

## *CHAPITRE VIII :*

### *Espace public et systématisation des savoirs*

L'intérêt n'est (... ) pas tant d'observer "des continuités" ou des "contrastes" plus ou moins empiriques entre le "traditionalisme africain et la "modernité occidentale" que, par delà, de pouvoir les analyser en les rapportant à la *nature* des systèmes sociaux qui les produisent. Bref, le problème est de savoir ce que l'on compare. Or l'on ne saurait simplement comparer des impressions fondées sur des déclarations personnelles. Tant il est vrai que, comme tout ethnographe le sait, les gens ne font jamais tout à fait ce qu'ils disent et ne disent jamais ce qu'ils font, du moins autant qu'ils prétendent ou qu'ils croient eux-mêmes: c'est précisément dans cet écart que se situe l'ethnologie. Y.- P. Jacobin, *Les formes de la raison*, 1990

Les chapitres précédents ont montré entre autres, que les savoirs paysans sont parfois fort sophistiqués. Ils légitimeraient parfois la polémique contre les agronomes et leur "science universelle". Or leur diffusion ne s'opère par aucun canal spécifique. Les relations interpersonnelles impriment largement leur marque à la configuration de ces canaux. La question se pose alors de savoir au regard de l'histoire des sciences en Europe et du rôle essentiel qu'y a joué et qu'y joue la *Öffentlichkeit* / espace public -, s'il est possible de fonder empiriquement l'existence ou non, dans ces sociétés, d'institutions sociales analogues sous une forme ou sous une autre. Une telle interrogation est d'autant plus essentielle que la tendance reste sous-jacente aux diverses études sur les savoirs "locaux", de les comparer à la science sans se poser la question de la légitimité d'une telle comparaison. "Le problème est de savoir ce que l'on compare".

#### **1. Systèmes sociaux, différenciation systémique et savoirs locaux**

Pour comprendre la "nature" des savoirs, ce n'est pas uniquement dans les décisions paysannes ou dans le discours des paysans plus ou moins perçus comme individus solitaires qu'il faudra la rechercher comme je l'ai fait tout le long des chapitres précédents. Elias (1984) a justement fait remarquer qu'une vision solipsiste du sujet connaissant ou du producteur du savoir serait inappropriée.

Chaque individu, peu importe l'ampleur de sa contribution innovative, construit toujours à partir d'un fonds de savoirs disponibles (*vorhandener Wissenschaft*) et l'enrichit. C'est aussi donc, comme le suggère Jacobin (1990), la nature des systèmes sociaux qu'il convient d'interroger<sup>155</sup>.

---

<sup>155</sup> Qu'il s'agisse de la nature des savoirs ou de celle des systèmes sociaux, on ne saurait la réduire aux conditions naturelles et à la "pratique" des acteurs sociaux. Cf. Toumine 1993, au sujet de son concept d'historicité; mais surtout Elias 1984 au sujet de son concept de "*sozio-symbolisches Universum* / univers socio-symbolique (p. 40). Cet univers auquel appartient le savoir et les sciences- constitue une dimension construite par l'être humain, la dimension du vécu - *Erleben*-, de la conscience - *Bewußtsein* -, de l'expérience - *Erfahrung* - (P. 52 et suiv.) ; Cf aussi Bierschenck & Elwert 1994, à propos de leur thèse implicitement postulée ici et selon laquelle les "sociétés africaines sont – comme toutes les sociétés des systèmes hautement complexes" gérant à leur manière leur auto-

Or, interroger les systèmes sociaux pour mieux comprendre la nature des savoirs, signifie retrouver les lieux des interdépendances sociales, des coactivités et des interfaces, qui rendent possibles et donnent forme à la production, à l'autoreflexivité et à l'autoréférentialité des savoirs. Elias (1983, 1984) à ce propos, voit le processus social de la connaissance, de la constitution des sciences comme comparable à d'autres processus comme la formation de l'Etat, de la civilisation et de la différenciation des fonctions socio-économiques. il s'agit d'un processus progressif d'apprentissage<sup>156</sup>.

Si nous considérons les savoirs comme un domaine (disons un sous-système) du système social, nous pourrions percevoir les relations entre les savoirs et la société dans les mêmes relations que celles qui lient le *monde-vie* (*Lebenswelt* / Schutz 1987) ou l'environnement (*Umwelt* / Luhmann 1988) et le système social, dans la mesure où le paradigme de la "différenciation système-environnement" (*System-Umwelt-Differenz*) induit forcément l'idée d'une formation de systèmes au sein du système (Luhmann 1988:37). La constitution d'un domaine social donné en système (sous-système du système social) constitue un gain de "systématicité" (*Systematizität*). Il s'ajoute ainsi à l'identité simple de ce domaine par rapport à un autre (*bloÙe Identität zu anderen -in Differenz zu anderem-*) une deuxième dimension, son émergence comme unité, comme entité (*Eine Zweitfassung seiner Einheit - in Differenz zu sich selbst*).

Mais dans quelle mesure les savoirs locaux en général, les savoirs agricoles locaux plus particulièrement, peuvent ˆtre consideres comme un ou des (sous-) systèmes? Sinon comment expliquer leur non-constitution en (sous-) systèmes?

Mudimbe et Appiah (1993) estiment que "*The difference between traditional religious theory and the theories of the sciences reside in the social organization of enquiry, as a systematic business, and his differences in social organization that account both for the differences we feel in the character of natural scientific and traditional religions theory - they are the products of different kinds of social process – and for the spectacular expansion of the domain of successful prediction and control, an expansion that characterize natural science but is notably absent in traditional society*" (p.131)<sup>157</sup>. Il est intéressant de remarquer qu'ils ont mene ces réflexions dans leur commentaire critique au sujet de Horton. J'y reviendrai plus

---

transformation (p. 21). C'est donc ces systèmes sociaux et leur mode d'auto-transformation qu'il convient d'abord d'interroger.

<sup>156</sup> Il me semble que la position de Elias ici, n'est pas à confondre, avec la "loi des trois tats" de Comte qui prˆne une certaine linéarité, un développement par stades successifs. Pour Elias, ce processus d'apprentissage est fort differencie selon les domaines du savoir et ne se réduit pas à une marche générale, linéaire, de l'humain vers un esprit positif. Il montre à l'aide du cas empirique de la guerre froide et des relations entre les superpuissances américaines et soviétiques', comment le phénomène du "*DoppelbinderprozeÙ*" est saillant dans ces societes tenues pour des plus développées (Elias 1983:121 et suiv.). Cette expression de "*DoppelbinderprozeÙ*" renvoie à la situation où la non-maitrise d'un phénomène de type naturel provoque une forte émotivité, qui elle-mˆme affecte à son tour la production des idées et du savoir sur le dit phénomène. Le niveau d'engluement du savoir dans l'émotivité (*Affektniveau des Wissens*) et la conscience de la source de danger que constitue l'iconnu d'en face, se renforcent ainsi mutuellement.

<sup>157</sup> Au sein de l'écriture, la référence est faite par de nombreux chercheurs africains (Cf par exemple, mis à part Mudimbe et Appiah, Hountondji 1990 et dans Hountondji (d.) 1994, les contributions de Akoha (pp.300-303). Faisant référence aux travaux de Goody 1977, ce dernier fait de l'oralité (comme Goody), la clé explicative par excellence. Il m'intéresse peu de spéculer sur ce que les societes africaines auraient été, si elles avaient eu des écritures phonétiques. Elwert (1988) a montré que l'écriture en soi est importante, mais ne produit aucun miracle. Elle ne produit des effets décisifs que lorsque son emploi s'incorpore dans des activités socialement pertinentes pour les acteurs et la societe consideres.

loin. Pour le moment remarquons qu'à la suite de Horton (1967a&b, 1990a&b), ils nomment explicitement trois raisons qui expliquent la non-systématicité des savoirs locaux: l'absence d'expérimentation, l'absence d'individualisation et l'absence d'écriture (choses présentes dans les cultures industrielles occidentales) et par conséquent absence d'écoles ou approches rivales. Ils rejoignent globalement Horton sur un autre point: "In traditional societies, accomodating conflicting theoretical views is part of the general process of accomodation necessary for those who are bound to each other as neighbours for life. And this accommodating approach to daily interactions is part of the same range of attitudes that leads to theoretical accommodations" (p. 132), j'y reviendrai plus loin, en abordant les positions analogues de Horton.

## 2. L'espace public

Je propose d'introduire, ici, le concept de *Öffentlichkeit*, produite par la sociologie politique d'expression allemande. En le traduisant par "espace public" et en l'appliquant aux savoirs, on parlerait, d'un *espace public des savoirs*. J'aurais pu me saisir des concepts de "*community of investigators*" ou "*Forschungsgemeinschaft*" (Peirce/Apel 1975), de "communauté scientifique" (Kuhn 1970) ou de la "*ideale Sprechsituation*" (Habermas 1984). Mais dans le cas des savoirs paysans, ces concepts sont difficiles à être appliqués. "*Espace public des savoirs*" intègre le point commun des divers concepts évoqués plus haut, à savoir, l'idée d'une collectivité reliée par l'activité spécifique de la production des savoirs et dont la coactivité, l'osmose ou les échanges - harmonieux ou conflictuels - produisent un corpus validé et engageant de principes, de règles, de mode de reconnaissance ou de sanction. Le concept d'*espace public* a aussi l'avantage d'être applicable au champ politique, un autre domaine de la vie sociale.

Le concept de *Öffentlichkeit* renvoie en effet, à la gestion de l'arène publique et des intérêts relevant de cette sphère. Pourrait-on parler alors, dans les milieux *fon et lokpa*, de l'existence d'espaces publics des savoirs, se distinguant de la sphère privée et lieu spécifique de confrontations des "savants" au sujet de leurs savoirs?

Le présent travail me permet de remarquer que l'on pourrait identifier surtout dans le domaine politique des espaces publics sans que cela n'entraîne l'existence de tels espaces dans les autres domaines, notamment au niveau des savoirs agricoles. Il ne me semble pas possible de postuler ici, une correspondance nécessaire entre les différents champs sociaux.

Ce constat constitue un argument contre diverses thèses fort répandues, de l'existence (passée ou actuelle) d'une science propre aux sociétés africaines ou non occidentales, cachée dans le lourd silence de nos vieillards résignés face à un monde qui a "perdu son âme". Les diverses variantes de telles thèses font recours, si ce n'est à la culture ou aux rapports de pouvoir entre l'Occident et les "Autres", à divers éléments historiques pour expliquer la disparition ou le reflux de cette "science" dans le secret, le mystique, l'insondable (Hountondji 1994)<sup>158</sup>.

Ainsi, tout y passe: esclavage, colonisation, évangélisation, marxisme, rationalité cartésienne, arrogance positiviste, etc...<sup>159</sup>. Pourquoi ces mêmes raisons n'ont pas fait disparaître les

---

<sup>158</sup> Comme le lecteur le remarquera lui-même, certaines contributions à cet ouvrage étaient restés largement en deçà des exigences de la rigoureuse problématique posée par Hountondji.

<sup>159</sup> Je ne saurais minimiser l'impact ravageur de l'esclavage, de la colonisation, des projets modernisateurs que portent aussi bien le christianisme que le marxisme, ainsi que toute approche prométhéenne de la modernisation

espaces publics politiques ? L'existence ou la persistance de ces espaces publics politiques montre tout au moins que la thèse de la destruction, de la disparition ou du refoulement dans le secret devraient s'appuyer sur d'autres raisons que la culture, l'esclavage, l'oppression coloniale, etc...

J'ai évoqué jusqu'ici, sans le fonder empiriquement, l'existence ou la persistance d'espaces publics politiques. J'en présenterai dans les lignes qui suivent, quelques cas j'essayerai de montrer que le savoir local de type historique offre des indices d'un espace public de savoir grâce auxquels l'on pourrait émettre l'hypothèse d'une systématisation avortée, et que le *Hanlo* et le *Kamɔn* quant à eux, constituent des espaces publics politiques, assurant, entre autres, le contrôle social.

## 2.1. Les indices d'espace public des savoirs dans le royaume du Danxomɛ.

Dans le royaume du Danxomɛ, il y a des indices d'un espace public des savoirs. A Tɔdo et Tɔgudo, il a été vaguement fait mention de l'une de ces institutions. Sans que je n'ai pu obtenir des informations plus précises et détaillées, il a été cité parmi les lieux et occasions d'acquisition du savoir qui ont aujourd'hui disparu, des sortes de *test* (*Mɛtɛnkɔ*) qui ressemblent à des "séances de colle". Ces "séances de colle" auraient lieu à des "occasions qui rassemblent tout le monde" dans le village, notamment les veillées funèbres. Divers hameaux, lignées (*Xwe*) ou parfois villages envoient à la veillée, ceux ou celui des leurs qui détiendrait(en)t beaucoup de savoirs. Une compétition a lieu, au cours de laquelle, les concurrents cherchent à prouver l'ignorance de leurs adversaires en leur posant des questions ou des problèmes difficiles. Nombre de concurrents en arrivaient à attenter à leur vie respective, par des "moyens occultes". Le public qui assiste à cette séance apprendrait à cette occasion, beaucoup de choses, allant des savoirs agricoles à l'histoire en passant par les proverbes et les devinettes (L34, L37, L64).

Une autre institution quelquefois évoquée, mais qui relèverait plutôt de l'espace public politique était les séances de *Hanlo* (de *Han* / chant-, et de *Io* / proverbe ou formule proverbiale). Le contexte est souvent aussi une occasion qui rassemble tout le village. Chaque *Xwé*, déléguait son meilleur chanteur et compositeur. Il s'agissait souvent pour chaque chanteur, de dire publiquement sous forme chantée, les manquements aux normes sociales et les actes honteux commis dans les autres *Xwé* et de justifier au besoin, voire défendre, ceux commis chez lui-même.

Au niveau des savoirs historiques, il ne manque pas non plus d'indices. L'institution du *Kpanlingan* (Cf Hazoumé 1938, Savary 1987) au niveau du pouvoir royal et de structures de transmissions de l'histoire familiale créent une circulation de l'information et de la contre-information décisive pour la constitution d'un espace public. L'existence d'une version au sujet d'un fait ou d'un événement, provoque, pour diverses raisons la formulation et la conservation d'une version concurrente. Les historiens qui travaillent sur les sociétés à cultures orales connaissent peut-être, le mieux, ce phénomène.

Dans cet ancien royaume, il y a une version officielle, conservée et transmise avec soin et en fonction des rapports de forces entre les différents groupes, familles et coalitions politiques qui se partagent l'arène du pouvoir. Cette version orale est enchâssée pour l'essentiel dans divers modes de conservation (dispositions graphiques et sculpturales, musicales, conditionnements psychologiques, etc... - Cf Savary 1987, Akoha 1994), mais aussi dans ses variations lors des livraisons publiques. Dans chaque famille royale, on retrouve une version

---

dans la configuration actuelle des sociétés africaines. Cet impact ne peut à l'évidence pas, toutefois, servir de clé explicative absolue, de "clé passe-partout"

plus ou moins modifiée de cette même histoire. Les historiens habitués à écouter les différentes versions sont frappés par l'importance explicative de certains détails (Cf par exemple, Blier 1990, à propos du mythe fondateur du royaume). La conservation d'une version dans chaque famille ou le fait de la censure qui frappe certains détails permet de conclure que la vérité "officielle" n'a jamais été la seule, l'unique.

En 1990, une polémique fort instructive, éclata entre une fraction des familles royales du Danxomé et le chanteur "traditionnel" *maxi* Alokpon. Rappelons que les localités *maxi* ont historiquement été soumises par le royaume du Danxomé. Ce chanteur, non lié à l'évidence par la négociation sociale du vrai et du valable en vigueur dans l'espace public à Abomey, capitale de l'ancien royaume du Danxomé, livra une version chantée de cette historiographie, différente sur quelques points de détails de la version "officielle". Il insinua entre autres, qu'à l'origine de la rupture des liens symboliques qui liaient Agbomé- et Allada (environ 70 km, plus au sud), il y avait la leçon vite apprise par les prétendants au trône, que se rendre à Allada en vue de se faire introniser, c'est courir le risque de se faire usurper entre temps son trône, comme ce fut, une fois, le cas<sup>160</sup>. Cette version chantée par Alokpon a déclenché des vagues au sein des familles royales. Le chanteur devait présenter des excuses publiques. Un effort de réfutation de Alokpon a même été fait par un "prince", Cyprien Gbemase, à travers la presse écrite<sup>161</sup>. L'histoire du Danxomé n'est pas unique. Les tentatives d'unicisation, qu'elles soient faites par le pouvoir à travers le *Kpanlingan* ou à travers les chercheurs (souvent - ce qui est normal, - dépendants de leurs sources d'informations), n'empêchent pas aujourd'hui la pluralité des versions. Cette pluralité serait impensable s'il n'avait jamais existé des versions à la fois cohérentes et concurrentes<sup>162</sup>.

## 2.2. L'espace public chez les Lokpanyima: l'institution du Kamon

Le *Kamon* se déroule annuellement entre la récolte du mil et la mise en terre de l'igname. Entre 1982 et 1993, il s'est toujours déroulé à Wakite, entre le 25 Octobre et le 3 Novembre.

Il pourrait se dérouler tous les jours sauf ceux de marché, donc les mardis<sup>163</sup>.

---

<sup>160</sup> L'idée de l'usurpation n'appartient pas à la version "officielle". Elle n'est cependant qu'un secret de Polichinelle. Elle est déjà présente dans l'histoire des rois du Dahomey racontée par un indigène" in: *Dahomey*, numéro historique et documentaire de la Revue des Missions d'Afrique des Grands Lacs, NS- N° 88-889-90 1946. Ce récit émanait de Hanyilo, un fils de Gbehanzin.

<sup>161</sup> Si l'on s'en tient à l'apparence, cette anecdote pourrait renforcer le point de Horton selon lequel les "sociétés traditionnelles africaines" ne connaissent pas de théories rivales concurrentes. J'ai évoqué cette anecdote précisément pour montrer le contraire, en rappelant que la version officielle n'a jamais exclu l'existence d'autres versions de l'histoire, même dans les cas extrêmes de contrôle policier du vrai, du valable (Cf. Hazoumé 1938 au sujet du contrôle- politique et policier exercé sur la transmission de la version officielle de l'histoire dans l'ancien royaume du Danxomé). Alokpon a simplement récolté la foudre d'une fraction des familles royales, parce qu'il a recueilli et diffusé la version d'une fraction plutôt très minoritaire.

<sup>162</sup> A cet égard, le royaume du Danxomé, ne constitue pas un exemple unique. Ce que Kossi 1990:18-27) considère comme "controverses de l'historiographie des populations du Golfe du Bénin". ne me semble pas juste une confrontation entre les thèses de l'école (allemande) de Schlegel - vulgarisée par Weste - et celle du missionnaire français Bertho. Il s'agit d'abord de la confrontation des versions et des sources disponibles, ou tout au moins du dévolu jeté par l'un sur une source au détriment de l'autre source. Kossi a raison par contre de conclure à la nécessité de réécrire ou de réajuster l'histoire de nombre de régions africaines (p.27).

<sup>163</sup> Sous le régime Kérékou (1972-1990), le *Kamon* a été considéré comme "pratique obscurantiste et rétrograde". Par conséquent, à l'instar des autres manifestations rangées sous cette étiquette et plus ou moins frappées d'interdiction entre 1975 et 1980, il n'avait pu s'organiser au cours de cette période.

Le *Kamɔn* s'organise par village. L'annonce est faite au marché de façon solennelle par un collège d'anciens. En 1991, l'annonce avait été faite le mardi 15 Octobre. Une procession traversa le marché, l'air grave et dans un coin du marché fit des offrandes aux divinités. Au cours de mes interviews avec les paysans, le *Kamɔn* est souvent évoqué pour situer les activités agricoles dans le temps: cette manifestation marque le début des activités de plantation d'ignames. Ils expliquent même que l'on ne peut entamer ces travaux sans l'avoir organisée préalablement. "Quand sous le régime de Kérékou, il n'était pas possible de l'organiser, nous allions fêter à Kmériida", ajoutent-ils. Ces fêtes connaîtraient beaucoup plus de fastes au Togo, mais sont soutenues et encadrées par les autorités politiques du RPT (Rassemblement du Peuple Togolais, parti monopolisant le pouvoir depuis 1969)<sup>164</sup>.

Le jour du marché de la semaine suivante, un produit particulier fit son apparition et fut l'objet d'une forte demande: des chicotes. Il y en avait de deux sortes. L'une, était végétale et l'autre, en peau d'animal. De l'avis de la plupart de mes informateurs, la chicote en peau d'animal était une innovation: elle s'est imposée de plus en plus dans cette région en voie de sahélistation, mais aussi grâce aux commerçants ambulants. Un autre produit très demandé et qui constituait de toute vraisemblance aussi une innovation, était la poudre de beauté (le *talc*). Très utilisée dans les pays "anglophones" voisins ( Nigeria et Ghana) - "tradition" anglaise oblige? - la poudre est employée en cette circonstance chez les *Lokpanyima*, pour se "faire beau" et pour "adoucir la douleur".

Quelques autres signes, par ailleurs, montraient que l'occasion était exceptionnelle. Pour la cuisine, des dépenses exceptionnelles ont été faites: on acheta beaucoup de viande de volaille.

Toutes les discussions tournaient autour du *Kamɔn*. Pour assister à "la fête", nombre de fonctionnaires, élèves et étudiants du village sont revenus de différentes villes, mais aussi de Cotonou - quelques 500 km d'une route à peine praticable, qu'il n'est pas exceptionnel de couvrir en une journée de voyage.

### **2.2.1. Une fête où les gens se règlent des comptes "**

C'est au cours d'un entretien de groupe (comprenant quelques élèves et "intellectuels" du village) que j'entendis l'expression quasi surréaliste de "fête des chicotes" pour désigner le *Kamɔn*. A la question de savoir pourquoi ils désignaient cette manifestation par cette expression, il y eut en général l'explication suivante: Il s'agit d'une fête durant laquelle l'on se chicote". Au cours de cette discussion, un ancien étudiant me fit comprendre qu'il s'agissait d'une "manifestation rétrograde et obscurantiste, où les gens se règlent des comptes". Il estimait qu'on "devrait interdire cette manifestation, car on vit maintenant dans un monde moderne". Il n'était pas d'accord avec le régime Kérékou qui a prononcé des interdictions administratives: il penchait pour une approche persuasive envers les populations, à qui il faudrait faire comprendre la "sauvagerie" d'une telle manifestation, qui "est un signe d'arriération" (sic). L'assistance commenta longuement et avec force exemples le point sur

---

<sup>164</sup> Kmériida ou Kemériida se trouve au Togo, à quelques 3 km de Wakite. La politique culturelle du régime du RPT consiste essentiellement à exercer son contrôle sur les moindres manifestations et fêtes dites traditionnelles. Celles-ci, parfois fortement financées par le pouvoir totalitaire, se déroulent à la gloire et à la longévité du Timonier National". Ce régime montre par sa "politique culturelle", comment un pouvoir peut s'approprier un "sens" des traditions et réinventer la culture, de manière à les intégrer dans sa panoplie de légitimation politique.

lequel l'accord se fit automatiquement: celui des règlements de comptes entre diverses personnes qui profitent de l'occasion pour "se chicoter proprement"<sup>165</sup>

### 2.2.2. La veillée du Kamon

Le *Kamon* était fixé pour le samedi 26 Octobre. La veille, il était environ 22 heures, quand les tam-tams se mirent à résonner sur la place centrale du village<sup>166</sup>. Presque tout le village était présent, disposé en cercle. Au milieu se trouvaient trois jeunes gens qui constituaient l'orchestre de tam-tams.

Une longue file de personnes – surtout des hommes – chantaient et battaient la mesure en tournant autour d'eux. Une personne entonnait une mélodie et les autres chantaient un refrain :

*porɔɔ ponaya kenɛpotiyi fɛi mpu* (cette année, ce ne sera pas pareil aux autres<sup>167</sup>)

Ce refrain continuellement répété par toute l'assistance, est entrecoupé par des textes improvisés et chantés sur une seule et unique mélodie par quelques personnes. En tête de file se trouvait un groupe de personnes, portant sur leur culotte, soit une sorte de jupe en peau d'animaux, soit un ensemble de parures hétéroclites. Leur torse nu était saupoudré. Coiffées de chapeaux ornés de plumes, elles avaient de longues lanières (chicotes), qu'elles maniaient avec assurance et une agressivité parfaitement simulée. Ces personnes étaient à la veille de leur dernière participation au combat à la chicote<sup>168</sup>.

Plus jeunes et moins assurés, les néophytes passaient leur première veillée d'armes en chantant et en brandissant leurs lanières. Cette veillée se prolongea jusque très tard, au-delà de 2 heures. Elle fut marquée par une séance solennelle de chants. L'atmosphère était quasiment au délire quand l'un des anciens réclama le silence. Puis commença la séance, qui suscita le plus d'attention et d'ovations. La séance consista en une série de chansons solennellement exécutées. Les thèmes varièrent: l'irréversible destin de l'homme qu'est la mort, les comportements "anormaux" de certains anciens ou de certaines femmes, etc...<sup>169</sup>.

---

<sup>165</sup> Certains verraient dans la position de l'étudiant cité précédemment l'expression d'un "conflit de génération", par rapport à l'attitude d'un Eyadéma qui tente de conserver "les valeurs traditionnelles". Depuis peu (Kabou 1992), il devient une mode de présenter une jeunesse africaine iconoclaste, porteuse d'une modernité, comme une marque essentielle des années d'après les indépendances. Ces différentes positions relèvent d'un évolutionisme primaire, qui prône sans pouvoir le prouver, un état „traditionnel" des sociétés, souvent pré-colonial et un état "moderne" prenant son départ dans l'expérience coloniale et se radicalisant au fur et à mesure que disparaissent les vestiges du passé.

<sup>166</sup> Dans ce village, l'habitat de chaque segment ou Te comprend une "place publique". Mais en plus, il y a une place centrale, plus vaste où se déroulent les événements concernant tout le village.

<sup>167</sup> Il s'agit d'une formule un peu vague qui pourrait à la fois exprimer une détermination ou une menace.

<sup>168</sup> Se battre à la chicotte constitue l'une des étapes de la vie de chaque jeune homme. On doit y participer pendant trois années consécutives. On participe à ce combat aux chicottes dès l'apparition des caractères sexuels secondaires. Mais aujourd'hui, on commence plus tôt: en 1991 la moyenne d'âge de ceux qui y participaient la première fois, était autour de 9 ans.

<sup>169</sup> Voir à l'Annexe 2, la reproduction des textes intégraux de chants numérotés de 1 à 4. Le chant 1 déplore la disparition de l'esprit d'abnégation et d'altruisme qui jadis caractériseraient les habitants de Wakite et en feraient des personnes magnanimes, des "grands". Aujourd'hui le village serait rempli de "serpents". Le terme de serpent constitue une traduction approximative. Le nom du reptile avait servi de métaphore pour désigner les personnes malfaisantes ou des "sorciers". Quant au chant 2, il décrit les soupçons qui rongent les hommes plutôt fainéants" (donc mal assurés?). Les femmes de ceux-ci, selon le chant, sont infidèles, sans qu'il ne soit possible pour les maris cocus de se mettre en colère.

### 2.2.3. Le rendez-vous de tous les lignages

Dès les environs de 7 heures, le jour du *Kamən*, le village vivait sous effervescence. La place centrale du village fut envahie en quelques minutes par vagues successives. Au centre, cinq groupes hétéroclites et particulièrement colorés apparaissent comme autant d'excroissances de la masse des villageois, transformant le cercle en une figure plutôt irrégulière. Chaque groupe, arrivé à pas de course, était composé globalement de quelques vieux ouvrant la marche, suivis des adolescents qui allaient "chicoter", encadrés par des personnes adultes et les autres (enfants, femmes et jeunes filles exceptionnellement maquillées, munies de boîtes remplies de poudre de beauté). Chaque groupe correspondait à un lignage ou segment. Des huit Tε que comporte le village de Wakite, seuls cinq étaient présents. Mais n'étaient considéré comme absent que le Tε Bokoyite (Cf chant 3, Annexe 2). Les autres seraient exclusivement constitués de vieilles personnes ou seraient en voie d'extinction (Cf. supra, Note N°).

Pourtant les "gens de Bokoyite étaient bien présents dans la foule, à l'exception de l'aîné de ce Tε. Ce dernier était à la fois, l'imam et le chef du village. Sa foi musulmane lui interdisait de participer à cette manifestation qu'il considérait comme impie. Il ne s'émeut pas autrement que ses femmes et ses descendants s'y rendent. Ses valeurs religieuses de référence restent sauvées, si les membres de son Tε restaient spectateurs et non participants actifs aux "séances de chicotes". Leur "absence" (de pure forme) était en tout cas remarquable.

### 2.2.4. Des combats sanglants, sans vainqueurs, ni vaincus

L'ordre fut donné par le plus vieux de l'assistance, d'engager le combat. Aussitôt, des adultes entrèrent en scène, acceptant ou refusant la demande de tel ou tel combattant d'en découdre avec un tel autre. Il s'agit parfois d'un conciliabule relativement long entre les adultes. La décision est irrévocable. Elle est prise de manière à empêcher des combats trop déséquilibrés: ne sont mises aux prises que des personnes ayant à peu près le même gabarit. Pendant trois heures environ, des dizaines de combats se sont déroulés.

Chaque combattant avait une lanière et un bâton dont la longueur est fonction de la taille du porteur. La lanière sert à attaquer. Le bâton permet de contrer les coups de l'adversaire et à se protéger. A tour de rôle, chaque combattant assène un coup de lanière à son vis-à-vis qui l'esquive, le contre ou l'encaisse. Après quelques coups, les corps sont labourés et ensanglantés. Les aînés ou souvent les femmes, de la touche, interviennent pour faire arrêter un combat si l'un des protagonistes est trop blessé ou supporte peu les coups de son adversaire. Au bout de chaque combat, le public salue les deux combattants. Aucun résultat n'est proclamé. Cela ne relève pas des objectifs du combat. Au *Kamən*, on ne se bat pas pour être vainqueur ou vaincu. On y vient "pour démontrer sa force, son habileté et sa capacité de résistance", selon les mots de l'un des protagonistes (W1 1). Après ces combats, chacun rejoint son Tε, sauf ceux qui "se sont chicoté". Ces derniers se retrouvent, encadrés par les jeunes et quelques adultes du village, pour passer de Tε en Tε et de case en case.

### 2.2.5. Les visites à domicile

Il s'agit de la dernière phase du *Kamən*. Une longue procession parcourt toutes les maisons. Toujours à pas de course, sifflant et chantant, les adolescents, les jeunes et quelques personnes d'un certain âge, envahissent le village, soumis à une violence verbale sans précédent. Dans



chaque maison, le groupe (le 26-10-1991, cela fait environ une cinquantaine de personnes) recevait des présents, surtout de la nourriture et des boissons. L'autre partie de la visite à domicile est constituée de chants. Ces chants peuvent aller des remerciements et des louanges à la critique ouverte au sujet de diverses questions internes à la maison<sup>170</sup>. A l'arrivée comme au départ, le groupe chantait toujours. Comme la veille, c'était une mélodie unique sur laquelle on improvisait. Entre deux maisons, on chantait aussi: il suffit de rencontrer, même fortuitement "quelqu'un à qui on voulait déjà dire quelque chose" comme me confia plus tard l'un des jeunes qui semblaient les plus actifs (W7)<sup>171</sup>.

### 3. Interprétations

Des institutions comme le *Kamɔn* ou le *Hanlo* ne peuvent être, de bon droit, exclusivement présentés comme des institutions de l'espace public<sup>172</sup>. Le *Kamɔn* sert par exemple aussi de repère dans la construction sociale du temps agricole. Il sert aussi de rite de passage de l'enfance à l'adolescence, puis à l'âge adulte. Je n'exclus pas qu'il serve de système régulateur des tensions sociales, notamment des violences, d'où l'idée souvent exprimée par les *Lokpanyima*, qu'il s'agit d'une fête où "l'on se règle les comptes". Je propose de percevoir aussi bien le *Kamɔn* que le *hanlo* comme des institutions de l'espace public, tout en me tenant à la position qu'il pourrait s'agir d'institutions, de rites ou de manifestations polyfonctionnelles. La fonction d'espace public politique ou d'institution d'espace public politique liée au *Kamɔn* ou au *Hanlo*, tient à quelques traits. Ils apparaissent comme des instruments de contrôle social. La publicité sur les anomies (au sens de Merton) les actions blâmables ou louables, la sanction publique par la honte et l'attribution du prestige (Cf. Elwert 1983), la propagande pour des valeurs, etc... sont des caractéristiques et des formes de contrôle social.

En ce qui concerne particulièrement le *Kamɔn*, on pourrait y voir l'institutionnalisation ritualisée de la violence physique et verbale. Il s'agit d'une violence ritualisée, contrôlée par un public, qui peut en limiter les excès, notamment sur le plan physique. L'une des conditions et l'un des buts de cette violence ritualisée consistent en l'acquisition, au culte et à la mise en oeuvre, dans une circonstance solennelle, du courage civique. Au *Kamɔn*, on ne "se chicote" pas pour gagner, pour jouir de la gloire d'une supériorité ou pour faire preuve de qualités

---

<sup>170</sup> A Bokoyite, officiellement absent aux manifestations, le chant 3 a été exécuté. Il s'agit ici d'une critique dirigée contre les "gens de Bokoyite". On leur rappelle que leurs ascendants avaient participé à la "fête des chicotes". On tourne légèrement en dérision la justification (leur foi même) des "gens de Bokoyite" qui ont renoncé à leur "tradition". Mais on n'exige pas d'eux de changer d'attitude.

<sup>171</sup> Le chant 4 exécuté devant quelques lettrés du village se trouvant fortuitement sous un arbre, s'en prend vivement à toute la classe des lettrés" et des politiciens locaux. Les prétentions et la vanité de ceux-ci à se croire plus savants que les populations auxquelles, selon le chanteur, ils se substituent, sont tournées en dérision (Cf. vers 5, 6, 8 & 10). Le chanteur prend son auditoire à témoin et exprime la nécessité du changement (Cf. vers 20 & 21). Mais aussi, il a attiré l'attention sur le malheur qui a frappé quelques mois plus tôt le Maire de la commune (une fracture à la jambe). Ce malheur tirerait son origine de la manière non-satisfaisante dont le Maire assumerait ses fonctions. Il profère des menaces de soulèvement si la situation ne changeait pas (Cf. vers 13 & 16).

<sup>172</sup> Je passe indifféremment de la formulation "espace public" à "institution de l'espace public". Le lecteur devrait y voir une mesure de prudence, je n'exclus pas qu'il existe d'autres structures assumant dans les mêmes sociétés les mêmes fonctions de façon complémentaire ou concurrente à celle que je présente

physiques exceptionnelles, comme c'est le cas chez les *Kabyè*, ou enfin pour mériter d'une femme comme chez les *Fulbe* et les *Pila*. Un jour par an, le village est livré à ceux qui en "temps normal", sont exclus de l'exercice du pouvoir politique, mais sur qui repose l'essentiel de production<sup>173</sup>. Il ne s'agit pas, à proprement parler, d'un carnaval où toutes les folies sont permises, où le souverain ou le propriétaire d'esclaves laisse la masse des sujets se défouler.

Le *Kamɔn* donne un droit d'ingérence systématique dans les affaires publiques ou d'intérêt public jusqu'à l'intérieur des *Tɛ*. Sa portée s'étend au-delà du jour même de son déroulement: ce jour n'est que celui où "la vérité sort". Elle constitue une instance qui garantit et oblige à la responsabilité (*accountability*) individuelle ou collective, ceux qui ont une parcelle de pouvoir et chaque membre de la société.

Cette instance est ouverte, flexible et dynamique. Autrement, elle n'aurait pu, par exemple, accepter que "les gens de Bokoyite", pour des raisons religieuses refusent de se conformer à ce qu'ont fait "leurs pères et les pères de leurs pères" (Cf Annexe 2-1 Chant 3, vers 9 & 10). La critique ne touche pas uniquement les autorités dites Traditionnelles (Chefs, aînés, etc...) mais aussi le pouvoir "moderne" (le maire et ses collaborateurs, par exemple. Cf Annexe 2-Chant 4).

Nous retrouvons au niveau du *Kamɔn* l'essentiel des caractéristiques de la *Öffentlichkeit* (espace public), tel que ce concept a été développé dans la sociologie d'expression allemande: libre accès à l'arène, principe de la publicité (comme moyen de recherche de la transparence dans les affaires publiques, comme moyen de sanction et de contrôle), critique (comme instrument et champ d'expression des divers discours aux prises dans la société, comme moyen d'extension de l'influence politique). La polyfonctionnalité du *Kamɔn* me semble manifeste, mais se réduit au champ du contrôle social, du politique. Elle ne couvre pas le champ de la réciprocité généralisée, qui, par une sanction positive - l'attribution du prestige, par exemple - promouvrait la production et la circulation des savoirs dans l'espace public.

### 3. Quelques conséquences

#### 3. I. Les savoirs agricoles ne sont pas "systématisés"

L'existence des espaces publics politiques implique que la thèse de sociétés traditionnelles africaines essentiellement monolithiques et consensuelles, soit par le fait du pouvoir politique ou par celui de la culture, n'est pas vérifiée sur chaque société considérée. L'existence de ces espaces publics renforce la thèse déjà évoquée aux chapitres précédents (Ch. 6 & 7) que ce n'est ni la concurrence, ni la rivalité des théories qui sont absentes dans ces sociétés.

La question cruciale est en effet, de savoir pourquoi ces sociétés ont élaboré des espaces publics politiques (ou des institutions d'espace public politique) et se sont épargnées l'édification d'espaces publics des savoirs, avec leur propre code, leurs propres logiques, leur

---

<sup>173</sup> Les adolescents et les jeunes constituent une part considérable des forces productives. Dans une hypothèse optimiste, on les verrait comme des porte-voix, des porte-parole des franges sans pouvoir. Signalons que les femmes ne sont pas soumises aux rigueurs de la violence physique et n'entonnent pas de chants non plus, même si elles font partie des chœurs. Ceci signifie en fait une exclusion du droit à la critique. Au nombre des hommes non exclus de l'existence de la violence physique, la plupart sont exclus de la violence verbale, dans la mesure où il fallait chanter. Tout le monde n'a pas les aptitudes à chanter – et l'on pouvait le constater empiriquement, même si la forme très simple et stéréotypée de la mélodie et du rythme pourrait favoriser une participation active de toutes les personnes régulièrement socialisées.

propre dynamique et leur autoréférentialité au sens d'un domaine autonomisé des systèmes sociaux. Je soutiendrais que nous tenons dans cette absence d'espace public spécifiquement consacré aux savoirs agricoles, l'une des explications probables de l'avortement ou de l'inexistence d'une systématisation des savoirs locaux, avec un corpus élaboré d'instruments méthodologiques et théoriques. Car on pourrait à la limite reconnaître - comme je l'ai affirmé plus haut, sur la base de quelques indices - qu'il y a une systématisation avortée des savoirs locaux. Mais ceci revient aussi à dire que je n'ai à ma disposition aucune base empirique pour affirmer l'existence d'un espace public des savoirs agricoles locaux, comme sous-système du système social. L'émergence d'un tel sous-système des savoirs agricoles et sa différenciation avec son environnement lui aurait fait gagner de la "systématicité" (*Systematizität* / Luhmann 1988).

### 3.2. Contre la surévaluation des faits de pouvoir et de culture

L'absence de cette "systématicité" semble être vécue par chaque chercheur qui mène une étude sur les savoirs locaux, comme expérience déroutante<sup>174</sup>. Elle ouvre naturellement aussi la porte à de nombreuses surinterprétations et surévaluations.

Les faits de pouvoir et l'altérité culturelle sont fréquemment évoqués. Je pense qu'il convient de les nuancer au regard du développement précédent.

Je pense que l'on insiste un peu trop sur le fait du pouvoir oppresseur et négateur qu'exercerait la "science universelle" et les institutions qui la représentent (Salas 1992; Ndione et al. 1994). Le pouvoir est un fait important mais il n'explique pas l'essentiel.

Les services officiels de recherche et de vulgarisation agricole ont du pouvoir, c'est un fait. Les savoirs locaux sont portés par des paysans et autres groupes sociaux qui sont à peine en position de porter le conflit, (*konflikedhig* comme le dirait Tetzlaff), dont les ressources de pouvoir ne sont pas susceptibles d'obliger l'autre ou les autres parties à la négociation sociale active. Tout au contraire des savoirs locaux, le savoir scientifique se fait fort de ses succès productivistes, de son universalité, de sa panoplie d'instruments méthodologiques et théoriques des plus élaborés, du nombre impressionnant d'institutions et de ressources qu'il engage, mobilise, occupe, nourrit. La réaction, voire la révolte contre cette toute puissance de la "science universelle" ne devrait pas désertier la discussion scientifique elle-même. Chez Ndione et al. 1994 cette réaction a conduit à des formules plutôt légères: les savoirs ne seraient rien moins que des croyances. La science ne serait, par rapport aux savoirs "locaux", que des "croyances dominantes". *«Les pauvres sont précisément ceux qui n'ont pas la chance de faire connaître ou reconnaître leurs croyances, de les reproduire, ceux dont les croyances ne peuvent pas être érigées en savoir, ou qui n'ont pas la possibilité de vendre le produit de leur imaginaire sur le marché des croyances»*... Au-delà du caractère plus que discutable de telles assertions, celles-ci rejoignent les visions de la même facture sur un point: elles n'expliquent pas grand chose au sujet des savoirs localisés<sup>175</sup>.

---

<sup>174</sup> Cette "confession" est aussi de Dupré (1990:26). Il juge l'accès aux savoirs locaux "déroutant et difficile".

<sup>175</sup> Ils sont devenus pour nombre de chercheurs européens, ce qu'a été pour Mauss sa découverte du don chez les polynésiens: la révélation d'un refuge de qualités morales perdues en Occident. Les savoirs locaux sont alors affublés de toutes les qualités que l'on croit ne pas retrouver dans la science et la technique "occidentales": spiritualité, holisme, respect de la vie végétale, animale, humaine. Monney (1946) montre bien que cette attitude que l'on pourrait observer chez nombre de chercheurs aujourd'hui, - spécifiquement sur le point des savoirs locaux vient de loin.

Elles n'expliquent pas pourquoi le savoir paysan s'inscrit souvent dans une contextualité quelquefois déroutante, qui interdit en principe (ou limite radicalement), à la fois, leur diffusion et tout investissement raisonnable en temps et en moyens matériels dans leur reproduction. Elle n'explique pas l'absence de systématisation, l'avortement des efforts d'élaboration, l'enchâssement des savoirs sous diverses formes dans le religieux, le secret, le tabou, les interdits, etc....

Evidemment une certaine vision, voire célébration de l'autre, de la culture supposée de l'Autre, de sa radicale altérité, étendra ici l'argument de la relativité de la rationalité. Ainsi se trouve-t-on fondé en droit à comparer science occidentale et pensée africaine, science occidentale et savoirs locaux des paysans andins ou des guérisseurs indiens, pour en conclure à l'égalité digne. Or la dignité n'est pas le problème. Si les projets de comparaison ou de confrontation d'un Horton ne laissent pas indifférents, c'est surtout parce qu'ils reposent sur un postulat sympathique (pour ceux à qui elle est le plus souvent déniée), celui de l'universalité de la raison. On pourrait adhérer à cette thèse de base, l'étayer empiriquement et logiquement sans s'obliger à comparer "science" et "savoirs locaux"<sup>176</sup>

### 3.3. Faut-il comparer savoirs "locaux" et science?

Cette comparaison me semble aussi piégée d'avance par son but inavoué: la réhabilitation de l'Autre. Elle l'est aussi et surtout par manque de documentation historisée, sérieuse et systématique sur les mécanismes, les structures et les contextes de production et de diffusion des savoirs dits locaux. Elle ne peut éviter certains défauts qui donnent à l'entreprise l'allure d'un tour de prestidigitation. A ce propos la critique de Jacopin 1990 à Horton me semble non seulement pertinente, mais aussi fortement instructive sur les possibilités de sortir de l'impasse hortonienne<sup>177</sup>.

Certains tireraient de la reconnaissance de l'absence d'un espace public des savoirs dans les sociétés africaines, du moins dans les sociétés qui me servent ici de référence, conséquence que l'essentiel des thèses de Horton se trouve ainsi confirmé, notamment toutes celles qu'il a fondées sur *la conception traditionaliste du savoir* qu'il a cru déceler en Afrique, opposée à une conception occidentale progressiste. Il n'en est rien.

Dans sa comparaison entre la "pensée traditionnelle africaine" et la "science occidentale et son essai de reformulation des concepts de "tradition" et de "modernités" appliqués au champ des

---

<sup>176</sup> Dans son introduction à l'ouvrage collectif dont il est l'éditeur, Dupré 1991 semble opposer au simplisme manichéen de Tillman (qui y voit une "confrontation simple entre la science occidentale et les savoirs locaux") la vision dynamique de Veauvy, de Marzouk ou de Guillaud qui ont insisté sur la "zone de confrontation" entre les deux types de savoirs, zone faite d'osmose, de dialogue et d'échanges (pp. 21-23). il poursuivra son analyse et montrera sur la base de l'étude de Price, que les savoirs paysans ne sont exceptionnellement pris en compte dans les opérations de développement que dans des contextes exceptionnels, où, par exemple et entre autres, les paysans sont représentés et sont comme le dit Marzouk (cité par Dupré), en "position de parole". Mais au delà des questions de pouvoir, il y a une autre, plus essentielle, renvoyant à la nature propre des deux types de savoirs. Avant de prôner une mise en relation des deux types de savoirs, l'attention devrait se porter plus sérieusement vers cette question.

<sup>177</sup> Je considère l'approche de Horton comme une impasse à la fois scientifique et politique. Sur le plan scientifique, la générosité de Horton pour sa "pensée traditionnelle africaine" le conduit à un jugement à deux vitesses: très réducteur face à la science et trop large face aux "savoirs traditionnels" africains. Cette attitude n'est pas nouvelle dans le champ des recherches africanistes (Cf Hountondji 1970 et Towa 1971). Politiquement, il s'agit de l'une de ses positions fort sympathiques mais face auxquelles les Africains eux-mêmes se demanderaient ce qu'ils peuvent en faire d'autre, que d'en faire une raison de plus (de trop? pour ronronner sur une identité mythique).

savoirs, Horton (1990a, 1990b) évoque en effet une différence essentielle, "*deux oppositions fondamentales*": "*celle entre une conception traditionaliste et une conception progressiviste du savoir; et celle entre un mode consensuel et un mode compétitif d'élaboration du savoir secondaire*" (1990b-99)<sup>178</sup>. Ainsi, selon lui (et d'autres comme Mudimbe et Appiah 1993), les contextes traditionnels africains n'autorisent pas la concomitance de savoirs concurrents, de théories rivales. Il n'est pas exclu que se manifestent de temps à autre quelques différences de détail, mais ces sociétés traditionnelles adhèrent à une "*configuration unique et englobante*" légitimée par l'expérience des anciens. La "*prépondérance de tabous*" vise à "*écarter et, si possible, à éliminer l'expérience rebelle*", et les "*rites destinés à l'abolition du temps permettent d'ignorer le cumul de telles expériences*" (1990b:101-102). Le changement s'opère "*au fil des siècles*" par le cumul des expériences qui n'est jamais bloqué absolument et qui exerce, "*une pression résiduelle*", conduisant au remplacement d'un savoir par un autre. L'adhésion à la vérité des anciens et le mode consensuel de gestion de ces savoirs distingueraient ceux-ci de la science occidentale où compétition, expérimentations concurrentes et relativisation constante du savoir disponible, croyance à la possibilité d'un meilleur savoir, etc. constituent la règle motrice.

Cette vision de Horton me semble empiriquement difficile à soutenir. La première difficulté, d'ordre méthodologique et épistémologique, est de comparer un système constitué (la science) avec un conglomérat d'éléments reconstitués par le chercheur lui-même<sup>179</sup>.

Les savoirs locaux sont certes organisés par ses producteurs et utilisateurs, mais ils ne sont pas "systématisés", c'est à dire, qu'ils ne jouissent ni de la capacité de s'autonomiser comme entité (à travers par exemple l'autoréflexion / *Selbstreflektierung* et l'autoréférentialité), ni de celle de se reproduire de manière structurelle ou encore de la capacité d'échanger avec l'environnement social en conservant durablement son propre code.

J'ai montré à divers moments de ce travail comment les paysans procèdent à des expérimentations (Cf par ailleurs, Richards 1985, 1986, 1992, 1994)<sup>180</sup>. La relativisation constante du savoir disponible se manifeste quotidiennement non seulement à travers ces expérimentations, mais aussi à travers la quête constante de solutions (nouvelles ou non) aux

---

<sup>178</sup> Horton (1990b) modifie dans la formulation, sa distinction initiale de deux niveaux de pensée et de discours, l'un relevant du "sens commun" ou du "quotidien" et l'autre du "théorique". (Cf. Horton 1967, 1973, 1976). il propose les formules de "savoir primaire" et de "savoir secondaire". Le savoir primaire se distingue du secondaire sur plusieurs points. Le savoir secondaire offre une vision causale plus large, permettant d'expliquer, de prévoir ou de contrôler "*un nombre plus considérable d'événements et de contingences*" alors que le savoir primaire porte une "*vision causale restreinte de type «push-pull»*". A divers égards, ces deux niveaux ne s'excluent pas, ils coexistent et parfois s'interpénètrent. En tout cas, "*le savoir secondaire (...) reste tributaire ou dépendant du savoir primaire*" (Cf Horton 1990b).

<sup>179</sup> Wiredu (1980) contestera l'approche qui consiste à comparer une "religion traditionnelle africaine" non avec une "religion occidentale" ou une autre religion non-occidentale, mais avec la "science occidentale". Ma préoccupation ici est autre: la science jouit d'une systématité, dont l'une des marques consiste en l'élaboration d'un code propre et constitue d'abord sa propre référence (Luhmann 1992). Il est difficile, par exemple, de retrouver cette même systématité à partir du matériel que présente Horton (1967a, 1967b, 1990a, 1990b).

<sup>180</sup> Evidemment, si l'on n'opère aucune distinction entre pensée religieuse (ou magique ou représentations) et les savoirs, comme champ de production de sens à partir de l'expérience et des expérimentations, on pourrait défendre des positions comme celle de Horton. L'exemple des savoirs paysans montre - comme en grande partie, celui des savoirs présentés par Hallen 1986 - les limites de ses résultats. Evans-Pritchard (1976:199) a pris la précaution de monter que "*we shall not understand Zande magic ... unless we realize that its main purpose is to combat other mystical powers rather than to produce changes favourable to man in the objective world*". En restant vague et très généralisant Horton se met dans une action théorique que les données empiriques qu'il présente peuvent à peine soutenir.

contraintes naturelles et sociales. J'avais montré aussi que les paysans ne sont enfermés dans aucun unanimité primitif, que le consensus constitue aussi souvent une façade<sup>181</sup>.

Ici intervient la deuxième difficulté que crée Horton: bien qu'il annonce l'abandon du modèle (se voulant poppérien) de "situation fermée" / "situation ouverte", il s'en tient encore à une vision totalisante des sociétés dites traditionnelles et par conséquent à une vision totalisante des savoirs dits traditionnels. Les savoirs locaux, ou tout au moins, les savoirs agricoles locaux ne sont aucunement des savoirs totaux. J'ai cherché en vain "*une configuration unique et englobante*" à laquelle adhèrent les paysans et qui préside à leurs savoirs.

L'absence de systématisme des savoirs agricoles locaux, loin de favoriser le consensus, loin d'encager les paysans dans une fidélité à un ordre dont les bases ont été déjà posées par les anciens, laisse le champ libre à une pluralité, voire hétérogénéité d'expériences et d'expérimentations, malgré les risques extrêmes liés aux expériences novatrices, dans un environnement précaire où une faute se paye cher, par la perte, par exemple, des récoltes de toute une année.

Que chaque paysan (ou groupe de paysans) ne soit pas prêt à faire des expérimentations diverses, à chaque saison, donc sa subsistance à chaque saison, relève d'autres logiques que de la fidélité à des savoirs dont "*les lignes de force (...) ont été révélées une fois pour toutes aux anciens* (Cf Horton 1990b: 100 et suiv.).

On ne saurait, pour s'expliquer le fait que l'expérimentation ne soit pas permanente au niveau de chaque paysan, s'orienter vers le coût psychologique, l'angoisse face au désordre qu'introduit une expérimentation rebelle, l'engluement dans la culture unanimiste et dans l'affectivité sociale, bref, vers ces zones trop "molles", où les spéculations des chercheurs ne connaissent pas de garde-fous. Il y a possibilité, par exemple, de recourir au repère empirique du coût économique de l'innovation et de l'expérimentation. Ni la société des *Fonu*, ni celle des *Lokpanyima* n'ont créé les conditions institutionnelles, psychologiques et économiques susceptibles de favoriser la capitalisation, la validation et la formalisation des expériences et expérimentations paysannes. Ainsi, la production et la diffusion des savoirs paysans satisfont certainement et largement les besoins de ces sociétés, mais suivent des processus non institutionnalisés<sup>182</sup>. Je propose d'expliquer la non-systématisme de ces savoirs comme - entre autres explications et dans une vision comparative avec l'histoire des sciences en Europe - par l'absence d'un espace public institutionnalisé des savoirs, fonctionnant suivant un mode de la réciprocité généralisée.

---

<sup>181</sup> J'ai insisté, plus haut entre autres, sur la négociation sociale du vrai et du valable.

<sup>182</sup> Une interprétation très large de Horton nuancerait les critiques contre sa vision totalisante des savoirs, en introduisant l'argument que l'une des distinctions majeure qu'il opère entre science et savoirs ou "pensée traditionnelle" se situe dans les caractères impersonnels et personnels, respectivement, de l'une et de l'autre. Ainsi, l'absence de conscience alternative que Horton a mis en exergue, ne signifierait pas qu'il n'y a pas de pluralité de fait, mais signifierait l'inexistence d'une pluralité institutionnalisée, d'écoles rivales. Je ne trouve une telle précision, de manière univoque, nulle part chez Horton (1967a&b-, 1990a&b).