

INTRODUCTION

1. Il existe des systèmes de connaissances organisés dans les sociétés de l'oralité. Leur contribution à la résolution des problèmes existentiels est considérable. En Afrique noire, la rencontre des cultures avec l'Occident¹ n'a pas favorisé l'accroissement du savoir ambiant. La relation établie entre les deux cultures en présence a été, pourrait-on dire, l'histoire d'exploitation et d'exclusion. Dans le domaine précis du savoir, les corpus de connaissances élaborés, que nous nommons « savoirs endogènes² », en dépit de leur prise directe sur les expériences de la vie quotidienne, ne reçoivent aucune reconnaissance officielle à côté des savoirs modernes. La rationalité orthodoxe interdit de voir dans ces savoirs une quelconque similitude avec la connaissance scientifique. Au contact de l'Occident, au lieu de s'intégrer dans une dynamique d'échange et d'enrichissement mutuel, les savoirs endogènes abandonnés à eux-mêmes s'enlisent dans une progressive dégradation, puis disparaissent les uns après les autres, tandis que les savoirs modernes à la faveur des techniques nouvelles de communications gagnent du terrain. Ainsi l'évaluation de la production du savoir dans les *civilisations de l'oralité*³ peut être perçue dans une certaine mesure faible, tandis que dans les civilisations de l'écriture le savoir progresse en s'affinant.

L'exclusion et la marginalisation caractérisent à une certaine échelle les relations épistémologiques entre les savoirs des civilisations de l'écriture et ceux des civilisations de l'oralité dans la mesure où ces derniers ne font pas une entrée officielle dans les institutions de recherche modernes. De sorte qu'on peut dire que le rapport des savoirs endogènes avec les savoirs modernes est de même

-
1. L'emploi du mot « Occident » renverra au système dominant de questionnement qui prévaut depuis peu en Europe particulièrement dans sa partie occidentale.
 2. Nous suivons en cela le titre d'un ouvrage collectif publié sous la direction de P. J. HOUNTONDJI, *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*. On verra dans l'introduction du livre les raisons qui font préférer l'expression « savoir endogène » à l'expression plus courante « savoir traditionnel ».
 3. L'expression « civilisation de l'oralité » nous vient de M. HOUS dans son *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire*, voir chapitre II, p. 46.

nature que le rapport économique établi entre les colonies et leur métropole. Il en va du savoir comme des matières premières.

2. Toutefois, si au plan de la pensée et de la méthode le statut de science leur est refusé, les insuffisances, les échecs contraignent fréquemment les institutions du savoir officiel à investir et explorer les savoirs et savoir-faire précédemment mis à l'écart. La recherche de nouveaux médicaments, de variétés végétales et animales, et des produits commerciaux incite scientifiques, entreprises et gouvernements à s'intéresser de près aux savoirs des sociétés « traditionnelles ». Que ce soit pour les vertus curatives des plantes médicinales utilisées par les communautés locales ou pour la pharmacopée des guérisseurs (tradipraticiens) africains, asiatiques et amérindiens etc., les savoirs « traditionnels » aiguisent les convoitises. Ainsi :

« Les laboratoires métropolitains, trouvaient, à la colonie, une source précieuse d'informations nouvelles, une occasion irremplaçable d'enrichir leur stock de données et de s'élever d'un cran dans leur recherche, à la fois, d'une connaissance exhaustive et vraiment universelle, et d'une maîtrise pratique du milieu humain et naturel⁴. »

La colonie n'était donc pas qu'une simple pourvoyeuse de matière première économique. En réalité, et ce qui était moins connu :

« C'est qu'elle fonctionnait aussi de la même manière par rapport aux produits de la recherche scientifique métropolitaine⁵. »

3. Dans le contexte actuel de la mondialisation, l'humanité doit-elle se satisfaire de l'existence d'une telle relation informelle au niveau de la production des savoirs, en laissant se désagréger des savoirs et savoir-faire propres aux sociétés de l'oralité qui recèlent encore, sans nul doute, des trésors utiles pour le progrès du genre humain ? La question reste actuelle.

Jérôme Bimbenet s'en inquiète par le titre qu'il donne à son livre : *Les peuples premiers. Des mémoires en danger*. On peut y lire dès les premières pages :

« Les peuples autochtones furent souvent victimes de la rencontre avec la civilisation occidentale. Ils sont victimes de la dégradation de leur cadre de vie. Or les peuples premiers sont les dépositaires de nos traditions ancestrales : avec leur disparition c'est l'héritage collectif de l'humanité qui s'efface à jamais⁶. »

En son temps déjà, Leibniz, en appelait de tous ses vœux à l'établissement d'un rapport particulier entre le savoir moderne et les savoir-faire dont on pouvait disposer par l'oralité. Il avait observé que les progrès réalisés dans les arts mécaniques étaient en partie inconnus des hommes cultivés. Les artisans

4. P. J. HOUNTONDJI, *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*, p. 2.

5. *Ibid.*, p. 2-3.

6. J. BIMBENET, *Les peuples premiers. Des mémoires en danger*, p. 10.

ignoraient ce qu'on pouvait faire de leurs expériences, comme les savants théoriciens ne pouvaient imaginer que certaines de leurs préoccupations avaient déjà trouvé une solution dans les savoir-faire des praticiens. Dans son *Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer* on peut lire :

« Les connaissances non écrites et non codifiées, disséminées parmi les hommes qui mènent des activités techniques de toute sorte, dépassent de très loin, en qualité et en importance, tout ce qui est écrit dans les livres. La meilleure part du trésor dont dispose l'espèce humaine n'a pas été encore enregistrée. Par ailleurs, il n'existe aucun art si méprisable qu'il ne puisse offrir des observations et des matériaux de première importance pour la science. [...] Si un seul de ces arts devait être perdu, toutes nos bibliothèques ne pourraient remédier à une telle perte⁷. »

Paolo Rossi avait bien compris ce que le savant mettait en jeu :

« *Mettre par écrit* les procédés des artisans et des techniciens apparut pour Leibniz comme l'une des tâches les plus urgentes de la nouvelle culture⁸. »

Pour la science à venir les savoirs et les techniques anciens devaient constituer une première base référentielle pour l'esprit. Car :

« Les chasseurs, les pêcheurs, les marinières, les marchands, les voyageurs et même les jeux tant d'adresse que de hasard fournissent de quoi augmenter considérablement les sciences utiles. Il y a jusque dans les exercices des enfants ce qui pourrait arrêter le plus grand Mathématicien⁹. »

Ce qu'il faudrait pour faire progresser la connaissance est « l'Inventaire Général de toutes les connaissances qui se trouvent déjà parmi les hommes¹⁰ ». Selon le philosophe savant, il faut trouver la « meilleure » « Méthode de bien enregistrer les faits », pour « faire le plus de comparaisons qu'on peut et des indices les plus exacts, les plus particularisés et les plus diversifiés qu'il est possible¹¹ », parce que les savoirs pratiques non écrits ne sont « dans le fond qu'une autre théorie plus composée et plus particulière¹² » que les théories déjà connues des savants.

Le savoir relevant de la seule transmission orale, réservé au groupe restreint qui le produit, ne pouvant dépasser le stade d'une activité routinière, est exposé à disparaître. La production du savoir aussi bien écrit que non écrit, mal contrôlée, quand elle n'était pas secrète, faisait sentir ses effets. Dresser un inventaire

7. G. W. von LEIBNIZ, *Discours touchant la méthode de la certitude et de l'art d'inventer* (<http://fr.wikisource.org>).

8. P. ROSSI, *La naissance de la science moderne en Europe*, p. 72.

9. G. W. von LEIBNIZ, *Discours touchant la méthode de la certitude et de l'art d'inventer* (<http://fr.wikisource.org>).

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

livresque des savoirs et de l'information sur leur production représentait aux yeux du savant philosophe « le plus précieux patrimoine du genre humain » et un devoir d'une extrême importance.

Une telle prise de conscience s'était établie grâce à la nouvelle conception émergente du savoir. Un savoir de l'époque de la Renaissance fondé sur la raison et l'expérience, qui tournait le dos à l'autorité de la tradition, et recherchait à se construire sur les observations, les expériences, les preuves, puis la critique. Le rapport entre l'ancien et le nouveau s'inscrit dans un contexte ambigu qui ne récuse pas seulement l'imitation et la répétition passive, mais paraît recouvrir un sens nouveau. Désormais, il s'agit moins de restaurer ou de restituer un savoir du passé, mais de produire du neuf. Du point de vue des savants du siècle, le savoir cessa d'être objet de rumination, un dépôt originel dont il faut se souvenir, voire reconstituer et transmettre en l'état à la postérité. Le savoir doit être une œuvre qui porte en lui le progrès, et qui évolue sans cesse. Le signal donné par Bacon influença tout le paysage intellectuel et s'imposa à tous :

« La science doit être tirée de la lumière de la nature, elle ne doit pas être retirée de l'obscurité de l'Antiquité. Ce qui est important, ce n'est pas ce qui a été fait. Il faut voir ce qui reste à faire¹³. »

Diderot exprimait une même préoccupation dans *Le Prospectus* de 1750. Pour contribuer au progrès du savoir il fut nécessaire de faire trésor du patrimoine passé. On se donna la peine, rapporta-t-il, d'aller dans les ateliers interroger les artisans, d'écrire sous leur dictée, de développer leur pensée, d'en tirer les termes propres à leurs professions, d'en dresser des tables, de les définir.

Un sage qui meurt en Afrique serait une bibliothèque qui brûle¹⁴, nous avait dit Hampaté Bâ ; aussi vindicatif que les savants du début de la Modernité à ce propos. Les connaissances et les pratiques léguées par les ancêtres sont menacées

13. Francis BACON, cité par F. WAQUET, « Conserver et transmettre le savoir à l'époque classique », A. SUPLOT (dir.), *Tisser le lien social*, p. 280.

14. En 1960, lors de la première Conférence générale de l'Unesco à laquelle participent tous les pays africains nouvellement indépendants A. H. BÂ prononce cette phrase dont voici le texte exacte : « En Afrique, chaque vieillard qui meurt est une bibliothèque qui brûle. » Il peut y avoir à redire à ce propos. En réalité tous les vieillards ne sont pas détenteurs de savoir. Il s'agit certainement d'une exagération volontaire de l'auteur pour renforcer une idée. En un sens, il est vrai qu'en Afrique on retrouve toujours l'idée que ce qui est ancien a plus de valeur que ce qui est récent, jeune. Mais à voir de plus près, dans les cultures orales où il n'y a pas d'archive, et du fait de la perte précoce de la mémoire, les anciens cèdent très tôt cette fonction de gardien des mœurs à la génération de leur fils. C'est souvent à l'aîné des fils (*Vigan* dans la culture Ajà-Fon au Bénin et au Togo) qu'entoure une équipe que revient la charge. Comme l'indique expressément l'article de l'historien béninois A. F. IROKO dans la revue *Afrique et Histoire* dans les années 1980 : « Les personnes âgées n'ont jamais eu en Afrique le monopole de la tradition. » Cependant, et c'est une particularité, tout ce que l'on sait vient des anciens, parce que l'âge confère légitimité et autorité.

de disparition. Si l'humanité souhaite en tirer profit, il faut commencer par « coucher sur papier » le trésor culturel, enseignait-il en joignant lui-même l'acte à la parole.

Pour ces hommes illustres, les savoir-faire des anciens représentent une base référentielle pour la recherche et le progrès. L'explorateur du savoir ne devra laisser aucun champ inexploré. Aujourd'hui la situation endémique déplorée par Leibniz nécessite un bémol. La documentation des savoir-faire des traditions locales européennes est accomplie. Une fois l'imprimerie et l'informatique inventées, mêmes les sciences humaines, presque inexistantes au temps de Leibniz, ont réalisé un progrès prodigieux en Occident. La situation n'est plus la même dans cette partie du monde tandis qu'elle persiste toujours dans les pays du Sud.

4. Il nous faut rechercher les conditions idoines permettant aux savoirs ancestraux de conquérir le statut de connaissance scientifique et objective. Pour cela il faut inventer au besoin une politique du progrès.

Traduite dans les termes stratégiques que nous impose le contexte actuel de l'économie du savoir, cette quête devient préoccupante. Sous ce prisme, elle se donne à entendre plus clairement : comment démarginaliser les savoirs et savoir-faire endogènes ? Comment aller au-delà de la coexistence conflictuelle de traditions parallèles pour organiser entre elles des échanges féconds, et intégrer l'héritage traditionnel au mouvement de la recherche vivante ? Comment réussir à penser en termes modernes les faits avérés incompréhensibles, hétéroclites et inassimilables pour la forme de rationalité aujourd'hui dominante ? Fondamentalement, comment accroître le savoir des systèmes endogènes dans les civilisations de l'oralité ?

5. D'un certain point de vue, le passage à l'écriture des civilisations de l'oralité peut affermir les traditions de connaissance et de pensée implicites. S'éveillant à une tradition écrite, elles recevront le traitement en vigueur dans les démarches du savoir moderne, ou selon les termes de Leibniz, « la méthode de la certitude ou de l'art de démontrer ». Ainsi pourront-elles amorcer leur première mutation : de connaissances implicites elles se transformeront en connaissances explicites, expérimentales et contrôlées.

Le passage à l'écriture suffira-t-il à provoquer la mutation en un mode de production explicite (formelle et expérimentale) des savoirs et des pensées implicites (non expérimentales) ? Peut-on conférer un tel pouvoir à l'écriture ?

Dans l'affirmative, l'oralité serait-elle le champ fécond du « préscientifique », ou du non scientifique, c'est-à-dire le champ clos des savoirs inexpliqués, implicites ou allant de soi, tandis que l'écriture en limiterait les chances ? Autrement dit, l'écriture serait-elle plus favorable à la génération d'un savoir particulier qu'on appellerait rationnel (moderne), scientifique et expérimental ? Que peut l'écriture dans la quête de la validation des savoirs endogènes ? Serait-elle un

instrument d'asservissement ou au contraire l'outil médian qui rend possible, au-delà de tout complexe, le croisement des savoirs ?

6. Claude Hagège n'en croit rien. De son point de vue, l'invention de l'écriture n'a pas remis en cause l'empire de l'oralité. Il y a chez l'homme, écrit-il,

« [...] une aptitude obstinée au dialogue avec son semblable, une vocation à pratiquer l'échange. À commencer par celui qui fonde tous les autres et les rend possibles, à savoir l'échange des mots. S'il est *homo sapiens*, c'est d'abord en tant qu'*homo loquens*, homme de paroles¹⁵. »

À sa suite Françoise Waquet renchérit la position en affirmant que le monde intellectuel est un univers de langage. Elle montre que bien des situations orales sont antérieures à l'apparition des nouvelles technologies de la communication, et ne leur doivent rien. Les moyens audiovisuels et les outils informatiques n'ont pas changé radicalement la face du monde.

« Ce que ces technologies ont apporté du point de vue de mon étude, écrite, c'est la possibilité d'une large diffusion des messages oraux. [...] Ces technologies, de surcroît n'ont rien inventé de neuf dans l'ordre de l'oralité savante, calquant, au contraire, des formes existantes, parfois dans leur expression la plus canonique¹⁶. »

À l'évidence, face à l'assaut de l'écriture, des livres imprimés, des nouveaux moyens de communication, l'oralité n'a pas disparu du monde savant, elle y a acquis une grande vitalité. De son point de vue l'oralité doit être rétablie comme une « technologie de l'intelligence¹⁷ » qui a été négligée ou ignorée par l'histoire¹⁸.

Ce qui est important chez ces auteurs et bien d'autres, c'est la prévalence de la parole sur l'écrit non seulement dans la communication du savoir, mais aussi dans son invention ; d'où ils affirment la supériorité de l'instruction orale sur celle que permettent les livres. L'écriture ne serait donc pas un instrument exclusif du savoir. François Dossou pouvait défendre cette position quand il communiquait :

« L'écriture n'est pas le passage obligé du savoir. [...] L'écriture en tant que forme d'expression n'a pas toujours été au service de la diffusion du savoir, bien au contraire. Dans le passé, elle a contribué à favoriser le secret en matière de découverte scientifique. Au xv^e siècle, comme au xvi^e siècle, beaucoup de savants ont appris à écrire de façon inversée, pour cacher précisément leurs découvertes à leurs amis, à leurs collègues. L'écriture en effet

15. Cl. HAGEGE, *L'homme de paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines*, p. 12.

16. F. WAQUET, *Parler comme un livre*, p. 145.

17. L'expression apparaît chez P. LEVY, *Les technologies de l'intelligence. L'avenir de la pensée à l'ère informatique*. Mais on lira ses remarques à ce sujet.

18. F. WAQUET, *Parler comme un livre*, p. 18.

favorise énormément la conservation du secret¹⁹, quand on parle de l'écriture, on ne pense qu'à sa capacité à multiplier, mais on occulte sa capacité à conserver le secret. C'est ainsi qu'un savant bien connu comme Léonard de Vinci consignait ses notes dans des carnets secrets protégés par une écriture inversée, parce qu'il refusait absolument que d'autres prennent connaissance de ses travaux. Un autre savant, Tartaglia, refuse de communiquer à Cardan sa méthode pour résoudre une équation du troisième degré, c'était pourtant écrit dans ses carnets, mais c'était un secret, et bien "en sécurité". Cela nous amène à dire que si nous voulons garder secrète une pensée avec efficacité, nous avons intérêt à l'écrire justement ; parce qu'il suffit ensuite de cacher le document. Tandis qu'on cache difficilement la parole²⁰. »

Poursuivant sa critique de la scriptophilie François Dossou rappelle :

« L'écriture est pratique ; elle économise de la force, elle économise de l'énergie, elle permet de dire très élégamment ce qu'on n'arrive pas à dire oralement, parce que le verbe ne peut plus être récupéré une fois qu'il est lâché. Un proverbe *fon* dit que le verbe est comme de l'eau ; une fois qu'elle est renversée, elle devient irrécupérable. Au contraire, quand j'écris, je peux revenir sur l'écrit, je peux biffer, refaire la phrase, la revoir, la remodeler ; cela permet vraiment de coucher sa pensée de façon pratique. L'écriture, on peut dire qu'elle est séduisante, c'est vrai, et c'est cela qui nous pousse à nous mettre à genoux devant elle, et à croire que c'est elle qui est responsable de la science moderne. [...] Il y a un pouvoir heuristique de la tradition orale, la pratique le montre. [...] Pour ce qui est du critère de la scientificité du discours [...] je pense que la scientificité d'un discours se définit par rapport à sa méthode explicite et jamais par rapport à une méthode implicite. Nous avons affaire, dans la tradition orale, à des pratiques. On ne peut pas dire d'une pratique qu'elle est scientifique ou qu'elle ne l'est pas²¹. »

Ce que réfute ainsi ce philosophe est la fétichisation de l'écriture qui conduit les esprits, même les plus clairvoyants à considérer la science comme un savoir transmis essentiellement sous forme écrite, et à soutenir que ce qui n'est pas écrit est impensé, informe. Or s'il y a savoir communicable, c'est qu'il y a système plus ou moins cohérent de concepts relatifs à un domaine de l'expérience humaine. Et donc s'il y a système ou doctrine « même à l'état inchoatif, il est clair qu'il y

19. L'auteur évoque ici un paradoxe intéressant. On se gardera de l'étendre à l'absolu. La découverte qui vient d'être faite à Nantes d'une partition inédite de Mozart (cachée dans des feuilles à la médiathèque) montre bien que l'écriture est une des meilleures formes de conservation du savoir. Un document écrit, même caché, finit par être découvert et son contenu révélé. Selon les autorités de la ville, un expert allemand a identifié comme étant de la main de Mozart un fragment de partition que détenait la bibliothèque. Cf. *Metro ouest* du 19 septembre 2008 – n° 775, p. 4 (www.metrofrance.com).

20. F. C. DOSSOU, « Écriture et oralité dans la transmission du savoir », P. HOUNTONDJI, *Les savoirs endogènes. Piste pour une recherche*, p. 271-272.

21. *Ibid.*, p. 280-281.

a forme²² ». Dire qu'une tradition de savoirs est informe ou impensée est insoutenable, indique Georges Canguilhem :

« L'informe d'une doctrine est saisi, [...] après que la preuve est faite de l'insoutenable prétention à l'universalité d'une opinion régionale. L'in-forme n'est pas le difforme, qui serait immédiatement perçu, étant l'écart à partir d'une forme type. Or le savoir n'a pas de forme type. Il se caractérise seulement par la coordination des questions, même au premier abord distantes, qu'il fait surgir²³. »

7. L'oralité donne un confort au savoir scientifique. Dans les cultures de l'écrit en Occident la tendance est de réintroduire les fonctions de l'oralité pour retrouver le vivant contextuel. Par exemple l'acte du conteur n'est plus le même quand on lit le texte de conte, il perd de sa vitalité. L'écriture sur ce plan ne peut donc pas remplacer l'oral. Et il faut bien se garder de mêler les fonctions pour astreindre la réflexion sur les conditions actuelles de la production du savoir. Pour avoir chance de saisir la spécificité de la pensée écrite, il faut renoncer à réduire l'écriture à un doublet visuel simple « représentation » de la parole ; renoncer à lui assigner un rôle secondaire et unique de transcription des énoncés de la langue « naturelle », « comme si l'écriture commençait et finissait avec la notation²⁴ ». Or dès que l'écriture cesse d'être la servante de la parole, elle se voit suspectée de trahir la pensée. Pourtant, réalise Alban Bensa, « elle peut tout aussi bien enfermer dans l'exégèse répétée et le commentaire stérile qu'ouvrir la voie à un développement critique et créateur du savoir²⁵ ».

8. L'écrit émancipe le savoir ; et dans chaque domaine où il pénètre, il permet une connaissance plus approfondie, qui favorise par la suite des réflexions formelles. L'écriture semble favoriser une nouvelle approche de la connaissance qui se distingue de la commémoration pour devenir précisément analyse, rationalisation de la donnée. C'est peut-être sous ce rapport qu'on peut admettre que rationalité et logique sont étroitement liées à l'écriture ; les opérations cognitives qu'impliquent ces deux termes, sans être absentes dans les systèmes oraux, se présentent sous des formes amplifiées, plus explicites quand on passe à l'écriture. C'est précisément par la conscience de cette « extériorité » du texte écrit longtemps ignorée que commence la démarche de Jack Goody à fonder une nouvelle conception de l'écriture. Comme il le dit lui-même :

« C'est l'écriture qui facilite leur développement et c'est la réflexion intellectuelle qui crée ce que nous appelons la logique et la rationalité. Ce développement est attribuable non seulement à l'écriture en elle-même, mais aussi

22. On pourra lire à ce sujet le texte très bref de G. CANGUILHEM, « Qu'est-ce qu'une doctrine informe ? », *La mathématisation des doctrines informes*, p. 7-9.

23. G. CANGUILHEM, *op. cit.*, p. 8.

24. J. DERRIDA, *De la grammatologie*, p. 51.

25. A. BENZA, *La fin de l'exotisme*, p. 99.

à son extension (c'est-à-dire au nombre de domaines dans lesquels elle a été introduite). [...] L'on voit ainsi que la distinction entre les cultures relevant de l'oralité et celles qui appartiennent au domaine de l'écriture n'est pas tranchée²⁶. » Cet exposé éclaire notre recherche.

9. Si l'opposition entre sociétés civilisées et primitives, entre modes de pensée domestiqués et sauvages, développés et sous-développés aide dans le langage à clarifier des situations concrètes et complexes, elle relève d'une taxinomie populaire, superficielle et illusoire. Les différences de démarche intellectuelle présentes dans les cultures du monde peuvent être expliquées par une différence dans les systèmes de communication plutôt que par les hypothèses de mentalités, de pensée sauvage ou de vertus spécieuses. Les progrès des modes de pensée ont un lien étroit avec le système de communication et non avec la mentalité. Ceci représente une idée originale de Goody prouvant ainsi que chaque révolution technique a été suivie par un bouleversement dans le système de pensée. Il y a là nous semble-t-il un effort honnête qui conduit à ne plus se représenter les modes de pensée dans les sociétés de l'oralité suivant une perspective excluant tout développement ; en même temps qu'il s'agit de rétablir leur lien avec l'histoire de la pratique scientifique au sens le plus stricte.

10. Nos interrogations sur le pouvoir de l'écriture poursuivent ce but très précis : À quelle condition les savoirs endogènes peuvent-ils être maîtrisés et devenir objet de science ? L'histoire des sciences inscrit ces interrogations sur le terrain de l'anthropologie.

Dans un passé récent, en effet, certains auteurs ont effleuré la question en prenant position dans un débat plus subtil sur la rationalité²⁷ telle qu'elle s'est posée dans la philosophie anglo-saxonne surtout, puis introduite en anthropologie.

26. J. GOODY, « La littératie, un chantier toujours ouvert », *Pratiques*, n° 131/132, décembre 2006, p. 75.

27. Le concept de rationalité issu d'une réflexion philosophique sur la Science et la Raison occidentales a été introduit en anthropologie dans une perspective que P. BONTE résume en trois rubriques constitutives de cette discipline. La première correspond à une interrogation qui s'est posée dès les premiers temps de la formation de la discipline et dont les sources remontent jusqu'à Auguste Comte. Elle tient en ceci : les constructions intellectuelles et cognitives obéissent-elles dans d'autres sociétés, les plus « primitives » en particulier, à la même logique (rationnelle) que la nôtre ? La seconde regroupe des interrogations tout aussi « fondamentales ». Confronté aux incohérences, voire aux contradictions qu'il observe dans la vie sociale, l'anthropologue doit-il, pour constituer la société (ou la culture) comme un tout, considérer qu'il existe une rationalité qui les transcende et les explique ? La troisième rubrique sous laquelle se posent les questions concernant la rationalité touche aussi à l'une des conditions premières de la constitution de la discipline anthropologique, celle d'un relativisme culturel... À quel degré de rationalité, entendue alors comme degré d'intelligibilité, peut prétendre la connaissance anthropologique d'autres sociétés (cultures) ? Cf. « Sur l'intelligibilité des faits sociaux et culturels : la rationalité en anthropologie », J. FELDMAN et J.-C. FILLoux (dir.), *Éthique, épistémologie et sciences de l'homme*, p. 29-37.

De toutes les positions, celle de l'anthropologue historien anglais Jack Goody paraît centrale et opportune. Goody s'intéresse au passage de la culture orale à la culture écrite en termes de changement des formes de pensée. Il situe dans une dynamique historique les différences existant dans le domaine de la pensée entre les cultures de tradition orale et les cultures de l'écrit. Pour lui, si une somme considérable de savoir, essentiellement pratique, était transmise par la tradition orale, l'écriture, en permettant de stocker, a rendu possible l'émergence de la pensée critique ainsi que des développements importants de la logique et du raisonnement. La généralisation de l'écrit a provoqué une mutation culturelle dans l'encodage, le stockage et la transmission des savoirs. Dans sa démarche, Goody essaie de mettre en évidence la manière dont l'écriture a permis l'émergence d'une autre forme de rationalisation dans l'histoire culturelle des sociétés. Prouvant ainsi que le progrès dans les systèmes de pensée est toujours lié à l'apparition de nouvelles techniques. Tout changement dans le système des communications entraîne nécessairement d'importants effets sur les contenus transmis.

Goody émet l'hypothèse que l'avènement de l'écriture et son introduction ont été d'une importance cruciale. L'écriture, en permettant l'accumulation des pensées critiques, fournit les conditions nécessaires à l'établissement de la tradition critique, ce qui à son tour est une condition élémentaire pour la naissance de la science. Les grandes étapes de l'évolution du savoir, furent, dit-il, l'écriture, l'imprimerie pour son rôle dans la diffusion et la sécularisation du savoir, et de nos jours l'informatique avec la puissance de calcul, de stockage et de communication. Dans un ouvrage majeur au titre évocateur, *The domestication of the savage mind*²⁸, il estime :

« Quand un énoncé est mis par écrit, il peut être examiné bien plus en détail, pris comme un tout ou décomposé en éléments, manipulé en tous sens, extrait ou non de son contexte. Autrement dit, il peut être soumis à un autre type d'analyse et de critique qu'un énoncé purement verbal. Le discours ne dépend plus d'une "circonstance" ; il devient intemporel. Il n'est plus solidaire d'une personne, mis sur papier, il devient plus abstrait, plus dépersonnalisé²⁹. »

En transcrivant la parole, dit-il, on se donne la possibilité d'un examen critique de nature très différente. Dans un discours oral, il est plus facile de se tromper soi-même et moins facile d'en prendre conscience. Le processus de la critique constructive, qu'elle soit le fait de celui qui parle ou d'un autre, se trouve bloqué ou rendu plus difficile³⁰.

28. Traduction française : *La raison graphique. Domestication de la pensée sauvage*.

29. J. GOODY, *La raison graphique. Domestication de la pensée sauvage*, p. 96-97.

30. *Ibid.*, p. 105-106.

11. Goody argumente ainsi à contre-courant des philosophes de l'histoire des sciences et s'oppose en cela au postulat de Karl Popper selon lequel l'Occident doit son héritage scientifique aux philosophes de la Grèce antique dont la plus grande contribution a été d'établir une tradition de discussions critiques qui rendit possible la relativisation des conceptions du monde³¹. Goody estimait que pour rendre compte efficacement de ce qui advint dans la culture occidentale, la tâche à accomplir consistait d'abord à comprendre les structures et les facteurs qui conduisent aux changements sociaux. Chaque révolution technique conduit à l'apparition d'un mode de pensée supérieur.

Selon Goody, l'Europe doit le développement de la science moins, à une aptitude psychologique, moins à la tradition de discussion critique qu'à l'influence des changements majeurs survenus dans les moyens matériels : le développement des systèmes d'écriture, le passage à l'écriture alphabétique, l'invention de l'imprimerie.

« Ce n'est pas par hasard, dit-il, si les étapes décisives du développement de ce que nous appelons maintenant "science" ont à chaque fois suivi l'introduction d'un changement capital dans la technique des communications : l'écriture en Babylonie, l'alphabet en Grèce ancienne, l'imprimerie en Europe occidentale³². »

À ce propos, et comme pour distinguer son approche de la plupart des théories en vogue, il expose dans « La technologie de l'intellect³³ » combien il est étonnant que les spécialistes de littérature aient si peu porté attention à l'écriture qui constitue la plus grande invention de l'histoire humaine, et à la façon dont elle a influencé la vie sociale.

« Il est encore plus surprenant de constater que les spécialistes des sciences sociales se soient si peu intéressés à la littérature (et d'ailleurs aux moyens de communication en général). [...] Par ailleurs, les socio-anthropologues ont estimé que leur discipline est avant tout concernée par les sociétés "pré-littératiennes", "primitives" ou "tribales"; généralement, ils ont considéré que l'écriture (là où elle a existé) n'était rien d'autre qu'un élément "intrusif". Même lorsque les auteurs se sont intéressés spécifiquement aux différences entre les sociétés, peuples, mentalités, etc., "simples" et "avancés" », ils ont omis d'examiner les implications de ce trait distinctif auquel on a pourtant si souvent recours pour définir les types de sociétés dont ils disent s'occuper, à savoir, la présence ou l'absence de l'écriture³⁴. »

31. Cf. K. POPPER, « Back to the presocratics », *Conjectures and refutations*, p. 136-165.

32. *Ibid.*, p. 107.

33. « Les conséquences de la littérature » écrit avec I. WATT et « La technologie de l'intellect » sont deux articles de 1968 extraits de *Literacy in traditional societies*; ils sont traduits en français dans la revue *Pratiques*, n° 131/132, décembre 2006, p. 7-68. Ce sont ces traductions que nous utiliserons.

34. J. GOODY, « La technologie de l'intellect », *Pratiques*, n° 131/132, décembre 2006, p. 7-8.

Rattachant des différences déterminées à des changements déterminés, Goody situe la différence essentielle entre la pensée scientifique et la pensée traditionnelle ailleurs :

« Non pas tant du côté de l'attitude sceptique elle-même que du côté de l'accumulation (ou de la reproduction) du scepticisme³⁵. »

De son point de vue, le facteur le plus important sur le long terme, parmi ceux qui contribuent aux mutations sociales, a été la mise en place de nouveaux modes de communication, en particulier, l'écriture. Avec l'écriture s'établissent de nouveaux rapports sociaux ; l'écriture transforma les hommes et la vie de l'esprit. Elle ne rendit pas pour autant les individus et les peuples ni plus sages, ni plus intelligents. Elle contribua, cependant, à augmenter considérablement l'étendue de leurs connaissances, mais aussi à se regarder autrement.

La thèse de Goody paraît une position résolument nouvelle pour restituer l'écriture comme principe explicatif des mutations socio-historiques. Aussi en se prononçant sur les ressemblances et les différences entre sociétés avec ou « sans écriture », Goody tente de faire admettre que, l'humanité doit dans une large mesure, la culture moderne, la science occidentale au développement de l'écriture.

« N'y voir qu'un aspect secondaire de la révolution des communications, c'est sous-estimer son rôle absolument décisif dans la création de notre civilisation³⁶. »

Pour lui, le chemin de la pensée moderne passe par l'expérimentation qui est une propriété de l'écriture. C'est elle qui facilita l'accumulation de pensées critiques et a guidé la pensée sur des voies inédites.

12. L'approche goodienne put déplacer la question de la mutation cognitive et culturelle du milieu philosophique abstrait pour l'examiner sur les chantiers de l'observation sociale. Goody ne s'intéresse pas à la rationalité en elle-même, « mais aux manières dont l'écriture permettait une certaine rationalisation ». Selon *La raison graphique* qui met en évidence contre les théories anciennes la reconnaissance de la logique dans les sociétés primitives, l'écriture est liée à une forme particulière de l'organisation sociale et à des formes particulières du discours. Au sens où l'écrit a permis à de nouvelles formes d'organisation sociale et de rationalité de se mettre en place.

« En effet, d'un point de vue relativiste, les sociétés orales sont par principe égales aux sociétés écrites. Mais ces cultures sont différentes aussi et elles évoluent différemment. [...] Or de mon point de vue, c'est la logique de l'écriture et ses usages, la raison graphique et ses institutions qui modélisent

35. J. GOODY, *La raison graphique*, p. 96.

36. J. GOODY, *L'homme, l'écriture et la mort*, p. 199.

une culture et non l'inverse. Les modes et les moyens de communication sont d'authentiques modes et de réels moyens de production du social dans son ensemble. Ce n'est pas un postulat idéaliste, au contraire, c'est prendre en compte un facteur historique et explicatif central que prendre au sérieux le pouvoir de l'écrit sur le monde et le pouvoir de l'écrit sur soi [...] et sur les autres ! La mémoire écrite est beaucoup plus structurée et systématique que la mémoire orale, par exemple³⁷. »

De fait, tout le débat s'articule autour de la distinction entre pensée scientifique et pensée non scientifique. Les diverses positions à l'égard de l'origine de la science vont jouer un rôle important dans la formation d'attitudes et déterminer par la suite les positions adoptées dans ce débat sur la rationalité.

13. En investissant les champs de l'histoire et de l'anthropologie, l'étude que fait Goody fournit les éléments d'une compréhension dynamique du changement social. Leur comparaison avec les thèses de Robin Horton et celles de Lévi-Strauss révéleront les limites d'une tradition anthropologique classique vis-à-vis de la question du devenir des sociétés non occidentales. Selon Horton, la rationalité en marche dans la pensée traditionnelle est peu favorable au changement et à la critique, parce qu'elle n'admet pas d'alternative, critère central de l'émergence de la pensée scientifique. Goody objectera cette thèse comme il réfutera d'autres points de vue liés à la prééminence de la mentalité :

« Je pense à Claude Lévi-Strauss, par exemple, quand il évoque les sociétés "froides" et les sociétés "chaudes". Il ne prend pas réellement en compte la différence fondamentale dans les modes de communication (oralité/écriture) pour expliquer les différences que présentent ces types de sociétés, y compris dans leurs rapports à l'histoire. Il estime que c'est une question de "pensée" ou de "pensée sauvage" ou autre. Lévy-Bruhl avant lui, pensait que c'était une question de "mentalité", "mentalité pré-logique" ou "mentalité logique". Or de mon point de vue, c'est la logique de l'écriture et ses usages, la raison graphique et ses institutions qui modélisent une culture et non l'inverse³⁸. »

Ce questionnement épistémologique sur la nature scientifique ou non des connaissances traditionnelles, de leurs modes de connaissance ou de pensée a suscité l'éclosion, comme une réaction, de ce qu'il convient aujourd'hui d'appeler les ethnosciences et dont il faut aussi rendre compte : quelle est la part d'instruction qu'elles apportent aux cultures ? Elles s'appuient pour la plupart sur les données de l'anthropologie mais restent à mi-chemin dans l'action de valorisation des systèmes et pratiques « traditionnels ».

Vers le milieu du xx^e siècle, la question de la réappropriation théorique des savoirs ancestraux s'est posée chez les intellectuels africains eux-mêmes. Elle a

37. J. GOODY, *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, p. 235-236.

38. *Ibid.*, p. 235-236.

pris la forme de la valorisation des langues africaines mais a été souvent conduite comme un débat idéologique. Les significations et les enjeux scientifiques des œuvres de l'esprit ou « patrimoine culturel immatériel » appartenant aux sociétés africaines noires, ont très peu préoccupé les esprits au lendemain de la cession des institutions de recherche coloniales aux Etats indépendants. On peut dire que ces institutions publiques les mettaient négativement en rapport avec la recherche fondamentale. Si quelques intellectuels s'y sont penchés, presque exclusivement dans les domaines des arts, de la littérature et de l'histoire, les savoirs endogènes n'ont pas été véritablement pris en compte et analysés avec tout le sérieux dont ils étaient dignes. Leur discours était souvent à la limite de la passion, de la revendication et de l'apologie. Des réflexions systématiques touchant aux fondements des systèmes de savoirs endogènes manquaient au rendez-vous³⁹.

14. Cette absence de la prise en charge des démarches ancestrales au lendemain de l'appropriation des institutions de recherche dans les Etats indépendants a sans doute sa part de responsabilité dans la dégradation du patrimoine intellectuel au sein des réseaux locaux. Avec le recul du temps, on sait maintenant par exemple, que les projets d'urbanisation déployés sur le continent au mépris des logiques endogènes ont souvent affecté un environnement naturel représentant une valeur particulière pour des communautés données, telle une forêt sacrée, un « arbre fétiche » jouant un rôle essentiel dans un rituel d'initiation ou fournissant la matière première nécessaire à une production artisanale spécifique comme la fabrication de pirogue, des accoutrements rituels à partir

39. On trouve par exemple chez l'historien africain J. KI-ZERBO l'idée que : « Nul, mieux que le Nègro-africain n'est apte à entendre le mot de l'Écriture : "Au commencement était la parole". Il y a, en effet, une priorité chronologique et logique manifeste de la parole sur l'écriture. [...] Ce serait une erreur grossière de mettre sur le même pied d'égalité la parole et l'écriture alors que la première seule est essentielle au statut d'homme », cf. « La tradition orale en tant que source pour l'histoire africaine », D. LAYA (dir.), *La tradition orale, problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine*, p. 100. Avant lui sous la même tension apologétique et de recherche d'une identité contenue dans le passé, L. S. SENGHOR estima que « l'émotion est nègre, comme la raison hellène », « Ce que l'homme noir apporte » (1939). DESCARTES avait pourtant depuis le XVII^e siècle proclamé que la raison est la chose du monde la mieux partagée. Déchiffrer cette subtilité excessive à la lumière de la charte cartésienne de l'universalité de la raison rend incompréhensible l'idée de SENGHOR. Quoique S. B. DIAGNE en rappelant la posture initiale de SENGHOR tente de disculper cette formulation de ce qu'on lui imputait. Son livre, *Leopold Sédar Senghor : l'art africain comme philosophie* (RIVENEUVE, 2007), replace cette idée dans le contexte d'une interrogation sur l'art africain : Que veulent nous dire ces objets ? Pourquoi les africains sculptent-ils comme ça ? Ainsi semble-il, la façon de comprendre SENGHOR serait de le relire en faisant abstraction de ses formules. En parcourant à nouveau ce fil conducteur de la pensée senghorienne, B. DIAGNE en arrive à une autre compréhension : « Ces objets d'art dans une civilisation orale deviennent l'écriture d'une philosophie particulière de ce que j'appelle une ontologie dans notre jargon... Dans ce cadre là d'ailleurs, l'art devient lui-même une approche du réel. L'art ne se limite pas seulement à sa pure fonction esthétique. »

de fibres d'écorce etc. Ces projets sont perçus, toute proportion gardée, comme ayant planifié la désertification dans cette partie de l'Afrique.

L'absence de la prise en charge du patrimoine culturel immatériel dans les curricula de la recherche pour les adapter aux nouveaux besoins a contribué à déstabiliser les communautés et leurs systèmes de savoirs. Sachant que dans ces sociétés la protection de l'environnement est liée à la cosmologie et d'autres éléments du patrimoine socioculturel, la quasi-indifférence de la recherche à appliquer une réflexion critique sur les systèmes de représentation, les visions du monde, les connaissances et pratiques concernant la nature, l'univers, et l'ensemble complexe de valeurs, d'organisation ou d'institution, a d'une façon ou d'une autre été un obstacle préjudiciable pour les modèles de développement des pays et pour le mode de vie des communautés elles-mêmes.

15. Comme plusieurs l'avaient déjà ressenti, il devenait nécessaire de quitter le domaine de l'idéologie pour aborder la question de la valorisation des savoirs de l'oralité sur un autre plan. L'idée de la renaissance africaine tant souhaitée doit être engagée, selon nous, dans une dimension épistémologique et prométhéenne.

Cheikh Anta Diop a pu engager ce chantier en démontrant à la fin de son livre, *Nations nègres et culture*, la possibilité d'exprimer les aspects de la réalité du monde moderne dans les cultures endogènes⁴⁰. Il propose la traduction en *wolof* des concepts mathématiques, des concepts scientifiques de physique et de chimie, tenta dans sa langue un résumé de la théorie de la relativité d'Einstein, la traduction d'un extrait d'*Horace*, et de *La Marseillaise*. Il s'agit, en approfondissant une expérience dans une langue africaine quelconque, de voir si l'on peut formuler des règles de construction ou de composition, des néologismes nécessaires pour exprimer des concepts scientifiques qui n'existent pas naturellement dans les langues africaines.

« Bien sûr, il faudra que l'Afrique assimile la pensée scientifique moderne le plus rapidement possible ; on doit même attendre davantage d'elle : pour combler le retard qu'elle a accumulé dans ce domaine depuis des siècles, il lui faut entrer sur la scène de l'émulation internationale et contribuer à faire avancer les sciences exactes dans toutes les branches par l'apport de ses propres fils⁴¹. »

Il serait erroné d'appeler à l'appui de la valorisation des civilisations une argumentation autre que scientifique⁴², idéologique et imprégnée des préoccu-

40. C. A. DIOP, *Nations nègres et culture*, p. 415-450.

41. *Ibid.*, p. 17.

42. Selon V. MUDIMBÉ c'est en s'aliénant dans les schémas coloniaux du savoir que les chercheurs et les penseurs africains se représentent l'avenir de leur propre culture et des systèmes de connaissance endogènes. Les études d'ethnologie inspirées de Tempels, Griaule et autres ont fortement influencé les penseurs africains et contribué à inventer la

pations des ethnosciences⁴³ qui ont suscité parfois une curiosité émotive parmi les chercheurs. Aujourd'hui, valoriser les savoirs ancestraux, dans le contexte de grande vulnérabilité des cultures africaines, peut consister, si l'on accepte de rester en deçà du débat idéologique, à se servir des connaissances de la science moderne pour « revisiter » la réalité empirique manifeste dans la « tradition africaine ». Le but poursuivi est donc une fécondation réciproque entre savoir

fiction d'une « Afrique » ayant une identité culturelle particulière, une « gnose » africaine et typique. Parce qu'ils proclament ainsi la relativité des cultures et des savoirs, ils ne peuvent émanciper les systèmes de pensée et de connaissance. MUDIMBE contextualise cette démarche identitaire dans son livre, *The invention of Africa*, et préconise une conception transculturelle et « dialogique » du savoir. Il envisage le développement des systèmes de pensée et de savoir dans une sorte d'acculturation qui est au fondement de toutes les civilisations. D'autres études ont été produites qui ont eu la même réaction critique :

A. MBEMBÉ interroge le penchant à la « clôture identitaire » qui caractérise certaines représentations africaines de soi. Celles selon lesquelles les conditions d'accès des cultures africaines en générale, ou du sujet africain plus précisément, à la réalisation de soi se fait sur le mode « liturgique de la victimisation ». Le point de départ de ce ré-enchantement de la tradition, commente-t-il dans son article, est fondé sur des vecteurs puissants d'un imaginaire qui puisent leur force dans la réhabilitation des origines et de l'appartenance : « Les africains disposeraient de quelque chose d'authentiquement unique qui leur conférerait une identité propre et irréductible à celui d'aucun autre groupe ou d'aucune autre culture. [...] C'est également à partir de cette différence absolue bâtie dans la coutume [...] que l'Afrique pourrait reconstruire la relation à soi-même et sortir de ces régions où l'histoire l'a reléguée. » Cf. A. MBEMBÉ, « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, n° 77, mars 2000, p. 37.

Sur cette même question du refus de la singularisation de l'Afrique qui pousse à rechercher une « interprétation africaine » du monde et des choses, à militer en faveur d'une science africaine, à créer les schèmes africains de l'entendement, à revendiquer des savoirs et technologies endogènes toujours valides et immuables, on lira la position du philosophe ghanéen K. WIREDU, dans ses livres, notamment, *Cultural universals and particulars. An african perspective*.

43. Si cela est vrai sous quelque rapport, il faut préciser que l'ethnoscience a évolué. Nous n'en sommes peut-être plus à ce stade. Par exemples de nombreuses personnes et organisations s'investissent de plus en plus à faire, disent-ils, de l'ethnopharmacologie ; c'est-à-dire à recenser et à comprendre les pratiques et représentations relatives à la santé et à la maladie ; à vouloir faire l'évaluation de l'efficacité thérapeutique des remèdes traditionnels et à encourager l'utilisation des ressources locales pour la préparation de médicaments à base de plantes. D'où on encourage la constitution d'herbier, la création de textes réglementaires sur la médecine traditionnelle, la préparation des médicaments traditionnels améliorés (MTA), le développement de la médecine traditionnelle en Afrique, le développement de méthode d'évaluation ethnopharmacologique, édition de recueil de médicaments dits d'ethnopharmacopée africaine ou autre (c'est un recueil des médicaments et autres ingrédients locaux utilisés en médecine populaire traditionnelle), l'érection de centre de vulgarisation des pratiques et savoirs locaux. Mais là où ces initiatives achoppent avec le progrès est qu'elles visent encore à la « commémoration » des savoirs du passé pour se distinguer des études faites en pharmacie. Le désir de faire prospérer les pratiques communautaires est-il souvent au cœur des initiatives ? Dans quelle mesure l'investigation ethnoscience envisage-elle, non seulement la reconnaissance mais aussi et surtout l'accompagnement des cultures et réseaux détenteurs des savoirs à s'approprier les nouvelles méthodes de production et à transformer ainsi de l'intérieur, en les faisant évoluer, les réseaux et procédés endogènes ?

endogène et connaissance moderne. Des hommes de science d'origine africaine tentent de poursuivre cette voie. Abel Afouda développa cette position. Pour lui, le temps est arrivé d'« utiliser notre connaissance de la “culture des blancs” pour enrichir notre propre culture de base⁴⁴ ».

16. Il n'existe pas d'alternative à la modernité sous l'angle de son projet ; il nous faut simplement travailler pour y accéder. C'est pour cela qu'il importe de promouvoir un nouveau discours africain du savoir et des sciences, pour enfin donner aux cultures endogènes une destinée bien à l'abri des pièges réductionnistes d'origine africaine et étrangère qui ont orienté la production du savoir jusqu'ici.

On peut lire sur un autre plan d'analyse le grief de P. HOUNTONDI et son exigence d'orienter la recherche vers une autre dynamique qui vise plus loin que celle de l'ethnoscience. L'ethnoscience étant la reconstitution d'un savoir préexistant, « quelle est, par rapport à ce savoir-objet, l'originalité du savoir au second degré ? » (« Au-delà de l'ethnoscience : pour une réappropriation critique des savoirs endogènes », *Notre Libraire*, n° 144, avril-juin 2001, p. 56). L'enjeu de cette réflexion sur l'ethnoscience est explicitement traduit dans le passage suivant du même texte : « Les structures de recherche ouvertes ici et là hors des métropoles, et singulièrement en Afrique, n'entraînent aucune réelle autonomisation, aucune appropriation, aucun apprivoisement effectif de l'activité scientifique, mais restent des postes périphériques au service de l'accumulation du savoir au centre du système » (*ibid.*, p. 54).

Le même reproche est ici adressé aussi bien à l'ethnoscience qu'à l'anthropologie. Comment ont-elles entrepris, en établissant au niveau épistémologique le contact entre les cultures endogènes et les savoirs du monde moderne, la résolution de la question de l'universalité ? Leur rapport avec les réseaux endogènes a-t-il été aussi bénéfique dans les deux sens ? A-t-il permis aux réseaux endogènes détenteurs de savoirs d'accroître leurs savoirs, de réussir tout en assurant leur identité à transcender leurs expériences historiques particulières en se mettant en lumière grâce à l'échange ? Ou bien, ce contact a-t-il simplement contribué à entretenir l'enfermement de ces réseaux dans leur propre univers, à encourager leur isolement des chantiers où se construisent les savoirs objectifs plutôt que de créer les conditions de l'enrichissement réciproque ?

À ces questions A BENSA répond par la négative dans son livre intitulé *La fin de l'exotisme*. L'anthropologisme, estime-t-il, est un exotisme qui sous la bannière de la pensée sauvage dresse des barrières entre le monde de la raison maîtrisée et celui du mythe. Certains auteurs comme M. DÉTIENNE dans *L'invention de la mythologie*, J.-L. AMSELLE dans *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, ont montré que cette coupure était toujours contemporaine de domination politique. « Au cœur de l'*ethnos* sont relégués tous ceux qui ne sauraient entrer dans la *polis* parce qu'habitants des “banlieues” où l'irrationalité orale rend impossible l'exercice du *logos* et de l'écriture. Reste aux métèques de se consoler avec les chimères de leur altérité » (BENSA, *op. cit.*, p. 15). Les rapports de forces ont donc défini les conditions politiques de la connaissance de « l'autre ». « On peut se demander aussi, poursuit-il, dans quelle mesure les barrières du Grand Partage peuvent être franchies par les pratiques ethnologiques. [...] cette transgression [...] n'est possible qu'au prix d'une réorientation théorique complète de l'anthropologie dans le sens d'un rapprochement résolu avec l'histoire. [...] Il est plus que temps d'en finir avec la dérive qui, en entretenant une sorte de fascination pour l'Altérité, tend à faire de l'anthropologie une banque de rêve » (p. 16-17).

44. A. AFOUDA, *Tradition africaine et réalité scientifique*, p. 12.

La reconnaissance des savoirs traditionnels passe aussi par la promotion de la culture qui les porte. Engagée sur la voie de la mise en valeur scientifique, l'anthropologie communiquerait d'une plus belle manière au monde les valeurs à défendre dont sont dépositaires les savoirs des civilisations étudiées.

Or, malgré tout le mérite qu'on doit aux chercheurs de cette discipline, il convient de remarquer que ses acteurs anciens comme nouveaux et mêmes les chercheurs natifs des territoires concernés produisaient une sorte de savoir destiné à l'Occident sans toutefois véritablement coller aux intérêts réels des communautés ou civilisations qu'ils étudient⁴⁵.

17. L'objectif pour l'anthropologue des savoirs serait, en actualisant les savoirs ancestraux, de proposer de nouvelles perspectives théoriques et pratiques, en vue de la « Nouvelle alliance⁴⁶ » qui engage à la fois leur propre mutation et la métamorphose de la science ; comme pour accroître les chances du futur. En ce sens Georges Balandier convie l'anthropologue des temps nouveaux à une nouvelle compréhension de sa vocation :

« Il faut inverser l'imagerie, faire apparaître, ce qui proprement africain donne des chances au futur. [...] Après le temps des africanismes constitués par les observateurs extérieurs, est venu le temps des interprétations et des interpellations formulées par les intellectuels et les scientifiques africains. Celles-ci rétablissent une continuité, elles aident à la recomposition des identités collectives défaites, elles apportent des éléments propices aux renaissances modernisantes. Le désir de modernité illustré notamment par la rapide adaptation aux technologies dès qu'elles sont économiquement accessibles accompagne cette valorisation des moyens transmis par les traditions et les savoirs que celles-ci maintiennent⁴⁷. »

C'est en poussant, certains aspects des traditions étudiées, les pratiques et techniques à se produire dans les conditions épistémologiques modernes que l'anthropologie peut se prévaloir d'une quelconque utilité à l'égard des sociétés étudiées.

Il s'agit d'un cheminement qui devra conduire, comme l'explique Balandier, à une lecture convenable des cultures, puis à la reconnaissance des domaines d'interrogations que les sociétés formulent à propos de leur mode d'existence et de leur avenir immédiat. Ce qui ne peut se faire sans la révision des perceptions, et le renoncement au réductionnisme qui laissent voir la multitude des alternatives.

45. On peut nous objecter que ceci n'est pas la vocation de l'anthropologie. Pourtant le constat qu'on peut faire est qu'en réalité, cette branche du savoir produit un savoir tourné vers l'extérieur, destiné à mettre en spectacle les civilisations étudiées sans leur apporter l'essentiel dont elles ont besoin pour poursuivre leur évolution fondamentale. Balandier incitera la sociologie et l'ethnologie à « un renouvellement des démarches et des instruments théoriques », cf. « Les Anthro-po-logiques dans la modernité », *Anthro-po-logiques*, p. 6.

46. Allusion est ici faite au livre de I. PRIGOGINE et I. STENGERS, *La Nouvelle alliance*.

47. G. BALANDIER, *Civilisés dit-on*, p. 166.

Balandier suggère ainsi une recherche en sciences sociales qui identifie les logiques, les représentations comme des rationalités entièrement dynamiques en œuvre dans les sociétés : « des anthropo-logiques⁴⁸ ». À terme, « l'anthropologie de l'actuel » contribuera à percevoir l'« anthropos » lui-même en situation de production de savoir logique. Avec Balandier, il se produit un glissement sémantique en faveur de l'objet de cette science sociale.

Mais c'est Osamu Nishitani qui nous en livre la véritable portée. Le philosophe japonais montre que les notions occidentales d'« *anthropos* et d'*humanitas* » qui servent à désigner l'homme traduisent des niveaux de réalités différents :

« Ces deux notions ne se juxtaposent pas comme deux termes parallèles, elles ne présentent pas non plus de dichotomie. Entre les deux, il y a une dissymétrie foncière qui s'inscrit dans un rapport constitutif du savoir, un rapport immanent au régime du savoir moderne, et qui crée ce qu'on pourrait appeler un "double standard" du régime du savoir humain et humaniste ; un "*anthropos*" condamné au statut d'objet par un savoir "anthropologique", et une "*humanitas*" qui, hors de toute détermination extérieure, se nomme et s'affirme en tant que sujet de tout savoir. [...] La différence entre "*humanitas*" et "*anthropos*" relève moins d'une classification des êtres humains que de leur rapport respectif avec le savoir. [...] On est "*humanitas*" tant qu'on a affaire avec le savoir, et on est "*anthropos*" tant qu'on demeure en position d'objet⁴⁹. »

On comprend alors mieux en quoi le projet de Balandier oriente la discipline vers une situation théorique nouvelle et se préoccupe de la mutation de l'« *anthropos* », celui qui a le statut d'un être qui produit du savoir et qui s'enrichit par cette activité. Et puisqu'acquérir un savoir disciplinaire dans une région non occidentale, c'est toujours encore acquérir un savoir occidental :

« d'acquérir et d'assimiler le savoir pris pour universel, ou de s'y initier, signifie, donc, pour les "*anthropos*", de se rapprocher des "*humanitas*" et de se les assimiler, car cela revient pour les simples jouisseurs du savoir à devenir possesseurs, voire producteurs du savoir universel⁵⁰. »

Par ce processus, s'ébranle le rapport établi entre ceux qui se perçoivent comme détenteurs exclusifs du savoir conçu comme universel, et ceux qui sont réduits dans la sphère du savoir objet. Or l'universalité convoitée du savoir ne peut se réaliser que par ce rapprochement ou « humanisation » des « *anthropos* ».

18. S'appuyant sur cette suggestion, Ali El Kenz soutiendra que les chercheurs africains ont mieux à faire que de reprendre en l'améliorant le savoir accumulé sur les sociétés du continent ; même si la recherche scientifique doit poursuivre

48. G. BALANDIER, *Anthropo-logiques*, p. 27.

49. O. NISHITANI, « Deux notions occidentales de l'homme : *anthropos* et *humanitas* », A. SUPLOT (dir.), *Tisser le lien social*, p. 16-21.

50. *Ibid.*, p. 21.

ces chantiers elle doit envisager autrement cette tâche⁵¹. Il est aussi à craindre qu'à l'issue de cette transformation les « *ex anthropos* » ne se limitent pas eux-mêmes à imiter et amplifier le savoir accumulé par les « *humanitas* » au point d'en perdre leur âme. Pour que cela soit possible, Rémy Hounwanou proposait la nécessité de :

« Dégager une méthode rationnelle et scientifique pouvant donner des résultats acceptables débarrassés de subterfuges et de charlatanisme, c'est ainsi seulement que nous pouvons faire sortir cette science de l'état de nature où elle végète pour la rénover, la réhabiliter et la rendre compréhensible, accessible et profitable à tous⁵². »

On avance ainsi vers l'inversion du rôle de l'anthropologie coloniale, celle dont la fonction principale consistait à donner en spectacle les civilisations qu'elle étudie. C'est ce que reconnaît Michel Agier dans sa description de *La sagesse de l'ethnologue* :

« Tout ce qu'il apprend là-bas, l'ethnologue le montre ici. Il le ramène de son voyage pour comparer, montrer ce qu'il y a de commun dans ce monde de différences. C'est ce qui fait de lui un ethnologue⁵³. »

L'anthropologie et de façon générale les sciences sociales, jusqu'à nos jours, ont fait un grand effort de compréhension des civilisations non européennes. Cette branche du savoir, qu'on a pu appeler la science des « autres », illustre le prototype d'une discipline ayant encouragé la production d'une science extravertie sans apporter aux cultures objets l'essentiel dont elles ont besoin pour continuer leur mutation fondamentalement.

Les exemples sont nombreux pour étayer ce constat : très peu de langues africaines ou du Sud disposent d'un dictionnaire unilingue et de grammaire. Pourtant de nombreux travaux d'anthropologie ont déjà été effectués sur certaines langues de cette partie du monde. Ils ne se sont pas inquiétés de promouvoir les préalables linguistiques dans les sociétés investies. Dans le meilleur des cas, certains de ces travaux ont abouti à l'édition de dictionnaires ou lexiques bilingues pour des fins comparatistes et à l'usage des visiteurs. La quasi-absence de travaux linguistiques destinés à développer de l'intérieur les communautés et leur langue en leur apportant les outils requis est révélatrice de ce que fut l'anthropologie. Il est temps de lui donner une nouvelle orientation de sorte que les recherches et travaux répondent effectivement aux aspirations des communautés indexées.

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre notre sujet de recherche qui aborde la question de la valorisation des savoirs dans les sociétés de l'oralité perçues

51. Cf. A. EL KENZ, « Le cercle de craie », *Bulletin du CODESRIA*, n° 3 & 4, 2005, p. 14.

52. R. T. HOUNWANOU, *Le Fa. Une géomancie divinatoire du golfe du Bénin*, p. 14.

53. M. AGIER, *La sagesse de l'ethnologue*, p. 6.

comme la cible privilégiée de cette science particulière de l'homme qu'on appelle anthropologie, qui pourtant ne saurait se définir comme une science de l'homme particulier.

19. Dans cette quête, nous voudrions trouver le chemin qui conduit les sociétés de l'oralité dans la dynamique de production de savoirs performants. Nous voulons ainsi que les systèmes de production du savoir dans ces civilisations puissent s'élever jusqu'au degré de rationalité critique en l'absence duquel leurs corpus de savoirs sont méprisés, sujets à toutes sortes d'exclusion. Pourtant elles recèlent bien des savoirs, des vertus et des principes originaux qui se révèlent dans les dimensions du réel qu'elles savent encore approcher. En cela elles sont potentiellement utiles à notre humanité et susceptibles d'ouvrir des chantiers féconds pour compléter les connaissances modernes.

L'espoir existe qu'en abordant le problème des savoirs traditionnels dans une optique scientifique, on aboutira à des résultats autrement plus valorisants et enrichissants pour l'humanité.

C'est dans la perspective d'une traduction en langage moderne⁵⁴ que les postulats de base contenus dans les traditions africaines vont révéler les normes susceptibles de répondre à certains problèmes irrésolus de la science moderne et même du développement en Afrique. Il importe cependant de faire preuve de discernement dans ce recours à l'outillage conceptuel de la culture moderne et de reconnaître tout au moins qu'il y a une cohérence interne qui permet à la perception africaine d'assumer les fonctions d'explication, de prédiction et de contrôle qui ont été nécessaires à la survie des sociétés africaines et transmises de génération en génération par l'oralité.

20. Le dessein de cette thèse se veut de lier de façon responsable les savoirs endogènes à l'activité de production scientifique mondiale. Il se traduit aussi par rapport à la nouvelle économie du savoir comme une invite, adressée aux nouveaux lieux de production du savoir en Afrique, à construire et promouvoir des sociétés du savoir.

Il s'agit moins de critiquer que d'apprécier du point de vue de l'histoire des sciences les éléments d'intelligibilité nécessaires pour la compréhension d'une situation de sous-développement structurel, et pour orienter l'activité de recher-

54. On retrouvera exprimée dans des syntagmes variables la même idée chez différents penseurs intéressés par la valorisation des traditions de savoirs endogènes selon le lieu de leur discours. On remarquera chez le mathématicien AFOUDA un fort accent pour la mathématisation; il parle de « traduction en langage mathématique », *Tradition africaine et réalité scientifique*, p. 120. Le physicien Ch. A. DIOP parle d'« assimilation de la pensée scientifique moderne », p. 17, et d'« introduction des concepts », p. 408 *Nations nègres et culture*. Tandis que le philosophe HOUNTONDJI parle en termes de « réappropriation critique », *Les savoirs endogènes*, p. 31; et *Combats pour le sens*, p. 248. Ce sont différentes formulations du même projet qui vise la possibilité de passer de l'interprétation qualitative des savoirs traditionnelles africaines aux conditions d'appréciation objectives de ces savoirs en vue de leur progrès.

che ou de production du savoir dans le tiers-monde vers la proposition d'alternatives nouvelles ; celles qui favorisent l'émergence de savoirs enracinés dans les réalités du continent. C'est en ce sens que la réappropriation critique et responsable des savoirs endogènes demeure un défi qui met à l'épreuve les capacités des sociétés africaines à sortir de la marginalisation dans ce nouveau monde. Il convient de bien identifier l'enjeu du rapport à établir entre les traditions de connaissances endogènes à promouvoir et le savoir occidental moderne.

Autrement dit, cette réflexion porte sur les voies d'accès au statut de science des savoirs endogènes. Elle recherche ce que peut apporter en retour le savoir moderne, après s'être longtemps nourri des données empiriques exogènes, aux sociétés traditionnelles dans leur désir de reconquérir à leur propre profit l'exploitation des réalités empiriques de la culture.

C'est donc à la quête d'autres modalités de production des connaissances que s'engage cette recherche pour changer le rapport de production actuel qui lie les savoirs et les institutions d'ici et d'ailleurs. Le but de cette quête est la reprise responsable du contrôle de la production et de la transmission du savoir par les instances africaines de recherche. Pour y parvenir les chercheurs africains et d'ailleurs doivent oser rompre le consentement avec les croyances et pratiques dont l'objectif visait à renforcer l'inégalité et l'exclusion, puis s'affranchir des paradigmes et rhétoriques à la mode. On peut reprendre ici le message d'Ali El Kenz inspiré de l'énigme de la poule de Kircher⁵⁵ et adressé aux chercheurs du Sud :

« Il faut alors se lever et sortir du cercle de craie. Ce n'est pas la sortie qui est difficile, mais la marche, nécessairement scientifique qui conduit vers cette sortie⁵⁶. »

21. Revisiter les savoirs traditionnels dans cette perspective nouvelle donne la chance à une culture de s'ouvrir véritablement sur le monde. À condition toutefois que les acteurs passent de l'appréciation qualitative des idées à une formulation rationnelle, et à la modélisation des principes qui sous-tendent ces savoirs.

En vue de trouver une voie de recherche pour la validation critique des savoirs endogènes, le projet impliquerait non seulement une rétrospective des thèses élaborées par l'anthropologie culturelle, mais aussi, la compréhension des modalités de la recherche dans les laboratoires et leur degré d'intéressement aux savoirs ancestraux. L'exposé d'une étude de cas illustrera que ce qui, au

55. « Lorsqu'on la maintenait pendant un certain temps avec les deux mains couchée sur le sol et que l'on avait préalablement tracé à la craie un cercle autour d'elle, alors il s'avérait que la poule ne pouvait pas se lever et franchir le cercle. On a formulé un très grand nombre d'hypothèses pour expliquer ce phénomène extrêmement remarquable. Mais, à un moment quelconque, on s'est avisé qu'il arrivait aussi, de temps à autre, que la poule se lève et s'en aille » (J. BOUVERESSE, *Le philosophe chez les autophages*, p. 9).

56. A. EL KENZ, *op. cit.*, p. 14.

plan théorique, a été appelé réappropriation critique des expériences endogènes est chose possible. Elle traduit la nécessité d'inclure les valeurs ancestrales d'Afrique, à la suite de l'expérience chinoise et asiatique, dans l'héritage scientifique universel en promouvant la collaboration des cultures. Elle montrera de la même façon que les travaux de recherche fondamentale sont indissociables d'une activité de préservation, de conservation et de transmission de patrimoine, voire de valorisation.

22. Une réforme universitaire qui modifie le fonctionnement des laboratoires de recherche en Afrique et dans le Sud nous apparaît en effet le cadre idoine de valorisation des cultures endogènes. Celle qui, se tournant vers les cultures locales s'engagera à documenter et étudier les savoirs et savoir-faire en situation de disparition pour leur donner une seconde vie.

La réappropriation de l'enseignement supérieur et la transformation de ces objectifs devront constituer les nouvelles options qui conduisent à dépasser la situation actuelle qui prévaut dans notre rapport aux savoirs ancestraux. On retiendra que documenter le savoir ancestral et l'intégrer au processus d'élaboration critique et moderne sont les deux tâches urgentes à accomplir vis-à-vis des systèmes de savoir existant dans les civilisations de l'oralité. C'est la condition pour que ces civilisations retrouvent leur dignité perdue et participent aujourd'hui et à l'avenir à la production du savoir mondial.

La voix de la validation critique des savoirs et savoir-faire peut être le point de départ du « grand dérangement⁵⁷ » attendu pour refaire l'unité du savoir. Et déjà Balandier décrit l'environnement sociopolitique favorable à l'avènement :

« Une mondialisation partageable, non plus seulement dans celle de la puissance et des intérêts concurrents⁵⁸. »

23. L'ensemble de ces préoccupations s'articulera en trois parties. La première permettra de comprendre les mécanismes de fonctionnement auxquels fait appeler une culture de l'oralité dans la production et la transmission du savoir. La deuxième partie évoque et s'approprie la thèse de Jack Goody sur le pouvoir de l'écriture comme facteur des mutations sociales et historiques. Elle tentera d'éclairer le rôle de la littératie dans la quête de la valorisation des savoirs oraux. On essayera dans la troisième partie d'appliquer à une étude de cas les leçons de la littératie. On en tirera les conséquences par rapport à la fécondation réciproque entre savoirs modernes et endogènes, et le gain que peuvent représenter ces échanges pour la construction du savoir universel.

24. Jusqu'ici est employé indifféremment au gré des auteurs et des textes exploités des expressions qui pour être devenues habituelles sont tombées dans les lieux communs. Elles renferment pourtant du point de vue de leur

57. Allusion est ici faite à un livre de G. BALANDIER, *Le grand dérangement*.

58. G. BALANDIER, *Civilisés dit-on*, p. 167.

histoire une sémantique qui ne correspond pas toujours à leur référent. En effet, les expressions comme « connaissances traditionnelles », « connaissances autochtones », « connaissances primitives », « connaissances des indigènes », etc., ont eu très souvent sous l'influence de l'ethnologie des résonances notionnelles particulières et souvent impropres à décrire les réalités auxquelles elles renvoient. Elles ne sont pas neutres idéologiquement.

Ainsi l'adjectif « traditionnel » pensé par opposition à « moderne » exprime dans l'ordre des valeurs une idée obscure et péjorative, étrangère par son origine à la civilisation occidentale. Facilement assimilables à d'autres expressions synonymes, lorsqu'elles décrivent des aspects touchant aux cultures non occidentales, elles n'ont guère de sens qu'à indiquer une manière de penser, de faire ou d'agir archaïque, brut, élémentaire, figé, frustré, grossier, initial, premier, primaire, primordial, rustique, sauvage, sans histoire ni possibilité d'abstraction et d'évolution. Il y a dans ces expressions une connotation particulière de gêne, de mépris, ressentie comme une dysglossie qui trouble les identités ; mais aussi une insatisfaction dans le nommé qui justifie le besoin d'un concept neutre pour mieux représenter ce qu'évoquent ces expressions sans pouvoir le décrire véritablement. C'est ainsi qu'on eut recours au concept de « savoirs endogènes » pendant les débats au cours d'un séminaire sur les « Savoirs traditionnels » à l'université nationale du Bénin. L'expression évoque l'origine des savoirs en question qu'elle reconnaît comme produits internes liés au patrimoine culturel local à côté d'autres dits savoirs exogènes importés d'ailleurs.

25. Pour la clarté du discours, on retiendra tout au long de ce travail la terminologie *savoirs endogènes* pour désigner des savoirs appartenant aux systèmes de valeurs des civilisations de l'oralité. Rappelons donc ici la définition que dégage Paulin Hountondji à l'issue de ce séminaire :

« On appellera donc “savoir endogène” dans une configuration culturelle donnée, une connaissance vécue par la société comme partie intégrante de son héritage, par opposition aux savoirs exogènes qui sont perçus, à ce stade au moins, comme des éléments d'un autre système de valeurs⁵⁹. »

Les savoirs endogènes, pour être perçus comme opposés aux savoirs exogènes, désignent les savoirs locaux, appartenant au fonds culturel matériel et immatériel propre à une société donnée. On pourrait préciser davantage ce concept en lui donnant un contenu qui s'entendra au-delà des faits de la vie quotidienne, que sont contes, légendes, chants, danses et folklores ; répercutant la partie des traditions restée intacte et qui continue de survivre en vivant à l'abri de l'influence du monde moderne. Ce sont les savoirs fondamentaux des peuples de l'oralité identifiables dans les castes, couvents, cercles de cultes ancestraux, corporations et sociétés secrètes, etc. véritables détenteurs du savoir

59. *Ibid.*, p. 15.

et des techniques qui relèvent d'un autre ordre que ceux du groupe social et populaire.

« Savoirs endogènes » est le concept que nous utiliserons et qui se rapportera aux corpus de connaissances et savoir-faire développés en Afrique et dans les civilisations de l'oralité en général touchant les domaines aussi divers que variés de la réalité empirique : prise en charge de la maladie, apprentissage de la langue, géomancie, divination, système de numération, etc.

26. Ce concept mérite lui aussi un toilettage⁶⁰. Nous retenons cette terminologie, quoiqu'aucune pratique, savoir ou savoir-faire ne sauraient être véritablement endogènes, c'est-à-dire appartenant en propre et exclusivement à un groupe humain donné. À voir de près et à la faveur des migrations des populations, des objets, des savoir-faire, des pratiques sociales apparemment bien intégrés à des cultures données peuvent n'être souvent que des réalités exogènes endogénéisées. D'une certaine façon, il n'y aurait pas de culture locale isolée de l'influence des cultures voisines. Toute culture est le fruit d'un métissage c'est-à-dire résultant d'entités déjà mêlées. « Il n'a jamais existé de sociétés closes⁶¹ », explique Jean-Loup Amselle qui ajoute :

« C'est souvent à travers la consommation de produits importés ou l'importation d'idées étrangères que se manifeste le plus fortement l'identité culturelle ou nationale, de sorte que l'accroissement des échanges de toute sorte à l'échelle mondiale, loin de provoquer une homogénéisation totale des différentes cultures, apparaît comme une condition de leur existence⁶². »

Historiquement donc on peut considérer qu'aucun savoir, aucune pratique sociale n'est absolument endogène. Ce qui paraît aujourd'hui endogène peut être venu d'ailleurs puis parfaitement internalisé. Ce qui compte, c'est la maîtrise et le mouvement d'intériorisation de valeurs même venues d'ailleurs. L'endogénéité paraît beaucoup plus dynamique qu'on ne le perçoit.

60. Lire la contribution de R. DEVISCH, intitulée « Les sciences et les savoirs endogènes en Afrique noire. Perspectives anthropologiques », F. NAHAVANDI (éd.), *Repenser le développement et la coopération internationale*, participe de la conceptualisation de cette terminologie.

61. J.-L. AMSELLE, *Branchements*, p. 28.

62. *Ibid.*, p. 23.