqué » (d'être identifié et de s'identifier à une « clique », à un sous-groupe) (cf. Olivier de Sardan 1995b : 101-102), et où il ne peut facilement passer du point de vue d'un groupe d'acteurs locaux à un autre : le risque est soit de rester extérieur aux différents points de vue locaux, soit d'être enfermé dans un seul d'entre eux.

4. Un séminaire de bilan d'enquête collective

Celui-ci (deux jours) a trois objectifs :

- d'une part l'élaboration finale des indicateurs qualitatifs communs, en quelque sorte testés au cours de l'enquête collective, qui serviront à chaque chercheur de points d'appuis pour son enquête personnelle,
- d'autre part la détermination des pistes de travail propres à chaque site,
- enfin un premier essai comparatif, tentant de dégager à partir des différents sites les points communs comme les spécificités de chacun, les lignes de force, les principales hypothèses.

5. Les recherches individuelles sur chaque site

Désormais la phase de travail de terrain individuel complémentaire est considérablement déblayée et sérieusement mise sur les rails. Il n'y a plus de procédure unique qui puisse être proposée : ECRIS lègue à chacun une série d'indicateurs communs, et une série de pistes particulières. Ce travail individuel ne peut avoir de durée standard. Tout dépend en effet des sujets explorés. Certains peuvent demander des enquêtes complémentaires individuelles fort courtes de l'ordre de deux semaines (l'analyse d'une coopérative villageoise ou l'évaluation d'un petit projet local), d'autres, des enquêtes complémentaires individuelles nettement plus longues de l'ordre de plusieurs mois (l'évaluation de projets intégrés ou l'étude des formes de pouvoir local).

6. Le séminaire final

Préparé par des rapports écrits rédigés à propos de chaque site, il est entièrement consacré (sur deux jours) à l'analyse comparative, à travers l'interprétation des données locales, les résultats obtenus à travers les indicateurs qualitatifs, et le débat autour des hypothèses proposées. Habituellement, ce séminaire sert de base à un rapport synthétique de conclusion, ainsi que – si la recherche a un aspect d'évaluation ou d'expertise – à l'élaboration éventuelle de recommandations.

Conclusion

ECRIS a sans doute une pertinence particulière en termes de socio-anthropologie du développement et peut avoir également une fonction d'aide à l'évaluation, pour deux raisons fondamentales :

- En tant que canevas d'enquête comparative sur plusieurs sites, ECRIS correspond bien aux besoins d'analyses liées à la préparation, au suivi ou au bilan d'opérations de développement. En particulier l'élaboration au coup par coup d'indicateurs descriptifs, qualitatifs, non standardisés, qui font souvent défaut dans un monde du développement dominé par des indicateurs chiffrés et standards le plus souvent non fiables, est un atout important,
- Les concepts de conflit, d'arène et de groupe stratégique sont particulièrement adaptés à l'insertion d'un projet de développement dans des sociétés locales. Cela permet de rompre à la fois avec l'image consensuelle que les sociétés locales mettent en scène à l'intention des étrangers, et avec l'idéologie « communautaire » ou populiste de beaucoup d'institutions de développement. Cela permet de prendre en compte le fait que les ressources (matérielles comme immatérielles) d'un projet de développement sont des enjeux pour des acteurs locaux très différents.

ECRIS est un canevas destiné à des recherches collectives et individuelles à part entière et non un sous-produit simplifié destiné à des enquêtes sommaires. Mais ECRIS peut contribuer à mettre les compétences de la recherche socio-anthropologique au service d'opérateurs du développement soucieux d'une meilleure compréhension des processus sociaux qui sont à l'oeuvre lorsque les actions de développement se confrontent aux populations destinataires : en effet ECRIS introduit quelques cadres conceptuels, quelques contraintes méthodologiques et quelques gains d'efficacité et de temps qui peuvent aider à réduire sérieusement l'écart entre les habitudes des chercheurs et les demandes des institutions de développement.

C'est aussi une méthode de formation, que ce soit formation à la recherche pour de jeunes chercheurs, ou initiation à la recherche

socio-anthropologique pour des opérateurs de développement. En ce dernier cas seules les quatre premières phases sont utilisées.

Ce canevas est en pleine évolution, et se veut d'ailleurs fondamentalement évolutif. Il serait contraire à son esprit même qu'il débouche sur un mode d'emploi standard incitant à une reproduction à l'identique. Nous avons proposé ici une tentative de formalisation de ce qui est largement un savoir-faire issu de pratiques bricolées et expérimentales. Nous espérons que ECRIS continuera à s'adapter ainsi d'un objet de recherche à un autre, d'un terrain à un autre, d'une équipe à une autre. Cette souplesse est une des conditions de sa réussite.

Bibliographie

- ABÉLÈS, M. 1988
Anthropologie des espaces politiques français.
Revue française de science politique 38:807-817
- ABRAHAM, R. G. (éd.) 1995
Villagers, Villages and the State in Modern Tanzania (Cambridge African Monographs 4).
Cambridge: African Studies Centre.
- ADAMON, A. D. 1995a
Le renouveau démocratique au Bénin. La conférence nationale des forces vives et la période de transition.
Paris: L'Harmattan.
- ADAMON, A. D. 1995b
Le renouveau démocratique au Bénin. Les élections de la période de transition.
Cotonou: Éditions du Journal Officiel.
- ADJINACOU, C. 1995
Vous avez dit démocratie ? Alors tous les acteurs du village doivent être associés à la prise de décision, élus ou non. Monographie socio-politique de Gbanlin. Rapport de recherche.
In: Bierschenk, T. (éd.) 1995a.
- AGULHON, M. 1979
La république au village. Les populations du Var de la révolution à la II^e république.
Paris: Seuil.
- AHOHOUNKPANZON, M. 1988
Du café au palmier à huile. Deux expériences de modernisation dans la région d'Allada (sud-Bénin).
Cotonou: CBRST-Projet « Effets socio-structurels de l'assistance technique en Afrique de l'Ouest ».

ALBER, E. 1997

Le pouvoir local face aux mutations au niveau de l'État. Les cas d'un village bariba.

Cahiers d'études africaines 145:137-156.

ALLEN, C. 1989

Benin.

In: Allen, C.; M. S. Radu; K. Sommerville: *Benin, the Congo, Burkina Faso. Politics, Economics and Society.*

London: Pinter Publishers: 1-144.

ALLEN, C. 1992 a

"Goodbye to all that": The Short and Sad Story of Socialism in Benin.

The Journal of Communist Studies 8:63-81.

ALLEN, C. 1992 b

Restructuring an Authoritarian State. "Democratic Renewal" in Benin.

Review of African Political Economy 54:42-58.

ALPHA GADO, B. 1993

Une histoire des familles au Sahel. Étude des grandes crises alimentaires (XIX^e-XX^e siècles).

Paris: L'Harmattan.

AUGÉ, M. 1988

Le dieu-objet.

Paris: Flammarion.

AYO, S. B. 1984

Ideology, Local Administration and Problems of Rural Development in the Republic of Benin.

Public Administration and Development 4:361-372.

BAILEY, F. G. 1969

Stratagems and Spoils. A Social Anthropology of Politics.

Oxford: Blackwell.

BAKO-ARIFARI, N. 1995

Démocratie et logique du terroir au Bénin.

Politique africaine 59:7-24.

BAKO-ARIFARI, N. 1997a

Institutions et types de pouvoir en milieu rural. Description d'un paysage politico-administratif local au Niger (canton de Gaya) (Working Papers on African Societies 8).

Berlin: Das arabische Buch.

- BAKO-ARIFARI, N. 1997b
La décentralisation au Bénin. Aperçu sur les réformes et les recherches.
Bulletin de l'APAD, 13:167-175.
- BAKO-ARIFARI, N. 1997c
La démocratie entre normes officielles et dynamiques locales. Dynamiques et formes du pouvoir à Founougo/Bénin (Working Papers on African Societies 6).
Berlin:Das Arabische Buch
- BAKO-ARIFARI, N. (à paraître)
Courtiers locaux au col blanc dans les interstices de l'État. Le cas des cadres ressortissants de Kandi/Bénin.
In: Bierschenk et al. (à paraître).
- BALANDIER, G. 1982 [orig. 1955]
Sociologie actuelle de l'Afrique noire.
Paris: Presses Universitaires de France
- BARROWS, W. 1976
Grassroots Politics in an African State. Integration and Development in Sierra Leone.
New York.
- BARTH, F. 1959
Political Leadership among Swat Pathans (London School of Economics Monographs on Social Anthropology 19).
London: Athlone.
- BAYART, J. F. 1989
L'État en Afrique. La politique du ventre.
Paris: Fayard.
- BAYART, J.-F. 1992 [orig. 1980]
Le politique par le bas en Afrique noire. Questions de méthode.
In: Bayart et al. 1992: 27-64, Paris: Karthala.
- BAYART, J. F. [et al.] 1992
Le politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie.
Paris: Karthala.
- BERRY, S. 1985
Fathers Work for their Sons. Accumulation, Mobility and Class Formation in an Extended Yoruba Community.
Berkeley: University of California Press.

BERRY, S. 1993

No Condition is Permanent. The Social Dynamics of Agrarian Change in Sub-saharan Africa.

Madison : University of Wisconsin Press.

BETZ, J. 1996

Verfassungsgebung und Verfassungswirklichkeit in der Dritten Welt.

Nord-Süd-Aktuell 1996:60-64.

BIAOU, G.; P. BÉDIYE; C. H. SODEGLA 1994

Gbanlin. Un village qui bouge.

Ouessè: PGRN [multigr.].

BIERSCHENK, T. 1988

Development Projects as Arenas of Negotiation for Strategic Groups. A Case Study from Bénin.

Sociologia Ruralis 38:146-160.

BIERSCHENK, T. 1991

Les projets et politiques de développement sont-ils des préoccupations légitimes de l'anthropologie ?, Bulletin de l'APAD 1:12-14

BIERSCHENK, T. 1992

The Ethnicisation of Fulani Society in the Borgou Province of Benin by the Ethnologist.

Cahiers d'Études Africaines 127:509-520.

BIERSCHENK, T. 1993a

Außenabhängigkeit und Intermediarität. Merkmale des Staates in Benin vor 1989 (Sozialanthropologische Arbeitspapiere 52).

Berlin: Das Arabische Buch.

BIERSCHENK, T. 1993b

The Creation of Tradition. Fulani Chiefs in Dahomey/Benin from the Late 19^e Century.

Paideuma 39:1-22

BIERSCHENK, T. 1994a

Cinquante ans de pouvoirs locaux au Bénin (Entretien réalisé par J.-F. Lanteri et P.-Y. Le Meur).

Océanique (Cotonou): MICAC:2-5.

BIERSCHENK, T. 1994b

Demokratische Erneuerung und "Politik von unten" in der Republik Bénin.

In: Brandstetter, A.-M. [et al.] (éd.): *Afrika hilft sich selbst.* Münster: LIT: 177-187.

BIERSCHENK, T. (éd.) 1995a

Les effet socio-politiques de la démocratisation en milieu rural au Bénin. Résultats de recherche. 2 tomes.

Stuttgart: Universität Hohenheim [multigr.].

BIERSCHENK, T. 1995b

La démocratie au village: État, démocratisation et « politique par le bas » dans la république du Bénin.

In: Bierschenk, T. (éd.) 1995a.

BIERSCHENK, T. 1995c

Rituels politiques et construction de l'identité ethnique des Peuls au Bénin.

Cahiers des sciences humaines 31:457-484.

BIERSCHENK, T. 1998

Die Fulbe Nordbenins. Geschichte, soziale Organisation, Wirtschaftsweise.

Münster: Lit

BIERSCHENK, T.; R. MONGBO (éds.) 1995a

Le Bénin (Dossier thématique) (Politique Africaine 59).

Paris: Karthala.

BIERSCHENK, T.; R. MONGBO 1995b

Introduction.

In: Bierschenk, T.; R. Mongbo (éds.) 1995a: 2-6.

BIERSCHENK, T.; J.-P. CHAUEAU; J.-P. OLIVIER DE SARDAN (éds.) (à paraître)

Les courtiers locaux du développement.

BIERSCHENK, T.; FLOQUET, A.; LE MEUR, P.Y. 1998

Paysans, État et ONG au Bénin. Une société civile rurale entreprenante (Working Papers on African Societies, sous presse)

Berlin: Das Arabische Buch

BIERSCHENK, T.; J.-P. OLIVIER DE SARDAN 1997a

Local Powers and a Distant State in Rural Central African Republic.

The Journal of Modern African Studies 35:441-468.

BIERSCHENK, T.; J.-P. OLIVIER DE SARDAN 1997b

ECRIS. *Rapid Collective Inquiry for the Identification of Conflicts and Strategic Groups.*

Human Organization. The Journal of Applied Anthropology 56:238-244.

BIERSCHENK, T.; P. SAUER; H. SCHAFFT 1989

Planspiel zur entwicklungspolitischen Projektpraxis. Ein Beitrag zur Entdämonisierung der Entwicklungshilfe (Working Papers in Social Anthropology 23).

Berlin: Das arabische Buch.

BINSBERGEN, W. van; F. REYNTJENS; G. HESSELING (éds.) 1986a
State and Local Community in Africa (Les cahiers du CEDAF, ser. 2, vol. 2-4).

Brüssel: CEDAF/ASDOC.

BINSBERGEN, W. van; F. REYNTJENS; G. HESSELING 1986b

Aspects of State Penetration in Africa.

In: Binsbergen, W. van; F. Reyntjens; G. Hesselning (éds.) 1986a: 369-400.

BLUNDO, G. 1995

Les courtiers du développement en milieu rural sénégalais.

Cahiers d'études africaines 137: 73-99.

BLUNDO, G. 1997

Pouvoirs locaux et gestion des ressources au Sénégal. Conseils ruraux, associations paysannes et « courtiers du développement » dans le sud-est du bassin arachidier (1974-1995).

Lausanne: Univ. Lausanne, Inst. d'Anthropologie et de Sociologie [thèse de doctorat].

BOIRAL, P.; J.-F. LANTÉRI; J.-P. OLIVIER DE SARDAN (eds.) 1986

Paysans, experts et chercheurs en Afrique noire. Sciences sociales et développement rural.

Paris: Karthala.

BOISSEVAIN, J. 1974

Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions.

London; Oxford: Blackwell.

BONFIL BATALLA, G. 1966

Conservative Thought in Applied Anthropology. A Critique.

Human Organization. The Journal of Applied Anthropology 25: 89-92.

BOURDIEU, P. 1966

Champ intellectuel et projet créateur.

Les Temps Modernes 26.

- BOURDIEU, P. 1971
Genèse et structure du champ religieux.
Revue Française de Sociologie 12:295-334.
- BRATTON, M. 1992
Non-governmental Organizations in Africa. Can they Influence Public Policy ?
Development and Change 21.
- BUIJTENHUIS, R.; E. RIJNIERSE 1993
Démocratisation en Afrique au Sud du Sahara. Un aperçu de la littérature.
Leiden: Centre d'études africaines.
- BUIJTENHUIS, R.; C. THIRIOT 1995
Démocratisation en Afrique au sud de Sahara, 1992-1995. Un bilan de la littérature.
Bordeaux: Centre d'Etudes d'Afrique Noire; Leiden: Centre d'études africaines.
- CHAMBERS, R. 1981
Rapid Rural Appraisal. Rationale and Repertoire.
Public Administration and Development 1:95-106
- CHAMBERS, R. 1991
Shortcut and Participatory Methods for Gaining Social Information for Projects.
In: Cernea, M. (éd.): Putting People First. Sociological Variables in Rural Development.
Oxford: Oxford University Press: 515-537
- CHAMBERS, R. 1994
The Origins and Practice of Participatory Rural Appraisal.
World Development 22:953-969.
- CHAUVEAU, J.-P. 1994
Jeu foncier, institutions d'accès à la ressource et usage de la ressource. Une étude de cas dans le centre-ouest ivoirien.
[Contribution au colloque « Crises, ajustements et recompositions en Côte d'Ivoire: La remise en cause d'un modèle », Abidjan, 28.11.-2.12.1994, multigr.]
- COQUERY-VIDROVITCH, C. 1992
Histoire et historiographie du politique en Afrique. La nécessité d'une relecture critique (à propos de la démocratie).
Politique africaine 46:31-40.

CORNEVIN, R. 1981

Histoire de la république populaire du Bénin. Des origines dahoméennes à nos jours.

Paris: Maisonneuve-Larose.

CROZIER, M. 1964

Le phénomène bureaucratique.

Paris: Editions du Seuil.

DAHL, R. 1961

Who Governs ? Democracy and Power in an American City.

New Haven; London.

DAHRENDORF, R. 1959

Class and Class Conflict in Industrial Society.

London: Routledge and Kegan.

DEGBOÉ, K. A. 1995

Élections et réalités sociologiques au Bénin.

Cotonou: Ed. Intermonde.

DESANTI, H. 1945

Du Danhomè au Moyen-Niger.

Paris: Maisonneuve & Larose.

DIA, I. 1994

L'expertise en sciences sociales dans les aménagements hydro-agricoles.

Bulletin de l'APAD, 7:45-52

DOSSOU, R. 1993

La transition béninoise.

Parlements et Francophonie 88/89:32-36.

DUMONT, R. 1991

Démocratie pour l'Afrique.

Paris: Plon.

EBOUSSI BOULANGA, F. 1993

Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre.

Paris: Karthala

EDJA, H. 1997

Phénomènes de frontière et problèmes de l'accès à la terre. Le cas de la sous-préfecture de Savè au Bénin (Working Papers on African Societies 12).

Berlin: Das Arabische Buch.

ELWERT, G. 1973

Wirtschaft und Herrschaft von Danxome im 18. Jahrhundert.
München: Klaus Renner.

ELWERT, G. 1983

Bauern und Staat in Westafrika. Die Verflechtung sozioökonomischer Sektoren am Beispiel Benin.
Frankfurt: Campus.

ELWERT, G. 1984

Conflicts Inside and Outside the Household. A West African Case Study.

In: Smith, J.; I. Wallerstein; H. D. Evers (éds.): *Households and the World-Economy. (Explorations in the World-Economy 3)*
Beverly Hills; London-New-Dehli: Sage: 272-296

ELWERT, G. 1990

Der Kommandostaat und seine Bauern.

[Contribution au 16^e congrès européen de sociologie rurale, Giessen.]

ELWERT-KRETSCHMER, K. 1986

"Befreit Euch von den Zwängen der traditionellen Religion."
Der Wandel der Vodun-Kulte in Benin, Westafrika.
Journal für Geschichte 6:48-59.

ELWERT-KRETSCHMER, K. 1995

Vodun et contrôle social au village.
Politique africaine 59:102-119.

EVERS, H.-D. 1973

Group Conflict and Class Formation in Southeast Asia.
In: Evers, H.-D. (éd.) 1980: *The Sociology of Southeast Asia.*
Oxford: Oxford University Press.

EVERS, H.-D.; T. SCHIEL 1988

Strategische Gruppen. Vergleichende Studien zu Staat, Bürokratie und Klassenbildung in der Dritten Welt.
Berlin: Reimer.

FALL, A.; A. LERICOLLAIS 1992

Light, rapid rural appraisal. Des méthodologies brillantes et légères ?
Bulletin de l'APAD, 3:9-15.

FLOQUET, A.; R. MONGBO 1996

Pratiques et métaphores des Marpistes. Réflexion critique sur la production de connaissances et de mobilisation pour l'action durant les processus de diagnostic-évaluation participatifs. [Communication au séminaire « Enquêtes rapides, Enquêtes participatives. La recherche agricole à l'épreuve des savoirs paysans ». Cotonou, 21-26 octobre 1996].

FONDATION FRIEDRICH NAUMANN (éd.) 1995

Actes de la conférence nationale (Cotonou, du 19 au 28 février 1990).

Cotonou: Éd. Onepi.

FORSTER, R. 1994

L'expertise socio-anthropologique et la coopération technique. Bulletin de l'APAD, 7:83-86

FRÈRE, M. S. 1995

Pluralisme médiatique au Bénin. L'heure des désillusions ? Politique africaine 57:142-149.

GBESSÈMÈHLAN, V. 1995

L'expérience de la démocratisation dans le département du Zou: Cas des Zanu de Djoitin dans la sous-préfecture de Za-Kpota.

In: Bierschenk 1995a.

GBESSÈMÈHLAN, V.; E. RIJNIERSE 1995

Les élections en milieu rural. Le cas de Ouesse. Politique africaine 59:70-81.

GESCHIERE, P. 1982

Village Communities and the State. Changing Relations Among the Maka of Southeastern Cameroon Since the Colonial Conquest.

London; Boston; Melbourne: Kegan Paul International.

GESCHIERE, P. 1986

Hegemonic Regimes and Popular Protest. Bayart, Gramsci and the State in Cameroon.

In: Binsbergen, W. van; F. Reyntjens; G. Hesseling (éds.) 1986a: 309-348.

GESCHIERE, P. 1993

Le politique en Afrique. Le haut, le bas et le vertige. Politique africaine 39:155-160.

GESCHIERE, P. 1994

Parenté et argent dans une société lignagère.

In: Bayart, J.-F. (éd.): *La réinvention du capitalisme.*

Paris: Karthala: 87-113.

GESCHIERE, P. 1995

Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres.

Paris: Karthala.

GESCHIERE, P.; J.M. van der KLEI 1987

La relation État-paysans et ses ambivalences: modes populaires d'action politique chez les Maka (Cameroun) et les Diola (Sénégal),

in: E. Terray (éd.), *L'État contemporain en Afrique*

Paris: L'Harmattan: 309-349

GESCHIERE, P.; P. KONINGS 1993

Pathways to Accumulation in Cameroon.

Leiden: Afrika-Studiecentrum; Paris: Karthala.

GIBBON, P. (éd.) 1994

The New Local Level Politics in East Africa. Studies on Uganda, Tanzania and Kenya.

Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies.

GLASER, B.; A. STRAUSS 1973

The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research.

Chicago: Aldine.

GLÈLÈ, M. A. 1969

Naissance d'un État noir. L'évolution politique et constitutionnelle du Dahomey, de la colonisation à nos jours.

Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence.

GLÈLÈ, M. A. 1974

Le Danxomé. Du pouvoir aja à la nation fon.

Paris: Nubia.

GLUCKMAN, M. 1940

Analysis of a Social Situation in Modern Zululand.

Bantu Studies 14:1-30 [reprint 1958: Rhodes-Livingstone-Paper 28].

GLUCKMAN, M. 1955

The Judicial Process Among the Barotse of Northern Rhodesia.

Manchester: Manchester University Press.

GLUCKMAN, M. 1956

Custom and Conflict in Africa.

London: Blackwell.

GLUCKMAN, M. 1961

Ethnographic Data in British Social Anthropology.

Sociological Review 1:5-17

GLUCKMAN, M. 1963 [orig. 1954]

Rituals of Rebellion in Southeast Africa.

In: Gluckman, M.: *Order and Rebellion in Tribal Africa.*

New York: Free Press: 110-136

GLUCKMANN, M.; J. C. MITCHELL; J. A. BARNES 1949

The Village Headman in British Central Africa.

Africa 19:89-101

GODIN, F. 1986

Bénin 1972-1982. La logique de l'État africain.

Paris: L'Harmattan.

GUEYE, B.; K. SCHOOMAKER FREUDENBERGER 1991

Introduction à la méthode accélérée de recherche participative.

London: IIED.

GUICHARD, M. 1990

L'« ethnicisation » de la société peule du Borgou (Bénin).

Cahiers d'études africaines 117:17-44

GUYER, J. I. 1991

Representation Without Taxation. An Essay on Democracy in Rural Nigeria.

Boston, MA [multigr.].

HEILBRUNN, J. R. 1993

Social Origins of National Conferences in Benin and Togo.

The Journal of Modern African Studies 31:277-299.

HERSKOVITS, M. 1938

Dahomey. An Ancient West African Kingdom. 2 Volumes

New York: J. J. Augustin Publishers.

HILLEBRAND, E. 1994

Nachdenken über Zivilgesellschaft und Demokratie in Afrika.

Internationale Politik und Gesellschaft. Zeitschrift der Friedrich-Ebert-Stiftung: 57-71.

- HYDEN, G. 1980
Beyond Ujamaa in Tanzania. Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry.
London: Heinemann.
- HYDEN, G. 1986
The Anomaly of the African Peasantry.
Development and Change 17: 677-705.
- JACOB, J.-P.; G. BLUNDO 1997
Socio-anthropologie de la décentralisation en milieu rural africain. Bibliographie sélective et commentée.
Genève: IUED.
- KEESING, R. M. 1985
Conventional Metaphors and Anthropological Metaphysics. The Problematic of Cultural Translation.
Journal of Anthropological Research 41: 201-217.
- KELLER, E. J. 1991
Political Change and Political Research in Africa. Agenda for the 1990s.
Issue: A Journal of Opinion 20, 1: 50-53.
- KÉRÉKOU, M. 1975
Recueil de discours.
Cotonou: ONEPI.
- KLEITZ, G.; P. LAVIGNE DELVILLE (éds.) 1996
Les diagnostics participatifs. Outils, méthodologies et interrogations.
Paris: GRET.
- KOHNERT, D. 1996a
Zur Kluft zwischen Verfassungsgebung und Verfassungswirklichkeit im Demokratisierungsprozeß Benins.
Nord-Süd-Aktuell: 73-84.
- KOHNERT, D. 1996b
Magic and Witchcraft. Implications for Democratization and Poverty-alleviating Aid in Africa.
World Development 24: 1347-1355.
- KOHNERT, D.; H. J. PREUB 1992
Vom Camarade zum Monsieur. Strukturanpassung und Demokratisierung in Benin.
Peripherie 46: 47-70.

KOSSI, A. 1998

Associations de ressortissants au Togo. Enjeux de développement, enjeux socio-culturels et politiques.
Marseille : EHESS [thèse de doctorat].

KOUNOUÉWA, J. P. 1979

Contribution à l'étude des structures agraires dans le district rural de Banikoara.

Abomey-Calavi : UNB-FLASH [Mémoire de maîtrise de géographie].

KUPER, A. 1970

Kalahari Village Politics. An African Democracy.
Cambridge : Cambridge University Press.

LALOUPO, F. 1993

La conférence nationale au Bénin. Un concept nouveau de changement de régime politique.
Année africaine : 89-114.

LAVIGNE DELVILLE, P. 1996

L'illusion de tout découvrir à l'échelle du village. Quelques réflexions sur la MARP.

In : Kleitz, G. ; P. Lavigne Delville (éds.) 1996

LAW, R. 1991

The Slave Coast of West Africa 1550-1750. The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society.
Oxford : Clarendon Press.

LAW, R. 1977

Royal Monopoly and Private Enterprise in the Atlantic Trade. The Case of Dahomey.
Journal of African History 18 : 555-577.

LEFÈBVRE, H. 1953

Perspectives de la sociologie rurale.
Cahiers Internationaux de Sociologie 14 : 122-140.

LE MEUR, P.-Y. 1995a

Effets socio-politiques de la démocratisation en milieu rural. La commune d'Ahouannonzoun.
In : Bierschenk, T. (éd.) 1995a.

LE MEUR, P.-Y. 1995b

Le palmier vu d'en bas. État, paysannerie et pouvoirs locaux au sud-Bénin.
Politique africaine 59 : 82-101.

LE MEUR, P.-Y. 1997a

Polycéphalie et multifonctionnalité. Dynamiques et formes du pouvoir dans la commune de Ahouannonzoun (Bénin, Dep. de l'Atlantique) (Working papers on African Societies 5).

Berlin: Das Arabische Buch.

LE MEUR, P.-Y. 1997b

Pour une socio-anthropologie de la politique agricole. Le cas béninois.

In: Bierschenk, T., P.-Y. Le Meur, M. von Oppen (éds.): *Institutions and Technologies for Rural Development in West Africa.*

Weikersheim: Margraf: 309-320.

LE MEUR, P.-Y. 1997c

Courtage en développement et champ du pouvoir local. Une étude de cas au sud-Bénin.

(Working Papers on African Societies 19).

Berlin: Das Arabische Buch.

LE MEUR, P.-Y. 1998

Décentralisation par le bas et participation clientéliste au Bénin.

Bulletin de l'APAD 15 (sous presse).

LE MEUR, P.-Y.; C. ADJINACOU 1997

Le politique dans tous ses états. Dynamique et formes du pouvoir dans la commune de Gbanlin (Bénin, Dep. du Zou) (Working Papers on African Societies 7).

Berlin: Das Arabische Buch.

LE MEUR, P.-Y., N. BAKO-ARIFARI 1995

Idéologie et usage du renouveau démocratique au Bénin. À propos de deux livres d'A. Adamon.

Politique Africaine 59: 172-175.

LE MEUR, P.-Y., C. SANGKAPITUX, A. NEEF,

N. PATANAPONGSA 1998

Social and Economic Dynamics of Rural Development in the Highland Areas of Northern Thailand.

Stuttgart: Universität Hohenheim [multigr.]

LENTZ, C. 1996

Die Konstruktion von Ethnizität in Nord-West Ghana.

Berlin: Freie Universität, Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften II [thèse d'habilitation].

LESPINAY, C. de 1994

Le sud du Bénin. Kétu et la question des « origines ».
Cahiers du Centre de recherches africaines 8:121-147.

LEVI, G. 1989

Le pouvoir au village (Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII^e siècle).
Paris: Gallimard.

LOMBARD, J. 1965

Structures de type « féodal » en Afrique noire. Étude des dynamiques et de relations sociales chez les Bariba du Dahomey.
Paris: Mouton.

LOMBARD, J. 1967

Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique Noire. Le déclin des aristocraties sous le pouvoir colonial
(Cahiers de la Fondation Nationale des Sciences Politiques 152).
Paris: Armand Colin.

LONG, N. 1968

The Local Community as an Ecology of Games.
American Journal of Sociology 64:251-261.

LONG, N. 1989

Encounters at the Interface. A Perspective on Social Discontinuities in Social Life.
Wageningen: Wageningen Agricultural University.

LUND, C. 1998

Land, Labour and Politics in Niger. Land Struggle and the Rural Code (APAD Studies in Anthropology and Development 1).
Münster: Lit.

MANNING, P. 1982

Slavery, Colonialism and Economic Growth in Dahomey, 1640-1960.
Cambridge: Cambridge University Press.

MATHIEU, Marilou 1996

Ballade d'un anthropologue sur les traces de la MARP.
In: Kleitz, G.; P. Lavigne Delville (éds.) 1996.

MAUPOIL, B. 1988 [orig. 1943]

La géomancie sur l'ancienne Côte des esclaves.
Paris: Institut d'Ethnologie.

- MEDEIROS, F. de (éd.) 1984
Peuples du golfe du Bénin (Aja-Ewé).
Paris: Karthala.
- MERCIER, P. 1968
Tradition, changement, histoire. Les « Somba » du Dahomey septentrional.
Paris: Anthropos.
- MÖLT, P. 1993
Chancen und Voraussetzungen der Demokratisierung Afrikas.
Aus Politik und Zeitgeschichte B 12-13: 12-21.
- MONDJANAGNI, A. 1984
Participation paysanne dans le cadre de la restructuration des campagnes du Sud-Bénin.
In: Mondjanagni, A.-C. 1984 (éd.), *La participation populaire au développement en Afrique noire. People's Participation in Development in Black Africa.*
Paris: Karthala; Douala (Cameroun): Institut panafricain pour le développement: 281-298.
- MONDJANNAGNI, A. 1972
Population development of Southern Dahomey. Population growth and economic development in Africa.
Londón: Heineman.
- MONGBO, R. 1996
Des courtiers ruraux pour le développement au Bénin
Bulletin de l'APAD 11: 64-89
- NWAIJIAKU, K. 1994
The National Conferences in Benin and Togo Revisited.
The Journal of Modern African Studies 32: 429-448.
- OKÉ, R. 1984
Les siècles obscurs du royaume aja du Danxomè.
In: Medeiros, F. de (éd.) 1984: 47-66
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P. 1982
Despotische Ausbeutung und Klassenkampf im Songhay/ Djerma-Land.
In: Elwert, G.; R. Fett (éds.): *Afrika zwischen Subsistenzökonomie und Imperialismus.*
Frankfurt: 204-234.

- OLIVIER DE SARDAN, J.-P. 1984
La société songhay-zarma (Niger-Mali). Chefs, guerriers, esclaves, paysans...
Paris: Karthala.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P. 1995a
Anthropologie et développement. Essai en anthropologie du changement social.
Paris: Karthala.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P. 1995b
La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie.
Enquête 1:71-112.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P. 1996
L'économie morale de la corruption en Afrique.
Politique africaine 63:97-116
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P. 1998
Chefs et projets au Niger (Working Papers on African Societies 28).
Berlin: Das Arabische Buch
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P.; T. BIERSCHEK 1993
Les courtiers locaux du développement.
Bulletin de l'APAD, 5:71-76.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P. ; PAQUOT E. (éds.), 1989
D'un savoir à l'autre.
Paris : La Documentation française.
- OPPEN, A. von 1996
Village studies. Zur Geschichte eines Genres der Sozialforschung im südlichen und östlichen Afrika.
Paideuma 42:17-36.
- RAYNAL, J. J. 1991
Le renouveau démocratique béninois. Modèle ou mirage ?
Afrique contemporaine 160:3-25.
- REID, J. 1986
Warrior Aristocrats in Crisis. The Political Effects of the Transition from the Slave Trade to Palm Oil Commerce in the Nineteenth Century Kingdom of Dahomey.
Stirling: University of Stirling [thèse de doctorat].

SABELLI, F. 1993

Recherche anthropologique et développement. Eléments pour une méthode.

Paris: Maison des sciences de l'homme.

SCHATZBERG, M. G. 1993

Power, Legitimacy and "Democratisation" in Africa.

Africa 63:445-461.

SCHWARTZ, N. B. 1981

Anthropological Views of Community and Community Development.

Human Organization 40:313-322.

SCOONES, I.; J. THOMPSON (éds.) 1994

Beyond Farmer First. Rural Knowledge in Agricultural Research and Extension Practices.

London: IT Publications.

SODEIK, E. 1996

Interface sans courtiers ? Conditions d'émergence du courtage et conséquences de son absence (Working Papers on African Societies 4).

Berlin: Das Arabische Buch.

SOULÉ, B. 1994

Échanges régionaux et régulation des marchés des produits vivriers du Bénin et du Niger en direction du Nigeria.

Montpellier: ENSAM [thèse multigr.].

SPITTLER, G. 1977

Staat und Klientelstruktur in Entwicklungsländern. Zum Problem der politischen Organisation von Bauern.

Europäisches Archiv für Soziologie 18:57-83.

SPITTLER, G. 1981

Verwaltung in einem afrikanischen Bauernstaat. Das koloniale Französisch-Westafrika, 1919-1939.

Wiesbaden: Steiner.

STANILAND, M. 1973

The Three-party System in Dahomey.

Journal of African History 14:291-312, 491-504.

SURET-CANALE, J. 1977

Afrique noire. De la colonisation aux indépendances: 1945-

1960. Tome 3.
Paris: Editions sociales.
- SWARTZ, M. J. (éd.) 1968a
Local Level Politics. Social and Cultural Perspectives.
Chicago: Aldine.
- SWARTZ, M. J. 1968b
Introduction.
In: M. J. Swartz (éd.) 1968a: 1-46.
- TAG, S. 1994
Paysans, état et démocratisation au Mali. Enquête en milieu rural (Hamburg African Studies 4).
Hamburg: Institut für Afrikakunde.
- TALL, E. K. 1995a
De la démocratie et des cultes voduns au Bénin.
Cahiers d'Études Africaines 137: 195-208.
- TALL, E. K. 1995b
Dynamique des cultes voduns et Christianisme céleste au sud-Bénin.
Cahiers des Sciences Humaines 31: 797-823
- TERRAY, E. 1988
Le débat politique dans les royaumes de l'Afrique de l'Ouest. Enjeux et formes.
Revue Française de Sciences Politiques 38: 720-731.
- TETZLAFF, R. 1991
Demokratisierung von Herrschaft und gesellschaftlicher Wandel in Afrika. Perspektiven der 1990er Jahre.
Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- THIELE, G. 1986
The State and Rural Development in Tanzania. Village Administration as a Political Field.
Journal of Development Studies 22: 540-557.
- TROTHA, T. von 1988
Zur Entstehung von Recht. Deutsche Kolonialherrschaft und Recht im "Schutzgebiet Togo", 1884-1914.
Rechtshistorisches Journal 7: 317-346.
- TROTHA, T. von 1994
Koloniale Herrschaft. Zur soziologischen Theorie der Staat-

sentstehung am Beispiel des "Schutzgebietes Togo".
Tübingen: Mohr.

TURNER, V. 1957

Schism and Continuity in an African Society.
Manchester: Manchester University Press.

VITTIN, T. E. 1991

Bénin. Du « système Kérékou » au renouveau démocratique.
In: Medard, J.-F. (éd.): États d'Afrique noire. Formations,
mécanismes et crises.
Paris: Karthala: 93-115.

Les auteurs

Cyriaque ADJINACOU, agro-économiste, consultant-chercheur au Groupe d'expertise et d'ingénierie rurales et d'appui pour l'auto-promotion du monde paysan (GERAM) à Abomey (Bénin).

Adresse : GERAM/CONSEILS, BP 2348, Goho/Abomey, Bénin.

Tél. : +229-51.10.42, Fax : +229-51.10.38,

Email : geram conseils@bow.intnet.bj

Nassirou BAKO-ARIFARI, historien et anthropologue, rédacteur en chef de l'hebdomadaire *L'Horizon* (Cotonou), enseignant-chercheur à l'Université de Mayence (Allemagne).

Adresse : Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Johannes Gutenberg-Universität, Forum 6, D-55099 Mainz, Allemagne.

Tél. : +49-(0)6131-39.2798, Fax : +49-(0)6131-39.3730,

Email : bako@mail.uni-mainz.de, <http://www.uni-mainz/~ifeas>

Thomas BIERSCHEK, professeur de sociologie et anthropologie africaines à l'Université de Mayence (Allemagne).

Adresse : Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Johannes Gutenberg-Universität, Forum 6, D-55099 Mainz, Allemagne.

Tél. : +49-(0)6131-39.2798, Fax : +49-(0)6131-39.3730,

Email : biersche@mail.uni-mainz.de, <http://www.uni-mainz/~ifeas>

Victor GBESSÈMÈHLAN, agro-sociologue, consultant-chercheur au Groupe de recherche et d'action pour la promotion de l'agriculture et du développement (GRAPAD), doctorant en sociologie rurale à l'Université de Hohenheim (Allemagne).

Adresse : GRAPAD, BP 04-1119, Cotonou, Bénin.

Email : grapad@bow.intnet.bj

Pierre-Yves LE MEUR, agro-économiste et sociologue, enseignant-chercheur à la Faculté des sciences agronomiques (Université nationale du Bénin) puis à l'Université de Hohenheim (Allemagne).

Adresse : Universität Hohenheim, Institut für Agrar- und Sozialökonomie, D-70593 Stuttgart, Allemagne.

Tél. : +49-(0)711-459.3658, Fax : +49-(0)711-459.3864.

Email : lemeurpy@uni-hohenheim.de

Marc LÉVY, agronome, consultant-chercheur au Groupe de recherche et d'échanges technologiques (GRET) à Paris (France).

Adresse : GRET, 213 rue Lafayette, F-75010 Paris, France.

Tél. : +33-(0)1.40.05.61.61, Fax : +33-(0)1.40.05.61.10.

Email : gret@imagenet.fr

Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, anthropologue, directeur d'étude à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), directeur de recherche au Centre national de la recherche scientifique (CNRS) à Marseille (France).

Adresse : EHESS-CNRS, Centre de la Vieille Charité, F-13002 Marseille,

Tél. : +33-(0)4.91.14.07.35, Fax : +33(0)4.91.91.34.01,

Email : jpos@ehess.cnrs-mrs.fr

Édouard WALLACE, sociologue et journaliste à Cotonou (Bénin).

Adresse : BP 03-0136 Cotonou, Bénin.

Tél. : +229-32.11.88, ou (Association culturelle GOLD) :

+229-32.39.84,

Fax : +229-32.32.34

L'APAD

Association euro-africaine pour l'anthropologie du changement social et du développement

La tradition anthropologique académique a souvent privilégié la synchronie et les permanences. De son côté, la sociologie – bien que concernée par le changement social – a le plus souvent considéré le développement comme l'effet de facteurs exogènes, sans toujours prêter assez d'attention aux processus sociaux internes.

L'APAD cherche à promouvoir le changement social comme un domaine de recherches générateur de perspectives nouvelles en anthropologie générale et fondamentale.

Par ailleurs, les institutions de développement ne disposent pas toujours des moyens scientifiques pour prendre en compte la dynamique des sociétés qu'elles veulent transformer, ou pour comprendre les processus sociaux impliqués dans les transformations en cours (dans le cadre des actions de développement, comme en dehors) : l'APAD désire promouvoir l'anthropologie comme un partenaire contribuant de façon positive à ce que les opérateurs de développement fournissent des services de qualité à ceux auxquels ils s'adressent. A cet effet, l'APAD veut susciter des formes de collaboration plus satisfaisantes entre anthropologues et chercheurs ou techniciens d'autres disciplines.

Dans ces deux directions, l'APAD entend impulser une réflexion critique, des débats, des confrontations, des propositions scientifiques d'où découleront une réflexion et, si possible, une action en matière de formation, d'information et d'expertise.

L'APAD regroupe des chercheurs et opérateurs de développement de pays africains et européens, et des représentants de disciplines scientifiques diverses. Elle se propose de promouvoir des réseaux et des rencontres, des publications, des actions de formation, ainsi que la collaboration entre organismes et associations de recherche et de développement.

APAD

Johannes Gutenberg-Universität

Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Forum 6

D-55099 Mayence (Allemagne)

Tél. : (0) 6131-392798 ou 395933 Fax : (0) 6131-393730

Email : biersche@mail.uni-mainz.de

Toile : <http://www.uni-mainz/~ifeas/apad.htm>

Tables des matières

1	Les arènes locales face à la décentralisation et à la démocratisation. Analyses comparatives en milieu rural béninois	11
	Thomas Bierschenk & Jean-Pierre Olivier de Sardan	
	Le « Renouveau démocratique » au Bénin	53
2	La démocratie à Founougo (Borgou) : paysans et « déscolarisés » en compétition pour le pouvoir local.	57
	Nassirou Bako-Arifari	
3	Consensus et contradictions à Pèrèrè (Borgou) ..	101
	Édouard Wallace	
4	Les pouvoirs locaux à Gbanlin (Zou) entre migration, commerce et religion	121
	Pierre-Yves Le Meur & Cyriaque Adjinaou	
5	Pouvoir politique et espace économique dans le village de Djoïtin (Zou)	167
	Victor Gbessèmèhlan	
6	Empilements et chevauchements. Pouvoirs et histoire à Ahouannonzoun (Atlantique)	191
	Pierre-Yves Le Meur	

ANNEXES :

1	Le déroulement de la recherche.	237
	Marc Lévy	
2	ECRIS : Enquête collective rapide d'identification des conflits et des groupes stratégiques.	253
	Thomas Bierschenk & Jean-Pierre Olivier de Sardan	
3	Bibliographie	273
	Les auteurs	295
	L'APAD	297



L'impression et le façonnage
de cet ouvrage
ont été effectués
à l'Imprimerie LUSSAUD
85200 Fontenay-le-Comte

Dépôt légal 4^e trimestre 1998
n° 3034

N° d'impression : 200 771

Les configurations du pouvoir dans les villages africains n'ont longtemps été étudiées par les ethnologues (en particulier français et allemands) que sous leurs formes « traditionnelles », en tant que relevant de cultures politiques précoloniales. Les travaux consacrés de leur côté aux formes actuelles du politique dans les États post coloniaux d'Afrique ne se focalisent à peu près jamais sur le niveau local et préfèrent s'attacher à l'étude des élites nationales. Cet ouvrage repose sur un choix scientifique différent : il consiste à prendre pour objet les arènes politiques locales, en s'attachant à toutes leurs dimensions, aussi bien les influences ou héritages venus du passé que les facteurs contemporains.

Les modes de fonctionnement des arènes politiques locales en milieu rural font donc partie des grandes inconnues du débat sur la démocratisation et la décentralisation en Afrique. Ils constituent le thème central de cet ouvrage, dont les contributions sont toutes fondées sur des études de cas menées au Bénin.



Collection dirigée par Jean-François BAYART



ISBN : 2-86537-884-5