



Université d'Abomey-Calavi
Faculté des Lettres,
Arts et Sciences Humaines



DYNAMIQUES SPATIALES ET DEVELOPPEMENT "Dyspadev"



REVUE SEMESTRIELLE

du Laboratoire d'Etudes des Dynamiques Urbaines et Régionales



DYNAMIQUES SPATIALES ET DEVELOPPEMENT "Dyspadev"

République du Bénin

UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI

Dynamiques Spatiales et Développement "Dyspadev"

**Revue semestrielle du Laboratoire d'Etudes des
Dynamiques Urbaines et Régionales (LEDUR)**

ISSN : 1840-7455

Dépôt Légal : N°6803 du 12/08/2013

N° 12, Décembre 2018

Sommaire

Editorial	3
Iléri DANDONOUGBO : Les tricycles motorisés dans la collecte des ordures ménagères solides à Agoenyive (périphérie nord de Lomé).....	4
Florence YAPO et KOUADIO Anne Marilyse : Femmes, marche de produits vivriers et dynamique démographique à Yopougon Attie Abidjan.....	24
YEMADJE Alda Aude Sèna, AZALOU TINGBE Vinagbaa Babatoundé Fanès et AZONHE Thierry Hervé Sètonджи Nicéphore : Production et gestion des déchets d'appareils frigorifiques dans la commune de Savalou.....	46
Ama-Edi KOUYA : <i>Chromolaena odorata</i> (L.) king & robinson, un adventice à la conquête du massif Kabyè (nord-Togo) : facteurs de dissémination et enjeux agro-écologiques.....	60
Ange Yacinthe EHINI OSSETE : Sûreté aux aéroports du Congo : cas de l'aéroport de Brazzaville.....	82
Faïdibe YENTAGUIME et Yvette ONIBON DOUBOGAN : La fin de vie au CHU Sylvanus Olympio du Togo : Etude psychosociologique de la souffrance et du vécu émotionnel des soignants.....	97
Seydou OUATTARA et N'guessan Hassy Joseph KABLAN : Recompositions portuaires face au trafic bois au port d'Abidjan (Côte d'ivoire) : l'exportation du bois, une activité en déclin ?	110
Geoffroy BOTOYIYE : Sources culturelles de la connaissance	132
Yao Remi N'DAHOULE : Analyse de la qualité de cadre de vie fonctionnel d'Abidjan dans l'implantation des infrastructures publiques de santé	147
Adéréwa Aronian Maximenne AMONTCHA, Julien Gaudence DJEGO, Ismaïla. TOKO IMOROU, Brice Agossou Hugues TENTE et Brice Augustin SINSIN : Richesse floristique des espaces verts publics des villes du Grand Nokoué (Sud-Bénin)	162

Directeur de publication

Professeur Benoît N'BESSA

Rédacteur en Chef

Léon Bani BIO BIGOU

Rédacteur en Chef Adjoint

Antoine-Yves TOHOZIN

Comité de Rédaction :

Drs Germain GONZALLO, Expédit VISSIN, Ibouaïma YABI, Toussaint VIGNINOÛ, Aboubakar KISSIRA, Ismaïla TOKO, Ruffin AKIYO, David BALOUBI, Rogatien TOSSOU, Benjamin ALLAGBE

Comité Scientifique

Prs Bonaventure MENGHO (Université de Brazzaville), Koffi Ayéchoro AKIBODE (Université de Lomé), Michel BOKO, Benoît N'BESSA, Brice SINSIN, Flavien GBETO, Jérôme ALLOKO-N'GUESSAN (Université de Cocodi), Yollande OFOUEME-BERTON (Université de Brazzaville), Sylvain ANIGNIKIN, Euloge AGBOSSOU, Christophe S. HOUSSOU, Gabriel N'YASSOGBO (Université de Lomé), Gauthier BIAOU, Odile DOSSOU-GUEDEGBE, Léon Bani BIO BIGOU, Antoine-Yves TOHOZIN

**Toute correspondance (suggestions ou projets d'articles) à la
Revue semestrielle Dyspadev
doit être adressée au**

Comité de Rédaction :

**Laboratoire d'Etudes des Dynamiques Urbaines et Régionales,
BP 787 Abomey-Calavi, E-mail : labodure@yahoo.fr**

République du Bénin

Toute reproduction, même partielle de cette revue est rigoureusement interdite. Une copie ou reproduction par quelque procédé que ce soit, photographie, microfilm, bande magnétique, disque ou autre, constitue une contrefaçon passible des peines prévues par la loi 84-003 du 15 mars 1984 relative à la protection du droit d'auteur en République du Bénin

Editorial

Cher lecteur

Cette revue « **Dynamiques Spatiales et Développement** » se veut une revue scientifique pluridisciplinaire. Elle est à la disposition des chercheurs de diverses catégories et branches pour la publication de leurs travaux scientifiques en géographie, histoire, sociologie, agronomie, économie, etc. C'est dans ce souci que la revue est intitulée «**Dynamiques Spatiales et Développement “Dyspadev”**». Les articles à publier doivent répondre aux normes scientifiques par la clarté de la thématique, la problématique, la méthodologie, la rigueur de l'analyse et de la pertinence des résultats.

Cette revue est supervisée par un comité scientifique composé de professeurs des Universités, de maîtres de conférences (nationaux et internationaux). Sa périodicité est semestrielle avec la possibilité de deux numéros (2) dans l'année (un numéro en juin et un autre en décembre) suivant l'importance et la qualité des articles disponibles.

Le comité de rédaction souhaite votre collaboration et votre soutien.

Le Directeur de publication

Benoît N'BESSA,

Professeur émérite

Laboratoire d'Etudes des Dynamiques Urbaines et Régionales (LEDUR)
Département de Géographie et Aménagement du Territoire (DGAT)
Faculté des Lettres, Arts et sciences Humaines (FLASH)
Université d'Abomey-Calavi (UAC-Bénin)

SOURCES CULTURELLES DE LA CONNAISSANCE

BOTOYIYE Geoffroy

Philosophe Anthropologue, Université d'Abomey-Calavi
botoyiye@hotmail.com

Résumé

Une civilisation de l'oralité désigne l'ensemble des sociétés qui, ayant perdu ou n'ayant pas accédé à des formes plus élevées des systèmes graphiques (alphabétique), et ne faisant usage de ceux-ci ni dans les choses courantes ni dans les opérations intellectuelles, ont recours à des canaux opératoires spécifiques pour assurer les mêmes fonctions d'informer et de transmettre les messages et le savoir. Leur recours à l'écriture ne se présente que comme support de la mémoire. Dans une telle société tout le contenu de l'héritage social est engrangé dans la mémoire. Malgré le caractère temporel et fugitif de l'oralité, les peuples ont réussi à élaborer des traditions de valeurs qui résistent à la menace du temps et des générations.

Mots-clés : civilisation de l'oralité, transmission, conservation du savoir, mémoire.

Abstract

An oral civilization refers to all societies in which, people have lost or do not have access to higher forms of graphical (alphabetical) systems. Neither in everyday life nor in intellectual operations, they make use of these systems; instead, they resort to specific operating channels to perform the same functions of informing and transmitting messages and knowledge. Their recourse to writing stand just as a support to memory. In such a society where the whole content of the social heritage is stored in memory, despite the temporal and fugitive nature of oral communication, people have succeeded in developing valorous traditions that resist the threat of time and generations.

Keywords: Oral civilization, transmission, preservation of knowledge, memory.

Introduction

Une culture de l'oralité se définit maintenant pour nous comme toute culture dans laquelle le mode dominant de communication et de transmission du savoir est l'oralité⁴. Cependant la voie orale n'y est pas

⁴ Remarquons que même la connaissance scientifique reçoit sa noblesse en faisant usage de la communication orale à un certain niveau. La science doit être écrite pour acquérir une autorité, mais en même temps, son enseignement par transmission orale

la seule pratique de communication. De même une civilisation de l'oralité désigne l'ensemble des sociétés qui, ayant perdu⁵ ou n'ayant pas accédé à des formes plus élevées des systèmes graphiques (alphabétique) et ne faisant usage de ceux-ci ni dans les choses courantes ni dans les opérations intellectuelles, ont recours à des canaux opératoires spécifiques pour assurer les mêmes fonctions d'informer puis de transmettre les messages et le savoir. Dans une vision plus technique, c'est le recours à l'écriture comme support de la mémoire plutôt que comme mode de communication qui permet de distinguer entre culture orale et culture écrite. Une culture écrite serait celle dans laquelle l'écriture contribue à la consolidation de la tradition culturelle en place.

Des faits contextuels (systèmes locaux de numération, numismatiques, idiomatiques, d'échange, de structure de pensée, de divination, de cultes religieux, de savoir-faire musicale, médicale, pharmacologique, agricole, minéralogique, astrologique, et de technologies de transformation, etc.) identifiés dans les sociétés structurées non occidentales sont regroupés sous le terme générique de culture ou connaissance orale. Dans une telle société tout le contenu de la tradition sociale est engrangé dans la mémoire. Ce qui garde une pertinence sociale y est stocké et le reste tombe dans l'oubli. La mémoire individuelle sert de relais au patrimoine culturel.

On entendra donc par culture de l'oralité, toute société dont le mode dominant de communication interpersonnelle et intergénérationnelle repose sur un mode audio-temporel. Malgré ce caractère temporel et fugitif lié à l'oralité, les sociétés ont réussi à élaborer des traditions de valeurs qui résistent à la menace du temps et des générations. Quels en sont les sources et mécanismes dans le contexte de l'oralité ?

1-Les modes d'acquisition de la connaissance

La tradition orale est un réservoir de connaissances et de savoir-faire qui s'étend dans les domaines très divers. La connaissance qu'elle

lui procure une grande notoriété. Les cours magistraux, les communications au cours des colloques ont un rôle central dans la diffusion des savoirs.

⁵ En raison du phénomène de régression historique certaines civilisations très lettrées sont devenues illettrées ; de brillantes civilisations lettrées Inca, Aztèque et Egyptienne du passé ont perdu en cours de route l'usage de l'écriture. Des facteurs variables internes et externes à ces sociétés tels l'esclavage, les guerres et les épidémies sont parfois avancés comme responsables de la stagnation des systèmes graphiques. On pourrait ajouter à ces causes la culture du secret.

permet d'acquérir donne du monde une vision globale qui prend en compte à la fois l'aspect matériel et l'aspect spirituel. Elle n'ouvre pas seulement à la connaissance mais à son utilisation pratique pour résoudre les questions de l'existence, de la jouissance de l'individu et de la collectivité. Pour cela elle occupe une place centrale dans les sociétés. La connaissance s'acquiert par les rites d'initiation et les différentes formes d'éducation traditionnelle, dispensée selon les circonstances de la vie ; elle est détenue par des personnalités d'expérience qui ne sont pas nécessairement des « vieillards » ; ce sont les sages capables d'aborder presque tous les champs de la connaissance ambiante. La connaissance vient aussi de la nature et de la société. Selon Amadou Hampaté Bâ (1992, p. 31) dans ce contexte de culture orale, « Tout parle, tout est parole, tout cherche à vous communiquer une connaissance ».

Elle peut être ésotérique, mystique ou sacrée ; dans ce cas la connaissance s'acquiert par l'initiation, ou par don provenant de la rencontre de génie ou de divinité ou par inspiration. Tandis que la connaissance exotérique, la connaissance ordinaire, ou profane s'acquièrent par l'imitation des adultes, la reproduction des faits et gestes par apprentissage en se tenant auprès de personnes douées.

L'exemple que nous donne *Amkoullel* est la description d'un grand maître (*silatigui*) en initiation pastorale et officiant à côté de El Hadj Omar Tall ; Pâté pouлло ; il était voyant, devin, guérisseur et doué à comprendre le langage muet des signes de la brousse. Il déclare :

Je connais le visible et l'invisible. J'ai comme on le dit "l'oreille de la brousse" : j'entends le langage des oiseaux, je lis les traces des petits animaux sur le sol et les tâches lumineuses que le soleil projette à travers les feuillages ; je sais interpréter les bruissements de quatre grands vents et des quatre vents secondaires ainsi que la marche des nuages à travers l'espace, car pour moi tout est signe et langage. *Idem*, p. 26.

Le plus souvent ce sont les hommes qui sortent de l'ordinaire, tels ceux qui portent un handicap ou une malformation, qui détiennent certaines connaissances acquises par inspiration des forces de la nature. Amadou Hampaté Bâ rapporte que suivant la tradition, comme la difformité, l'anormalité est toujours assez repoussante, c'est un lieu de prédilection pour y cacher les choses très précieuses qui exigent un effort pour être gagnées. Cela explique le respect mêlé de crainte que la société africaine témoigne au fou ou à l'atrophie, surtout aux aveugles censés voir l'autre face des choses. (A. H. Bâ, 1968, p. 85, note 2).

Ainsi selon Tierno Bokar le sage de Bandiagara, maître et informateur de Amadou Hampaté Bâ, Maabal fut habité par l'âme d'un « morceau d'or pur enveloppé dans un chiffon sale et jeté sur un tas d'ordure ». Illettré, il mena d'abord une vie de clochard à Mopti, il sera visité par l'inspiration qui le rendra « ivre de Dieu ». C'est alors qu'il devint l'un des plus grands poètes mystiques peuls de son temps, et laissa de nombreuses odes célébrant Dieu, le prophète Mahomet et El Hadj Omar etc. En moins de trois années, Maabal avait été si consumé de l'intérieur que toute enveloppe matérielle était devenue pour lui transparente. Couché dans sa case, à travers la toiture, il voyait l'état du ciel ; il voyait les gens approcher comme si les murs n'existaient pas. (A. H. Bâ, 1994, p. 466-467).

Les enfants pouvaient aussi être des canaux par lesquels les esprits font couler la connaissance chez l'homme, ils sont dans ce cas des messagers de la divinité selon la tradition. Loin d'être automatique, acquérir la connaissance ésotérique suppose une quête personnelle, et la volonté des agents surnaturels.

Quant à la connaissance ordinaire et profane, elle s'acquiert dans un système éducatif traditionnel et au sein des associations de jeunes ; elle est liée aux activités de la vie quotidienne, à l'organisation sociale, aux codes de conduite sociale. Tout est source de connaissance, mais il faut se donner les moyens de son acquisition à travers les différents cadres d'apprentissage présents dans la tradition.

Les domaines et les objets de la connaissance dans la tradition touchent la prédiction, la divination, la société, le pouvoir, la religion, la cosmogonie, la cosmologie, la nature, l'homme, la thérapie, etc. Les signes géomantiques, les rêves, les symboles de la nature sont des outils d'analyse et d'appréhension des choses et du mystère en eux. Selon Hampaté Bâ (2000, p. 186) : Wangrin, comme d'ailleurs tous les Africains de son époque, croyait fermement aux présages tirés des événements. Le hasard ou l'événement fortuit n'existait pas dans son esprit. Tant pis pour celui qui refuse de se mettre à l'écoute des avertissements que les forces supérieures, qui gouvernent l'univers, donnent parfois sans paroles audibles. »

Tout sera prédit sur la vie terrestre de Wangrin ; les différents maîtres de l'art divinatoire annoncent ce que l'avenir lui réserve. À sa naissance on savait que Wangrin mourait à l'étranger loin du pays natal ; le Komo (la divinité) l'avait prédit : « Le Komo annonça à son

père que son fils se singulariserait et brillerait dans la vie, mais qu'il n'avait point vu sa tombe au cimetière de ses ancêtres. » (*Idem*, p. 18.)

Plus tard, il fut révélé à Wangrin lui-même ce qui suit :

Toi, mon cadet, tu réussiras dans ta vie si tu te fais accepter par Gongoloma-Sooké, et cela tant que la pierre de ce dieu sera entre tes mains. Je ne connais pas ta fin mais ton étoile commencera à pâlir le jour où N'tubanin kan-fin, la tourterelle au coup cerclé à demi d'une bande noire, se posera sur une branche morte d'un kapokier en fleurs et roucoulera par sept cris saccadés, puis s'envolera de la branche pour se poser à terre, sur le côté gauche de ta route. À partir de ce moment tu deviendras vulnérable et facilement à la merci de tes ennemis ou d'une guigne implacable. Veille à cela, c'est mon grand conseil. (*Idem*, p. 22).
Tout se produisit dans la vie de Wangrin tel que le géomancien du Komo l'avait perçu et révélé. « Il s'agit donc de décrypter des signes, des codes envoyés par la nature en vue de prendre les dispositions relatives au cours des événements : favoriser la réalisation des bons présages et contourner ou atténuer les effets des mauvais. » (B. Bériodogo, 2005, p. 33).

La société est aussi un lieu d'acquisition mais aussi un objet de connaissance. Elle a sa structure, ses codes de conduite, ses attributs qui diffèrent selon les groupes, les âges, les sexes, les statuts sociaux. Il faut les connaître, les maîtriser et les observer. Tels les règles de bonnes conduites à observer au cours du repas qui diffèrent selon l'âge et le statut et s'expriment en droits et devoirs. Ici le chef de famille de par sa position assure que chaque convive mange à sa faim. Au cours du repas, les enfants doivent s'abstenir de parler, manger devant soi, les yeux baissés, ne pas manger gloutonnement, ne se servir arbitrairement en viande sans l'ordre de l'aîné. Ainsi l'art de vivre en société pouvait s'acquérir dans le cadre familial.

Rien n'est laissé au hasard. Même l'art de gouverner était enseigné au prince, futur roi. Un précepteur avait la mission de lui faire acquérir les bonnes manières des hommes de son rang, de lui apprendre ce qu'est gouverner. Dans son livre *L'éclat de la grande étoile*, Hampaté Bâ relate des scénarios relatifs à la préparation du futur roi dont voici une strophe : « Voici ta tunique d'épines, revêts-là ; [...] quand tu la porteras, elle te piquera, te meurtrira, de plaies te couvrira, t'accablera et te fera gémir. Si tu t'en défaisais, tu seras debout, tout nu, dévêtu, tout seul et couvert de honte. » (A. H. Bâ, 1974, p. 99).

Par ce rituel de formation le pouvoir est présenté au prince comme un sacerdoce, le prince ne doit pas le percevoir comme un délice et une source de jouissance personnelle. Le candidat au trône est préparé à une bonne gouvernance des hommes à l'issue du cadre initiatique.

La formation religieuse ainsi que l'acquisition des connaissances relatives à la nature, à l'utilisation thérapeutique des plantes sont assurées par l'accès à des sociétés initiatiques. Ces apprentissages sont destinés aux jeunes gens aussitôt après la circoncision, période au cours de laquelle est proposé un long séjour dans la forêt au contact avec la nature. « Au cours de ces promenades, ils reçoivent des anciens, versés dans la connaissance des végétaux, des minéraux et de la faune locale, des enseignements de toutes sortes sur ce que l'on pourrait appeler "les sciences de la nature". » (A. H. Bâ, 1992, p. 290).

Ce type d'initiation, qui met les générations les unes après les autres en contact avec la nature, est une caractéristique commune des cultures de l'oralité pour assurer par l'immersion dans la nature profonde les attitudes essentielles qui président au rapport de l'homme avec son environnement.

2-Des espaces formels d'apprentissage et de production de connaissance

Dans les sociétés traditionnelles l'instruction est assurée à travers des cadres appropriés aussi bien formels qu'informels. Les cadres informels regroupent les activités quotidiennes au cours desquelles les enfants sont guidés par tous les membres de la communauté, les jeux d'enfants, les activités au sein des classes d'âge, la fréquentation des maîtres de la parole, les veillées, les rencontres à l'occasion de voyages. Ainsi au cours des veillées les enfants et les jeunes se soumettent à un apprentissage sans contrainte en s'amusant à écouter les contes, mais aussi des enseignements sur de nombreux sujets comme la botanique, la pharmacopée, l'histoire etc. Hampaté Bâ considère ces veillées comme de véritables écoles vivantes ;

[Même] l'étranger de passage venait enrichir les veillées en racontant les chroniques historiques de son pays ou en relatant les événements rencontrés au cours de ses pérégrinations. L'Africain des savanes voyageant beaucoup, à pied ou à cheval, il en résultait un échange permanent de connaissances de région à région. (A. H. Bâ, 1992, p. 409).

À côté de cette situation d'apprentissage où chaque adulte était responsable de la bonne éducation des enfants sans indifférence, il y avait les sociétés d'initiations, les cérémonies initiatiques comme celle de la circoncision, les cadres d'apprentissages des confréries de métiers et les corporations artisanales. Ils constituaient les espaces formels de production des connaissances.

Jadis, nous informe Hampaté Bâ, il existait de grands centres, de grandes écoles, où toutes les connaissances s'enseignaient oralement. Lorsque la grande école du Korè existait encore, ses membres (les Korodjuba) étaient de grands maîtres de la Parole. Ils subissaient sept années de formation, au cours desquelles ils apprenaient des arts variés, depuis l'art de guérir jusqu'à celui du Grand Parler. (A. H. Bâ, 1984, p. 8).

Honorat Aguessy (1974) nous rapporte quant à lui qu'une durée du cycle de formation des sages traditionalistes pouvait s'étendre à une bonne trentaine d'années ponctuées de voyages et de rencontres avec des sages réputés.

Malheureusement la chaîne de transmission des traditions, jadis aussi parfaitement assurée dans les sociétés orales, a été interrompue à l'issue du contact des cultures du Sud avec l'Europe. En Afrique ce contact, avec la traite atlantique et la colonisation qu'il entraîna eu des conséquences dévastatrices sur la culture. Le système de la table rase pratiqué par l'administration coloniale, et la participation africaine aux deux grandes guerres ont déstabilisé les traditions culturelles et leur mode de transmission. Tout ce qui faisait la particularité des cultures autochtones fut dévalorisé. L'intelligentsia locale, et les structures sociales, religieuses, politiques et économiques furent déstabilisées. L'école occidentale importée contribua aussi à sa manière à déstabiliser les traditions de pensée en donnant aux jeunes gens une formation toute différente. Même les chefs traditionnels furent remplacés au mépris des mœurs. Tous ces facteurs poussèrent à la perte de la vitalité de la tradition et des connaissances. La période coloniale donna lieu à toutes les formes de renversement des valeurs et de confrontation des conceptions. Akinjogbin (1981, p. 23) peut alors rappeler :

« C'est au cours de cette période que les membres de l'élite instruite, qui très souvent étaient des descendants d'esclaves ou de personnes d'origine similaires, occupèrent des postes administratifs au service de leurs anciens maîtres européens. Ils purent ainsi exercer un pouvoir sur leurs anciens *oba* et chefs. [...] C'est ainsi que les Yoruba

reconnaissaient la prééminence des connaissances livresques sur la richesse. La reconnaissance de l'instruction comme moyen d'accéder au pouvoir rejoint le dicton yoruba traditionnel [...] : "*ogbon ju agbara*" (la sagesse est supérieure à la force). [...] L'instruction, que les Yoruba appelaient les connaissances livresques, est une valeur formelle et importée, tandis que l'*Ogbon* est informel et s'acquiert par l'expérience, directe ou indirecte. Les Yoruba furent amenés à distinguer l'*iwe* (connaissances livresques) de l'*Ogbon* (sagesse) en affirmant : "*Iwe ki ise ogbon*" (les connaissances livresques ne donnent pas la sagesse). En d'autres termes, au cours de la période coloniale, les Yoruba finirent par se rendre compte que les hommes insensés ou serviles pouvaient acquérir un pouvoir dès qu'ils avaient acquis des connaissances livresques.

Le nouvel ordre colonial a évincé les structures d'acquisition du savoir en créant ses écoles qui se chargèrent de bouleverser les systèmes de pensée. La référence aux travaux ci-dessous nous conduit à comprendre ce que pouvait représenter le fonctionnement du système de pensée dans la culture orale.

En étudiant les conséquences du caractère symbolique lié à l'expression de la pensée orale sous la forme précise du mi-dit proverbial, Aguessy (1974, p. 222) présente la culture orale comme une tradition de la vigilance de l'esprit. Il écrit :

Elle requiert la participation active du locuteur et de l'interlocuteur [...]. L'interlocuteur doit être assez cultivé pour compléter, avec promptitude, les phrases formulées à moitié, dans les proverbes, pour opérer les déplacements qui s'imposent d'un signifié à un autre dans une même série d'objets ayant le même signifiant, ou encore, pour pouvoir suivre la portée et le sens du récit mythique. Ainsi, la communication ne se transforme pas en information transmise unilatéralement par le locuteur à l'auditeur. De ce fait, il y a de vrais dialogues, entendus comme discours construits à deux, ou discours produits par des échanges d'idées consistant en répliques opportunes, en divergences et convergences.

Au cœur de la thèse d'Aguessy qui prend pour terrain d'étude l'ère culturelle *adja-fon*⁶, se trouve interprété le mythe en tradition orale comme champ opératoire dans lequel s'articule le savoir. Il y a lieu de

⁶ La culture *adja-fon* couvre le sud du territoire géographique qui va du Bénin au Togo.

distinguer, selon lui, entre les récits portant sur *L gba*⁷ des autres récits de la vie quotidienne, des fables et historiettes, des récits de distraction que les enfants et les adultes racontent à certains moments de la journée ; cette distinction est présente dans la langue qui utilise différentes terminologies : *huenuhô* (mythe, récit imaginaire et symbolique) et *heho* (fable portant sur les oiseaux, les animaux en général). « Les différents récits ou différentes variantes du mythe de *L gba* dépendent des figures géomantiques qui les appellent. En d'autres termes, ces récits ne sont pas quelconques. Ils sont liés à des cas catégorisés par la société. » (*Idem*, p. 9).

C'est sous cet aspect qu'il faut considérer ces récits comme les inventaires constitués de jugements de faits et de valeurs relatifs aux événements fondamentaux, aux opérations logiques et aux échanges matériels, psychologiques et spirituels d'une culture. Il s'agit pour un spécialiste *bokonô* adepte du *Fa* de prendre connaissance du récit *huenûho* qui permet d'élucider un problème existentiel angoissant. Le consultant est contraint par les conclusions sur lesquelles débouche le récit symbolique ; le spécialiste quant à lui attend que le consultant suive les directives et obtienne satisfaction. La parole dans ce contexte se manifeste comme acte du simple fait que proférée par les générations multiples et les ancêtres ; de sorte que le sage qui sait est celui qui communique avec eux.

Il en découle que les récits de *L gba* ne relèvent pas d'une abstraction gratuite ; mais, en tant que processus efficient fondant le présent, ils donnent un cadre d'intelligibilité au présent et le lient aux exigences ou impératifs qui seuls donnent sens de façon dynamique. Ils tiennent lieu de présupposés moraux, sociaux et logiques à partir desquels tout s'explique. (*Idem*, p. 174).

Dans ce contexte symbolique toute explication est possible parce que le procès du récit passe souvent par la délimitation d'un ensemble d'éléments à l'intérieur duquel se joue le jeu où *L gba* se met en relief. En d'autres termes, les différents récits fonctionnent comme si tout ce qui existe et tout ce qui advient dans la société (événement, institutions, les hommes, les animaux, la terre, la mer, etc.) pouvait se comprendre et s'expliquer selon une Encyclopédie orale qui permettrait, à propos de n'importe quel événement, de se référer à un chapitre bien précis. Les différents chapitres seraient des drames anciens, ou plutôt produits "in

⁷ Personnage du panthéon des dieux dans les cultures Aja-fon.

illo tempore", qu'il s'agit de réactiver chaque fois que l'occasion s'en présente. Dans les récits portant sur *L gba*, la réactivation de ces drames qui ont eu lieu "*in illo tempore*", s'effectue chaque fois qu'un homme écartelé par des problèmes dépassant les explications rationnelles immédiates, s'en réfère au *bokonô*. (*Idem*, p. 175-176).

D'où vient cette faculté de rendre la parole agissante ? Aguessy explique que dans les cultures africaines et du Dahomey, c'est après un long parcours initiatique auprès de différents maîtres consacrés à cette fonction que le futur porteur de la parole doit passer pour s'instruire. À leur côté, il apprend à interpréter efficacement l'attente des consultants. En plus de la formation pratique, qu'il reçoit auprès de différents maîtres, modelée sur les divers problèmes concrets de la micro-société dont il est le ressortissant, il s'exile pour étendre sa connaissance. La destination de prédilection est souvent *Ife*, ville située sur le territoire de l'actuel Nigéria et capitale du culte divinatoire du *Fa*.

En tout cas, que le *bokono* ait été formé uniquement sur le territoire du Dâhomê ou qu'il ait augmenté la crédibilité en sa parole en allant à *Ife*, ce qui est important est l'*ac* (pouvoir) transmis oralement du maître-initiateur au disciple - s'initiant. Dès lors que ce dernier a reçu l'*ace* de son maître, il exerce un pouvoir certain sur un groupe de fidèles et clients, en bénéficiant de la reconnaissance de ses pairs. (*Idem*, p. 189). C'est dans cet itinéraire que suit le *Bokono*, qui va de la formation à la reconnaissance en passant par la transmission de l'*ac*⁸, qu'il acquiert l'efficacité de la parole ; sa parole devient normée, c'est-à-dire qui s'inscrit désormais non seulement au plan linguistique mais au plan des conditions sociales et culturelles du fonctionnement de la parole. Sa parole n'est plus simple bavardage, elle devient agissante parce que liée à la cosmologie à la base des représentations collectives.

C'est à l'intérieur des couvents de formation que s'acquièrent les différentes classifications des êtres, les catégories principales, leurs subdivisions et leurs correspondances. Sans cette formation et le contact pratique, l'individu ne reçoit pas le transfert personnalisé de la parole, ni les formules appropriées qui lui sont livrées et répétées. Au terme du parcours, l'initié sait dans le système des correspondances, dans quels cas telle chose est liée à une série ou un élément du système de représentation de l'univers. Il rentre dans le rang des *meho* (porteurs privilégiés de la parole agissante), groupe des « sachants » dont le

⁸ Grâce, pouvoir sacramental.

savoir se rapporte à l'ordre des ancêtres, et de ce fait à la cosmologie. En tant que dépositaires de parole agissante, leur savoir fait nécessairement intervenir un pouvoir spirituel ; chez les *Fon* du Dahomey elle fait surgir le *vôdu* (divinité). C'est pourquoi dans ce contexte de l'oralité connaître quelque chose c'est connaître son nom, c'est pouvoir agir sur elle. Étant rentré dans le groupe des sages, le nouvel initié doit à son tour veiller à préserver les corpus de toute corruption. D'ailleurs il devait en avoir donné la preuve par des exercices d'endurance physique. Le rapport entre maître et disciple à cet égard vise à préserver non seulement un corps de savoir, mais toute la tradition.

Sous ce mode de pensée ou modalité d'expression, chaque récit apporte des indications sur ce qui doit se faire. Guidé par la répartition en série des objets et des êtres dans sa cosmogonie, le sage parvient à déduire facilement des conclusions qui lui font économiser la démonstration et la production de la preuve. Ainsi la récitation du mythe de *Legba* est « une voie de passage vers l'élucidation du problème du consultant ». (*Idem*, p. 220).

L'initié dans ses fonctions traditionnelles serait un savant. Ce statut de savant paraît aussi lié au degré d'accès au secret. « Les sages ou détenteurs du savoir étaient en même temps ceux qui avaient pénétré dans les arcanes du secret. Mais, à l'intérieur de ce corps des détenteurs du savoir, les plus influents, du moins politiquement étaient ceux qui se mouvaient dans le voisinage et l'intimité du roi. » (*Idem*, p. 236.)

C'est la tradition qui constitue la source de l'instruction, et le savoir qui en découle se mesure à l'aune de notre rapport à l'inconnaissable. Aussi devons-nous remarquer que le savoir dont il est question dans les cultures de l'oralité est à distinguer des « connaissances empiriques » au sens où cette notion selon Bachelard se rapporte aux connaissances vulgaires de l'homme de la rue. Il s'agit bien des connaissances fortement élaborées et gardées à l'abri du sens commun, pour lesquelles il faut s'élever à un cran de la hiérarchie sociale pour y accéder, généralement par l'initiation ou adhésion aux fonctions du pouvoir. Ce savoir auquel se réfèrent les initiés relève du mythe, donc de « l'entendu » et non du « vu ». C'est un corpus de principes transmis oralement, parvenu jusqu'aux oreilles des initiés et dont ils ne sont les auteurs et moins encore les témoins ; puisque ces principes ont une origine bien lointaine comme ils le disent eux-mêmes, "je n'ai pas vu, j'ai seulement entendu, il m'a été dit."

Dans l'aire culturelle adja-fon où se situe l'étude d'Aguessy, le savoir est fortement influencé par le mythe, et le personnage mythique *L gba* joue un rôle primordial au centre de toute la dynamique culturelle.

En ce sens, nous avons affaire effectivement à un mythe, c'est-à-dire à "ce qui n'existe et ne subsiste qu'ayant la parole pour cause". Mais cette définition demeure insuffisante pour le mythe de *L gba* [...] dont nous avons souligné le caractère doublement mythique dans la mesure où, d'une part, (ce) personnage central des récits a en partage de servir d'intermédiaire - linguiste entre les divinités ou entre les hommes et les divinités, et où, d'autre part, le récit relève de "l'entendu", n'est pas un discours vide ; il tire à conséquence. [...] il est présenté, non comme un discours s'adressant à nous à partir du monde *d'ici-maintenant*, mais comme une référence au discours tenu *là-bas - en ce temps-là*. (*Idem*, p. 310-311).

L'exposé sur le mythe de *L gba* montre que dans la culture orale, le savoir est de l'ordre du symbolique et déborde le cadre de la démarche hypothético-déductive et du démonstratif. En montrant que ce mythe se réfère toujours à un temps immémorial, donc à la tradition, Aguessy situe le lieu du savoir du savant de la culture de l'oralité dans « l'eschatologique, l'archéologique », ou tout simplement la métaphysique. Aussi, précise-t-il : « la réponse à la question importante : d'où parle le *Bokonô* dans le mythe de *L gba*, serait en un certain sens : Il parle d'Ife, ce pays des ancêtres dont on ne garde plus que ces récits, ce paradis perdu que doivent rejoindre les initiés après leur mort » (*Idem*, p. 311) ; « un lieu non-géographique » (*Idem*, p. 313).

Le savoir dans le contexte de l'oralité se rapporte à une rationalité métaphysique même si la parole à la base du mythe se soutient, pour son efficience, de différentes connaissances accessibles aux spécialistes : médecine, botanique, zoologie, calcul, etc.

En ce sens, à travers les récits qui les introduisent ou les terminent, sont indiqués symboliquement les éléments et ingrédients auxquels le spécialiste *bokonô* doit avoir recours pour traiter avec crédibilité les cas concernés. Par conséquent, dans le récit mythique évoqué, [...] il s'agit plutôt d'indications, sous forme du mi-dit, des règles de conduite à suivre par le sujet en cause. Ces indications précisent la voie que doit suivre le *bokonô* pour faire retrouver à son client l'équilibre au sein du groupe et le calme intérieur. (*Idem*, p. 311-312).

Ce savoir couvre le vaste champ des problèmes existentiels :
 Le sujet, étant confronté avec les imprévus et les pires malheurs mettant en péril sa vie, recourt à *L gba*. Il le fait après avoir épuisé toutes les solutions directement et concrètement accessibles à tout le monde. Or, ces solutions, qui relèvent du connaissable, ne parvenant pas à mettre un terme à l'angoisse qui l'étreint, l'individu se confie au spécialiste *bokonô* pour voir plus clair dans la conjoncture. C'est, dès lors, dans le rapport à l'inconnaissable que se situe le problème. L'angoisse, le malheur, la douleur, les menaces graves contre la vie, bref les troubles de tous ordres et les urgences vitales ne sont pas liés au domaine du monstatif et du démonstratif habituels. Ils sont reliés à l'ordre symbolique. L'indication de la voie à suivre pour résorber ces difficultés ne peut que s'énoncer sous forme de commandement et non sous forme de propositions appelant la vérification. (*Idem*, p. 399-310).
 Il en résulte, d'une part qu'une rationalité est à l'œuvre dans ces corpus informes que représente le mythe, que celui-ci exprime un au-delà aussi réel que l'univers sensible, qu'il ne s'agit pas de principes abstraits même si la vérification de ce qui s'est passé et que le récit mythique rapporte n'est pas possible, mais de principes qui prêtent à conséquence quant au comportement humain. Le mythe permet à la raison d'accéder à la réalité suprême. C'est pourquoi la tradition ne saurait être critiquée, discutée et modifiée. D'autre part, que le mythe occupe une place importante et sert de critère partout où il est besoin d'une garantie non vérifiable pour la conduite humaine, que la pensée mythique au fondement de la culture orale ne caractérise la mentalité d'aucun peuple, pas plus que la pensée scientifique ne caractérise aucun peuple. Toutes deux s'alternent dans l'activité qui conduit à la saisie de la réalité et à la compréhension du monde. « Ainsi la pensée mythique ne serait le partage d'aucun individu ou d'aucun peuple particulier. Elle désignerait un style d'appréhension des problèmes qu'on peut rencontrer, dans des contextes précis, chez les individus et les peuples les plus capables d'activité scientifique. » (*Idem*, p. 251).

Pensée mythique et pensée scientifique alternent dans l'activité de production de connaissances rationnelles. Mais dans une culture de l'oralité, le savoir s'apparente à une activité métaphysique qui confine le religieux. Dans ce cas la raison prend appui sur le surnaturel. L'autorité du savoir vient des « temps immémoriaux ».

Les procédures par lesquelles l'héritage culturel est transmis dans les sociétés de l'oralité d'une génération à une autre passe par trois éléments. Goody et Watt (2006, p. 32) le résument comme suit :

D'abord, la société transmet en héritage son appareil de production en même temps que les ressources naturelles disponibles. Ensuite, elle transmet des modes d'action standardisés. Ces types de comportements qui relèvent de la coutume ne sont transmis que partiellement par le verbal. Il se peut que les façons de faire la cuisine, cultiver la terre, élever les enfants soient transmises par imitation directe. Enfin, il y a les éléments les plus significatifs de toute culture humaine qui, sans conteste, passent par le canal des mots et s'inscrivent dans la gamme des signifiés et des attitudes que les membres de toute société associent aux symboles verbaux qu'ils utilisent.

Ces éléments drainent avec eux les visions du monde du groupe social, sorte de catégories de compréhension qui sont, pour parler comme Durkheim, « de savants instruments de pensée⁹ » laborieusement élaborés au cours des siècles et où les sociétés ont accumulé le meilleur de leur capital intellectuel.

C'est la langue qui assure la continuité relative de ces catégories de compréhension. Ainsi toute la culture matérielle et immatérielle, les valeurs, les croyances et toutes les formes de la connaissance, sont communiquées dans une relation de face à face, de bouche à oreilles entre les individus.

Conclusion

Les modalités du savoir dans une société de l'oralité sont différentes de celles que l'on rencontre dans une société de tradition écrite. Celle-ci est exigeante de preuve. Tandis que le mode opératoire de l'oralité fonctionne en se conformant aux évidences liées aux croyances fondatrices des principes vitaux que tout bon sens perçoit sitôt qu'il est initié ou instruit. Nous sommes dans une approche qui opère selon le principe des évidences *a priori*. Et c'est aussi pourquoi ces principes n'ont pas besoin d'être démontrés. Ils font l'objet d'un usage *a priori*. Ainsi l'esprit ou la logique dans les représentations collectives et individuelles du monde échappe aux inquiétudes relatives aux formulations langagières de « jugements synthétiques *a priori* » que soulevait la philosophie kantienne. Selon une telle modalité du savoir, les affirmations métaphysiques, eschatologiques et autres concernant Dieu, l'âme, l'immémorial, etc., paraissent évidentes et ne suscitent pas le doute chez les interlocuteurs. Tout se passe comme si dans la logique en présence, l'évident se fait fort de l'*a priori*. Les principes, les bases

⁹ E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1915.

fondatrices du monde, sont disposés de toute éternité et présentés comme immuables. L'esprit ne s'embarrasse donc pas de procéder à leur vérification ou réévaluation. Ainsi se comporte la logique dans un entendement oral. Il y a donc une distinction à faire entre les modalités du savoir que l'on trouve dans un système de connaissance en cultures orales et celles en présence dans un système de connaissance en cultures écrites.

Références bibliographiques

AGUESSY Honorat, 1974, *Essai sur le mythe de L gba*, tome 3, Thèse de doctorat, Paris 4.

AKINJOGBIN Isaac Adeagbo, 1981, « Le concept de pouvoir dans l'Afrique traditionnelle : l'aire culturelle yoruba », UNESCO, *Le concept de pouvoir en Afrique*, Paris UNESCO.

BÂ Amadou Hampaté, 1992, *Amkoullel, l'enfant peul. Mémoires I*, Arles, Paris, Actes Sud, coll. « Babel ».

BÂ Amadou Hampaté, 1968, *Kaïdara, récit initiatique peul*, Paris, Julliard.

BÂ Amadou Hampaté, 1994, *Oui, mon commandant ! Mémoires II*, Arles, Actes Sud ; coll. « Babel », 1996 ; Paris, J'ai lu, 1999.

BÂ Amadou Hampaté, *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, Paris, 10/18.

BÂ Amadou Hampaté, 1974, *L'éclat de la grande étoile*, Armand Colin.

BÂ Amadou Hampaté, 1984, « Préface », *Notre librairie, La littérature malienne : au carrefour de l'oral et de l'écrit n° 75-76*, juillet-octobre.

BERIDOGO Bréhima, 2005, « La tradition comme mode de connaissance et de système de pensée », Amadou TOURE et N'Tji Idriss MARIKO (dir.), *Amadou Hampaté Bâ homme de science et de sagesse*, Karthala/Nouvelles Editions Maliennes.

GOODY Jack et Ian. WATT, 2006, « Les conséquences de la littératie », *Pratiques*, n° 131-132, p. 31-68.

Instructions aux auteurs

Présentation du manuscrit : Le manuscrit de 15 pages au maximum (tout compris), saisi en format A4 avec 2,5 cm de marges (word : Times New Roman, 12, interligne simple, marges 2,5 cm), doit comprendre les parties suivantes :

Titre de l'article : En majuscule, le titre doit être court et très explicite

Les auteurs : Les noms et prénoms des auteurs (le nom en Majuscule et seuls les initiaux des prénoms sont en majuscule ex : BABALOLA Adégbola Rufin.) et les affiliations (noms et adresse des institutions). Le nom de l'auteur répondant doit être identifié par un astérisque (*) et son adresse électronique fournie.

Un **résumé** en français et en anglais (**abstract**) : le résumé est rédigé en trois paragraphes concis (justification, méthodologie, résultats obtenus avec des illustrations chiffrées) suivi de mots clés (keywords) : 4 à 5.

Une **introduction** : Fait le point de la revue de la littérature récente sur le sujet, soulève de façon précise la problématique du travail

Une **méthodologie** : On y décrit clairement les méthodes de collectes et de traitement des données/informations utilisées avec les références si nécessaire.

Les Résultats : Cette partie comporte les principaux résultats obtenus. Les titres sont alignés à gauche, sans alinéa et numérotation décimale : titre de niveau 1 est en gras (12 pts avant, 6 pts après) ; titre de niveau 2 est en italique gras (6 pts avant, 6 pts après) et le titre de niveau 3 est en italique non gras (6 pts avant, 6 pts après).

Les figures, photos, tableaux nécessaires pourront être utilisés. **Chaque illustration est citée dans le texte.** Toutes les illustrations en format Jpeg doivent être claires et faciles à reproduire. Elles seront insérées dans le texte et à la bonne place. **On évitera les tableaux de grandes dimensions et de format "paysage"**. Les **tableaux seront numérotés en chiffres romains et les autres illustrations en chiffres arabes** et devront comporter une légende courte et explicite. Les titres des tableaux sont placés en haut et ceux des autres illustrations en bas.

Pour les équations, il est recommandé d'utiliser un éditeur d'équations compatible en traitement de texte word.

Quant aux unités, elles devront être choisies suivant les normes et standards internationaux.

Discussion : Il est vivement recommandé de séparer la discussion des résultats. Dans la discussion, on apportera des interprétations approfondies des résultats, on montrera les liens de l'étude avec les travaux récents de la littérature tout en mettant en évidence l'apport de la contribution.

Remerciements : Si nécessaire, les remerciements viendront après la discussion (remerciements des contributions techniques importantes et des sources de financement de la recherche).

Références bibliographiques :

Pour la présentation des références on distinguera les cas suivants :

Les passages cités sont présentés en romain et entre guillemets. Lorsque la phrase citant et la citation dépassent trois lignes, il faut aller à la ligne, pour présenter la citation (interligne 1) en romain et en retrait, en diminuant la taille de police d'un point.

Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante :

- (Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur, année de publication, pages citées) ;

- Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur (année de publication, pages citées).

Exemples :

- En effet, le but poursuivi par M. Ascher (1998, p. 223), est « d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale (...), d'accroître le domaine des mathématiques : alors qu'elle s'est pour l'essentiel occupé du groupe professionnel occidental que l'on appelle les mathématiciens(...)».

- Pour dire plus amplement ce qu'est cette capacité de la société civile, qui dans son déploiement effectif, atteste qu'elle peut porter le développement et l'histoire, S. B. Diagne (1991, p. 2) écrit :

Qu'on ne s'y trompe pas : de toute manière, les populations ont toujours su opposer à la philosophie de l'encadrement et à son volontarisme leurs propres stratégies de contournements. Celles-là, par exemple, sont lisibles dans le dynamisme, ou à tout le moins dans la créativité dont sait preuve ce que l'on désigne sous le nom de secteur informel et à qui il faudra donner l'appellation positive d'économie populaire.

Le philosophe ivoirien a raison, dans une certaine mesure, de lire, dans ce choc déstabilisateur, le processus du sous-développement le processus du sous-développement résultant de ce choc est vécu concrètement par les populations concernées comme une crise globale : crise socio-économique (exploitation brutale, chômage permanent, exode accéléré et douloureux), mais aussi crise socio-culturelle et de civilisation traduisant une impréparation socio- historique et une inadaptation des cultures et des comportements humains aux formes de vie imposées par les technologies étrangères. (S. Diakité, 1985, p. 105).

Ainsi qu'il le dit :

« Le processus du sous-développement résultant de ce choc est vécu concrètement par les populations concernées comme une crise globale : crise socio-économique (exploitation brutale, chômage permanent, exode accéléré et douloureux), mais aussi crise socio-culturelle et de civilisation traduisant une impréparation socio- historique et une inadaptation des cultures et des comportements humains aux formes de vie imposées par les technologies étrangères ». (S. Diakité, 1985, p. 105).

Les sources historiques, les références d'informations orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page.

Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit :

NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication, Zone Editeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif.

Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté en romain et entre guillemets, celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'un journal est présenté en italique. Dans la zone Editeur, on indique la Maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser après le titre le nom du traducteur et/ou l'édition (ex : 2^{nde} éd.).

Ne sont présentées dans les références bibliographiques que les références des documents cités. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur. Par exemple :

Références bibliographiques

AMIN Samir, 1996, Les défis de la mondialisation, Paris, L'Harmattan,...

AUDARD Cathérine, 2009, Qu'est ce que le libéralisme ? Ethique, politique, société, Paris, Gallimard,...

BERGER Gaston, 1967, L'homme moderne et son éducation, Paris, PUF.

DIAGNE Souleymane Bachir, 2003, « Islam et philosophie. Leçons d'une rencontre », Diogène, 202, p. 145-151.

DIAKITE Sidiki, 1985, Violence technologique et développement. La question africaine du développement, Paris, L'Harmattan.

Informations extraites d'un site web : (A limiter au maximum) :
<http://agroconsult.forumactif.info> (site consulté le 7 novembre 2013 à 14 heures GMT)

Nota Bene

- tous les manuscrits sont soumis à l'évaluation et seuls ceux qui sont jugés recevables seront publiés.