

Connaissances endogènes liées à la production et au stockage d'igname au centre du Bénin : Etude de cas des groupes socioculturels autochtones et migrants

C. K. KIKI⁴

Résumé

En Afrique occidentale, la culture de l'igname offre une importance dans l'agriculture vivrière pour le rôle qu'elle y joue. Au Bénin, la production de cette denrée est fondée sur des savoir-faire que la présente étude conduite au centre (Département des collines) tente d'inventorier. Les savoirs paysans constituent des stocks de connaissances pragmatiques d'une portée reposant sur la rationalité. Le paysan transmet son savoir dans les relations personnelles et les réseaux auxquels il appartient. Au-delà de cette analyse des connaissances endogènes, il y a lieu d'étudier le lien social de l'igname. L'étude, en s'appuyant sur une approche inductive et déductive d'analyse de données qualitatives, montre comment les autochtones et les migrants diffusent entre eux les techniques culturales et les variétés d'igname. Elle révèle également les choix des sites de production, les pratiques culturales selon les variétés, les fonctions sociales de l'igname, l'organisation sociale des activités de production, les causes des savoirs abandonnés et le contrôle des parasites. Elle débouche sur les perspectives d'amélioration des connaissances endogènes.

Mots clés : Igname, savoirs endogènes, changement socio-technique, fonctions sociales, Bénin

Indigenous knowledge in yam production and storage in the center of Benin: Case study of natives and migrants sociocultural groups

Abstract

In Western Africa, culture of the yam offers an importance in food agriculture for the role that it plays there. In Benin, its production is founded on knowledge that the present study led in the centre (Department of the hills) tries to inventory. The agricultural knowledge constitutes pragmatic stocks of knowledge of a range resting on rationality. The peasant transmits his knowledge in the personal relations and the networks to which it belongs. Beyond this analysis of endogenous knowledge, it is necessary to study the social bond of the yam. The study shows how the natives and the migrants diffuse between them the farming techniques and the varieties of yam. It also reveals the choices of the sites of production, the cultivation methods according to varieties, the social functions of the yam, the social organization of the activities of production, the causes of the abandoned knowledge and the control of the parasites. It leads to the prospects for improvement of endogenous knowledge.

Key words: Yam, knowledge, socio-technique change, social functions, Benin

Introduction

En Afrique au sud du Sahara, l'igname représente une composante importante de l'agriculture vivrière (FAO, 1999). L'étude réalisée par Okigbo (1987) montre que dans les pays d'Afrique occidentale (Bénin, Côte d'Ivoire, Ghana, Nigeria...), l'apport en calories est fréquemment assuré à plus de 50 % par la culture des plantes à racines et tubercules dont l'igname. Il est à remarquer que les pays côtiers (de la Côte d'Ivoire au Nigeria), enregistrent les plus gros producteurs d'igname et totalisent 90% de la production mondiale (FAO, 1999). Au Bénin, il se développe de plus en plus une production d'igname qui tente de répondre aux besoins des consommateurs nationaux. Dans la perspective d'une croissance durable de production, les savoir-faire méritent d'être recensés et améliorés compte tenu des rapports que les producteurs établissent avec l'environnement, le temps et le marché.

De plus, l'igname constitue une denrée assurant l'alimentation de base des régions du nord et du centre. Cultivée en quantité considérable dans ces zones, elle participe activement à la vie des marchés ruraux pendant la période d'abondance et alimente les milieux urbains de même que les pays limitrophes. Quelques mois après sa récolte, l'igname devient une denrée rare et non accessible à toutes les couches sociales. Couvrant des besoins énergétiques (DAPS/MDR, 1993) et intervenant dans la plupart des plats de la majorité de la population béninoise sous plusieurs formes (puée d'igname, igname pilée, frite à l'huile ou au beurre de karité, bouillie ou braisée), ce produit est considéré de ce fait comme l'une des solutions aux problèmes de sécurité alimentaire.

⁴ Dr Célestin K. KIKI, Ph D. en sociologie. Chercheur au Programme Analyse de la Politique Agricole, Institut National des Recherches Agricoles du Bénin, 01 BP 128 Porto-Novo, Bénin. Tél. (229) 20 21 27 73, e-mail : celestinkiki@yahoo.com

Au plan de la production, il est relevé ces dernières années une augmentation très sensible. En effet, le volume de la production de l'ensemble du pays est passé de 819.479 tonnes en 1984 à 1.400.000 tonnes en 1998, soit une croissance cumulée de 70% en 15 ans (DAPS/MDR, 1998). Mais de façon générale, cette culture se développe dans les régions forestières. DEGRAS (1994) indique à ce propos : qu'elles soient de la forêt dense pluviale, de la forêt "sèche" ou de la forêt-galerie, des larges cours d'eau, les espèces d'igname alimentaire paraissent rarement totalement indépendantes de l'écologie forestière. Par ailleurs, après les premières récoltes de l'igname s'organisent des cérémonies rituelles dans de nombreuses régions, signes d'une consécration à la tradition. Dans ce sens, Jochen (1993) observe que les sociétés dont l'alimentation repose sur la culture des plantes à racines et tubercules appartiennent à des civilisations très anciennes. C'est dire que ces sociétés ont construit autour de cette culture des modèles religieux au point où Jochen (1993) expose qu'il est fréquent dans ces sociétés que la plante considérée dans son individualité possède une plus grande signification que l'ensemble des cultures. En clair, les racines et tubercules ont une dimension socioculturelle. Collant à cette dernière, Knoth (1993) précise que les systèmes traditionnels de conservation de l'igname en Afrique occidentale (tresse verticale) ne servent pas seulement à la conservation des tubercules, mais possèdent également un caractère de symbole et témoigne de l'aisance et de l'influence dont jouissent leurs propriétaires. Cette réalité échappe souvent aux instances de développement et de vulgarisation qui introduisent des technologies en milieu paysan.

S'il est vrai que la production s'accroît, il demeure tout de même que les paysans ne soient pas à l'abri des contraintes. Ces dernières se rapportent aux termites qui attaquent les ignames, aux pertes des tubercules du fait des insectes, aux maladies fongiques, bactériennes et virales. Pour lutter contre ces nuisibles, les producteurs utilisent des savoir-faire qu'il convient de cerner. En effet, les savoirs paysans sont localisés, empiriques et constituent des stocks de connaissances pragmatiques d'une visée reposant sur ce que Max Weber (1971) appelle la « rationalité en finalité ». Le paysan transmet son savoir par la pratique, dans les relations personnelles et les réseaux auxquels il appartient. De même, une étude sur les stratégies de gestion paysanne de stocks d'igname et les connaissances de lutte contre les nuisibles aboutit à la rationalité de l'acteur et à la notion de perte paysanne compte tenu de son système de production, de son rapport avec le contexte social d'appartenance et le marché. Elle révèle également que la culture de l'igname renvoie à des normes sociales faites de rites et d'interdits (Kiki et Affomassè, 2004). Par ailleurs, une autre étude traitant de l'évaluation socio-économique des besoins en stockage et conservation de l'igname dégage le nombre de paysans disposant de l'igname en stock en fonction de chaque type de variété. Elle présente les solutions auxquelles recourent les producteurs face aux attaques des rats et des termites (Adégbola *et al.*, 2002 ; Adégbola *et al.*, 2002).

Quant à l'évaluation socio-économique des tests d'amélioration des techniques de stockage et de conservation de l'igname en frais, elle conclut qu'il est préférable d'envisager la recherche des produits locaux de traitement de stockage autres que le kou-fla dont la disponibilité n'est pas toujours garantie et dont le coût constitue un poids dans les dépenses de stockage (Affomassè *et al.*, 1998). Dans l'ensemble, les limites fondamentales à ces études résident dans le fait qu'elles ne font pas apparaître les modèles culturels et les variables sociologiques que portent les structures sociales qui reproduisent les comportements des acteurs sociaux impliqués dans la production et le stockage de l'igname. Ceci nous conduit à envisager une étude faisant le point du lien entre l'organisation sociale, l'espace, le fonctionnement du marché, les techniques de production et de stockage des groupes socioculturels afin de proposer des pistes de solutions de l'amélioration de ces techniques. A travers la présente recherche, il y a lieu d'étudier les motivations auxquelles renvoient les pratiques paysannes actuelles de production et de stockage.

Le principal objectif visé par l'étude est de réaliser un inventaire des connaissances endogènes liées à la production, à la conservation et au stockage de l'igname par rapport aux groupes socioculturels en présence dans le milieu d'étude.

De façon spécifique, il s'agit :

- d'explorer les différentes pratiques de production, de conservation et de stockage de l'igname
- de décrire l'organisation sociale autour de la production, de la conservation et de stockage
- d'identifier les pratiques qui ont existé dans le passé et comment elles ont été acquises et abandonnées
- de documenter les croyances traditionnelles associées à ces pratiques.

L'hypothèse de recherche repose sur le fait que les savoir-faire de production, de conservation et de stockage de l'igname dépendent de l'espace et des modèles culturels.

L'étude est orientée vers deux axes, l'approche méthodologique et l'analyse des résultats. Elle expose les pratiques de production et de stockage d'igname selon les groupes socioculturels autochtones et migrants avant de parvenir au terme de cette mouture à la conclusion et aux suggestions.

Approche méthodologique

L'étude porte sur les productrices et les producteurs de l'igname. Elle s'intéresse aux groupes socioculturels autochtones et ceux migrants des villages de forte production d'igname du département des Collines et couvre les communes de Bantè, Savalou, Glazoué et Ouessè. Elle est conduite en deux phases. La première a trait à la réalisation de dix (10) focus groups et de l'observation participante auprès des personnes ressources identifiées dans les communes de ce département afin de faire le point des connaissances endogènes par village et d'établir des critères distinctifs de chaque zone d'étude. La deuxième phase se rapporte au choix des villages et à un échantillon raisonné défini pour une étude de cas approfondie. L'enquête de terrain de la première phase a été mise en œuvre dans douze (12) villages au moyen d'un guide d'entretien semi-directif. Au cours de la deuxième phase de l'étude, un guide d'entretien semi-directif a permis de collecter des informations auprès d'un échantillon raisonné de vingt deux (22) producteurs dont cinq (5) femmes. Cet échantillon a pris en compte les localités où l'on retrouve les productrices d'igame. Les villages retenus pour l'étude approfondie, en fonction de la présence des groupes socioculturels, de l'intensité de la production et des croyances religieuses autour de l'igname, sont répartis dans le tableau 1.

Tableau 1. Répartition des villages d'enquête selon les groupes socioculturels

Communes	Arrondissements	Villages	Groupes socioculturels
Bantè	Pira	Ido ogou Oké Owo Okouta Offi	N'Tcha Sola Logba
Bantè	Agoua	N'Tchon	N'Tcha
Savalou	Ouessè	Ouessè	Mahi
Glazoué	Aklampa	Afizougo 1 Afizougo 2 Amangavissa	Mahi
Ouessè	Akpéro	Akpéro	Tchabè

L'analyse des données s'est inspirée du procédé d'analyse qualitative de la théorie ancrée (Grounded theory) de Glaser et Strauss (1967) qui postulent que c'est à partir des données de terrain qu'il faut se focaliser pour élaborer des théories. Ce type d'analyse nous a conduit à utiliser l'approche inductive et déductive des données qualitatives, ce qui a permis de comprendre la rationalité et les modèles culturels liés aux savoir-faire des producteurs depuis l'identification des sites de production jusqu'au stockage de l'igname.

Analyse des résultats

Stratification sociale

Dans la zone d'étude, l'identification des clans de producteurs d'igname a permis de procéder à leur classification suivant une approche participative. L'essentiel de vastes domaines est concentré au sein de ces clans qui en même temps sont des propriétaires terriens. Les migrants qui ont besoin de terre s'adressent à ceux-ci afin de cultiver l'igname. De la même façon, ils peuvent recourir aux clans des dynasties royales pour leur installation en agriculture. Ainsi, les gros producteurs répartis, suivant les communes, ne sont pas forcément des clans royaux mais sont ceux qui possèdent suffisamment de terre (tableau 2). La grosse production de l'igname pivote essentiellement autour de cette stratification qui laisse entrevoir l'existence d'un lien entre l'igname et la possession de terre.

Tableau 2. Hiérarchie sociale des clans de gros producteurs d'igname selon leur milieu d'appartenance

Communes	Arrondissements	Groupes socioculturels	Clans de gros producteurs et possédant plus de terre que d'autres
Bantè	Pira	N'Tcha	1 ^{er} : Omon Djagoun ; 2 ^{ème} : Ogou ; 3 ^{ème} : Olodé ; 4 ^{ème} : Awo-oundja
Bantè	Agoua	N'tcha	1 ^{er} : Ogou ; 2 ^{ème} : Ela ; 3 ^{ème} : Atchani ; 4 ^{ème} : Ologoun ; 5 ^{ème} : Djagoun
Savalou	Ouessè	Mahi	1 ^{er} : Dèhouin ; 2 ^{ème} : Dovinou ; 3 ^{ème} : Agnanmènou
Ouessè	Akpéro	Tchabè	1 ^{er} : Omon yayi ; 2 ^{ème} : Djagoun ; 3 ^{ème} : Olou ; 4 ^{ème} : Idjaloumon

Possession de terre et production d'igname

La culture d'igname est une activité qui nécessite, tant un investissement humain qu'un recours à des terres fertiles. Dans la Commune de Bantè notamment à Pira, en milieu N'Tcha, l'accès à la terre est aisé pour les autochtones : « *Nous sommes du clan OMO OTE. Nous disposons de beaucoup de terre et sommes de gros producteurs d'igname* ». Il n'en demeure pas également moins vrai pour les allochtones : « *Je suis maternellement de Pira où je suis né. Mon père est de Savè. Malgré cela je n'ai pas de problème de terre* ». Les propos d'un informateur migrant ne va pas dans le sens contraire : « *Je suis Sola de Copargo. J'étais à Savalou. C'est à cause du manque de terre que j'ai quitté. Les gens me reprenaient les terres qu'ils m'avaient louées. Or l'igname a besoin de nouvelles terres. C'est grâce à mes frères qui sont à Pira dans le village Okéowo que je suis venu ici. Alors, j'ai demandé la terre au Papa Oyobo qui m'en a donné* ». Cependant, en milieu Mahi de la commune de Savalou, les chances d'accéder aux terres appropriées pour la culture d'igname s'amenuisent. En effet, l'igname est une culture exigeante en éléments nutritifs, et se cultive de ce fait sur de nouvelles friches ou de longues jachères.

Compte tenu de la pression démographique, les terres fertiles demeurent rares pour ceux qui ne veulent pas s'installer dans une ferme bien éloignée de leur domicile. Les producteurs Mahi, notamment les jeunes confrontés au manque de terre se contentent d'abord de travailler sur de vieux sols déjà appauvris hérités de leurs parents. Lorsqu'ils se décident à cultiver sur de nouvelles friches, la migration vers d'autres communes s'impose : « *Nous disposons de terres très peu fertiles. Il faut aller jusqu'à 25 km avant de trouver de terre pour l'igname et l'obtenir gratuitement d'une personne. Sans cela, il n'est pas possible d'avoir de terre pour l'igname mais plutôt pour le maïs. Actuellement j'exploite des terres déjà exploitées par mes grands-parents et pratique la jachère pour les rendre fertiles à l'igname* ».

Dans cette commune, les producteurs Mahi qui se retrouvent à l'abri de cette contrainte sont surtout des personnes âgées. Elles s'étaient appropriées beaucoup de terres depuis les anciennes époques qui, il faut le dire, n'ont pas connu de pression. C'est le cas d'un producteur d'igname de Savalou : « *J'ai 62 ha environ dont 3 ha destinés à la production d'igname. J'ai hérité ces parcelles de mon père* ».

Diffusion des savoirs endogènes selon les réseaux sociaux : réseaux familiaux ou réseaux de producteurs

Rogers (1983), dans une analyse de diffusion des innovations, définit la technologie comme le processus par lequel une innovation est communiquée à travers certains canaux selon une durée aux membres d'un système social. De ce concept nous identifions quatre principaux éléments dans la diffusion : innovation, canaux de communication, durée, système social. Mais l'innovation dont il s'agit n'est rien d'autre que la nouvelle manière de faire. Cette conceptualisation de l'innovation de Rogers n'est pas celle que nous nous proposons d'utiliser dans le contexte d'interprétation de la diffusion des savoirs endogènes liés à l'igname. Nous nous intéressons ici à la communication des connaissances agricoles entre des groupes sociaux qui sont en contact les uns des autres.

Nous abordons donc un autre concept de diffusion. En effet, au cours de la migration des producteurs d'igname Sola de Copargo et Logba de Ouaké vers d'autres milieux notamment le milieu N'Tcha de la commune de Pira, ils ont continué à faire usage de leurs savoirs agricoles qui ont été adoptés par les milieux culturels d'accueil : « *J'ai acquis mes connaissances auprès des gens de l'atakora. Les logba et les sola sont ceux qui font de grosses buttes pour la culture d'igname. J'ai copié cette technique parce que cela donne de grosses ignames* ». Il en est de même pour l'utilisation des variétés d'igname : « *J'ai obtenu le Katala des producteurs de Tanguiété et de Matéri. Ce sont des producteurs qui ont émigré vers notre village. L'introduction de Katala et d'autres variétés appelées Atakora remonte en 1970 La variété Katala est adoptée dans le village parce que son rendement est bon et rapporte plus de revenu* ». De plus, les producteurs de Pira ne sont pas simplement les consommateurs de technologies des migrants. La pratique de défrichement à la houe observée chez les N'Tcha a été aussi adoptée par les migrants. Cette technique s'est déjà répandue chez les allochtones. C'est le cas des Logba : « *Chez nous, comme la terre n'est pas fertile, nous défrichons avec la houe. Mais à Pira où la terre est fertile, nous utilisons la machette pour défricher. Nous aussi, nous avons copié la technique chez les N'Tcha d'ici* ».

Nous sommes ici en présence d'un changement socio-technique qui se traduit par la diffusion des traits culturels dont sont porteuses la technique de confection de hautes buttes et les nouvelles variétés provenant des producteurs migrants vivant dans le même système social que les autochtones. C'est à ce titre que Mendras et Forsé (1983) observent et soulignent qu'à partir des foyers culturels, des objets et des techniques se diffusent vers des civilisations voisines qui, en les empruntant, sont amenées à se transformer. En effet, les techniques introduites par les migrants ont permis à la population paysanne d'accueil d'accroître leur rendement en igname et d'obtenir la plus-value. De l'autre côté, les migrants

ayant trouvé la terre fertile ont abandonné le défrichement à la houe au profit de la machette, ce qui leur fait gagner plus de temps dans la préparation des travaux d'igname qui, il faut le reconnaître demandent plus de temps. Il est donc question pour ces deux types de diffusion d'un échange de traits culturels entre les deux cultures entre contact.

Ce sont donc des emprunts culturels qui se produisent et qui montrent que pour se compléter les groupes sociaux changent leur rapport à la production d'igname. Cependant, il existe des variétés étrangères au Bénin et introduites parfois par les producteurs du Bénin ayant séjourné dans d'autres pays africains. L'exemple de la variété appelée Ogbo Abidjan par les N'Tcha est révélateur à ce sujet. Selon les producteurs, c'est une variété qui fournit toujours un bon rendement quelle que soit la quantité d'eau de pluie qu'elle reçoit aussi moindre qu'elle soit : *« la variété Ogbo Abidjan est venue d'Abidjan par un frère du village. On en fait l'igname pilée en saison sèche. Elle peut être transformée en cossette et est propice pour plusieurs plats. Nous l'appelons également igname sauvage parce qu'il fournit jusqu'à dix (10) tubercules »*. Ici, nous remarquons qu'il y a un transfert de connaissances d'un pays vers un autre, ce qui enrichit les communautés concernées. C'est à cette conclusion qu'est parvenu le rapport de l'atelier sur la gestion de la diversité biologique de l'Afrique de l'Ouest (2002) lorsqu'il reconnaît que les semences sont échangées entre paysans, sans considération de barrières géographiques. Il en est de même des pratiques culturelles et des méthodes de conservation des ressources génétiques. Ainsi, au Nord de la Côte d'Ivoire l'on rencontre des variétés d'ignames dénommées Dahomey parce qu'elles viennent de ce pays (Dahomey = ancien nom du Bénin). Pour produire, les groupes sociaux étudiés disposent d'une approche basée sur les indicateurs qui permettent de cerner l'aptitude des terres propres à l'igname.

Identification des sites de production

Le choix d'un sol pour la culture d'igname est une phase fondamentale dans la production de ce vivrier. Pour choisir un sol ou une parcelle qui convient à cette culture, les producteurs de Bantè tiennent compte de ces éléments :

- des espèces d'arbres présentes sur le sol : *« Lorsqu'il n'y pas assez d'arbres et que ces arbres sont petits et les herbes ne sont pas verdoyantes, le sol n'est pas propice pour la culture de l'igname. L'existence des arbres Egui olo, Egui iredé permet de savoir que le champ d'igname sera gêné par les termites ; les arbres Akpekpe (Kosso), iredé, tifton et êkpa me rassurent que le sol est bon pour la culture d'igname »*.
- la verdure des herbes : *« La verdure des herbes dans le champ me renseigne sur un sol bien propice à la culture de l'igname. Pour confirmer il me faut déterrer les jeunes pousses d'herbes et les sentir, j'arrive à savoir si c'est un sol propice à l'igname compte tenu de l'odeur du sol. L'absence d'assez d'arbres mais herbes verdoyants m'indique que je peux mettre l'igname sur le sol »*.
- la teneur en eau du sol pour la variété d'igname à y mettre : *« La variété Kokoro ne se cultive pas sur un sol de bas-fonds c'est-à-dire là où il y a trop d'eau. La variété N'GU exige plus d'eau que le Kokoro. Les variétés Ehulu et Katala se pratiquent sur les sols de bas-fonds. Le Laboko se cultive sur les sols de bas-fonds »*.
- la présence de certaines espèces animales comme le ver de terre et la qualité du sol : *« D'une manière générale, quand on voit les déchets de ver de terre sur un sol, ce sol est bon pour l'igname et ne va pas pousser d'herbes. Si un tel sol ne contient pas trop d'eau, c'est aussi bien pour Kokoro. Kokoro ne présente pas un bon rendement sur un sol arable et dans un site où il y a moins d'arbres. Pas de bon rendement aussi sur un sol dur. Un sol appelé « ilè anta » n'est pas propice à l'igname. Sur ce sol il y a une plante rampante qui ne pourrit pas vite et empêche de parvenir à un bon rendement d'igname »*.

Par contre, de façon spécifique, les producteurs Mahi de Savalou, définissent par rapport aux types de sols, les variétés d'igname à y planter : *« Je cultive les variétés d'ignames suivant la nature des sols :*

- Sols noirs : variété Laboko ;
- Sols blancs argileux : variété Tchoutchouga ;
- Sols latéritiques : variétés Gnanlambo, Kangni et Mondji ;
- Sols de bas-fonds : sur ce sol, il n'y a souvent pas d'arbres mais je fais de grosses buttes et je mets les tuteurs aux plants d'ignames. Ce sol est bon pour toutes les ignames sauf les variétés kokoro et gnanlambo ;
- Sols granuleux : variétés Kokoro, Aloungan ».

Selon Les Tchabè, les critères regroupent à la fois ceux mentionnés par les autres groupes socioculturels : « *Moi, originaire de Savè, pour choisir un sol, je regarde les zone de forêts, je m'assure qu'il y a d'arbres, un sol noir, la verdure* ». Ainsi, les critères de choix de site de production renseignent sur la fertilité. Ces éléments sont en général des indicateurs de fertilité (longue jachère, grande verdure...) qui expliquent une mise en repos du sol pendant un moment non négligeable, ou encore un retournement du sol par des animaux (présence de ver de terre). Les sols ayant subi ces modifications gagnent en fertilité et peuvent être exploités pour la culture d'igname. Ces informations venant des producteurs montrent la nécessité de s'assurer de la fertilité d'un sol avant de prendre la décision d'y cultiver l'igname. S'il faut pratiquer l'igname sur un site approprié, on ne peut pas s'en passer des techniques de production adéquates qu'implique son exploitation.

Dynamique des techniques de production et de stockage

La préoccupation ici est de comprendre les techniques de production, la réalisation des semenceaux, la culture de l'igname, la conservation ou le stockage. Il s'agit également d'analyser les techniques qui sont maintenues ou abandonnées sans oublier celles par lesquelles les paysans contrôlent et luttent contre les parasites.

Confection des semenceaux et culture de l'igname

Les pratiques liées à la production des semenceaux sont fonction de la variété et des buttes : « *La variété Katala convient aux semenceaux qui ne pas trop petits parce que les buttes ne sont pas petites. La variété Gnidu et l'igname sauvage (Sakata) ne se prêtent pas aux gros semenceaux. Par habitude, les semenceaux ne doivent pas être des grandes tailles (pas de gros semenceaux, environ 20 cm (taille moyenne, pas trop petits). Là, ils ne pourrissent pas vite)* ».

Le prix des semenceaux dépend des variétés : « *Un tas de Katala coûte 1.000 F CFA et peut fournir 6 à 10 semenceaux. En ce qui concerne le Laboko, 1 semenceau est vendu à 100 F CFA au marché de Savalou. Si les producteurs décrivent la relation entre le prix, la taille et la variété des semenceaux, ils ne manquent d'identifier leurs effets sur le rendement. Ils indiquent que la hauteur des buttes et la taille des semenceaux influencent le rendement (pour les grosses buttes, il me faut des semenceaux plus ou moins gros car la taille de semenceau est fonction de la taille de la butte et le rendement dépend des deux)* ». Par ailleurs, la culture de l'igname comporte trois grandes phases : défrichage et labour, plantation, entretien. Ces différentes phases sont échelonnées au cours de l'année et varient suivant la disponibilité du producteur.

- La phase de défrichage et labour s'étend de juillet à septembre et se termine par le brûlage des bois secs issus du défrichage ne devant pas servir au tuteurage.
- La phase de plantation s'étend de novembre à février
- La phase d'entretien d'avril au début septembre.

La date de plantation dépend de la variété : « *Katala, Modji se plantent en novembre décembre ; kokoro à partir de décembre. Mais quand on plante tôt la variété Kokoro et qu'il ne pleut pas vite, le semenceau pourrit. C'est pourquoi, je le plante entre janvier et mars. Pour qu'il y ait un bon rendement, autour du semenceau, je pose des coussinets qui le protègent également contre la chaleur. Quand l'igname pousse, je l'enroule soit autour d'un arbre comme tuteur, soit sur elle-même avant de commencer le sarclage* ». L'ordre de plantation des variétés varie suivant les producteurs : « *Kokoro est planté en premier à cause de son rendement élevé. Sa consommation s'étale sur toute l'année. Modji et les autres sont plantés après* ». La plantation de l'igname se fait selon une orientation dans les groupes socio-culturels étudiée afin de favoriser la germination : « *Il faut placer le semenceau obliquement et la tête tourner vers le lever du soleil pour éviter les rayons solaires de l'après-midi* ». La culture de l'igname de part son cycle s'étend sur toute l'année. En milieu N'Tcha, la pratique du défrichage est constante du fait de la disponibilité des sols qui s'y prêtent.

Stockage

Le stockage de l'igname répond au double objectif d'autoconsommation et de vente. Pour le réaliser, les producteurs N'Tcha ont mis en place un dispositif : « *Je mets à même le sol les écorces sèches de bois et je fais le tas d'igname. J'arrose ces ignames de cendre pour lutter contre les parasites. Je couvre le tas avec les tiges d'igname pour éviter les rayons solaires. Quand les ignames commencent à pousser, je coupe les jeunes pousses et refait le tas. Je fais les tas de stockage selon les variétés. L'igname n'aime pas la chaleur. Si je veux stocker l'igname au village, il me faut une construction en paille* ». A titre d'exemple, pour la variété Kokoro, ils utilisent des feuilles : « *Lorsque tu déterres les tubercules de Kokoro, tu les déposes par terre et tu les recouvres des feuilles d'igname séchées* ». Il n'existe pas de différence fondamentale entre les techniques de stockage des N'Tcha et des migrants Logba et Sola :

« Pour stocker, nous mettons beaucoup de feuilles par terre. Nous disposons d'ignames là-dessus afin que les ignames ne touchent pas le sol. Nous les aspergeons de cendre et les recouvrons de tige d'igname. Pour kokoro, nous faisons des tas et la recouvrons d'herbes et de tiges fraîches d'igname ».

En milieu Tchabè, les mêmes techniques de conservation sont observées : « Après la récolte, je choisis un endroit que je balaie pour éviter les feuilles qui pourraient faire venir les termites. J'épale les écorces de bois et mets de la cendre pour éviter les termites et autres. J'y mets les ignames et les couvre des branches d'igname. Le plus souvent, cela se fait sous un arbre pour éviter les rayons solaires mais pas sous un gros arbre qui retient de l'humidité pour éviter que l'igname ne pousse d'un moment à l'autre ».

En milieu Mahi de la commune de Glazoué, on remarque une particularité, c'est l'introduction de la poudre de neem : « Pour stocker mon igname, je prends les feuilles de neem que je mouls, j'aspère le sol avec la poudre obtenue et j'y dispose les ignames. Je mets la poudre dans plusieurs sachets et je les dépose sur les ignames rangées. L'odeur que la poudre dégage lutte contre les insectes. On peut associer cette poudre à la cendre ».

Somme toute, plusieurs techniques de stockage sont développées par les producteurs dans le but de la protection de leur récolte. Ces techniques présentent très peu de variation dans les différents groupes socioculturels. Elles font intervenir l'utilisation des tiges, des écorces, des feuilles et de la cendre. La conception des technologies améliorées de stockage basées sur de tels matériaux naturels disponibles ne s'écarterait pas des besoins des producteurs.

Contrôle des maladies et des parasites

Les maladies auxquelles les producteurs de Bantè sont souvent confrontés sont dues aux attaques parasitaires appelées Kadigadiga en langue N'Tcha et aux dégâts causées par les termites. Pour lutter contre ces maladies, les uns utilisent les insecticides et les autres un mélange de gasoil, d'huile rouge et de pétrole pour l'enrobage des semenceaux : « Par rapport aux parasites, cela ne crée aucun problème au rendement de l'igname. Il y a une maladie appelée Kadigadiga qui attaque le tubercule et le blanchit. Dans ce cas, je mélange gasoil, huile rouge, pétrole pour arroser le tubercule avant de le planter ». Pour d'autres maladies, certains emploient l'eau bénite : « De plus en plus, j'utilise des insecticides sur mes semenceaux. J'utilise aussi de l'eau bénite pour lutter contre certaines maladies des plantes ».

A Savalou, milieu Mahi par contre, au moment où un groupe de producteurs restent impuissants par rapport aux maladies : « Je n'ai pas de solutions contre les maladies et parasites d'ignames, d'autres consultent le Fâ (lorsque les cultures, notamment l'igname, ne vont pas donner au champ ou que les feuilles jaunissent, je peux consulter le Fâ pour une solution) ». A Aklampa, toujours en milieu Mahi, pour lutter contre les maladies et contrôler les parasites, des paysans utilisent des produits et font recours à des procédés : « Il y a des insectes appelés Sava qui attaquent des feuilles d'igname. Il y a des insectes appelés Doha qui attaquent les semenceaux et les tubercules. Pour lutter contre le Sava, je cherche le fruit appelé Sissi en Mahi ou Lissé en fon. Par contre, je n'ai rien pour lutter contre le Doha ... ».

La lutte contre les maladies de l'igname n'a pas encore connu un essor dans ces milieux selon les propos des producteurs sur le plan d'emploi de pesticides synthétiques (insecticides par exemple) : « Au 4^{ème} et 5^{ème} mois de l'année, il y a des insectes qui gênent les plantes mais il n'y a pas de technique de prévention. Je les laisse et quand les pluies commencent cela cesse... Les termites pénètrent l'igname et le semenceau pourrit. Lorsque je constate que le semenceau est pourri, je l'enlève et je replante un autre semenceau. Les termites pénètrent l'endroit où je n'ai pas brûlé les herbes avant de faire le labour (les termites surgissent et détruisent les semenceaux. Lorsque je le constate, je creuse un trou au sommet de la butte et j'attends trois jours laissant le soin aux termites de sortir) ». La plupart des techniques utilisées font référence à des méthodes naturelles de contrôle. Ceci peut être expliqué par la résistance des paysans à l'utilisation des produits de traitement chimique pour la culture d'igname.

Savoirs abandonnés

L'usage des forces occultes pour produire de gros tubercules bien qu'utilisé par plusieurs producteurs est aussi abandonné par d'autres. Ceci peut être lié aux inconvénients qui découlent de son utilisation : « L'utilisation des savoirs occultes nécessite la présence d'un enfant et comme les enfants ne sont plus disponibles, je ne peux pas le faire en présence de ceux qui me font la main-d'œuvre et qui sont des étrangers. Si je les renvoie, ils ne reviendront plus travailler pour moi. Je ne fais plus de gris-gris pour produire parce quand on l'utilise, il faut parfois vendre ses ignames. Le paysan lui-même ne doit pas le manger sinon le gris-gris ne sera plus efficace. Parfois l'igname pourrit. C'est pour cela que j'ai tout abandonné. On peut aussi noter l'abandon de certains pesticides naturels au profit des insecticides par quelques producteurs (...quand un sol est riche, et habité de termites, il y a une variété de sésame « tchoffi » que les grands-parents semaient à travers le champ d'igname. Ce sont les feuilles et les racines d'un goussi ou egussi amer qui tue les termites. Sa consommation est faible. C'est à cause de

champ de coton que les champs d'ignames avaient été abandonnés et du coup l'usage de ces techniques) ».

Remarquons que selon des paysans, le défrichement à la houe est souhaitable dans la mesure où il permet de dessoucher les mauvaises herbes et d'avoir un bon rendement : « *Autrefois, après le choix du site, je défrichais avec la houe, mais depuis 1971, le défrichement se fait à l'aide de machette mais le rendement est moins bon* ». Le défrichement à la houe, technique qui date du temps des grands-parents tend à disparaître du fait du manque de temps des paysans pour le défrichage à la houe mais aussi de l'emploi de la main d'œuvre salariée : « *Ce sont les manœuvres qui exigent à travailler avec la machette et le propriétaire est obligé d'accepter. C'est ainsi que la technique est arrivée* ». Cette situation résulte du fait que le paysan doit assumer des obligations financières. Pour s'en acquitter, il lui faut cultiver d'autres produits qui sont surtout des produits d'exportation générant de revenus pour les problèmes financiers qui se posent à lui. On pourrait aussi l'expliquer par les mutations qui se produisent au sein de leurs valeurs culturelles : « *C'est à travers le champ d'igname qu'on évalue l'autosuffisance alimentaire et la capacité à garder la femme* ». C'est une référence, on dit souvent que dans telles familles les gens sont des travailleurs.

Quand un garçon souhaite courtiser une fille et en faire la compagne de sa vie, c'est l'igname (au nombre de 9 à 12) que le garçon donne à la belle famille. Malheureusement, aujourd'hui cette pratique est abandonnée et ce du fait de la dépravation des mœurs (*car les jeunes (garçons et filles) ne restent plus avec les personnes âgées et sages du village*) et de l'introduction d'une culture de rente comme le coton : « *Avant, le maïs ne se mangeait pas trop, c'est autour de 1971 que la consommation du maïs a démarré. C'est avec l'introduction du coton que la superficie d'ignames a diminué* ».

L'abandon des techniques naturelles de contrôle des parasites et de maladies est lié à l'attachement de quelques producteurs de coton à la culture d'igname. Ceux-ci optent pour l'utilisation des insecticides qui ne sont pas destinés au traitement d'igname : « *C'est à cause de champ de coton que les champs d'ignames avaient été réduits... Du coup nous avons recours aux insecticides et nous utilisons pour lutter contre les insectes qui attaquent l'igname* ».

Organisation sociale des activités chez les autochtones et les migrants

Dans la commune de Bantè, l'organisation sociale des activités varie des autochtones aux allochtones. Chez les autochtones, elle se caractérise par une subdivision des travaux en fonction des sexes et de l'âge :

- « **Femmes** : Elles amènent à manger au moment du défrichage et labour. Pour la récolte, ce sont mes femmes qui ramassent les ignames vers les lieux de stockage. Pour la plantation, c'est aussi à mes femmes de ramasser. Elles procèdent au ramassage des bois secs pour la calcination. Si elle veut et est disponible, elle peut aussi m'aider à mettre le feu au bois.
- **Enfants** : Ils s'occupent du sarclage, du ramassage comme les femmes et de la mise des semenceaux sur les buttes pour la plantation (les enfants à partir de 9 à 10 ans peuvent déjà le faire). Ils font la pose des semenceaux sous ma direction.
- **Chef de ménage** : Moi-même je m'occupe du sarclage, de la plantation ; je ne me sers pas de la main d'œuvre salariée pour planter car elle le fait mal. Si je veux d'aide, je sollicite une personne qui sait bien le faire et je peux en retour lui donner de l'igname.
- **Main d'œuvre salariée** : J'en utilise pour le défrichement et le labour
- **Entraide communautaire** : employée pour le sarclage, la pose de coussinets mais jamais pour la plantation. Dans ce cas j'assure le manger et la boisson ».

Quant aux allochtones, en plus de cette répartition du travail observé au sein du ménage et de la main d'œuvre salariée, l'existence d'une entraide consolide les liens entre les groupes socioculturels Logba, Sola, et Kabiè. Cette entraide, forme d'épargne de travail consiste à confectionner de hautes buttes à tour de rôle chez les membres. Elle s'est si bien développée qu'elle a abouti à la création d'une coopérative : « *Moi je suis Lokpa (Copargo), j'ai formé avec mes frères les Lokpa, les Sola, les Kabiè une coopérative (45 personnes, 100 buttes/personnes). La coopérative fonctionne sur la base de l'entente, celui qui veut défricher invite le groupe un jour de 9h à 17h. Il prépare à manger, à boire (sodabi, tchoucoutou). Pour défricher, nous travaillons en groupe de 5 car le travail en groupe est plus encourageant et compétitif. Cela permet de savoir celui qui le premier parviendra à finir sa tâche* ».

Concernant la répartition du travail à Savalou, elle est la même que celle observée à Bantè chez les autochtones. La particularité ici est que les personnes âgées interviennent aussi dans la production : « *Les personnes âgées nous aident à préparer à manger ou planter et sarcler mais pas pour labourer* ». Dans cette organisation sociale de travail au sein du ménage, la calcination des arbres se fait aussi bien

par les femmes que les hommes. Ce sont ces arbres qui servent par la suite de tuteurs, mais des tiges d'autres cultures peuvent être utilisées selon un producteur Tchabè : « *Je plante le tabac à côté de la butte d'igname. C'est après avoir récolté le tabac que je plante l'igname. La tige du tabac peut atteindre parfois 90 centimètres. Elle est utilisée comme tuteur* ». Produire l'igname signifie qu'il faut mobiliser des forces productives. A cet effet, il est relevé deux sortes : la main d'œuvre familiale et la main d'œuvre salariée. Ceci nous conduit à examiner en quoi, malgré l'introduction des cultures de rente, la culture de l'igname a survécu : ses fonctions sociales seront de nature à bien nous l'exprimer.

Fonctions sociales de l'igname

Il suffit d'investir les usages de l'igname au sein des groupes socioculturels étudiés pour s'en rendre compte. Ses principales fonctions constantes, fonction économique, fonction de prospérité et fonction de sécurité alimentaire obéissent à des logiques. Il s'agit pour les deux premières, d'une logique économique et pour la seconde d'une logique de sécurité alimentaire ou disponibilité alimentaire : « *Je produis principalement l'igname pour la vente et l'alimentation* ».

Ce propos des paysans nous permet de se rendre compte à la fois de la fonction économique et de la fonction de sécurité alimentaire. En effet, en vendant, on résout des problèmes financiers. De plus, nous sommes parfois chez ces groupes face à une fonction de prospérité : « *Je double chaque année la quantité d'igname à vendre. Mais je ne double pas la quantité à consommer. Pour l'ensemble d'igname produite 20 % vont à la consommation et 80 % pour la vente.... J'ai abandonné la culture de la variété Kokoro parce qu'elle n'a pas marché. Quand tu cultives cette variété, c'est pour nourrir seulement la famille ... Mais quand je cultive Laboko, il génère beaucoup de revenus. La culture de kokoro n'est pas rentable* ». Cette logique de prospérité nous renvoie également à une logique de rationalité paysanne dans la mesure où le producteur peut être amené à abandonner une variété pour se consacrer à d'autres. Ici, c'est le cas de Kokoro abandonné qui est évoqué. Ce sont ces différentes fonctions sociales et la rationalité du producteur qui expliquent dans une certaine mesure la culture de telles ou telles variétés et qui influencent la production des ignames commercialisées sur le marché. Les consommateurs d'igname subissent donc les effets de cette rationalité des acteurs sociaux.

Croyances et production d'ignames

Les rites consacrés aux divinités faisant intervenir l'igname, le cas de la Divinité Oro et la fête des 150 divinités à Pira expriment le lien social de l'igname. Le lien qu'établit la société avec l'igname nous amène à penser qu'il ne peut y avoir de société sans igname. L'igname contribue donc à un épanouissement des communautés qui la pratiquent en même temps qu'elle leur donne l'occasion de se retrouver pour se réjouir, engendrant ainsi un bien être social. Les croyances sur la production de l'igname varient d'un groupe socioculturel à un autre et sont des construits sociaux qui se reproduisent par génération même si ces croyances ne font pas l'unanimité au sein de toutes les communautés étudiées. Chez les N'tcha, les croyances sont beaucoup plus basées sur des interdits et les forces occultes. Concernant les interdits, il s'agit des attitudes à adopter dans la perspective de protéger les champs contre les risques d'une mauvaise production et d'être à l'abri des sanctions des responsables de culte des divinités qu'engendre l'inobservance de ces interdits : « *Lorsqu'une personne porte des cicatrises fraîches, elle ne doit pas traverser un champ d'ignames en période de croissance. A trois jours d'apparition de la nouvelle lune, il ne faut pas planter l'igname* ». Quant aux forces occultes, elles constituent des connaissances dont l'utilisation repose sur la finalité de parvenir à un rendement élevé : « *Pour obtenir de gros tubercules à base des forces occultes, voici comment composer le produit à utiliser* :

- Couper d'abord l'écorce de l'arbre appelé Ohountolo en langue en N'Tcha vers le lever du soleil ;
- Couper ensuite l'écorce vers le coucher du soleil et y ajouter les racines de l'arbre ;
- Couper la partie centrale de la racine visible de l'arbre Otché(N'Tcha) ;
- Couper la partie centrale des racines qui traversent les pistes rurales ;
- Mettre le tout dans un canari placé sur une fourche de bois à trois bouts et y ajouter de l'eau ;
- Arroser les semenceaux à l'aide d'un épi de mil ;
- Il faut qu'il y ait toujours de l'eau dans le canari ;
- Le produit est valable pour un an : au terme d'un an, il faut le renouveler pour la campagne suivante ».

La consommation de la nouvelle igname est précédée d'une cérémonie. Cette cérémonie est l'occasion pour le responsable de la divinité d'offrir l'igname à sa divinité et de demander ses bénédictions. Cependant, la participation à cette fête ne s'impose à tous les producteurs : « *Dans mon champ, je peux manger l'igname de la nouvelle saison avec mes enfants. Je peux même le manger à la maison pourvu*

que les féticheurs ne me voient pas. Mais je ne peux pas amener dans le village tant que les féticheurs n'ont pas encore fait de cérémonies. Ce n'est pas une obligation pour moi ni pour mon clan d'amener les tubercules aux féticheurs pendant la fête d'igname. Toutefois, quand je veux, je peux assister à la cérémonie mais quand je ne veux pas je reste à la maison. Mais je ne suis pas contre la cérémonie. Le petit frère à mon père est dans le groupe des féticheurs et il va à la cérémonie, mais mon père non. Ceux qui ont de l'igname présentent chacun l'igname au féticheur et les gens crient et manifestent leur joie pour la sortie de la nouvelle igname ». Notons enfin qu'en milieu N'Tcha au même moment que certains producteurs attestent que leurs femmes ne peuvent pas cultiver de l'igname, d'autres par contre déclarent que leurs femmes peuvent le faire : « Pour moi, la femme peut bien produire de l'igname. Mon épouse sait bien planter l'igname ».

En milieu Logba par contre, il est formellement interdit à la femme de planter, et quand elle est en menstrues, elle ne doit pas s'approcher d'un champ d'igname : « La femme en menstruation ne doit pas pénétrer dans le champ sinon les feuilles vont commencer à jaunir et l'igname sera détruite. Pendant sa menstruation, la femme ne peut pas venir dans mon champ lorsque je confectionne des buttes ».

Chez les Mahi, en plus des croyances observées au niveau des autres groupes socioculturels sus-indiqués, nous pouvons noter la symbolique dont ce produit est l'objet de même que son rôle social à travers les sens qu'il porte au plan sociétal. L'igname est considérée comme un être vivant : « Quant tu coupes l'igname pour l'offrir au fâ, tu l'as tuée, c'est que l'igname est morte. Le laboko, le Gangni, il faut les tuer. Le fâ, les a tués. L'igname est comme un animal qu'on immole on met l'huile rouge là-dessus : c'est que tu as immolé l'igname pour ton fâ ». Nous pouvons donc comprendre que, lorsque l'igname est sous forme de semenceau elle est à l'état de mort. Planter l'igname, veut dire l'enterrer. Lorsqu'elle produit des tubercules cela signifie qu'elle est revenue à la vie, il faut donc l'immoler à la divinité avant de l'utiliser ou de l'enterrer. C'est ce qui explique le fait que les femmes ne plantent pas l'igname parce que selon les normes culturelles, il leur est défendu d'enterrer un mort : « Je suis du clan Anannouvi Kpogbénu. La femme peut cultiver de l'igname. Seulement la femme ne doit pas planter de l'igname parce que c'est un mort alors qu'il est interdit pour la femme d'enterrer un mort. Si tu procrées encore et que tu plantes l'igname, c'est que tu es entrain d'enterrer les enfants à mettre au monde : tu ne peux plus faire d'enfant. En tant que femme, ta silhouette ne doit pas coïncider avec l'igname, le semenceau va mourir ». Cette manière d'être est plus parlante lorsqu'on se rapporte aux rituels liés à l'apparition de la nouvelle igname chez les Bokonon (pratiquants de l'art divinatoire) : « C'est quelque chose de miraculeux devant le bokonon. L'igname est morte et s'est réveillée. C'est cette igname que le bokono doit donner au fâ pour avoir le pouvoir. L'igname a donc un pouvoir ». Chez les Mahi d'Aklampa, la paix sociale est attendue à travers les rituels à la divinité protectrice du village : « Il y a une divinité appelée bossikpon. Elle est la reine du village. C'est elle qui règle les conflits au sein du village. La dernière décision dans le règlement des conflits lui revient. Au moment où on donne l'igname à cette divinité beaucoup de gens arrivent. En donnant l'igname à la divinité nous avons un bien être dans le village ». Alors chez les Mahi, l'igname est un être par lequel on obtient un bien-être aussi bien pour soi que pour la société. Cela est beaucoup plus perceptible dans l'arrondissement d'Aklankpa de la commune de Glazoué.

Dans l'ère culturelle Tchabè, Oro constitue une grande divinité et sa sortie est un grand moment de réjouissance à cause de ses multiples bienfaits. En effet, c'est à l'occasion de cette fête qu'on procède à l'initiation de jeunes gens mais aussi et surtout que les femmes stériles peuvent espérer la procréation : « La divinité Oro peut guérir même celui qui est malade. Oro fait du bien, les femmes aiment surtout la divinité Oro parce qu'elles aiment les enfants et elles peuvent obtenir les enfants par la divinité Oro ». L'organisation de cette fête nécessite la présence de l'igname : « On ne fait pas la cérémonie du Oro avec la pâte de maïs ni du manioc, c'est avec l'igname pilée ». Nous pouvons alors dire que l'igname joue un rôle important dans cette société. Elle constitue un lien social d'autant plus que les femmes à la quête d'enfants ou les hommes malades trouvent en ce moment de fête un regain d'espoir pour remédier au mal qu'ils portent. Seule l'igname conditionne la sortie de cette divinité, fête mobilisant tout le village et donnant lieu surtout à une grande consommation d'igname pilée.

Les représentations des groupes socioculturels en rapport avec l'igname nous permettent donc de remarquer tant son importance sociale que sa sacralisation.

Position sociale selon le genre et production d'ignames

Selon l'observation de la zone d'étude, l'investissement de la femme dans la culture d'igname reste négligeable et ne concerne que les veuves, les divorcées et quelques femmes manquant du soutien financier auprès de leurs époux. Cela s'explique par le fait que dans bien de ménages, la culture d'igname était interdite autrefois. Mais présentement la femme peut cultiver l'igname. C'est le cas chez des autochtones N'Tcha de Bantè ayant accédé à un nouveau courant religieux comme l'indique ce producteur : « Hommes et femmes : Dans l'ancien temps, les parents n'aimaient pas que les femmes travaillent au champ. Ainsi la femme n'est associée à aucune activité de culture d'igname. Même si son

mari est absent, elle ne peut pas aller déterrer de l'igname. Ce qui était possible en l'absence du mari est que la femme aille au champ avec un petit garçon et donne la houe au garçon, et les deux tiennent la houe pour donner le 1^{er} coup. Et après la femme dit ce n'est pas moi qui ai déterré mais c'est le garçon et après la femme peut récolter seule. Tout ceci pour mystifier, la culture d'igname et ils disaient que si la femme déterrait le mari allait mourir. Aujourd'hui cela ne se fait plus puisque la femme est associée à toutes les activités de cultures d'ignames. Ma femme plante et déterre l'igname. Selon moi, l'influence de l'église (catholique) fait que les interdits et les pratiques occultes ne sont plus observés. Les pratiques occultes se font surtout dans les familles des chasseurs et cultivateurs ».

Dans d'autres milieux par contre, les interdits demeurent. C'est l'exemple des migrants tels que les Logba, les Sola. Le fait pour la femme de cultiver, exprime un changement par rapport aux normes établies par la société. Il traduit également la gestion des contraintes du moment selon les propos de deux femmes Mahi d'Aklampa dans la commune de Glazoué : « *Autrefois, c'était interdit pour la femme de cultiver l'igname. Maintenant ce n'est plus interdit. Est-ce que si tu fais ton propre champ d'igname, ce n'est pas mieux que quelqu'un d'autre (ton mari) te donne de l'igname ? Est-ce qu'en tant qu'homme tu peux avoir de l'argent pour acheter à la fois cinq mètres de tissu à une première épouse puis à une 2^{ème} épouse* ». Nous nous rendons compte également d'une dynamique qui s'instaure autour des interdits de l'igname. En effet, autrefois la femme mariée ne cultivait pas l'igname. Mais actuellement elle peut la pratiquer en utilisant de la main d'œuvre salariée. Cependant si cette observance tient encore dans certains ménages, elle ne l'est plus dans d'autres, ce qui augure une possibilité d'introduire en milieu paysan des techniques modernes d'amélioration de la culture d'igname afin d'accroître le rendement.

Conclusion et suggestions

Les paysans, pendant longtemps, ont inventé des pratiques et mis au point des techniques qui leur permettent de conduire à bien la culture de l'igname. La migration des producteurs d'un milieu vers un autre s'est accompagnée d'un déplacement de leurs pratiques culturelles, ce qui a permis aux paysans autochtones de découvrir des possibilités d'amélioration de rendement. Elle a conduit par conséquent à une diffusion et à un échange de savoirs entre autochtones et migrants. C'est le cas de la confection de grosses et hautes buttes, des variétés à haut rendement introduites par les migrants venant du nord et adoptées par les autochtones. Le contrôle des parasites et l'utilisation des plantes pour lutter contre les attaques parasites méritent d'être améliorées dans le sens de garantir à la culture de l'igname un lendemain meilleur. De même, le rapport de l'homme à l'igname à travers les rituels et autres pratiques occultes s'inscrit dans une dynamique d'harmonie de la sphère sociale. Les fonctions sociales, fonction économique, fonction de prospérité et fonction de sécurité alimentaire, auxquelles l'igname renvoie permettent de comprendre que la disponibilité de l'igname sur le marché dépend d'elles et des variétés cultivées par les groupes socioculturels du milieu d'étude. Par ces fonctions, c'est la rationalité de l'acteur qui est aussi mise en jeu.

Dans la perspective d'améliorer la filière et de la rendre compétitive, il faut envisager la mise en place d'une stratégie dont les politiques se baseront sur les axes tels que :

- l'amélioration des variétés d'ignames en se fondant sur sa faisabilité chez le producteur ;
- l'information, l'éducation et l'utilisation des plantes fertilisantes pour la culture de l'igname.

Ces politiques vont alors s'orienter vers les techniques de production, les plantes fertilisantes pour la fertilité des sols et la lutte contre les parasites.

Au plan des techniques de production, il faudra concevoir des approches de solutions à partir des pratiques paysannes. A titre d'exemple, La technique de défrichage à la houe, était un moyen pour non seulement réduire le nombre de sarclage puisque cela permettait de dessoucher les herbes mais c'était aussi un moyen pour contrôler la population de termites dans le vieux temps. Cette technique est alors à vulgariser pour ses avantages. Aussi, la sensibilisation des producteurs pour l'utilisation généralisée des techniques de rotation culturale suivie d'une alternance avec des légumineuses (igname, céréale, légumineuse pour une nouvelle friche) contribuera-t-elle à rendre au sol les éléments nutritifs. Par ailleurs, il convient de suggérer l'introduction des plantes fertilisantes dans les champs d'igname, ce qui aiderait à augmenter la fertilité des sols. A cet effet, il faut recenser ces plantes appropriées pour la culture d'igname et identifiées par les paysans pour en faire une diffusion. Ces techniques favoriseront la réduction de l'emploi des produits chimiques dans la production de l'igname. Pour lutter contre les maladies et contrôler les parasites, des paysans font recours aux produits naturels. Ainsi, des producteurs utilisent le fruit de *Blighia sapida* appelé en langue Mahi Sissi pour traiter les feuilles d'igname attaquées par les parasites du nom de Sava en Mahi. Il en est de même de la culture de goussi ou egussi amer « Tchoffi » qui sert à détruire les termites.

L'ensemble de ces techniques constitue des pistes de recherche à exploiter pour mettre à la disposition du monde paysan des méthodes biologiques efficaces pour le contrôle de la production de ce vivrier.

Références bibliographiques

- Adégbola Y. P., Affomassé D., Hinvi J., Dossou R. et Savi A., 2002. Evaluation socio-économique des besoins en stockage et conservation de l'igname. Rapport provisoire PTAA et PAPA/INRAB. 29 p.
- Adégbola Y. P., Olou D., Houndékon V. et Affomassé D., 2003. Etude d'adoption et de diffusion des technologies améliorées de stockage/conservation de l'igname en frais au Bénin. Communication In Fandohan P., Koudandé D., Houssou P. et Megnanglo M. (Edit.) : Actes de l'atelier scientifique 2003 N°2, PTAA/PADSA/INRAB. ISBN : 99919-51-77-6. pp. 56-67.
- Affomassé D., Lima V., Midingoyi S. et Sina B. 1998. Evaluation technico-économique des tests d'amélioration des techniques de stockage et de conservation de l'igname en frais, PTAA et LESR/INRAB, Porto-Novo. 24 p.
- FAO, 1994. Le rapport de mission d'évaluation interne des actions dans les zones d'intervention du projet, du 16 au 27 Mai 1994. Projet systèmes de stockage décentralisés, 17 p.
- FAO, 1993. Rapport technique sur les expérimentations d'amélioration du stockage des ignames. Projet systèmes de stockage décentralisés, 13 p.
- Glaser B. and Strauss A., 1967. The Discovery of Grounded Theory, Chicago, Aldine Publishing.
- Jochen K., 1993. Le stockage traditionnel de l'igname et du manioc et son amélioration, GTZ, 96 p.
- Kiki K.C. et Affomassé D., 2003. Dimension sociologique des stratégies de gestion paysanne de stocks d'igname et connaissances de lutte contre les nuisibles au centre et au nord du Bénin, Actes de l'atelier scientifique de l'INRAB/MAEP/Bénin
- MDR-DAPS, 1997. Filière Igname, 16 p. + annexes
- Mendras H. et Forsé M., 1983. Le changement social, Paris, A. Colin.
- Rogers C., 1983. Diffusion of innovations, 3^{ème} édition, NewYork. The Free Press.
- Weber M., 1971. Economie et société, Paris, Plon.