

CHAPITRE VII :

La distribution sociale des savoirs

1. La distribution sociale des savoirs: les difficultés d'une évaluation

Evaluer le savoir d'un(e) paysan(ne) se heurte à différentes difficultés. L'une des moindres se situe au niveau de la pertinence sociale d'une question comme "Qui sait quoi ?" posée par un "étranger" (Schutz 1987:217-236, Séhouéto 1994). D'un autre côté, l'absence d'une arène normative des savoirs agricoles, contrairement à d'autres types de savoirs (Cf infra, Chapitre 8) complique l'identification d'un corpus constitué de savoirs susceptible de servir de base à une évaluation de leur distribution sociale. Mieux, les savoirs paysans me semblent relever essentiellement d'un produit relatif issu d'une négociation sociale des contraintes naturelles, sociales et symboliques. Ces difficultés n'autorisent pas cependant que la discussion sur la distribution sociale des savoirs soit monopolisée par l'argumentation logique spéculative et les sommations abstraites¹⁴¹.

1.1. La sommation abstraite du "veillard-bibliothèque"

Au nombre de ces sommations abstraites qui ont servi de subrogent à une évaluation empirique de la distribution sociale des savoirs dans les sociétés africaines, la formule fort célèbre de Hampaté Bâ, "en Afrique" chaque vieillard qui meurt est une bibliothèque qui brûle" occupe une place de choix. Meillassoux inspirée par la théorie des classes et de la lutte des classes, renforce cette sommation abstraite en évoquant les savoirs qui seraient détenus par la classe des aînés, comme ressort possible de leur domination sur la classe des cadets. De telles visions ont du succès précisément parce qu'elles sont simples et offrent de la réalité sociale, un schéma logique d'autant plus ordonné pour leur constructeur, qu'elles paraissent cohérentes par rapport à leurs propres pétitions de principe et autres croyances de base.

La corrélation entre l'âge et la distribution sociale des savoirs donne (idéo-logiquement) l'avantage aux plus âgés dans cette perspective. La sommation abstraite du vieillard-bibliothèque ne tient sa validité absolue et son emprise tyrannique que de ce fait.

1.2. Le mythe récurrent de l'unanimité primaire et la concurrence des savoirs

Les fonctions idéologiques du mythe de l'unanimité primitive" (pour reprendre l'expression de Hountondji 1977), présentant des sociétés africaines dites traditionnelles, l'image de communautés harmonieuses et sans contradiction majeure, ont fait l'objet de nombreuses analyses, qui en ont montré les fonctions idéologiques et les limites (Olivier de Sardan 1993). Les recherches sur les savoirs paysans constituent une fenêtre par laquelle s'introduit subrepticement ce mythe qui se fait toujours récurrent au sein des sciences sociales

¹⁴¹ Expression de Hallowel reprise par Darré (1986a:26). Par "sommation abstraite", il désigne ces formules qui, une fois constituées logiquement ou empiriquement servent de schémas explicatifs d'autant plus commodes qu'ils échappent à la vérification et sont détachés d'une base empirique qui en éclaire les conditions et les mécanismes de leur traduction dans les faits et les contextes de l'action humaine.

africanistes. Or, je trouve très peu d'éléments empiriques qui soutiendraient une telle vision en général et encore moins, en ce qui se rapporte à la distribution sociale du savoir. Car, l'une des difficultés dans l'évaluation de la distribution sociale des savoirs se situe précisément dans l'absence d'une "unanimité primitive" qui d'ailleurs, rendrait logiquement l'entreprise superflue. Les savoirs coexistants sont concurrents. Parfois, choisir un étalon dévaluation reviendrait à décider d'un savoir "valable" et de repousser les autres manières de voir le phénomène dans un champ dépréciatif ou dans celui de l'ignorance.

Par rapport aux différents types de sols par exemple, suivant les différenciations émiques à Wakité (Voir supra, pp. 74-76), me semble particulièrement difficile de distinguer empiriquement l'élément "ignorance" et l'élément "contrainte" (au sens de Giddens 1984:167-172), dans le discours et surtout les décisions. Les discours justificatifs des décisions présentent toutefois non seulement une variété d'arguments, mais aussi, de manière fort accentuée, représente un champ de discours et de savoirs concurrents. Pour nombre de paysans par exemple, s'interroger sur les types de sols appropriés à telle ou telle variété d'igname, relève d'une préoccupation non pertinente. La variété d'igname n'est pas choisie par eux, en fonction du type de sol mais en fonction de la grosseur de la butte. Mon argument tiré de l'observation selon lequel la grosseur de la butte était déterminée par le type de sol, a été souvent tourné en dérision: pour eux, j'observais plutôt les paresseux, qui ne font de grosses buttes que sur les sols sableux ou argileux humides et n'osent pas le faire sur les sols gravillonneux.

Peu importe la pertinence ou l'impertinence de cette position, elle indique à mon sens, une existence non seulement de savoirs multiples, mais aussi de concurrence entre savoirs. Que l'expression de la concurrence prenne la forme polémique du jugement moral ou de l'injure, n'enlève rien à son existence.

Horton (1967/1990) estime que les "cultures traditionnelles" sont marquées par une absence absolue de *conscience de savoirs alternatifs au système théorique établi*, du coup sacralisé et protégé contre tout défi perçu comme "une menace de chaos", alors que dans les "cultures à orientation scientifique", la "conscience de savoirs alternatifs est très vive".¹⁴² Si Horton (1990) révisé sa position sur ce point, [la dichotomie «fermé»/«ouvert» mérite, écrit-il, d'être mis à l'écart (p. 89)] il propose de "substituer" à l'opposition absence et présence de conscience individuelle de savoirs alternatifs, une "opposition de la présence ou de l'absence de concurrence théorique". Il reconnaît la multiplicité des visions, des savoirs et nie leur concurrence. Cette autocorrection se veut une évolution dans la position de l'auteur. Elle réintroduit en fait, le mythe toujours récurrent de l'unanimité primitive¹⁴³. La recherche d'un savoir total, collectivement et unanimement accepté à l'échelle des sociétés africaines me semble une entreprise vaine et ne se trouve justifiée d'autant que l'on s'éloigne de l'empirique quotidien des acteurs sociaux. Sur chaque point de décisions paysannes, le savoir (ou le non-savoir) est loin d'être unique, total, exclusif. Je trouve aussi fort discutabile que l'on prône l'existence de savoirs concomitants, ressources et ressorts des décisions quotidiennes des paysans, en niant la concurrence entre eux¹⁴⁴.

¹⁴² Ce type de pensée totale faisait déjà du Borere de Mauss un arara, puisque l'esprit humain généreusement prêté au Bororo était encore dans "l'indistinction", engluée dans "l'affectivité sociale". Bien que Horton (1990) s'en défend, on ne peut que penser au "mythe de l'unanimité primitive" dénoncé par Hountondji (1977).

¹⁴³ Horton s'en défend (1990). Hountondji (1990) lui fait une concession majeure d'ailleurs, en postulant "une sociologie des représentations collectives", semblable à "l'idéologique" de Marc Augé (1975) et en citant entre autres, l'oeuvre de Horton, comme un pas dans cette direction.

¹⁴⁴ Le fait que le matériel empirique de Horton soit essentiellement constitué des représentations religieuses, n'annule pas les remarques critiques que suscite sa position, puisqu'il soutient, déclarant respecter ainsi "la

Le cas empirique de la différenciation des sols à Wakite et sa mise en relation avec les décisions sur les variétés à planter, donne lieu à une concomitance, mieux, à une concurrence de diverses théories, Il montre qu'il n'y a pas que pluralité de théories, mais aussi concurrence.

Le recours à la "grosseur des buttes" et non à la qualité ou type de sol, constitue certes une vision très particulière, voire minoritaire de la réalité, mais l'on n'est pas fondé en droit de la traiter de fausse ou de vraie. Car l'extrême différenciation des sols par les paysans, par exemple, pourrait à l'analyse, se révéler de simples catégories de distinction et non l'expression de différences qualitatives. Dans cette hypothèse, la "bonne" décision ne se rapporterait raisonnablement pas à la qualité (composition) du sol mais à sa texture d'où la facilité ou la difficulté à faire des buttes de dimensions égales; ou la pertinence de la position des paysans qui estiment (contre ceux qu'ils traitent de paresseux, la majorité) qu'il faut décider d'avance, indépendamment du sol, de la grosseur des buttes à exécuter. Les contraintes de l'économie paysanne, notamment des paysans ne s'adonnant pas aux cultures pérennes et autres cultures de rente, n'autorise d'ailleurs pas beaucoup de légèretés: une faute se sanctionne immédiatement, brutalement, par la perte des récoltes. Je n'ai pas rencontré beaucoup de paysans assez masochistes pour s'accrocher à la "vérité sacrée de ses ancêtres" au point de perdre sa récolte annuelle ou pour s'offrir la coquetterie d'avoir une autre vérité, par fantaisie. A la limite, dans les cas extrêmes où la sauvegarde d'une "vérité" unique est assurée par des institutions répressives, il semble exister toujours des formes possible de marchandage, de négociation.

1.3. La relativité des savoirs

L'aurais-je voulu, que les faits empiriques me contraignent à ne pas ignorer que les savoirs concurrents existants peuvent revêtir des aspects de subjectivité ou de solipsisme parfois radical.

Pour autant qu'il a été possible de vérifier sur la base de ma compréhension des différenciations émiques, si chaque paysan pouvait reconnaître le type de sol sur lequel il travaillait, les résultats ont montré que sur 33 cas, l'identification n'a été parfaite que dix fois, soit dans moins d'un tiers des cas. Le cas le plus fréquent a été les identifications douteuses: le tiers des cas. Il s'agit de cas-limites, où il s'avère extrêmement difficile de classer le sol, soit parce que les labours répétés, l'érosion et / ou la présence d'eau ont provoqué la transformation de la couleur et où la végétation ne semble pas non plus fournir des indications univoques. Mais les paysans les classent dans tel ou tel type de sol. Les longues discussions m'obligent souvent à m'en tenir à l'expérience du paysan sur ce sol, sans que les arguments qu'il évoque, s'ils peuvent se révéler éclairants, ne soient forcément décisifs pour accepter sa classification¹⁴⁵. Il est vrai, il n'y en a qu'un cas unique où l'identification était strictement erronée (voir Tableau 12, plus bas).

La relativité des savoirs paysans ne montre pas seulement la distribution inégale des savoirs. Elle reflète la relativité des contextes où vit et produit le paysan, un contexte à la fois pluriel

perspective des acteurs", que l'explication, la prévision et le contrôle des événements constituent des finalités de la vie religieuse traditionnelle en Afrique (Horton 1990:74-76).

¹⁴⁵ Les arguments sont souvent des analogies invérifiables avec d'autres champs ou des explications liées à l'histoire du sol. Parfois, il s'agit d'argument d'autorité du genre: "c'est toujours comme tel que ce sol est considéré" .

et multidimensionnel¹⁴⁶. Le lecteur remarquera que le risque existe ici, de faire l'apologie de la relativité des savoirs paysans au point de faire de chaque vision un savoir aussi valable qu'un autre. Il saura s'en garder d'autant plus que j'avais déjà attiré plus haut, l'attention sur ce type de populisme bon marché. La première partie de ce travail ne pourrait pas exister si la remarquable relativité des savoirs, ne présentait pas cependant des données qui se recoupaient, une sorte de noyaux identifiables et susceptibles d'une construction inductive.

Tableau 16 : Identification *in situ* des sols par les paysans à Wakite¹⁴⁷
(Nombre de paysans et de types de sols reconnus: 33)

Identification parfaite:	10	30,3%
Identification plus détaillée	9	27,2%
Identification moins détaillée	2	6,0 %
Identification erronée	1	3,0 %
Identification douteuse	11	33,3%
	33	±100 %

2. La distribution inégale du savoir: les plus actifs sont-ils les plus savants?

A la phase préparatoire de la recherche ayant servi de base au présent travail, j'avais déterminé abstraitement des "savoirs complexes" et des "savoirs simples" dont j'avais l'intention de vérifier la distribution sociale¹⁴⁸. Les résultats qui suivent sont plus que modestes. Il me semble fortement possible cependant, de rendre la démarche plus sophistiquée, de construire inductivement des modèles-types de savoirs, incluant non seulement, la connaissance de divers éléments (types de sols, de variétés, etc.) mais aussi des décisions sur les variétés et les types de sols, face à divers phénomènes naturels et situations sociales (par exemple: abondance des pluies, sécheresse, attaques des insectes, manque de main d'oeuvre, objectifs productivistes, etc.). Mais ni un modèle simple, ni un modèle sophistiqué ne peuvent se construire sans se confronter à des difficultés empiriques du genre de celle que pose l'identification des sols *in situ*, avec les paysans. Le problème ne se situe pas tellement au niveau de la différence de nature entre les "modélisations" théoriques que constituent les énoncés des différents types de savoirs et le fait empirique (le sol concret, par

¹⁴⁶ Je montrais plu haut (Chapitre 4) que ce contexte n'est pas que physique. Il est aussi social, économique psychologique, etc... On s'étonnera peut-être que la reconnaissance des différents types de sols - savoir fort simple - donne lieu à des variations de perceptions. Ce serait oublier que les contextes physiques concrets ont une histoire pour le paysan qui y vit et travaille. Dans le cadre de ses décisions, les contextes physiques n'existent comme objet, en grande partie, que par sa médiation.

¹⁴⁷ Les qualificatifs "détaillée", "parfaite", "erronée", etc... s'appuient sur ma subjectivité bien sûr, mais aussi sur la liste des types de sols identifiés par les paysans (Cf supra, p. 74 et suiv.)

¹⁴⁸ Un savoir complexe, dans mon entendement, impliquerait des savoirs simples et leur détermination réciproque. Ainsi, le cycle écologique serait un savoir complexe par rapport au savoir sur les différents types de sols. Cette catégorisation et ces déterminations ont simplement rendu la communication difficile, voire parfois impossible avec les paysans. En fin de compte, je pense que les niveaux de complexité ou de difficulté des savoirs ne peuvent être déterminés en dehors du milieu et d'une bonne connaissance préalable des savoirs à évoluer. Autrement dit, après la recherche!

exemple) soumis à la reconnaissance du paysan. Il se situe, autant que l'expérience de terrain permet de l'affirmer, ailleurs, par exemple, dans la concomitance de savoirs concurrents et l'absence d'un code de référence à la fois légitimateur et commun, produit dans un espace public critique et spécifique (Cf infra, Chapitre 8). Dans ces limites, il semble possible, de dégager quelques lignes (à peine généralisables mais bien significatives) de la distribution sociale du savoir dans les différentes localités, comme le montrent les résultats présentés ci-après¹⁴⁹

Tableau 17 : Distribution sociale du savoir en fonction de l'âge (qui connaît combien de type de sols ?)

	Total	<20	< 30	<40	< 50	< 60	< 70	< 80	< 90
1 types	0								
2 types	1				1				
3 types	15	1	4	2	2	1	4	1	0
4 types	41+1*	0	6	10	9	6	6	2	2
5 types	19	0	2	4	5	2	4	1	1
Total	77	1	12	16	17	9	14	4	3

* âge inconnu

A partir de ce tableau, l'on pourrait remarquer que chaque paysan(ne) connaît au moins 2 types de sols et que le cas le plus fréquent est qu'ils en connaissent 4. La plupart de ceux qui en connaissent 4 à 5 types sont âgés de moins de 50 ans. On peut observer une concentration de "ceux qui savent le plus" entre 30 et 50 ans et de ceux "qui savent le moins" avant 20 ans puis entre 70 et 90 ans. Tentons une différenciation plus fine en fonction de l'âge et du genre, au sein de ceux qui savent le plus.

Tableau 18 : Différenciation au sein de "ceux qui savent le plus" en fonction de l'âge et du genre.

	Total H+F	Total Hom	Total Fem	<20 ans		21-30 ans		31-40 ans		41-50 ans		51-60 ans		61-70 ans		71-80 ans		81-90 ans	
				H	F	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F
Genre	-	-	-	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F
4 types	42	25+ 1*	16	0	0	4	2	5	5	7	2	4	2	2	4	1	1	1	0
5 types	19	14	5	0	0	2	0	3	1	3	2	1	1	3	1	1	0	1	0
Total H+F	61	39+1	21	0		8		14		14		8		10		3		2	

H+F 1

*âge inconnu

La différenciation des genres permet de constater sommairement qu'il n'y a pas d'indices que les femmes en savent moins que les hommes. La distribution des savoirs au sein des femmes suit la tendance générale reconnue au niveau de l'âge, les deux genres confondus.

¹⁴⁹ La question posée a été "quels sont les types de sols que vous connaissez?" ou "combien de types de sols connaissez-vous?". Les réponses ont été suivies dans le cas où des types de sols ont été désignés, d'une autre question- "à quoi le(s) reconnaissez-vous?" ou "comment le(s) reconnaissez-vous?" ou encore "pouvez-vous le(s) décrire?". J'ai considéré qu'un individu X connaît tel type de sol, s'il peut le nommer d'une part et en donner au moins une caractéristique précise de l'autre.

Que signifie la concentration de "ceux qui savent plus" au niveau des deux sexes, entre 30 et 50 ans?

Entre 30 à 50 ans se retrouve la partie la plus active de la population. L'homme ou la femme se situant dans cette tranche d'âge à Wakitè, a généralement émigré une fois, au moins pour deux mois. Il / elle est responsable (ou co-responsable) d'un ménage.

Il jouit d'une autonomie relative dans ses décisions en matière de production dans les limites fluctuantes qu'impose l'organisation des activités productives à l'intérieur d'un ménage ou d'un *Tè* marquée dans une large mesure par l'obligation individuelle de contribuer à la mise en commun des biens et des services (*Zusammenlegen*: Elwert 1983, 1991). Je tendrais à percevoir la source première des savoirs paysans, dans l'activité productive continue et à la décision réfléchie, se déroulant dans une situation de responsabilité.

Sur un plan théorique, le fait de cette concentration dans la tranche 30-50 ans, indique aussi que les savoirs ne sont ni statiques, ni généralement objet de conservatisme. Le caractère dynamique des savoirs ne dépend pas seulement des transformations que subit l'environnement naturel et socio-économique. Il dépend aussi de l'autonomie relative de décision des producteurs, à l'intérieur de leur cadre de décision et de leur structure de pertinence. A l'intérieur de la structure de pertinence (Schutz 1987), les éléments de "culture", d'internalisation des normes spirituelles et morales, de pression politique des aînés etc... ne sont pas à exclure. Ils ne constituent cependant ni un blocage, ni une raison essentielle pour conserver un savoir ou une pratique. Dans les sociétés paysannes, la négociation sociale des traditions, des croyances, du "vrai" constitue un phénomène qui offre plus de liberté de décision et d'action que l'on s'imagine.

L'autre conséquence logique de la concentration dans cette tranche d'âge de "ceux qui savent le plus" est que le conservatisme paysan n'existe pas. Soutenir un tel conservatisme revient à se l'imaginer sans conservateurs. Il y a certainement divers savoirs qui gardent leur pertinence. La pertinence d'un savoir ou d'une pratique ne dépend ni uniquement des conditions naturelles ni celles contraintes sociales et économiques. Les savoirs, produits dans la diversité des cadres de décisions et des structures de pertinences, sont conservés tant que cette diversité persiste. Ils disparaissent ou plus souvent, se transforment, lorsqu'ils perdent leur pertinence. C'est donc en termes de cumulation sélective (mais non exclusive) de possibilités qu'il convient de voir la production, la diffusion, la conservation et la transformation des savoirs paysans. La distribution de ces savoirs s'intègre dans cette logique. L'analyse de mes données empiriques ne m'autorise à y retrouver aucun déterminisme absolu.

3 Le "secret", la "vérité" et la négociation sociale

La validité d'un savoir, les modes de démarcation du vrai du faux et l'important rôle du secret constituent d'autres aspects des savoirs paysans, que l'on pourrait thématiser. L'étude de cas suivant permet de se rendre compte des modes iskursifs publics des acteurs sociaux, traitant d'une question se trouvant au carrefour des croyances et de la crainte de la répression: les miracles d'une divinité. Elle montre que le "vrai", le secret ou le "sacré" se trouvent fortement liés aux contextes et non aux phénomènes (objets du discours) eux-mêmes.

3.1. Le "miracle " de l'arbre sans branchages

Le bosquet est composé d'herbes diverses, d'arbrisseaux, de lianes et d'arbres très vieux, dont l'ombre conjugue avec l'humidité ambiante, pour produire un écran de parfum végétal composite. Le calme des lieux était remarquable. Ayogo disposait de deux bosquets de ce

genre dont il prenait soin, l'un comme dépotoir des excréments humains, l'autre pour les besoins du culte **Oro**. Le lecteur comprend de lui-même celui des deux bosquets serait le plus agréable à vivre. Un jeune adolescent attira mon attention là-dessus, se trompant sur mes intentions, qu'il fallait plutôt aller dans le second bosquet, car celui à la lisière duquel nous nous étions rencontrés était consacré au culte **Oro** et non à ce qui, selon ses suppositions motivait ma présence sur les lieux. Je lui montrai un arbre qui m'impressionnait.

Long de 20 à 30 mètres, il n'avait aucun branchage, sauf à son faite, où le feuillage se réduit à une touffe compacte. A l'évidence, l'action humaine a dû débarrasser cet arbre de ses branches. Le surprenant est que nulle part dans les environs, il n'y avait trace de ces branches, ni de moyens évidents (un arbre voisin, par exemple) grâce auquel, un homme aurait pu atteindre une telle hauteur et couper, avec tant de soin, les branches. Restait l'hypothèse d'une échelle posée contre l'arbre et maintenue en équilibre par plusieurs autres personnes. A quoi avait servi toute l'entreprise? Le jeune adolescent m'assura que ce qui impressionnait, était l'un des nombreux miracles du **Oro**. La veille de ce Oracle, raconta-t-il, l'arbre en question était comme les autres. La nuit, le **Oro** "était sorti". Et le lendemain tout le village s'est émerveillé devant l'exploit. Cet exploit même qui m'impressionnait.

Le **Oro** est une secte d'origine *yoruba/nago*. Elle ne regroupe que des hommes. A l'instar des autres sectes du milieu (*Egu, Zangbetɔ*) les femmes n'y sont admises que de manière exceptionnelle, juste comme courroie de transmission entre la secte et les femmes¹⁵⁰. Les hommes y adhèrent par une initiation solennelle. Celle-ci est plus sélective que celle concernant le *Egu* et le *Zangbetɔ*. En dehors des cérémonies annuelles, le **Oro**, contrairement au *Egu* ne sort que la nuit. Que ce soit au cours des cérémonies annuelles ou autres, la "sortie" du **Oro** implique que tous les habitants du village restent en chambre, sauf les initiés. La "sortie" du **Oro** est marquée par différentes sonorités allant de l'aigu au grave, semblables aux sifflements du vent. Craint, au moins en apparence par tous, le **Oro** est considéré comme une divinité se manifestant à travers ces différentes sonorités.

3.2. La discussion publique sur "le miracle"

En Novembre 1991, une interview de groupes, initialement prévue pour discuter avec 11 personnes, a connu une affluence particulière. Face à la situation de l'affluence, j'ai dû changer légèrement le programme de l'interview et préféré une approche consistant à alterner questions provocatives d'ordre général sur les institutions du village, avec la mise à discussion de divers points de divergences repérés lors des interviews individuelles. Cette séance a duré plus de quatre heures. Le nombre des participants a fluctué autour de 30 à 40 personnes (hommes et femmes confondus). L'une des questions ayant suscité une tension particulière, perceptible par rapport à l'agressivité à mon égard, au ton des altercations et des interventions a été posé sur "l'arbre sans branchages" du bosquet à **Oro**.

En manifestant ma curiosité au sujet de l'arbre, je demandai à brûle-pourpoint par quels moyens, "ceux qui font le **Oro**" (*mɛ e nɔblo Oro lɛ*) réussissent un tel exploit. Après un léger silence, un homme (L69) prit la parole et me demanda de rectifier mon langage. Un autre (L33) l'approuva bruyamment et entama une longue diatribe furieuse.

Cette diatribe fut dirigée contre les chrétiens protestants pentecôtistes d'un village voisin (Koussoukpa) qui ont détruit leur "bosquet de **Oro**" sous prétexte que personne dans ce

¹⁵⁰ A Ayogo, c'était une femme, ayant atteint la ménopause, qui assumait la responsabilité de la courroie de transmission entre les femmes et la secte. Elle a le droit contrairement aux autres femmes et autres personnes non-initiées, de sortir de sa case et de discuter avec les responsables de la secte. Il est presque toujours question d'une tâche à accomplir ou du rappel ou de l'instauration d'une nouvelle norme.

village ne devrait plus adorer cette divinité. Il estima par la suite que ma question rentrait dans la même logique: il y a des gens qui ne respectent plus cette divinité et se permettent de prendre des libertés dans leurs comportements et propos.

Quelques dix minutes durant, des altercations opposèrent diverses personnes au sujet de la gravité de mes propos. Je gardai le silence. Les uns estimaient que je ne devais pas insinuer que le "**Oro**" était fait par des gens". La faute se situait à ce niveau. L'assistance vit s'affronter au moins deux positions. A ceux qui excusaient ce *lapsus linguae* (*deflanflan*), minimisant du coup la portée de mes propos, par le fait que j'étais étranger, les autres répondirent qu'avec une telle complaisance, on allait à la perte de tout se qui mérite respect (*nusisi*). Personne n'approuva l'insinuation que le "**Oro** était fait par des gens" alors que la formule consacrée était que "le **Oro** sortait". Et comblait le village de tous les bienfaits souhaités: enfants, santé, pluies, bonnes récoltes, etc. Et faisait des miracles. Comme celui de l'arbre sans branchages.

Ce fut l'intervention d'une femme (L28) qui finit, non pas par concilier tout le monde, mais à trouver une voie de sortie, permettant d'abandonner la discussion qui s'enlisait. Elle argumenta notamment, que le "*vodun Oro grâce auquel hommes, femmes et enfants respirent dans ce village, corps et pieds alertes*"¹⁵¹, sait bien lui-même, *puisqu'il entend tout ce qui se passe*", que "*le jeune homme*" n'a aucune mauvaise intention en disant que "*des gens font le Oro*". Elle exprima son incompréhension de l'attitude de certains qui s'acharnent contre le jeune homme", car, continua-t-elle, ce que ce dernier veut dire et qui est vrai, est que "*le Oro ne sort pas si des gens ne lui font pas appel*". Elle demanda d'abandonner cette histoire puisque chacun sait que personne ne fait le Oro, mais que "*le Oro ne sort pas si on ne l'appelle pas*". Quelques hommes protestèrent et lui demandèrent ce qu'elle en savait. Elle reprit son argumentation, prenant à témoin la divinité dont elle disait tout le bien du monde et la partie de l'assistance favorable à ses propos, insistant le rôle de ceux qui "appellent le Oro".

L'habileté oratoire de cette dame a réussi à baisser la tension et l'entretien se poursuivit. Aussi, mises de côté les difficultés qu'elle avait réussi ainsi à écarter (en grande partie en ma faveur), son discours était un habile rétablissement de la façade des normes en vigueur dans l'arène publique, relatives aux croyances¹⁵². Le reste de mon séjour me permit de me rendre compte qu'il n'y avait pas l'ombre d'un doute au niveau de la plupart de mes interlocuteurs, que le miracle de "l'arbre sans branchages" n'avait pu se réaliser sans l'action humaine

3.3. Vérités plurielles, vérités contextuées

Cet incident jette une certaine lumière sur une certaine vision de la vérité. On pourrait argumenter que la validation du phénomène comme miracle opéré par le Oro, relève d'une

¹⁵¹ L'expression wu **yeye**, **afɔ yeye** en *fɔngbe* (corps alerte pieds alertes) relève d'un registre élevé de la langue pour signifier la "bonne santé".

¹⁵² Cette femme s'entretiendra longuement avec moi, le lendemain, me conseillant de faire attention à mon langage. Elle me conseilla de ne plus me taire dans des situations du genre. Elle estimait que la discussion s'était enlisée par ma faute-. Je devais intervenir immédiatement après la première remarque négative, m'excuser, confesser mon incompetence sur le plan linguistique (*xo ma yɔn dɔ*) et de demander comment je devais dire les choses du genre. Je la remerciai sans lui confesser qu'au moment où l'incident se déroulait, j'étais plus intéressé par les réactions que par toute autre convenance sociale. Je rencontrai sur conseil de la même femme, le principal responsable de la secte afin de lui dire que je ne savais pas que mes propos allaient blesser les croyances des unes et des autres. Il m'écouta et reconnut qu'on ne peut jamais contrôler tout ce qui sort de la bouche, même si "une personne ivre, n'exprime en état d'ébriété que ce qu'il avait déjà dans le ventre avant de consommer l'alcool". Il m'invita me faire initier. J'éludai la question dans la suite de la discussion. Il ne reviendra pas là-dessus.

façade destinée à l'arène publique. Cette vérité de l'arène publique n'a pas eu de contradicteurs déclarés. Cette vérité n'exclut pas une autre, publique aussi, introduisant un paramètre, celui de l'action ou de la volonté humaine, qui détermine si le **Oro** doit sortir, voire, faire son "miracle" ou non. Il y a enfin, au moins une autre vérité, privée, personnelle, qui s'exprime "entre soi", si la confiance est acquise, qui explique calmement que toute cette histoire relève du **awo**.

3.4. Le **awo**: l'ambiguïté linguistique comme mode de gestion de la pluralité des vérités?

Sans que cela n'autorise une quelconque généralisation, je voudrais ici tirer attention sur l'ambiguïté linguistique comme l'un des modes de gestion sociale de ces différentes vérités précédemment évoquées. La pratique de l'ambiguïté linguistique se manifeste de manière éclatante avec l'emploi du mot **awo** et de ses vérités¹⁵³.

Le terme de **awo** en **fɔngbé** semble assez ambigu. Le champ sémantique usuel renvoie à la notion de tromperie, duperie, mensonge, non-fiabilité. Or, un autre mot (**awo**) laissant percevoir clairement une homophonie, - laissons la tâche à une recherche linguistique comparative, avec une dimension historique, pour clarifier, s'il s'agit d'homonyme et / ou de synonyme - revient souvent autour du **Fa / Ifa** et des sectes **Oro et Egu**. Or ces trois institutions sont d'origine **yoruba** ou ont été adoptées par les **Fɔnnu** auprès des **Ayɔnu** - les originaires d'Oyo, parlant **yoruba/nago** - (Cf Maupoil 1961).

Le mot **awo** dans la langue **yoruba/nago** signifie "secret". A Ayɔgo (comme dans les autres localités de la Lama), le prêtre du **Fa/Ifa** est rarement appelé **Babalawo** (père, gardien ou possesseur du secret) comme chez les **yoruba/nago**, mais plutôt **Bokɔnɔn** (père, gardien ou possesseur du Boki -autre désignation usuelles du **Fa / Ifa**) ou plus souvent, avec une pointe d'ironie, **Awonɔ** (père, gardien ou possesseur du **awo**). Si l'on considère que l'appellation "**awonɔ**" est un mot composé à partir du mot **yoruba**: **awo** (secret) et de l'attributif **fɔn nɔ**, on pourrait se demander pourquoi les **fɔnnu** ont eu besoin de cet exercice alors que le mot **Babalao**, bien connu d'ailleurs par eux, aurait pu servir à régler la question de désignation du prêtre du **Fa/ Ifa**.

Mais dans l'hypothèse que le mot **Awonɔ** serait un mot parfaitement **fɔn**, on se rendra compte que les **fɔnnu** désignent communément par **Awonɔ**, le trompeur, le menteur, la personne non fiable. Au cours des entretiens strictement privés où, je suis revenu sur le miracle de "l'arbre sans branchages", mes interlocuteurs qui le traite de "**awo**", se sont gardés très souvent de préciser explicitement, s'ils employaient le mot dans son sens usuel en **fɔngbe** (mensonge, tromperie) ou dans son sens **yoruba** (secret). Peu importe l'interprétation que l'on donne de l'attitude, l'ambiguïté en elle même, semble délibérément entretenue. La pratique de l'entre-deux-langues offre une possibilité de communiquer sans trahir explicitement le fond de sa pensée.

Elle donne tout une autre image que celle que Horton (1990) véhicule de la pensée dite primaire, fut-elle religieuse. Cet exemple montre que "la vérité des ancêtres", n'est ni la seule valable, ni la seule en vigueur. Il est soutenable de penser que chaque fois que le pouvoir de répression constitue une menace latente ou virtuelle, l'expression de la vérité peut prendre des formes recourant à la façade (comme le fit la femme dont il était question plus haut) tout en marquant une distance réelle par rapport à la vérité officielle. On ne saurait postuler ici, ni l'incohérence, ni une concomitance non concurrente de plusieurs vérités. Il convient

¹⁵³ Le multilinguisme est fréquent au Bénin. A Ayɔgo d'où est tiré l'exemple, presque chaque habitant parle couramment les langues **fon** et **yoraba/nago**. J'entends ici par ambiguïté linguistique, l'emploi de mot changeant radicalement de sens selon que l'on se situe dans une langue ou dans une autre. Cette ambiguïté peut être entretenue de façon consciente comme c'est, semble-t-il, le cas ici.

d'intégrer, à ce niveau de l'analyse, le paramètre des rapports de pouvoir et la coercition, pour expliquer et comprendre qu'un seul individu peut exprimer sur un même phénomène, à la fois, plusieurs vérités concurrentes. L'une de ces vérités peut sembler totalisante, publiquement pertinente, mais elle semble aussi toujours négociable, assez flexible pour intégrer des éléments limitant son caractère absolu (voir aussi chapitre 4).

En privée ou dans d'autres contextes, une autre vérité" peut prévaloir, exactement opposée à celle, publiquement pertinente. Cette situation peut laisser l'impression que cette société est frappée d'une schizophrénie généralisée. Cette impression peut même se vérifier dans des cas extrêmes de confrontation avec le pouvoir de répression. Ceci ne me semble pas caractériser exclusivement les "sociétés traditionnelles". Il se trouve confirmé par là que les connaissances, le savoir, la science, peu importe leur degré d'élaboration, sont des productions sociales¹⁵⁴. Horton tend, en insistant sur les théories concurrentes l'intérieur de la communauté scientifique et l'attribuer exclusivement à celle-ci, à idéaliser les champs de la science.

Il tend à ignorer le facteur de "pouvoir" sous ses formes les plus insidieuses : par exemple, dans le cas des universités, l'angoisse justifiée ou non que ce facteur "pouvoir" suscite au niveau de l'étudiant, du jeune chercheur, de l'assistant, etc., et les stratégies que développent ceux-ci, privilégiant plutôt une "science normale" qu'une "science révolutionnaire" (au sens de Kuhn). Ce phénomène n'est pas forcément le propre des systèmes totalitaires. Car, parfois, il se situe ailleurs que dans les structures et les lois : il prend racine dans les relations (faites d'internalisation), de confiance, de crainte, de scepticisme, de conflits personnels, etc...) des individus par rapport aux agents humains dont la médiation opérativise ces structures et ces lois (i.e. le professeur, le décideur, l'officiant, le diseur de la vérité "valable", le détenteur du mode d'application du code vrai/faux)

¹⁵⁴ Dire que la science est une production sociale ne signifie pas une adhésion à une thèse externaliste contre les positions internalistes. L'approche sociologique de l'analyse des "réseaux sociaux" internes et externes aux laboratoires et lieux de production scientifique permet comme Callon et al (1989) l'a montré, d'aller au-delà de cette "opposition stérile". La déconnection sur le champ de la production et de la diffusion des savoirs du code vrai/faux par apport au "pouvoir" de répression) constitue un idéal, difficilement retrouvable dans les mêmes situations empiriques, si elle reste constitutive de la science (Cf Luhmann 1992).