

L'AUTORÉFÉRENTIALITÉ ET SON ACTUALITÉ

Mahougnon KAKPO (dir.)

L'AUTORÉFÉRENTIALITÉ ET SON ACTUALITÉ

- **Prof. Mahougnon KAKPO**
(Université d'Abomey-Calavi Bénin)
- **Prof. H. Sourou TOTIN VODOUNON**
(Université de Parakou Bénin)
- **Prof. Paulin HOUNSOUNON-TOLIN**
(Université d'Abomey-Calavi Bénin)
- **Prof. Mahougnon SINSIN**
(Università Pontificia Salesiana-Roma Italie)
- **Prof. Comlan Xavier FANTOGNON**
(Université Grenoble Alpes France)
- **Dr (M.C.) Honorine SARE/MARE**
(Université Joseph KI-ZERBO Burkina Faso)
- **Dr (M.C.) Souleymane GANOU**
(Université Joseph KI-ZERBO Burkina Faso)
- **Dr (M.C.) Kangni ALEM**
(Université de Lomé Togo)
- **Dr (M.C.) Litinmé Koffi MOLLEY**
(Université de Lomé Togo)
- **Dr (M.C.) Marcellin Zinsou HOUNZANGBE**
(Université d'Abomey-Calavi Bénin)
- **Dr (M.A.) Martial FOLLY**
(Université d'Abomey-Calavi Bénin)
- **Dr (M.A.) Elie YEBOU**
(Université d'Abomey-Calavi Bénin)
- **Dr (M.A.) Bertin ELOMON**
(Université d'Abomey-Calavi Bénin)
- **Dr Gniré Tatiana DAFIA**
- **Dr Blanche Baï LALI**
- **Dr Roger KOUDOADINOU**



Les Editions des Diasporas

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Président : Professeur Mahougnon KAKPO, Université d'Abomey-Calavi

Membres :

Professeur Maxime da CRUZ, Université d'Abomey-Calavi

Professeur Okri Pascal TOSSOU, Université d'Abomey-Calavi

Professeure Koutchoukalo TCHASSIM, Université de Lomé

Professeure Danielle LEZOU-KOFFI, Université Félix Houphouët Boigny
de Cocody-Abidjan

Dr (M.C.) Mylène DANGLADES, Université de Guyane

Dr (M.C.) Raphaël YEBOU, Université d'Abomey-Calavi

Dr (M.C.) Henri ASSOGBA, Université Laval, Canada

Dr (M.C.) Anicette QUENUM, Université d'Abomey-Calavi

Dr (M.C.) Charles BABADJIDE, Université d'Abomey-Calavi

COMITÉ DE RELECTURE

Président : Dr (M.C.) Raphaël YEBOU

Membres :

Professeur Abou-Bakari IMOROU, Université d'Abomey-Calavi

Dr (M.C.) Charles BABADJIDE, Université d'Abomey-Calavi

Dr (M.C.) Désiré MEDEGNON, Université d'Abomey-Calavi

Dr (M.-A.) Fernand NOUWLIGBETO, Université d'Abomey-Calavi

Dr (M.-A.) Guillaume O. CHOGOLOU, Université d'Abomey-Calavi

Dr (M.-A.) Hyacinthe OUINGNON, Université d'Abomey-Calavi

Dr (M.-A.) Rose A. AKAKPO, Université d'Abomey-Calavi

Dr (M.-A.) Sylvestre DJOUAMON, Université d'Abomey-Calavi

Dr (M.-A.) Romain Dédjinnaki HOUNZANDJI, Université d'Abomey-Calavi

Dr Bertin ELOMON, Université d'Abomey-Calavi

Dr Sévérin Houessou AKEREKORO, Université d'Abomey-Calavi

Dr Oladélé YAYI, Université d'Abomey-Calavi

Dr Sandry Richard Dohounkui GBETÉY, Université d'Abomey-Calavi

Conception graphique - Mise en page :

Éditions Plumes Soleil

09 BP 477 Cotonou Tél. 00 (229) 21 04 09 35

collectionplumessoleil@yahoo.fr

Cotonou/BÉNIN

ISBN : 978-99982-59-28-7

© Les Éditions des Diasporas, 2023

02 BP 710

Cotonou/BÉNIN

SOMMAIRE

INTRODUCTION	11
<i>Mahougnon KAKPO</i>	11
Pour une épistémologie de l'autoréférentialité et retour à l'épistémè africaine	23
<i>Mahougnon KAKPO</i>	23
Recentrement épistémique et transdisciplinarité : Jalons pour une Epistémologie de la Refondation	43
<i>Mahougnon Sinsin</i>	43
À propos de la colonialité du savoir : prolégomènes pour un élitisme décolonial	65
<i>Kangni ALEMDJRODO</i>	65
Épistémologies du sud : compte rendu de sa pratique en Afrique francophone	75
<i>GANOU Souleymane</i>	75
Du pari herméneutique en milieu colonisé et africain (Et aussi de la double conscience épistémologique)	95
<i>Paulin HOUNSOUNON-TOLIN</i>	95
Philosophie de l'autoréférentialité : des perspectives de J. AGOSSOU ET P. HOUNTONDJI à la redécouverte des « HUMANITÉS CLASSIQUES AFRICAINES »	115
<i>Roland TECHOU</i>	115
Pour une épistémologie du FÁ	133
<i>Professeur Mahougnon KAKPO</i>	133
Écrits du professeur MAHOUGNON KAKPO sur le Fá en images	139
Vers une heuristique des recherches sur le Vodun	147
<i>Dr Kocou Bertin ELOMON</i>	147
Le fragment comme mode de production de la pensée dans les civilisations de l'oralité	163
<i>LALI Blanche Bai</i>	163

De l'herméneutique des textes oraux ou des objets culturels	185
<i>Dr Gniré Tatiana DAFIA</i>	<i>185</i>
Le locuteur : entre altérité et réflexivité	209
<i>Comlan FANTOGNON/Marcellin HOUNZANGBE/Martial FOLLY... ..</i>	<i>209</i>
Traitement de données en sciences humaines... ..	223
<i>TOTIN VODOUNON Sourou Henri... ..</i>	<i>223</i>
Cadre Épistémologique pour l'étude des Humanités Fá-Vodun en Études Africaines... ..	243

Cet ouvrage a été édité grâce au fonds de publications du Laboratoire d'Études Africaines et de Recherche sur le FA (LAREFA).



Université d'Abomey-Calavi - République du Bénin
mkakpo2012@yahoo.fr
02 BP 710 Cotonou-Bénin

INTRODUCTION

Mahougnon KAKPO
Université d'Abomey-Calavi
Directeur du LAREFA

Les échecs successifs des stratégies politiques et le gouffre économique de leur continent renforcent le fatalisme et la résignation chez les Africains. Ces attitudes ont un impact direct sur la cohésion sociale. Les processus démocratiques amorcés ici et là n'augurent pas toujours un retournement de situation. Constamment menacés par des coups d'Etat, ils posent un problème de légitimité des gouvernants. Ceux-ci sont obligés de se raccorder à un mandarinat occidental parce que les institutions ne fonctionnent pas régulièrement sous l'œil vigilant de l'ensemble des peuples qui sont censés les avoir créées. Il y a donc une fracture entre le pouvoir réel détenu par quelques individus à leur propre service et au service de leurs partenaires de grands groupes politico-financiers, d'une part, et le pouvoir supposé du peuple qui, du fait, décline toute responsabilité dans la gestion du bien commun, d'autre part. Or, comme la définit avec exactitude Socrate, *la politique, c'est la gestion du bien commun*.

La mondialisation – dernier-né de l'Ordre mondial dominé par l'Occident - du même mode de domination, au-delà de la sinistrose générale qu'elle a engendrée sur toutes les parties de la terre, est en train d'accoucher une nouvelle vision de la notion de *bien commun*. De plus en plus de citoyens, partout dans le monde, estiment que la terre nous appartient collectivement. Paradoxalement, c'est à ce même moment que des groupes puissants s'organisent pour piller les ressources de l'humanité au profit de quelques individus, selon la couleur de leur peau et la zone géographique dont ils sont originaires. Des stratégies militaires, médiatiques et organisationnelles sont alors élaborées pour accompagner le mouvement. Aujourd'hui, tout le monde constate que ce mouvement ne peut plus tenir longtemps mais une paresse collective nous empêche de franchir le pas pour de nouvelles perspectives.

L'Afrique reste le continent le plus touché par cette irrationalité historique. Tout en revendiquant à cor et à cri une autoréférentialité pour une appréciation plus judicieuse des ressources et richesses naturelles du continent, les élites politiques et intellectuelles sont motivées par un complexe d'extranéité et une paresse rédhibitoire par rapport à une approche perspective des stratégies de progrès. Le résultat est un patchwork triste de projets irresponsables et de séminaires initiés à la hâte dans le but de résoudre, de manière provisoire, des problèmes de plus en plus réels et de plus en plus nombreux.

Tétanisés par la puissance de cette mécanique, les élites africaines conçoivent des formations calquées sur des modèles fonctionnels ailleurs parce que conçus pour les problèmes d'ailleurs, mais évidemment destructeurs pour le bien-être des populations du continent. Une unanimité se dégage aujourd'hui pour reconnaître que le problème majeur de l'Afrique est celui de la formation. Non pas qu'il n'y a pas suffisamment d'Africains formés aux tâches de développement initiées sur le continent, comme n'arrivent pas à le comprendre certains experts introvertis et absents des réalités statistiques, mais que, cette formation est peu adaptée aux besoins réels, eux-mêmes généralement mal appréciés en raison de l'orientation extravertie des matériaux et des méthodes de la même formation ou des expertises conviées à les évaluer. Deux exemples parmi des centaines élucident ce double constat.

Premièrement, les cadres africains formés dans n'importe quel domaine, quand ils se retrouvent dans des structures non africaines, n'ont rien à envier à leurs confrères d'ailleurs. Même s'ils n'ont pas bénéficié des mêmes conditions de cultures et d'adaptabilité depuis leur enfance, ils sont capables d'efficacité et d'excellence dans leurs collèges divers. Les mêmes cadres, dans leur propre pays, se sentent largués et leur efficacité consiste à s'investir dans la politique politicienne ou à attendre des ordres rarement conformes à leur savoir-faire. Certains experts proposent comme solution à cette inadéquation entre la formation et l'activité, la prise en charge des étudiants sur leur propre terrain. Ceci est une façon assez légère de voir, comme l'a démontré par la suite toute l'histoire de la formation professionnelle et des enseignements universitaires en Afrique. L'orientation de la formation est, au moins, aussi importante que son cadre.

Deuxièmement, les efforts des gouvernements africains en faveur de la formation professionnelle aboutissent à du pipeau pour la

simple raison que les programmes sont une copie certifiée conforme des programmes initiés pour d'autres formations professionnelles adaptées à d'autres besoins et à d'autres réalités. L'exemple le plus retentissant est celui des écoles de commerce où, au Bénin par exemple, les anciens étudiants ne réussissent jamais une affaire, là où des illettrés et des Libanais contrôlent l'intégralité du secteur et ne recherchent pas particulièrement l'emploi de ces personnes formées pour cela. L'autre exemple est celui des agriculteurs qui finissent dans les bureaux ou des médecins qui sont obligés de s'exiler pour vivre conformément à leur statut pendant que les gouvernements continuent d'engouffrer des sommes colossales pour leur formation. La situation politique et économique constitue le prétexte de tout ce gâchis où, en dehors des matières premières végétales ou géologiques, l'Afrique continue de livrer, mais ce coup-ci, à ses propres frais, des cerveaux à l'Occident qui, lui, a aujourd'hui suffisamment de moyens pour former les cadres de son propre développement.

Voilà pourquoi il est urgent de refonder la formation universitaire sur la base des réalités et visions actuelles du monde. Ces visions et réalités imposent au premier chef de redéfinir le cadre spatiotemporel de notre propre existence dans le monde, en toute connaissance des valeurs qui ont régi et qui continuent de régir cette même existence. En un mot, il importe et il est urgent de refonder les sciences de l'homme et de la société à partir de paradigmes propres à la culture étudiée.

C'est l'objectif du **Laboratoire d'Etudes Africaines et de Recherche sur le Fé (LAREFA)** à l'Université d'Abomey-Calavi au Bénin qui, créé en 2014, s'efforce de développer un environnement universitaire débarrassé de tout complexe. La perspective est de *compromettre la verticalité de la recherche et du savoir actuelle* dont l'issue de plus en plus évidente est l'altération d'une part importante du savoir humain par la servitude consentie à des schémas de pensée préétablis mais pas toujours idoines au regard des réalités historiques. Compromettre cette verticalité suppose non seulement un engagement de contribution au savoir universel, mais aussi une garantie pour le chercheur du Sud d'exister et de compter, seule alternative face au désaveu de plus en plus flagrant de sa propre population : *« vous avez lu deux ou trois Blancs et vous vous prenez pour des scientifiques. Quand est-ce que quelqu'un qui vous lira, vous, se prendra-t-il pour tel ? »*.

Ce genre de méprises qui parcourent jusqu'aux réseaux sociaux peut être, au vu de la réalité, un euphémisme, la question pourrait tout simplement s'arrêter à : « *quand est-ce qu'on vous lira, vous ?* »

En effet, le CAMES a révolutionné le milieu de la recherche universitaire par la subordination des publications à un avancement en grade. Depuis lors, la quantité des publications évolue à un rythme exponentiel. Il se pose cependant, toujours, la question de la validité et de la légitimité de ces publications. Cette double question s'incarne à travers les supports mais également la forme des publications.

Conscient de cet handicap, le CAMES a renforcé ses propres critères en ce qui concerne les supports, en exigeant par exemple que tous les articles publiés ne le soient pas seulement dans l'Etat d'exercice des impétrants. Cette mesure a été facilement contournée par la création, en ce qui concerne les humanités, d'un certain nombre de titres dans lesquels, de pays limitrophes à pays limitrophes, les universitaires payent pour publier leurs articles après des évaluations fictives. Ces titres circonstanciels restent évidemment discrets et confinés à l'intérêt de leurs propres auteurs.

En ce qui concerne la forme des publications, la plupart se limitent à des applications contextuelles de théories souvent surannées qui rappellent fâcheusement les exercices scolaires de William Ponty, ou encore les perspectives ethnologiques « *dogonneuses* » des occidentaux, constituant ainsi un renforcement du répertoire de la bibliothèque coloniale. Tout laisse à croire que les chercheurs de nos Universités, au mépris de leur propre existence et de la valeur de leur travail de recherche, épousent inconsciemment la servitude volontaire de la pensée, qui leur a garanti jusqu'à présent un avancement en grade tout en altérant le savoir dont ils auraient pu, dont ils auraient dû, être les porte-flambeaux.

Dans sa démarche pour redonner au chercheur africain sa légitimité par la recherche et la propagation des savoirs, le LAREFA s'est vu obligé de créer sa propre revue, la revue des Humanités, la **Revue Jogbe**, en vue, dans un premier temps, de collecter les outils et matériaux disponibles en Afrique et sur l'Afrique, puis, dans un second temps, de servir de tribune pour la pensée et la réflexion personnelle, réelle, véritable, non corrodée.

A l'étape actuelle de son existence, le LAREFA s'est rendu compte de la difficulté pour les chercheurs de sortir des automatismes induits par les dispositions statutaires de nos Universités. Premièrement, la

plupart sont incapables de réfléchir à une question qui exige une approche pluridisciplinaire. Deuxièmement, la plupart ne pensent à publier qu'en vue de déposer un dossier au CAMES. Même s'il faut « *tricher* » pour y parvenir. Cet appauvrissement de la réflexion et de la pensée est accompagné et soutenu par la pauvreté d'une culture non seulement livresque mais aussi du terrain ainsi que davantage par l'incapacité à se départir des formes coloniales. Ainsi, nombreux sont les articles validés par les structures du CAMES, y compris même certains qui sont publiés dans la *revue du CAMES*, comportent des incohérences, des inadéquations et mêmes des fautes inacceptables, qui sont appelées à se perpétuer en attendant que les règles de cette institution se renforcent.

Voilà pourquoi le LAREFA n'a pas eu d'autre choix dans sa démarche méthodologique que la *décolonisation du savoir*. Il s'agit de restituer au chercheur toute sa valeur et toute son intégrité de chercheur en ce sens qu'il a l'obligation d'observer, d'émettre ses propres hypothèses et de conduire sa propre méthodologie. Mais il s'agit aussi de l'accompagner dans la liberté de ses choix, à commencer par le choix de sa propre liberté. Ses recherches et ses publications doivent avoir un sens, un but défini par lui. Il ne peut plus, il ne doit plus être le robot qui accomplit des tâches, remplit des modèles. Il doit incarner désormais ses propres modèles en vue d'être pris au sérieux par l'humanité, d'être référencé en tant que chercheur.

Il n'est pas si compliqué, en fin de compte, d'atteindre cette exigence, cette existence. Le chercheur africain a en effet le triple avantage de disposer de la bibliothèque coloniale, des réalités marginales contradictoires et de sa propre capacité à réfléchir. Ce que le LAREFA se doit de lui apporter, c'est la valorisation de ce discernement, la démultiplication du progrès que représente l'exploitation judicieuse de cette triple possibilité.

C'est donc non seulement pour proposer une autre alternative à la flagrante irrationalité historique qu'impose l'Occident et ses valets et d'offrir aux chercheurs africains de nouveaux outils conceptuels et théoriques qui puissent leur permettre de prendre conscience de ce que l'Occident n'est pas un philanthrope, que le LAREFA a décidé d'organiser un séminaire international sur l'*Autoréférentialité et son actualité*. En initiant ce premier séminaire, le LAREFA espère une clarification des concepts tout en apportant les outils et matériaux dont l'incompréhension affaiblit les méthodologies de recherche et subséquemment les publications. Ces outils et

matériaux vont ainsi de la conception de la recherche en tant que chercheur opérant en Afrique, aux formes de publication tout en se penchant particulièrement sur les erreurs récurrentes à l'intérieur des publications. Il s'agit, sur la base d'observations recueillies dans des publications existantes, d'apporter un soutien direct et objectif aux chercheurs.

Le séminaire international sur l'*Autoréférentialité* a un double objectif. D'une part, il s'est agi de définir les fondamentaux de la nécessité d'une double conscience épistémologique dans l'environnement scientifique et le contexte des évolutions technologiques actuels et, d'autre part, d'apporter aux chercheurs des outils méthodologiques et fonctionnels pour l'élaboration et la mise en œuvre des dispositifs de traitement et d'exploitation de la recherche dans les humanités.

A l'issue du séminaire, le chercheur a compris ce qu'est d'abord le concept d'*Autoréférentialité*, les disciplines auxquelles elle s'applique et les formes qu'elle peut emprunter.

Ensuite, le chercheur a compris qu'actuellement il est impossible de s'enfermer dans une seule discipline classique des humanités pour concevoir des publications dignes d'intérêt. Pour ce faire, il doit cerner la réalité de la pluralité des épistémologies, intégrer des outils incontournables des langues et cultures quelle que soit sa discipline d'origine. Il doit être capable d'exprimer clairement le sens de sa pensée et de son ouvrage.

Le présent ouvrage rassemble les textes des différentes communications présentées au cours de ce séminaire qui a eu lieu sur le campus d'Abomey-Calavi au Bénin du 11 au 13 avril 2022. Le public cible était essentiellement constitué des enseignants, chercheurs ou doctorants, des Associations et Mouvements de Jeunesse militant pour la décolonisation de l'Afrique sous toutes formes ainsi que des acteurs de développement. Les communicateurs, de diverses nationalités, provenant de plusieurs Universités, africaines et européennes, étaient intervenus en présentiel comme en virtuel.

Le séminaire a démarré par une conférence inaugurale prononcée par le Professeur Mahougnon KAKPO, Directeur du LAREFÁ, sur la question de l'*Autoréférentialité*. Intitulée *Pour une Epistémologie de l'Autoréférentialité et retour à l'épistémè africaine*, cette réflexion pose les fondations idéologiques de l'*Autoréférentialité* dont le but essentiel est la décolonisation du savoir et la restitution à l'Afrique de toute sa valeur et de toute son intégrité. Ainsi, le Professeur KAKPO s'est-il proposé d'abord d'examiner le fonctionnement

des épistémologies du Nord afin d'y identifier les éléments de leurs déterminations ainsi que les fondements idéologiques qui les révèlent comme un *nouveau fascisme*. Ensuite, il a posé les fondements de la rupture d'avec ces épistémologies du Nord, en ce sens qu'il s'agit de discours impudents et cyniques qui maintiennent les pays africains dans l'illusion du développement. Ces fondements ont été enfin élevés vers une nouvelle pensée, une épistémologie de l'Autoréférentialité dans une perspective du retour aux Humanités classiques africaines. Ce n'est qu'ainsi, selon l'auteur, qu'il est permis d'espérer une Renaissance africaine sur les bases d'une nouvelle pensée africaine.

Pour le Professeur Mahougnon SINSIN, dont la réflexion prolonge et approfondit les idées posées par le Professeur Mahougnon KAKPO, l'Autoréférentialité est une épistémologie de la Refondation d'autant plus que l'élaboration d'une pensée de la reconstruction présuppose une épistémologie de la refondation. Cette dernière est envisagée en trois rubriques dont la première est basée sur un modèle de rationalité *maâtique* ; la deuxième est une quête de nouveaux modèles d'intelligibilité du Réel et visant une reconfiguration des paradigmes, tandis que la dernière est soucieuse de contribuer efficacement au projet de la Renaissance Africaine non seulement dans le champ de la recherche scientifique, mais aussi dans tous les domaines de la vie sociale, politique, économique, culturelle et spirituelle. Organisée autour de trois axes, la réflexion du Professeur SINSIN, intitulée « *Recentrement épistémique et transdisciplinarité : Jalons pour une Epistémologie de la Refondation* », dont un développement plus détaillé et plus approfondi se trouve dans son ouvrage intitulé *Uha. Aspects d'une Philosophie du Retour* (2021), a d'abord permis de montrer que le dépassement de la raison coloniale requiert une épistémologie de la transgression dont il a ensuite exploré les lieux pour, enfin, faire valoir l'idée selon laquelle la transdisciplinarité n'est pas une option mais plutôt une exigence de la nouvelle épistémologie.

Dans une communication intitulée : « *A propos de la colonialité du savoir : prolégomènes pour un élitisme décolonial* », le Professeur Kangni ALEMDJRODO poursuit la réflexion sur les aspects de l'Autoréférentialité, notamment sur sa démarche méthodologique qui consiste à décoloniser les savoirs en cours en Afrique. Ainsi, l'auteur constate que l'actualité du concept « *décoloniser les savoirs en cours en Afrique* » renvoie à l'urgence d'une prise de conscience, à savoir qu'une grande partie du savoir qui circule dans nos cursus, et

déterminent nos discours, est sujette à caution. L'ordre du discours, selon la perspective de Foucault, souffre d'une verticalité pesante, qui fait que des sociétés qui ont toujours été des « *sociétés de discours* » ont été, au terme d'un renversement de paradigme et d'une imposition des procédures de contrôle du discours, présentées comme des sociétés du vide. Ainsi vidées de leur propres discours, les sociétés anciennes ont été amenées à entrer de plain-pied dans ce qu'il est désormais convenu d'appeler l'occidentalo-centrisme dont le discours épistémologique hégémonique a permis d'installer l'élite coloniale dans les mouvements et les phénomènes historiques et démographiques, tels les apports des religions du Livre, la traite négrière, la colonisation, la migration, l'urbanisation, la scolarisation, la formation d'États nationaux, afin de perpétuer sans complexe l'œuvre coloniale.

C'est pourquoi, pour le Professeur ALEMDJRODO, la formation à la pensée décoloniale et à ses applications concrètes dans les études africaines et les Humanités doit devenir la priorité absolue dans nos universités, et devrait, si nous la pensons bien, et la structurons bien, aboutir à des réflexes herméneutiques fructueux. Pour aller plus loin, la mise en place d'une vraie société savante des élites décoloniales africaines pourrait être envisagée, pour une transmission pérenne des savoirs décoloniaux.

Abordant la question des épistémologies du Sud, le Professeur Souleymane GANOU a d'abord observé qu'il y a une complexité dans la définition du mot « épistémologie », ce qui, sans doute, serait dû à ses origines sémantiques diverses, avant de retenir que l'épistémologie est la science des sciences, c'est-à-dire une science qui a pour objet d'autres sciences. Mais l'expression retenue par l'auteur pour définir le terme « épistémologie » est « étude des connaissances ». En admettant que ces connaissances sont d'ordre général et non pas seulement scientifique, il distingue trois générations d'épistémologues du Sud. La première est celle des anthropologues et penseurs occidentaux, la deuxième est celle des premiers Africains engagés pour l'Afrique et la troisième est celle des géniteurs de concepts. Après avoir souligné la nécessité pour les Africains de recourir aux concepts les mieux adaptés aux réalités et cultures africaines dans le cadre des *Etudes africaines*, le Professeur GANOU rappelle à l'endroit des chercheurs africains une pensée africaine introduite par le Professeur Ki-ZERBO : « *dormir sur la natte d'autrui, c'est comme si l'on dormait à terre* ».

Le Professeur Paulin HOUNSOUNON-TOLIN s'est proposé, quant à lui, de réexaminer, dans une communication intitulée « *La double conscience épistémologique : Du pari herméneutique en milieu colonisé et africain* », la question de la variation ou non de la rhétorique des us et coutumes selon les continents et les différents peuples. Il a ramené ici la question à celle du pari herméneutique dans le texte africain, du Texte et du « *Hors-texte* », de la mission d'éclaireur de la cité et du devoir de vérité de l'universitaire. Ce sont là les axes de réflexion de son propos qu'il a appuyés par celui du double devoir épistémologique d'acquisition de la sagesse et de son partage avec ceux du dehors, de la particularité des « *mi-dits* » africains et des exemples de la possibilité du particulier à l'universel.

En partant des communications des Professeurs KAKPO, SINSIN et HOUNSOUNON-TOLIN, le Père Roland TECHOU choisit d'explorer les perspectives de Jacob AGOSSOU, prêtre et théologien béninois et Paulin HOUNTONDJI, philosophe béninois, comme soubassement philosophique de l'Autoréférentialité. Il rappelle que l'un et l'autre dans le domaine respectif qui est le leur ont énoncé des pistes pour l'Autoréférentialité qu'il importe de faire savoir pour justifier la pertinence de la nécessité pour le Professeur KAKPO de faire dorénavant de l'Autoréférentialité le chemin (*methodos*) de toute recherche en Afrique, c'est-à-dire l'urgence de « *penser par soi-même* » pour un mieux-être existentiel en Afrique et de l'Africain dans le monde. A la suite de Paulin HOUNTONDJI et de Jacob AGOSSOU qui, lui aussi, refuse de passer par les subtilités métaphysiques de Kant pour faire percevoir l'urgence d'une Afrique qui parle d'elle-même, l'auteur a souligné qu'en redécouvrant les humanités classiques africaines, l'Autoréférentialité retrouverait son fondement philosophique dont l'intérêt est de fonder l'épistémologie du savoir en Afrique comme base pour la renaissance de l'être-là africain, quel que soit le domaine où celui-ci s'engage.

En revenant avec une communication intitulée « *Pour une épistémologie du Fá* », le Professeur KAKPO nous enseigne que les recherches sur le *Fá* doivent constituer le socle des Humanités classiques africaines étant donné que le *Fá* est un *Vòdún spécifique*, une *Parole* singulière de l'Àjǎ-Tádó, à la fois un outil de connaissance de soi, une philosophie de vie ou, mieux, une phénoménologie de l'ontologie, un algorithme qui porte l'ADN (le destin) de l'humanité, en un mot, la *Loi morale*. L'auteur en révèle l'origine égyptienne, humaine et mythique, les traits physiques et moraux ainsi que sa méthode (la *méthode Ifá*), les symbolismes et archétypes auxquels il réfère au détour de l'évocation de sa force et puissance spirituelles.

En définitive, pour le Professeur KAKPO, *Ifá* est la Sagesse Universelle, le Savoir encyclopédique émanant d'Olódùmarè, la Loi morale. Mais l'important éclairage qu'introduit la communication est qu'elle a permis d'installer le *Fá* dans son foyer originel de l'Égypte pharaonique et d'en établir les correspondances y relatives : *Ptah* = *Olódùmarè* ; *Hiéroglyphes* = *Fá* ; *Thot* = *òrúnmilà* ; *Scribes ou Grands Prêtres des sanctuaires sacrés* = *Babalawo ou Bòkónò*.

Comme suite à cette présentation du Professeur KAKPO, le Docteur Bertin ELOMON indique, dans une communication intitulée « *Vers une heuristique des recherches sur le Vodun* », la nécessité d'une discrimination méthodique au sujet de l'objet d'étude dans la mesure où, selon lui, « *les chercheurs tombent souvent dans des pièges subtils* ». Par exemple, en voulant se fondre dans la masse des pratiquants du *Vodun* ils prennent des initiations dans un ordre quelconque et commencent par porter des attributs d'initié sans toujours avoir une connaissance exacte du domaine. Car, il convient d'avoir une attitude qui dissipe tout quiproquo pour que cesse l'amalgame entre le fidèle du *Vodun* et le chercheur.

Après cette vague de communications portant, dans l'ensemble, sur des questions d'idéologie et d'orientation théorique pour une épistémologie de l'Autoréférentialité, viennent ensuite celles fixant quelques principes méthodologiques dans les recherches en Etudes Africaines. Il s'agit notamment de la question fondamentale de la *langue* sans laquelle il ne saurait y avoir aucun procès de connaissance, celle du *fragment* qui est le mode privilégié d'expression des civilisations de l'oralité, de l'*herméneutique* qui est la méthode essentielle d'approche du savoir dans ces civilisations et celle, non moins importante du *traitement de données* sans lequel les informations recueillies sur le terrain ne peuvent avoir aucune intelligibilité.

Ainsi, pour le Professeur Comlan Fantognon, dans une co-présentation avec les Docteurs Marcellin HOUNZANGBE et Martial FOLLY intitulée « *Le locuteur : Entre altérité et réflexivité* », paradoxalement, l'invitation à réfléchir sur la problématique de l'autoréférentialité est aussi une invitation à sortir de la subjectivité. Il est donc nécessaire de faire la différence entre référence et référent, car il est indispensable de ne pas confondre l'opération et l'objet de cette opération. La référence ne peut pas être que la référence à un objet physique, matériel, car c'est grâce à un certain niveau d'élaboration du langage, notamment le système symbolique dont jouit l'énonciateur, un système nécessairement arbitraire à la fois sur l'axe syntaxique

et sur l'axe sémantique, qu'on s'en éloigne. Cette qualité permet au final au locuteur d'être indépendant vis-à-vis de son environnement immédiat et de prendre pour « *référence* » aussi bien l'information que la manière de traiter cette information en faisant le pari de toujours tenir compte du risque de l'illusion référentielle dans l'agir discursif.

Dans sa communication intitulée « *Le fragment comme mode de production de la pensée dans les civilisations de l'oralité* », le Docteur Blanche Baï LALI a montré que l'observation du mode d'expression dans les cultures orales révèle le fragment comme le seul langage que les peuples d'Afrique noire, notamment ceux de l'aire culturelle Ájà-Tádó, utilisent pour exprimer leurs pensées compte tenu de sa concision, de sa brièveté, de sa capacité à concentrer le savoir pour constituer une banque de données utiles à la postérité. Outre les genres brefs comme le nom, la devise, le noème, la parémie la devinette, le fragment se retrouve dans des genres plus longs comme le conte, la chanson, le panégyrique, l'épopée et dans des genres relevant du domaine du sacré comme le mythe et les langages du *Fá*.

Quant au Docteur Gniré Tatiana DAFIA, dont la communication porte le titre « *De l'herméneutique des textes oraux et des objets culturels* », l'analyse scientifique des textes oraux nécessite des méthodes d'analyse certes différentes de celles en usage pour la littérature écrite, mais avérées. Ainsi, en traditions orales, l'herméneutique, épistémologie de la traduction d'une culture, répond mieux comme méthode à l'analyse discursive des textes oraux ou des objets culturels. Elle permet de faire dialoguer plusieurs horizons culturels et procède par fragmentation et défragmentation. La défragmentation étant le processus par lequel l'herméneute parvient à extraire, à décrypter le sens caché du fragment ou à dévoiler le système, la superstructure dont le fragment est un maillon.

Le professeur Sourou Henri TOTIN VODOUNON aborde, à son tour dans sa communication, un sujet autrement plus particulier dans l'atteinte des objectifs de la traduction d'une culture : le « *Traitement de données en Sciences Humaines* ». Il y traite de la typologie des données, des types d'étude, des outils et étapes essentielles de traitement statistique proprement dit. Il rappelle, pour y parvenir, que les données de la recherche en sciences humaines et sociales se rapportent aux sources et aux données produites dans la mesure où il est possible d'y identifier des actions visant une finalité de partage et qu'en conséquence leur traitement fait appel à des compétences

en statistique, en informatique et en analyse de données du fait du volume de la base. Cette opération consiste à faire une classification, une structuration des données utilisables à des fins diverses. L'auteur souligne également que la question de la recherche empirique en sciences sociohumaines est compliquée à cause de l'extraordinaire complexité du sociohumain, de sa réflexivité, de son historicité et, surtout, de la part qu'y prend le symbolique ainsi que la question des points de vue pour observer les diverses facettes d'un même fait social. Il est donc nécessaire de traduire les concepts en dimensions ou variables pour éviter que les données produites restent à l'état d'information et plus proches du bruit que de la connaissance.

POUR UNE EPISTEMOLOGIE DE L'AUTOREFERENTIALITE ET RETOUR A L'EPISTEME AFRICAINE

Mahougnon KAKPO
Université d'Abomey-Calavi
Directeur du LAREFA

INTRODUCTION

Deux questions complémentaires orientent la présente réflexion sur la nécessité pour les Africains de retourner à l'épistémè africaine : *comment gérer la résilience séculaire des chocs subis par le continent noir au cours de son histoire ? Où se trouve l'institution qu'est l'Université dans la suggestion des solutions pour une nouvelle pensée africaine ?*

L'ordre du monde en effet, que ce soit l'ancien ou le nouveau, a inscrit les pays du Sud – notamment les pays anciennement colonisés dont l'Afrique - *hors monde*. Cet ordre qui prend aujourd'hui des formes plus cyniques, a été établi depuis la traite transatlantique ainsi que lors de l'aventure coloniale décrétée par la Conférence de Berlin où l'Afrique, considérée comme un gros gâteau, c'est-à-dire comme une vaste réserve de matières premières - ressources naturelles et humaines - a été morcelée par quelques puissances de la vieille Europe. Il a instauré un cruel nihilisme de l'altérité avec une méthodologie de la fabrique de crétins. Cette draconienne négation de l'autre, bien décrite par Fred Dallmayr⁽¹⁾, a pris des formes, les unes plus impudentes que les autres : envahissement militaire pour la conquête et la domination de l'autre, bannissement de la culture, pillage et vol des éléments de culture du dominé, imposition de la langue de l'envahisseur, endoctrinement religieux et idéologique, assassinat des résistants...

1 - Fred Dallmayr, « Modalities of Intercultural dialogue », in *Cultural diversity and transversal values : East-West dialogue on spiritual and secular dialogues*, Paris, UNESCO, 2006.

Pour contrer l'héritage hégémonique de l'Occident, les Africains avaient pourtant développé des mouvements de résistance politique ou culturelle sous diverses formes. Mais les stratégies et tactiques développées par l'envahisseur sont plus destructrices et sont à la hauteur de leur rage de domination et de prédation. L'actualité nous en fournit des preuves. Par exemple tout récemment, le Congrès américain a voté une loi⁽²⁾ dont l'objectif essentiel est de contrer l'influence russe en Afrique. Pour cela, les Etats-Unis sont prêts à user de représailles contre toute organisation, tout individu ou tout Etat africain ayant des velléités pouvant favoriser une telle influence.

Les historiens de la modernité, essentiellement occidentalistes et ayant pour objectif fondamental la pérennisation du legs culturel colonial, qualifient notre époque de « *postcoloniale* ». Elle précéderait une « *postmodernité* », donnant ainsi l'impression qu'il s'agit simplement d'un champ d'études critiques de la colonisation. Il faut le préciser d'emblée pour que l'on ne s'y méprenne guère, le « *postcolonial* » est un champ d'études idéologiques initié dans les années 1980 depuis les Etats-Unis pour défendre le patrimoine culturel colonial et qui a gagné l'Europe par la suite. Il s'agit d'une réorientation de la domination portée par une épistémologie du dribble, car en matière de volonté hégémoniste de l'Occident – les Etats-Unis et l'Europe notamment - du XV^{ème} au XXI^{ème} siècle, il n'y a qu'un changement de *mindscape*. L'Occident n'a pas extrait de sa mentalité les relents de l'atavisme colonial. Au contraire, l'actualité nous convainc chaque jour de ce que les dirigeants actuels rivalisent d'ardeur pour y dépasser leurs ancêtres. Ainsi, les peuples du Sud continuent toujours d'être méprisés dans tout leur être à tous points de vue à travers des actes et des discours portés par une épistémologie de l'arrogance. C'est le « *néocolonial* », socle du « *postcolonial* », avec ses avatars, qui est une forme plus impudente que les formes initiales de la colonisation-mère.

Face à une barrière épistémologique, la logique réflexe exige une réaction également épistémologique. Or, la construction d'un discours épistémologique est une démarche aussi bien consciente qu'idéologique avec un catéchisme spécifique. La chance d'y parvenir est la prise de conscience des intellectuels et chercheurs formés dans des universités où le désir de concilier savoir et engagement doit être la priorité. Or, où se trouve l'Université dans les pays afri-

2 - Il s'agit de la fameuse loi HR7311 votée en avril 2022.

cains ? Où se trouve le haut lieu du savoir ? Où se trouve ce que le génie des peuples Aja-Tado⁽³⁾ traduit si joliment et ingénieusement comme *le haut lieu du savoir au-dessus duquel il n'y a plus rien* ? Malheureusement, elle est la grande absente. Invisible. Elle qui devrait être le rempart des Africains contre les idées périmées jetées comme appâts par l'Occident pour nourrir une arrière garde grâce à laquelle pourtant elle survit. L'Université, qui devrait être le porte-flambeau des idées qui portent la solution aux problèmes auxquels la société africaine actuelle est confrontée, est invisible. Il y a comme un renoncement de la part des Universités africaines à être le haut lieu du savoir et de la culture, le lieu privilégié de production de la connaissance par des choix conceptuels raisonnés et judicieux des théories et méthodes préalables dans une perspective axiologique bien déterminée.

Ce sont là, les nouveaux défis de la recherche dans les Universités africaines sur lesquels depuis des décennies, des intellectuels africains de tous bords positifs⁽⁴⁾ ne cessent d'attirer l'attention. Avouons-le maintenant, lorsque les Universités sont incapables de proposer des alternatives aux problèmes humains au moment où les chercheurs sont eux-mêmes confrontés à une crise identitaire, elles doivent être fermées. Car, dans la situation actuelle, la société africaine n'a toujours pas l'impression de disposer d'une machine devant produire les éléments d'alternatives.

Voici donc venue - si elle ne l'était pas déjà - l'ère de la rupture, de la rupture épistémologique. L'histoire et l'actualité constituent des facteurs favorisant une telle entreprise : l'érection d'Etats libéraux en Occident, la révolution industrielle, le développement capitaliste et l'ultralibéralisme, 400 ans d'esclavage, 250 ans de colonisation sauvage occidentale en Afrique, la mafia Françafrique institutionnalisée par la France en Afrique... ont engendré un contexte social, politique et économique sans visage humain pour les peuples non occidentaux, surtout africains, diversement conceptualisés et désignés comme : *le Sud, le monde d'en bas, la périphérie...*

Voilà le contexte qui justifie la rupture épistémologique pour le retour, dans une perspective paradoxalement axiologique et ontologique, à l'épistémé africaine. La rupture épistémologique s'entend

3 - L'Aja-Tado est l'ensemble des peuples situés au sud et au centre en partant de Lagos à Accra en passant par Cotonou et Lomé. Ce peuple admet une unité culturelle.

4 - On lira avec grand intérêt, outre le patrimoine documentaire laissé par Cheikh Anta Diop, les ouvrages d'éminents intellectuels et hommes de culture africains... Voir la liste des ouvrages dans la bibliographie sélective en fin de document.

comme la rupture d'avec les épistémologies du Nord, c'est-à-dire l'initiation du processus de la décolonisation non seulement du fait de penser, mais aussi de la pensée et du savoir, une pensée et un savoir désormais voulus compétitifs dans la diversité et sustentés par une praxéologie planifiée et assumée.

Aussi pour parvenir, selon une démarche méthodologique raisonnée, à la décolonisation du savoir et pour restituer à l'Afrique, mais surtout au chercheur africain, toute sa valeur et toute son intégrité de chercheur en ce sens qu'il a l'obligation d'observer, d'émettre ses propres hypothèses et de conduire sa propre méthodologie, faudra-t-il, avant tout, partir de l'Autoréférentialité. C'est l'objectif de la présente réflexion qui se propose d'abord d'examiner le fonctionnement des épistémologies du Nord afin d'y identifier les éléments de leurs déterminations ainsi que les fondements idéologiques qui les révèlent comme un nouveau fascisme. Ensuite, il sera question d'asseoir les fondements de la rupture d'avec ces épistémologies du Nord, d'autant plus qu'il s'agit de discours impudents et cyniques qui maintiennent les pays africains dans l'illusion du développement. Ces fondements seront enfin élevés vers une nouvelle pensée, une épistémologie de l'Autoréférentialité dans une perspective du retour aux Humanités classiques africaines. Ce n'est qu'ainsi qu'il est permis d'espérer une Renaissance africaine sur les bases d'une nouvelle pensée africaine.

EPISTÉMOLOGIES OCCIDENTALO-CENTRISTES OU NOUVEAU FASCISME

La science dite *moderne*, sous les auspices de l'Occident, a érigé certaines prétentions en dogmes. Elle allègue, à tue-tête, que la science est occidentale ou n'est pas. Ainsi, l'esprit scientifique exclut toute autre forme de cognition, la pensée symboliste en l'occurrence, qui ne procéderait pas de la même démarche, c'est-à-dire qui n'appartiendrait pas au *système*. Le *système*, c'est la pensée occidentalo-centriste qui exclut toute autre forme de topique et de cognition ne provenant pas de ses écuries. Pour le *système* donc, il n'y a pas de savoir en dehors des normes établies par lui. Par conséquent, l'homme de science est considéré comme un être supérieur habitant dans des espaces divins. Sur terre, il serait un substitut de Dieu, donc l'autorité supérieure et sa parole s'imposerait à toute autre parole dont la topique ne s'originerait pas ou ne s'inscrirait pas dans les canons conçus par la pensée occidentale.

Cette pensée occidentale légitime ainsi un discours condescendant, fat et nihiliste contre tout savoir et pratique susceptibles de s'imposer comme une alternative à la science dite *moderne*. C'est pourquoi tout procès de connaissance qui ne procéderait pas de cette écurie ou qui ne recevrait pas l'onction du mandarinat occidental est jeté dans les poubelles estampillées : « *scientifiquement invérifiable* », c'est-à-dire dédaigneusement jetées dans les eaux usées qu'elle qualifie de : *traditions archaïques, sens commun, savoirs endogènes, croyances, pratiques superficielles, fétichisme, sorcellerie, charlatanisme, intuition, subjectivité, empirisme ou préjugés*. La science dite *moderne* qui porte la marque des écuries occidentalocentristes est exclusive et oppose *science* (synonyme de savoirs vrais, objectifs, justes, utiles, modernes) et *savoirs endogènes* (entendus comme faux, inutiles, opinions, préjugés, archaïques, limités, périphériques, quelque chose ne passant pas la rampe...). L'expression « *scientifiquement invérifiable* », de même que la paranoïa de la recherche de la « *preuve* » qu'elle induit, sont devenues un leitmotiv de cette science dite *moderne* pour se débarrasser de tout ce qui est « *gênant* » pour l'esprit occidental quêtant opportunément la *preuve* de ce qui serait absolument utile pour l'endoctrinement de l'autre. Ces épistémologies poussent jusqu'au ridicule la prétention cynique d'apporter « *la preuve scientifique de l'existence de Dieu* ».

Aussi le paradoxe qui révèle davantage le caractère absurde de ce mode de pensée porte-t-il sur la philosophie et la théologie qui sont pourtant des disciplines où prédominent la raison et la foi, donc rien de *vérifiable scientifiquement*. Mais pour soutenir le discours hégémonique, les épistémologies du Nord allèguent que la philosophie est grecque ou n'est pas et que hors le christianisme, il n'y a point de salut pour l'homme. Voilà jusqu'à quel point les thuriféraires du suprématisme occidental sont aptes à falsifier l'Histoire en feignant d'oublier les origines africaines de l'émergence des sciences et de la philosophie dont l'Occident a hérité. En proclamant la fin de tout ce qui n'est pas elles, les épistémologies occidentalocentristes sont hégémoniques, exclusives et dogmatiques. Or, l'exclusion provoque la violence et le dogmatisme induit absolument l'obscurantisme. Fondées sur la raison violente, les épistémologies occidentalocentristes procèdent de la raison agonique, c'est-à-dire qu'elles sont une pensée absurde qui découle arrogantement de l'absurde. La raison agonique est une permanence de la colonialité qui a investi tous les secteurs de la vie de nos peuples⁽⁵⁾ depuis son jaillissement avec

5 - La colonialité s'observe dans le quotidien des peuples colonisés et semble devenir une banalité

la traite transatlantique et toutes les autres atrocités y afférentes subies par les peuples africains. C'est pourquoi les épistémologies occidentalocentristes ne peuvent qu'induire un *nouveau fascisme* dont les traits dominants sont l'absurde et la violence.

CONTRE LE NOUVEAU FASCISME

La raison agonique est semblable à ce que Boaventura de Sousa Santos - un des intellectuels contemporains les plus audacieux et authentiques qui soutient à juste titre qu'il existe une alternative pour une existence meilleure pour les peuples dominés et méprisés par l'Occident - appelle le « *fascisme social* ». Le « *fascisme social* » est un état d'exception dans lequel :

« les rapports de force sont extrêmement inégaux et qui confère à la partie forte un droit de veto sur la vie et les moyens d'existence de la partie faible. (...) Quel que soit l'aspect que prend ce régime, le fascisme social se caractérise par des relations et des expériences de vie dominées par des relations de pouvoir et des échanges extrêmement inégaux qui mènent à des formes particulièrement graves et potentiellement irréversibles d'exclusion. Celles-ci existent tant au sein des sociétés nationales que dans les relations interétatiques »⁽⁶⁾.

Pour Santos, il existe cinq formes de fascisme social les unes plus cyniques que les autres. Il s'agit du fascisme de l'*apartheid* social, fascisme contractuel, fascisme territorial, fascisme de l'insécurité et du fascisme financier. Cette dernière forme est la plus redoutable de toutes parce qu'elle contrôle les marchés financiers et est imposée comme modèle à suivre par les Institutions de régulation et les Agences de notation qui attribuent des notes aussi bien aux Institutions qu'aux Etats, qu'ils aient demandé ou non. Ainsi, de la note obtenue dépend la présence ou non de l'Entreprise ou de l'Etat concerné sur les marchés financiers internationaux. Ces Agences sont, pour la plupart, aux mains des Etats-Unis qui les utilisent comme armes complémentaires à la force militaire de destruc-

à laquelle certaines de nos élites s'accrochent allègrement : langues coloniales officielles, balkanisation limitant tout effort de développement durable, monnaie factice, éducation nationale avec des programmes du dehors, université nationale fondée sur la foi dans des sciences et technologies excluant tout savoir et pratique ne procédant pas des écuries coloniales, mépris de la culture locale au profit de celle de l'élite colonialiste... La colonialité du pouvoir, elle, se retrouve à tous les étages de la vie publique et individuelle : intellectuelle, commerciale, sociale, politique, culturelle...

6 - Boaventura de Sousa Santos, *Epistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémique sur la science*, Paris, Desclée de Brouwer, 2016, pp. 187-191.

tion massive et immédiate à travers la Commission américaine des titres et de la Bourse. La plus dangereuse de ces Agences est *Moody's* suivie par *Standard and Poor's*, *Fitch Ratings* et *Duff and Phelps*. Ces Agences sont des armes non seulement économiques à vocation politique pour déstabiliser l'économie de tout pays récalcitrant et insoumis au système. Ces armes sont complétées par le très redoutable réseau *SWIFT* (*Society for Worldwide Interbank Financial Telecommunication*) spécialisé dans les communications (informations, messageries financières standardisées, virements...) interbancaires internationales et également aux mains des occidentaux qui s'en servent pour menacer ou frapper des pays iconoclastes qui développent des velléités d'indépendance vis-à-vis du système. Outre les pays africains, l'Iran, la Chine, la Turquie et surtout la Russie (déconnectée du réseau SWIFT depuis le 26 février 2022 comme représailles contre l'invasion de l'Ukraine) en ont déjà fait les frais.

En somme, en matière d'hégémonisme, la volonté de l'Occident est intacte. Les armes utilisées pour y parvenir sont tout aussi redoutables, destructrices et variées les unes que les autres : nucléaires, génétiques et bactériologiques. Par exemple le cas de certains médicaments, dont l'utilisation ne nécessite pourtant pas une prescription médicale, utilisés consciemment et stratégiquement soit pour rendre stériles les femmes en âge de procréer, soit pour éliminer ou réduire la libido chez les jeunes mâles africains afin d'en faire des homosexuels.

Ainsi, face à un fascisme aussi débridé et fondé sur la raison agognique, il est tout aussi nécessaire et légitime pour les pays du Sud de développer une sensibilité allergique contre les épistémologies du Nord et de fonder une nouvelle ligne de construction d'alternatives. Celles qui sont porteuses de progrès et d'émancipation sociale pour les pays africains doivent s'inscrire dans une démarche de rupture épistémologique pour réaliser un nouvel humanisme africain.

La rupture épistémologique présuppose la prise de conscience épistémologique, par le Sud, du caractère suranné de l'épistémologie de l'arrogance occidental-centriste. Elle aide à comprendre que l'esprit du dominé ne doit laisser entrevoir aucun œillet de rédemption pour l'épistémologie dominante - pour laquelle toute thérapie serait *a priori* vouée à l'échec - et que la lumière n'a jamais quitté le Sud, contrairement à ce qu'a pensé Kant. Le nouveau mode de penser les alternatives, afin d'instaurer une horizontalité

mutualiste des savoirs et pratiques, sera donc une épistémologie de l'Autoréférentialité qui aura pour dessein de ruiner la verticalité arrogante des savoirs et pratiques instituée par les épistémologies de la domination.

POUR UNE EPISTEMOLOGIE DE L'AUTOREFERENTIALITE

Depuis que les peuples africains – ceux du continent, des Amériques, des Antilles ou de la diaspora - ont pris conscience de l'inhumanité de la raison agonique, ils ont développé des stratégies, des philosophies, des idéologies ou des doctrines portées par des problématiques conséquentes pour la Renaissance africaine. Quel que soit le lieu d'où émergent ces stratégies et quels qu'en soient les initiateurs, elles portent toujours sur la Renaissance africaine, c'est-à-dire la transformation des peuples africains par la prise en compte de leur histoire et de leurs cultures dans le but de concevoir des paradigmes de développement autocentrés afin de sortir des égarements des paradigmes du dehors. L'objectif toujours affiché étant de retrouver la totalité de leur dignité. Aussi l'histoire reconnaît-elle le rôle fondamental joué, par exemple, par des militants et intellectuels du monde noir tels qu'Edward Wilmot Blyden (1832-1912), William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963), Marcus Garvey (1887-1940), Kwame Nkrumah (1909-1972), Aimé Césaire (1913-2008), Cheikh Anta Diop (1923-1986), Frantz Fanon (1925-1961), Jean-Marc Ela (1936), Valentin Yves Mudimbe (1941), Maulana Karenga (1941), Molefi Kete Asante (1942) ou Ama Mazama (1961), pour ne citer que ces quelques figures marquantes du militantisme pour la Renaissance africaine sous différentes doctrines, idéologies ou philosophies comme le Garveyisme, le Panafricanisme, le Kawaïda, l'Afrocentricité...

Les plus récentes de ces idéologies, notamment le *Panafricanisme* et l'*Afrocentricité*, procèdent du legs culturel, scientifique et idéologique de Cheikh Anta Diop. L'*Afrocentricité* – et non l'*afrocentrisme* – est une laborieuse et ingénieuse construction de l'Afro-Américain Molefi Kete Asante, Professeur à Temple University aux Etats-Unis, fondateur du *Journal of Black Studies* et des *Etudes Afro-Américaines*. Il a une immense bibliographie qui dépasse 70 livres publiés et a rejeté son nom d'esclave qui était Arthur Lee Smith. Il est surtout soutenu par Ama Mazama, une Guadeloupéenne, également Professeure à Temple University et qui a aussi récusé son nom d'esclave qui était Marie-Josée Cérol. La théorie de l'*Afrocentricité*, développée notamment dans *The Afrocentric Idea* (1998) et *An*

Afrocentric Manifesto (2007), est une philosophie de la Renaissance africaine par la culture et l'histoire et doit être déployée à travers quatre domaines tels que la Spiritualité, l'Education, la Politique et l'Economie.

L'Autoréférentialité quant à elle, également souchée sur l'héritage de Cheikh Anta Diop et, faisant la synthèse de toutes les théories dont l'objectif est la construction de la Renaissance africaine, a pour devise : « *Battre la campagne pour chasser les mythes* »⁽⁷⁾. Il s'agit d'une philosophie à la fois de la déconstruction et de la reconstruction. La « *déconstruction* » en effet, concerne *a priori* les textes de philosophie classique et, subséquemment, littéraires. Cependant, depuis quelques décennies, ce mot est devenu un item parcourant maints champs d'études où il est appréhendé aussi bien comme poétique que comme mot d'ordre. Il connaît, d'abord aux Etats-Unis d'Amérique puis en Europe, un franc rayonnement dans plusieurs domaines de connaissance incluant non seulement les disciplines traditionnelles telles que la philosophie et la littérature, mais aussi la création artistique et architecturale ainsi que le militantisme dans les mouvements de revendications identitaires des communautés dominées par la colonialité de la mondialisation. Pour Michel Lisse, la « *déconstruction* » s'inscrit dans un :

« *vaste champ culturel qui va de la mode à la musique en passant par la peinture ou l'architecture. C'est dire si un nombre considérable de personnes se revendiquent de la déconstruction dans leurs recherches ou leurs travaux* »⁽⁸⁾.

C'est cette transversalité d'usage de la « *déconstruction* » qui rend le mot difficile à appréhender et donc à définir sans affectation. Aussi Jacques Derrida, un des spécialistes de proue de la « *déconstruction* », suggère-t-il le pluriel pour le mot. Car dit-il, « *Si j'avais à risquer, Dieu m'en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d'ordre, je dirai sans phrase : **plus d'une langue*** »⁽⁹⁾, dans la mesure où, ne renvoyant ni à un système, ni à une méthode, la « *déconstruction* » désigne une certaine idée de la désagrégation de ce qui est donné pour sûr sur tous les plans de la vie d'un peuple. C'est pourquoi chaque institution qui l'adopte

7 - Cette devise fut le mot d'ordre lancé dans les années 1990 par un groupe d'intellectuels africains, notamment Togolais et Béninois, regroupés autour d'une revue scientifique intitulée *Propos scientifiques* dont le Directeur de publication était le Togolais Huenumadji Afan, Professeur à l'Université de Lomé.

8 - Michel Lisse, « *Déconstructions* », in *Etudes françaises*, Volume 38, n°1-2, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2002, pp. 59-76, citation à la p. 59.

9 - Jacques Derrida, *Mémoires. Pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 38.

en décrit un mode d'emploi particulier épousant les ostensibles rainures de la rupture. Rupture avec un ordre mondial qui impose un système monde globalisé de la même colonialité.

Aujourd'hui plus que jamais, la *déconstruction* est une nécessité pour les peuples soumis. Et c'est à juste titre que Camille Amouro, un membre très actif de l'initiative *Propos scientifique*, soutient que :

« *La déconstruction s'impose en raison de la paresse revendicative de nos élites pour qui il n'a point été question de rétablir des raisons intrinsèques, mais de revendiquer des pratiques corroborées comme similaires ou identiques afin de se positionner en « sachant » - un terme en vogue actuellement dans nos politiques – pour justifier la nécessité de leur positionnement propre* »⁽¹⁰⁾.

L'auteur indique qu'il s'agira d'« *une déconstruction cynique* » selon le principe de résistance inconditionnelle prôné par Jacques Derrida :

« *Ce principe de résistance inconditionnelle, c'est un droit que l'université elle-même devrait à la fois réfléchir, inventer et poser, qu'elle le fasse ou non à travers des facultés de droit ou dans de nouvelles Humanités capables de travailler sur ces questions de droit – c'est-à-dire, pourquoi ne pas le dire encore sans détour, des Humanités capables de prendre en charge des tâches de déconstruction, à commencer par celle de leur propre histoire et de leurs propres axiomes* »⁽¹¹⁾.

C'est pourquoi l'Autoréférentialité doit avoir pour dessein la *destitution de l'Institution pour une restitution*. L'*Institution*, c'est la raison agonique soutenue par les épistémologies occidentalocentrismes qui, elles, sont caractérisées par le *nouveau fascisme*. Dénoncer, rejeter et sortir de la raison agonique est la *destitution de l'Institution* de même que l'exégèse de l'épistémè africaine est la voie de la *restitution*. Il s'agit, en fait, de déconstruire les modes actuels de pensée fondés sur une philosophie et un paradigme de l'extranéité. L'Autoréférentialité inscrit l'Afrique au cœur des problématiques historiques et culturelles qui englobent plusieurs

10 - Àdébá Ámúró (Camille Amouro), *Le nom dans l'Ájätádó. Une matrice des fragments d'archive*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2020, p. 10

11 - Jacques Derrida, *L'Université sans condition*, Paris, Galilée, 2001, p. 15., cité par Camille Amouro, Ibidem.

perspectives telles que celles méthodologiques, linguistiques, poétiques, épistémiques...

L'Autoréférentialité est fondée sur une double rupture épistémologique constituée d'un *préalable* et de *deux piliers*.

Le préalable. Il est la *première rupture épistémologique*. Celle-ci est érigée sur une utopie positive, c'est-à-dire la nécessaire prise de conscience par les Africains que la raison agonique est un virus mortel pour les humanités non occidentales et qu'il est urgent de lui opposer une alternative épistémologique. La *première rupture épistémologique* est la rupture d'avec les épistémologies de l'arrogance. Elle a pour objectif de rendre aux peuples africains l'intégralité de leur dignité humaine. Ainsi, le *préalable* est une *utopie positive à visage humain* qui fait le constat du nihilisme des savoirs de l'altérité décrété par la raison agonique. Ce nihilisme institue un état de manque au niveau du groupe sujet qui, à l'instar d'un itinéraire initiatique où le héros est l'objet d'une motivation elle-même portée par un pathos et un *impetus* irréversibles, justifie la quête et donc l'action du héros : l'Autoréférentialité est alors une épistémologie actionnelle, une praxis qui doit passer par la déconstruction, l'objection, la rénovation et l'innovation.

Le *préalable* est la condition *sine qua non* pour la mise en route du processus de rupture épistémologique en vue de l'Autoréférentialité. En tant qu'état de prise de conscience de son propre état d'être au monde comme sujet et non comme objet, le *préalable* doit aider les peuples africains à sortir de leur état d'objectivation dans lequel leurs hallucinations sont traduites comme éléments de la réalité. La raison de cet état d'hallucination est que les épistémologies du Nord, dans leur démarche de préemption de l'altérité, ont happé l'identité des peuples soumis en partant de quatre piliers fondamentaux : le déni d'être, la confiscation du nom, la spoliation de la religion et la mainmise sur la langue.

Peut-être n'est-il plus nécessaire de rappeler que l'histoire de la rencontre de l'Afrique avec l'Europe enseigne sans conteste que suite à la campagne esclavagiste et à la traite transatlantique instituées par une idéologie du déni d'être des humains que le protocole colonial a prévu, un rapt sans trêve de l'identité du colonisé a démarré. Certains intellectuels, notamment des philosophes de cours, avaient été préparés à l'époque pour faire le job d'endoctrinement et de négation de l'homme noir. On se rappelle encore le rôle

funeste joué par les philosophes, notamment ceux du XIX^{ème} siècle tel qu'Hegel qui, en 1830, proclame non seulement que « *l'Afrique n'est pas une partie historique du monde* », mais aussi soutient dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, en parlant toujours de l'homme noir, qu'« *il n'y a rien dans ce caractère qui ressemble à l'homme* ». Il a donc été inculqué à ce « *non-être* » que comme il n'est pas un être humain, il est absent du nom qu'il porte. Alors, il doit porter le nom de l'homme blanc afin d'avoir un tantinet l'apparence d'un être humain. C'est pourquoi, même aujourd'hui encore et ce, malgré tout le processus nommé « *décolonisation* », les Africains sont toujours les seuls peuples à porter *fièrement* les noms de leurs anciens esclavagistes et colonisateurs, c'est-à-dire à porter les noms de leurs oppresseurs.

A ce déni d'être et à la confiscation du nom s'ajoute la spoliation de la religion. La religion est une institution fondée sur la foi en une Transcendance qui organise une théogonie. Or, les discours épistémologiques relevant de la raison agonique allèguent, sans surprise, que la *théogonie* n'est consubstantielle qu'aux religions polythéistes. Ce qui pourrait faire croire que dans les religions dites monothéistes, il n'y aurait aucune généalogie instituant les différents personnages, quelle que soit la façon dont on les nomme. Car, les différents êtres d'une théogonie ont une fonctionnalité spatio-temporelle qui établit une culture, celle des peuples qui se reconnaissent en eux parce que liés à eux par une tradition de pratiques cultuelles et spirituelles. Laisser donc les Africains continuer de croire en leur Dieu, un Dieu non encadré par le mandarinat du Maître, serait dangereux pour le projet colonial, car ainsi, ils ne se reconnaîtraient pas en « *notre Père qui es aux cieux...* » ni en « *nos ancêtres les Gaulois...* ».

C'est pourquoi, en tournant dos ou en falsifiant l'histoire, la religion du Maître a été présentée comme la seule qui porte le titre de religion, celle qui serait susceptible de restituer l'humanité à l'Africain en le rendant ainsi *civilisé*, parce que les religions des Noirs ne seraient que *fétichisme, animisme, superstitions, sorcellerie, charlatanisme, traditions dépassées...* Ce qui est plus pernicieux est que les Africains eux-mêmes – anciens-nouveaux colonisés - n'en ont pas encore suffisamment pris conscience afin de se rendre compte que porter des noms dans lesquels l'on ne se reconnaît ni par la langue, ni par la culture... ou pratiquer une religion à laquelle l'on n'est lié par aucune tradition généalogique, n'est qu'un anéantissement de soi. La situation se présente aujourd'hui comme un anéantissement volontaire des peuples soumis d'autant plus que les programmes

d'enseignement scolaire dans la plupart des pays africains contiennent de contenir ces âneries qui n'effraient personne. Lorsque l'on pose la question à un élève de la classe de cinquième au Bénin de savoir quelles sont les religions du monde, il répond : « *les religions monothéistes (le christianisme, l'islam, le judaïsme...) et les religions polythéistes (le bouddhisme, l'hindouisme...)* ». Il est prêt à montrer son cahier de leçons lorsqu'il soupçonne l'interlocuteur de n'être pas convaincu. Aucune religion d'origine africaine n'est mentionnée, tout comme si les ancêtres des Africains n'avaient aucune spiritualité. Voilà la perpétuation de la mentalité du colonisé pourtant stigmatisée depuis plusieurs décennies par des intellectuels africains dont Frantz Fanon.

La langue est l'autre élément de l'identité judicieusement mais cyniquement identifié par le protocole colonial. Les peuples dominés doivent parler la langue du Maître comme sa religion est la leur. C'est en cela qu'ils doivent se sentir êtres et être des êtres civilisés. Leurs langues étant qualifiées de « *vernaculaires* », c'est-à-dire celles des esclaves, il leur faut parler les langues des hommes civilisés. C'est ainsi que des langues comme le français, l'anglais, l'espagnol ou le portugais ont été imposées aux Africains, souvent violemment, parce qu'elles seraient des langues qui confèreraient le sentiment d'appartenance au monde au colonisé.

Voilà les stéréotypes qui instituent le projet colonial et qui sont portés par la raison agonique. Quel peuple au monde s'est-il jamais développé en tournant dos à son histoire, à sa culture, c'est-à-dire à sa religion, à ses langues, à son système philosophique et à tous les autres systèmes d'organisation socio-politique et économique ? Aucun. Pourtant, les épistémologies du Nord ânonnent le contraire. Elles ont fabriqué des thuriféraires de tous poils et de tous bords pour le job, malgré la mobilisation, également épistémologique, de quelques vrais intellectuels et hommes politiques et de culture des peuples du Sud ayant compris la nécessité du *préalable* épistémologique dans le processus de la Renaissance africaine. En somme, le *préalable* dans la construction d'une épistémologie de l'Autoréférentialité est le socle commun d'actions de toutes les épistémologies qui y concourent.

Les deux piliers. Ils constituent la *deuxième rupture épistémologique*. Il s'agit ici, d'une part, de *crédibiliser les savoirs et pratiques dits « non scientifiques »* et, d'autre part, de *décrire l'épistémè des Humanités classiques africaines*.

Le premier pilier : crédibiliser les savoirs et pratiques dits « non scientifiques ». C'est un travail qui consiste à décrire les interactions écosystémiques des savoirs et des pratiques non scientifiques. Boaventura De Sousa Santos parle, à cet effet, d'« écologie des savoirs » qu'il décrit ainsi qu'il suit :

« L'écologie des savoirs est fondée sur l'idée qu'il n'existe pas de connaissance ou d'ignorance dans l'absolu. Toute ignorance est ignorance d'un savoir particulier, et toute connaissance triomphe d'une ignorance particulière. Acquérir certains savoirs peut en faire oublier d'autres. En d'autres termes, dans l'écologie des savoirs, l'ignorance n'est pas nécessairement le point de départ ; elle peut très bien être le point d'arrivée, le résultat de l'oubli ou de non-apprentissage impliqué dans un processus d'apprentissage. (...) L'utopie des interconnaissances consiste à acquérir d'autres connaissances sans oublier les siennes (...). D'un point de vue épistémologique, la société capitaliste se caractérise par le fait qu'elle privilégie des pratiques où le savoir scientifique prédomine. Cela signifie que seule l'ignorance de ces formes est considérée comme disqualifiante. Ce qui conduit à favoriser les interventions du savoir scientifique dans la réalité humaine et dans la nature »⁽¹²⁾.

L'étude de l'écosystème des savoirs part donc de quelques postulats. D'une part, il faut reconnaître qu'aucune science ne se suffit à elle seule d'autant plus qu'elle ne peut, seule, garantir la prospérité et l'épanouissement de l'homme. C'est alors de la pure prétention de croire à la supériorité d'une science par rapport à une autre. C'est pourquoi, il faut établir, d'autre part, une complémentarité entre la science moderne et les savoirs et pratiques sociales : la médecine dite moderne et celle traditionnelle ; la prise en charge des pathologies et troubles psychopathologiques qui révèle les échecs fréquents de la psychologie clinique ; la prise en charge de la douleur lors des accouchements difficiles ; les pratiques locales résilientes contre les effets climatiques...

Car, c'est ce privilège aveugle accordé rien qu'aux savoirs scientifiques qui provoque l'arrogance des épistémologies du Nord et installe le fascisme social décrié. Ainsi, si la philosophie de l'Autoréférentialité recommande de crédibiliser les savoirs non scientifiques, cela ne signifie pas la nécessité de se mettre dans un rapport conflic-

12 - Boaventura de Sousa Santos, op. cit., pp. 275-276.

tuel avec les savoirs scientifiques. Car, non seulement l'histoire de l'humanité et celle des sciences ont montré qu'il n'y a pas de savoir absolu, mais aussi l'objectif de l'Autoréférentialité est d'éviter les erreurs des épistémologies du Nord en préférant, de façon bien plus pragmatique, un dialogue positif et équilibré entre les différents types de savoirs. L'écologie des savoirs permet, comme dit Santos, d'aller au-delà de « *la monoculture du savoir scientifique* » et de créer des alternatives au savoir scientifique, étant donné que :

« le but n'est pas d'attribuer la même validité à chaque type de savoir, mais de permettre une discussion pragmatique entre des critères valides et alternatifs, sans automatiquement disqualifier ce qui ne correspond pas au canon épistémologique de la science moderne »⁽¹³⁾.

Le deuxième pilier. Il consiste à *décrire l'épistémè des Humanités classiques africaines*. Aucun pays ne se construit ni ne se développe sur la base d'un paradigme du dehors. Les Humanités classiques d'une civilisation constituent l'épistémè de cette civilisation sans l'appréhension de laquelle il ne peut y avoir de procès de connaissance et donc de développement. La description de l'épistémè d'une civilisation est l'établissement de la généalogie des savoirs constitutifs du patrimoine culturel (philosophique, spirituel, littéraire, scientifique, historique, technique, sociologique, artistique, sciences cognitives...) de cette civilisation. Ce patrimoine s'apprécie sous le prisme de l'érudition, de la cognition, de la connaissance, de la gnose, de la culture ou encore de l'humanisme professés par ce peuple. C'est pourquoi, par exemple, la philosophie de la dation du nom, la religion ou la spiritualité, toutes portées par la langue, sont quelques éléments de l'humanisme classique africain sans l'appropriation desquels il ne peut y avoir de constructions efficaces de projets de développement durables.

L'Histoire de l'humanité enseigne qu'aucun peuple au monde, soit-il de l'Occident ou de l'Orient, ne s'est développé sans ses Humanités, notamment sa langue sans laquelle il ne peut y avoir de procès de connaissance, la religion de ses ancêtres auxquels il est lié par une spiritualité séculaire ainsi que le système philosophique à lui porté par la tradition. Il suffit seulement de se poser la question de savoir : quel pays développé dans le monde aujourd'hui pratique une religion ou parle une langue qui ne sont pas celles portées par

13 - Boaventura de Sousa Santos, op. cit., p. 278.

sa tradition culturelle ? Aucun. Les exemples sont là, patents : l'Inde, la Chine, la Russie, l'Occident (l'Europe et l'Amérique du nord)... ne parlent que la langue de leurs aïeux et ne pratiquent que la religion de ces mêmes aïeux. Et qu'en est-il des pays africains ? Ils sont tous sous-développés. Pourquoi ? Parce qu'ils pratiquent des religions qui ne sont pas les leurs et parlent les langues des anciens colonisateurs, langues dans lesquelles sont initiés des projets de développement cousus par des paradigmes du dehors.

L'épistémè d'un peuple met en facteur trois concepts complémentaires qui sont l'*Antiquité*, l'*Humanité* et le *Classicisme*. L'*antiquité* d'un peuple renvoie aux sources historiques les plus anciennes de ce peuple. On parle de la plus haute antiquité de tel ou tel peuple. La connaissance de son antiquité permet à un peuple de s'identifier à son passé, qu'il soit glorieux ou peu reluisant, afin de savoir à quel idéal s'accrocher pour mieux s'inscrire dans l'Histoire. C'est en fonction de cette vérité que les anciens colonisateurs ont institué, pour la jeunesse de leur propre peuple comme ils l'ont imposé dans les programmes scolaires des peuples qu'ils ont colonisés, la connaissance de l'antiquité gréco-romaine. L'*Humanité* est l'idéal de l'humain cultivé par les Anciens à travers des valeurs authentiques universellement incontestables. La *classicité* quant à elle, est l'idéal traditionnel manifesté par un peuple dans les divers domaines de la connaissance.

La formation des jeunes africains ne tient compte d'aucun de ces éléments. Au contraire, nous enseignons dans nos Universités les antiquités des peuples qui nous ont colonisés, comme nous inculquons à nos étudiants la *Renaissance et Humanisme en France*, la *Civilisation britannique*, le *Classicisme en France au XVII^{ème} siècle* ou encore le *Mouvement des Idées en France au XVIII^{ème} siècle*. La situation se présente tout comme si les Antiquités, les Humanités ou le Classicisme ne sont inhérents qu'aux peuples colonisateurs. Car nombreux sont les étudiants formés dans les Universités africaines qui ont achevé leurs études, surtout en sciences humaines et sociales, sans savoir - parce qu'aucun enseignant ne leur en a jamais parlé - qu'il existe des Antiquités ou des Humanités classiques négro-africaines à l'instar des antiquités grecques et romaines, ou des civilisations négro-africaines à l'instar de la civilisation britannique... Pourtant, la connaissance de l'antiquité gréco-romaine ou de la civilisation britannique n'est qu'une question de seconde zone dans la culture générale de la jeunesse des peuples africains. Car, l'essen-

tiel, qui doit servir de ciment non seulement pour la réalisation du *préalable*, mais aussi pour l'orientation à donner à la construction de la présence au monde des Africains, est l'appropriation de l'héritage de Cheikh Anta Diop qui a su révéler l'antiquité négro-égyptienne permettant de réconcilier les Africains avec leurs origines réelles. Il s'agit, pour les Africains, d'étudier leur histoire et leurs civilisations comme référence ancestrale et civilisationnelle afin de mieux se connaître et de concevoir des projets de développement en toute connaissance de cause. Car, il n'y a aucune vérité à retenir dans le discours du Maître esclavagiste et colonisateur ni aucune reconnaissance de soi à obtenir à travers son regard.

Les *Humanités classiques africaines* renvoient donc à l'idéal humain toujours cultivé par les Anciens à travers des savoirs et pratiques universellement admis, c'est-à-dire les valeurs manifestées à travers les marques de grandeurs, de mérites et de qualités civilisationnelles inestimables et universellement admises.

La description de l'épistémè des Humanités classiques africaines est la traduction de la gnose africaine, c'est-à-dire des éléments de valeur civilisationnelle des peuples africains afin de mieux appréhender le contexte de production du savoir (scientifique) de l'époque. L'appropriation du sens et du symbolisme d'un tel contexte induit la motivation et porte l'*impetus* du sujet vers la reconstruction d'une intégrité sociopolitique, culturelle et économique, en un mot vers la reconquête de l'humanisme perdu. Traduire la gnose d'un peuple est un travail de *traduction interculturelle*, au sens où Boaventura De Sousa Santos⁽¹⁴⁾ l'entend, c'est-à-dire la considération des savoirs et pratiques non occidentales comme des alternatives à la science moderne.

La *traduction interculturelle* est une « *herméneutique diatopique* » selon l'expression de Raymond Panikkar⁽¹⁵⁾, c'est-à-dire le fait de mettre en contact différents horizons humains, le fait d'établir un dialogue entre différentes traditions culturelles en vue d'atteindre la compréhension en « *traversant différents lieux* » (*dia-topos*). Le travail de *traduction interculturelle* met en jeu des savoirs et des pratiques relevant du génie créateur des peuples concernés et des agents. Ces derniers sont les traducteurs de cultures, c'est-à-dire de bons intellectuels empreints de la double conscience épistémologique, ce qui suppose deux dispositions. D'une part, les traducteurs

14 - Boaventura de Sousa Santos, op. cit., pp. 309-343.

15 - Cité par Boaventura de Sousa Santos, Ibidem.

doivent être capables de traduire les savoirs traditionnels à visage humain afin de leur permettre de soutenir un dialogue avec la science moderne. D'autre part, lorsque les traducteurs se retrouvent face aux réalités occidentales, ils doivent maintenir en eux l'intégrité des éléments de culture africaine - mais il faut au préalable appréhender soi-même cette culture-là - tout en reconnaissant les mérites de l'altérité universelle que la culture occidentale a toujours insultée, dénigrée, méprisée. Traduire une culture et la porter vers d'autres horizons culturels pour un dialogue aussi bien pertinent que permanent est la mission des traducteurs. Ils doivent donc, au début de leur mission, se poser plusieurs questions de méthodologie afin que le travail ne se transforme pas paradoxalement en un travail de type colonial, car :

« (...) Le but de la traduction entre savoirs est de créer une justice cognitive. Le but de la traduction entre les pratiques et leurs agents est de créer les conditions d'une justice sociale mondiale du point de vue de l'imagination démocratique. Le travail de traduction crée les conditions qui permettent des émancipations sociales concrètes de groupes sociaux concrets dans un présent dont l'injustice est légitimée par le gaspillage massif d'expériences (...)»⁽¹⁶⁾.

EN GUISE DE CONCLUSION

La philosophie de l'Autoréférentialité est une somme de traductions qui inscrivent l'Afrique noire au cœur des préoccupations épistémologiques de tous genres dans lesquelles les Africains sont posés comme sujets et non comme objets. Elle est donc à la fois un état d'esprit et une démarche. Un état d'esprit ou une philosophie qui implique la nécessité de s'appréhender en tant qu'être au monde et non en tant qu'objet d'étude de disciplines colonialistes comme l'ethnologie, l'anthropologie... Une *démarche* qui consiste à partir des savoirs et pratiques de chez soi afin de soutenir un dialogue avec la science moderne. Toutefois, l'Autoréférentialité n'est pas une fermeture du discours, une fermeture sur soi ; elle est une quête, celle d'un affranchissement social qui passe par une équité cognitive pour la Renaissance africaine.

¹⁶ - Boaventura de Sousa Santos, op. cit., p. 342.

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE

Outre les indispensables publications de Cheikh Anta Diop, le lecteur pourra très utilement consulter les ouvrages ci-après dans le cadre de la construction d'une épistémologie de l'Autoréférentialité :

- ÀMÚRÓ, Àdébà (AMOURO Camille), *Le nom dans l'Àjätádó. Une matrice des fragments d'archive*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2020, 162 p.
- ASANTE, Molefi Kete, *The history of Africa. The quest for eternal harmony*, New York, Taylor and Francis, Third edition, 2019, 481 p.
- ---, *The Egyptian Philosophers: Ancient African voices from Imhotep to Akhenaten*, Edwards Brothers Malloy, Ann Arbor, USA, 2000, 112 p.
- ---, *An afrocentric manifesto*, Malden (USA) et Cambridge (UK), Polity Press, 2007, 203 p.
- ASANTE, Molefi Kete, Maulana KARENGA, *Handbook of Black Studies*, California, SAGE Publications, 2006, 460 p.
- ASANTE, Molefi Kete, Ama MAZAMA, *Encyclopedia of Black Studies*, California, SAGE Publications, 2005, 531 p.
- ASANTE, Molefi Kete, Ama MAZAMA, *Encyclopedia of African Religion*, California, SAGE Publications, 2009, 866 p.
- BERNAL, Martin, *Black Athena. Les racines afro-asiatiques de la civilisation classique*, Volume 1 : *L'invention de la Grèce Antique 1785-1985*, Traduit de l'américain par Maryvonne Menget et Nicole Genaille, Paris, PUF, 1996, Edition originale en 1987, 612 p.
- DERRIDA, Jacques, « *La déconstruction et l'autre* », in *Les Temps Modernes*, Volume 3, N°669-670, Paris, Gallimard, 2012, pp. 7-29.
- EBOUSSI-BOULAGA, Fabien, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, 239 p.
- ---, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981, 221 p.
- ELA, Jean-Marc, *Ma foi d'Africain*, Préface d'Achille Mbembe, Postface de Vincent Cosmao, Paris, Karthala, 1985, 226 p.
- ---, *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser*, Paris, L'Harmattan, 1989, 142 p.

- ---, *Restituer l'histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les Sciences Sociales en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1994, 144 p.
- ---, *L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir*, Paris, L'Harmattan, Préface d'Hubert Gérard, 2006, 410 p.
- DIOP, Amadou Sarr, *Les théories africanistes du développement. Entre déconstruction et travers idéologiques*, Préface du Professeur Issiaka-P. Latoundji Laléyê, Paris, L'Harmattan, 2016, 244 p.
- ---, *Pour une désaliénation des études africaines. Repenser l'africanisme postcolonial*, Préface du Professeur Boubacar NIANE, Paris, L'Harmattan, 2020, 224 p.
- GUEDJ, Pauline, *Panafricanisme, religion Akan et dynamiques identitaires aux Etats-Unis. Le chemin du Sankofa*, Paris, L'Harmattan, 2011, 346 p.
- LISSE, Michel, « Déconstructions », In *Etudes françaises*, Volume 38, N°1-2, 2002, pp. 59-76.
- MBEMBE, Achille, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Préface inédite de Nadia Yala Kisukidi, Paris, La Découverte Poche, 2020, 302 p.
- ---, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2013, 227 p.
- ---, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2015, 245 p.
- MBEMBE, Achille, KODJO-GRANDVAUX, Séverine, RIOUX, Rémy, *Pour un monde en commun. Regards croisés entre l'Afrique et l'Europe*, Paris, Actes Sud, 2022, 182 p.
- MORIN, Edgar, *Science avec conscience*, Paris, Seuil, 1990, 319 p.
- ---, *La tête bien faite. Repenser la réforme, Réformer la pensée*, Paris, Seuil, 1999, 143 p.
- OBENGA, Théophile, *La philosophie africaine de la période pharaonique : 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, 1990, 567 p. avec des Planches Hors texte.
- ---, *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste*, Paris, L'Harmattan, 2001, 124 p.
- RODNEY, Walter, *Et l'Europe sous-développa l'Afrique... Analyse historique et politique du sous-développement*, Paris, Editions Caribéennes, 1986, 294 p.
- SOUSA SANTOS, Boaventura (de), *Epistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémiques sur la science*, Paris, Editions Desclée de Brouwer, 2016, 438 p.

RECENTREMENT ÉPISTÉMIQUE ET TRANSDISCIPLINARITÉ : JALONS POUR UNE EPISTÉMOLOGIE DE LA REFONDATION

Mahougnon Sinsin

Faculté de Philosophie, UPS, Rome

« La pratique philosophique présente s'inscrit dans une conjoncture politique, culturelle, sociale, intellectuelle de classes en lutte antagonique. La philosophie exprime à sa façon ces affrontements dans la sphère théorique [...] Il s'agit d'occuper des positions justes en tenant compte de la tendance principale et des tendances secondaires, de l'enjeu principal et des enjeux secondaires ».

(P. Zagré Sibiri, Martyr de la Révolution burkinabè, tombé aux côtés du Capitaine Thomas Sankara le 15 octobre 1987)

0. PROPOS LIMINAIRES

0.1. *Kwame Nkrumah* (1976, 97) conçoit sa philosophie du conscientisme comme une pensée de la «reconstruction», orientée vers un projet révolutionnaire :

« Ce qu'il nous faut d'abord, écrit-il, c'est un corps de doctrines qui déterminera la nature générale de notre action consistant à unifier la société dont nous avons hérité, cette unification devant constamment tenir compte de l'idéal élevé qui est à la base de la société africaine traditionnelle. La révolution sociale doit donc s'appuyer fermement sur une révolution intellectuelle, dans laquelle notre pensée et notre philosophie seront axées sur la rédemption de notre société ».

0.2. *L'Osagyefo* faisait partie de ces « intellectuels engagés » qui, avant et juste après les Indépendances, avaient perçu la nécessité de produire une pensée devant servir de cadre théorique pour

une action transformatrice d'envergure : la reconstruction de la « société africaine » et de la « personnalité africaine ». Il s'agissait, pour ces pionniers, de réaliser une véritable œuvre osirienne ; et ce, à double titre : (a) faire « renaître » un peuple, le ressusciter ; b. unifier ce peuple démembré, dépecé pendant des siècles par les forces séthiennes. L'ampleur de la tâche est telle que le philosophe ghanéen n'hésite pas à parler de « rédemption ».

o.3. *L'élaboration d'une pensée de la reconstruction* présuppose une Epistémologie de la Refondation. En effet, comme les assises de l'ancienne société et surtout celles de l'ancienne épistémè ont été durement secouées pendant les siècles de la Catastrophe (Maafa, Kadacha), il s'impose de les repenser lucidement et, si possible, de les refonder. C'est l'objet de notre propos. Par « Epistémologie de la Refondation » (en abrégé EdR), nous entendons précisément :

- Une épistémologie basée sur un modèle de rationalité maâtique
- Une épistémologie en quête de nouveaux modèles d'intelligibilité du Réel et visant une reconfiguration des paradigmes
- Une épistémologie soucieuse de contribuer efficacement au projet de la Renaissance Africaine non seulement dans le champ de la recherche scientifique, mais aussi dans tous les domaines de la vie sociale, politique, économique, culturelle et spirituelle.¹⁷

o.4. C. A. Diop (1985, 18) encourage les philosophes africains à « participer à l'édification de cette nouvelle théorie de la connaissance, la plus avancée et la plus passionnante de notre temps ». Leur contribution à la « révolution épistémologique » attendue ne sera déterminante ou significative que dans la mesure où ils sauront s'adosser à leur « passé culturel et historique » pour ouvrir des chemins nouveaux.

o.5. *Les lignes force* de notre réflexion s'organisent autour de trois axes : 1- nous montrerons que le dépassement de la raison coloniale requiert une « épistémologie de la transgression », une épistémologie décentrée ou plutôt recentrée ; 2- ensuite, nous explorerons les « lieux » de l'EdR ; 3- enfin, nous ferons valoir l'idée selon laquelle la transdisciplinarité n'est pas une option mais une exigence de la nouvelle épistémologie.

¹⁷ En quête d'une intelligibilité actionnelle, l'EdR fait sienne cette lumineuse recommandation de Frantz Fanon : « Amener l'homme à être actionnel, en maintenant dans sa circularité le respect des valeurs fondamentales qui font un monde humain, telle est la première urgence de celui qui, après avoir réfléchi, s'apprête à agir » (F. Fanon, 2011, 243).

o.6. *Nous exposerons ces idées et intuitions* de manière lapidaire et ramassée. Le lecteur trouvera dans notre dernier ouvrage Uha. Aspects d'une Philosophie du Retour (2021) un exposé plus détaillé et plus approfondi.

1. DE LA RAISON COLONIALE À L'ÉPISTÉMOLOGIE DE LA TRANSGRESSION

1.1. *Injustice épistémique et marginalisation des savoirs africains*

1.1.1. Par « injustice épistémique », nous entendons l'entreprise perfide consistant à imposer une raison hégémonique et un univers vertical à l'aune desquels sont évalués et marginalisés les savoirs et les épistémès des sociétés anciennement colonisées. L'injustice épistémique naît de la violence coloniale et en est une expression. Elle survient, écrit Rajeev Bhargava (2003, 41), « quand les concepts et les catégories grâce auxquels un peuple se comprend lui-même et comprend son univers sont remplacés ou affectés par les concepts et les catégories des colonisateurs ».¹⁸

1.1.2. Les sociétés africaines ont subi cette forme d'injustice. La raison coloniale les a enfermées, pendant longtemps, dans une forme de structure mythique et tribale qui les « déshistorise » pour en faire des espaces exotiques, archaïques où règneraient la « mentalité primitive », la « pensée sauvage » ou « prélogique ». Dans le discours colonial, ces sociétés apparaissent comme « figées dans le temps », attachées à « prolonger le moment primordial », le moment où « l'homme vivait à même l'invisible, intégré à l'univers » (J. Chevrier, 1967). Comment des sociétés de ce genre peuvent-elles avoir été historiquement des lieux de production d'un corpus de savoirs dignes d'intérêt ?

1.1.3. Ce qui précède permet de saisir la logique qui préside à la marginalisation des savoirs africains :

« La logique qui régit de part en part, dans le tiers monde et singulièrement en Afrique, l'activité scientifique dite moderne, a pour corollaire obligé une logique de la marginalisation. Périphérique par rapport à la science métropolitaine, la recherche institutionnelle, en Afrique, entraîne à son tour une périphérisation secondaire des corpus de connaissances endogènes, les reléguant ainsi à la périphérie de la périphérie, telles de simples

¹⁸ On trouve chez Miranda Fricker (2007, 1.) une définition de l'*epistemic injustice* qui, sans s'opposer à la nôtre, s'en distingue : « Consists most fundamentally in a wrong done to someone specifically in their capacity as a knower ».

survivances, des curiosités intellectuelles et technologiques, des objets culturels sans vie et sans dynamique interne » (P. Hountondji, 2019, 11).

1.1.4. Notons que le simple fait de continuer à qualifier ces savoirs d'*endogènes* participe de leur «périphérisation», de leur «tribalisation» ou «ghettoïsation». L'invention de l'endogénéité comme catégorie épistémologique accolée aux savoirs des anciennes sociétés africaines est une autre ruse de la raison coloniale. Cette manœuvre vise à insinuer subrepticement que ces savoirs ne seraient que des «objets culturels» locaux dont l'étude relèverait principalement de l'ethnologie. C'est ainsi qu'on a vu fleurir ici et là les fameuses études d'ethnomathématique, d'ethnobotanique, d'ethnomédecine, d'ethnophilosophie, d'ethnopsychologie, d'ethno-musique, etc. Toutes ces productions appartiennent à la «Bibliothèque coloniale».

1.1.5. Une des tâches de l'épistémologie de la Refondation est la création d'instruments conceptuels adéquats pour traduire les réalités culturelles du monde africain. Comment désigner par exemple ces savoirs qu'on dit «endogènes»? Certains les désignent sous le vocable de «savoirs traditionnels» sans préciser le sens de ce qu'ils entendent par «tradition». On sait qu'il y a deux approches de cette notion : l'*approche fixiste*, qui considère la tradition comme un système clos, enfermé dans la synchronie et l'*approche diachronique*, qui voit dans la tradition une «mémoire critique et prospective», une mémoire qui se re-déploie continuellement dans la dynamique historique. Paulin Hountondji (2019, 13-14) illustre la première approche comme suit : « L'adjectif traditionnel n'est innocent qu'en apparence. Spontanément utilisé par opposition à «moderne», il véhicule l'idée obscure d'une coupure radicale entre l'ancien et le nouveau. Il fige ainsi l'ancien en un tableau statique, uniforme, sans histoire et sans profondeur [...] en réservant à l'ordre nouveau le prestige – ou le malheur – du mouvement, du changement, bref de l'historicité ». La seconde approche a émergé dans le cadre d'une pensée postcoloniale, décentrée et décomplexée. Dès lors, poursuit Hountondji, « derrière la «pensée africaine traditionnelle» figée et pétrifiée par une longue pratique ethnologique, on invitait à redécouvrir en leur dialectique propre, en leur histoire mouvementée les traditions de pensée africaine [...]. De même pourrait-on, dans le cas présent, derrière les savoirs «traditionnels» supposés définitifs et étrangers à toute histoire, s'aviser de chercher des traditions de savoir vivantes, plurielles ».

1.1.6. L'EdR s'inscrit dans la perspective diachronique de la tradition. C'est dans cette même optique que Nsime Mbongo propose « une conception patriotique de la traditionalité, sensible à la valeur fondatrice, identificatrice et populaire de l'ancestralité ». Elle permet de réhabiliter les « œuvres intellectuelles supposées négligeables parce que produites dans ce contexte culturel réputé conformiste et arriéré » (N. Mbongo, 2013b, 7). Ce Retour à la tradition et à l'imaginaire épistémique ancestral ne doit prêter le flanc à aucun fondamentalisme ou dogmatisme. Il n'a rien à voir non plus avec la quête maladive d'une authenticité pure enfermée dans les arcanes du passé. Le Retour est réflexif, dialectique et prospectif. Nous recourrons à « l'énergie philosophique du passé comme moyen d'édification progressiste de l'africanité philosophique ». Le but visé est la « construction d'un avenir désaliéné dans un monde en proie à la déshumanisation impérialiste et à l'irrationalisme rétrograde » (Mbongo, 2013a, 15).

1.1.7. Partant de ces prémisses, nous avons nous-mêmes défini la tradition comme « le lieu de notre présence au monde, une présence qui se veut dynamique et créative ». Elle est, dans notre entendement, une « mémoire rêvant d'avenir » (G. Biyogo), une « mémoire vigilante », critique et prospective. Comme l'indique Eboussi Boulaga (1977, 157), « la tradition devient prospective, si après avoir critiqué le présent, elle présente le projet d'un monde autre ». Ce n'est qu'à cette condition qu'elle peut être considérée comme une « utopie créatrice ». Si la tradition est le lieu de notre présence au monde, elle ne peut être enfermée dans le passé ; elle inclut ce que Felwine Sarr (2016, 41) appelle « l'Afrocontemporanéité », c'est-à-dire « ce temps présent, ce continuum psychologique du vécu des Africains, incorporant son passé et gros de son futur ». Notre conception de la tradition transcende donc la fracture que la raison ethnologique instaure artificiellement et idéologiquement entre l'hier et l'aujourd'hui, entre l'ancien et le nouveau. Elle s'écarte également de toute approche fixiste et fondamentaliste.

1.1.8. Valentin Mudimbe propose d'appeler « *African gnosis* » le système des savoirs traditionnels africains et l'ensemble des discours produits sur ces savoirs. Nous avons suggéré, pour notre part, le concept de « *Djed-rekh* ». Cette notion, forgée à partir du lexique égyptien pharaonique, convoque deux idées : l'idée de rationalité ou de science (*rekh*) et l'idée de fondement ou de fondation (*djed*).¹⁹ Le référent « fondationnel » nous apparaît de la plus haute

¹⁹ Molefi Kete Asante (2007, 15-16) écrit à propos de la notion de « *djed* » dans le paradigme de l'Afrocentricité : « One can claim that the revolutionary idea of Afrocentricity creates what the ancient Egypt-

importance, car il nous situe non seulement dans une trajectoire historique précise, mais aussi dans une matrice civilisationnelle spécifique ; il nous enracine dans un lieu d'ancrage qui nous sert à la fois de Repère culturel et de Repère axiologique. Ce lieu d'ancrage, dont nos Humanités classiques sont le socle (*djed*), constitue un lieu épistémique ; c'est en effet le lieu à partir duquel nous pourrions véritablement contribuer au « dialogue des lieux » (Eboussi), à l'édification de la nouvelle « civilisation planétaire » (C. A. Diop) et à la construction de « l'humanisme de la diversité » (I. Cissé), un « humanisme aux dimensions de l'univers » (F. Fanon). Le lieu d'ancrage nous situe, mais ne nous fixe pas. C'est le lieu où nous prenons notre envol vers l'inconnu, le non-encore, l'improbable, l'inattendu, le possible, le large.

1.1.9. Nous définissons la *Djed-rekh* comme l'ensemble des œuvres intellectuelles, des savoirs et des systèmes de pensée de l'Afrique traditionnelle. Elle comprend la philosophie africaine classique et impériale, le legs scientifique africain, la doctrine spirituelle ancestrale (*Djed-unnefer*), les systèmes de représentation symbolique, les arts et techniques anciens, ainsi que l'ensemble des travaux et discours portant sur cet immense patrimoine/patrimoine.

1.2. Inversion du regard et recentrement épistémique

1.2.1. Par « recentrement épistémique » nous entendons ce que l'on désigne par « autoréférentialité » dans le cadre de ce séminaire. C'est une démarche épistémologique qui s'articule autour d'une double exigence méthodologique : une exigence de *décentrement épistémique* et une exigence de *repositionnement épistémique* ou de reconfiguration des paradigmes.

1.2.2. On entend par « décentrement épistémique » une déconstruction de l'épistémè dominante. Le but est de « décentrer » la raison coloniale, c'est-à-dire réfuter sa prétention à s'ériger en instance universelle de validation du vrai, du rationnel, du juste et du beau. Il s'agit, en d'autres termes, de remettre en cause sa visée idéologique ainsi que les instruments conceptuels qu'elle a élaborés pour défendre et imposer sa Weltanschauung. Si, sur le plan anthropologique et culturel, l'injustice épistémique a comme corollaire une politique qui vise à « conquérir les esprits » des colonisés (R.

tians referred to as a *djed*, and the ancient Greeks as a *stasis*, meaning in both cases a strong place to stand. It is a paradigm in the Mazamian sense because it enthrones the centrality of African agency, thus creating an acceptance of African values and ideals as expressed in the highest forms of culture while terminating always in a creative function bent toward mental liberation ». Plus loin, il ajoute : « To establish a new intellectual *djed* is an act of revolution ».

Bhargava), le décentrement épistémique, au contraire, s'attache à « décoloniser les esprits » (Ngugi Wa Thiong'o).

1.2.3. L'eurocentrisme est une survivance de la raison coloniale. Ce n'est pas simplement une « vision européenne du monde » ; ce n'est pas le simple fait de lire le réel à partir des catégories culturelles et des « épistémogonies » de l'Europe.²⁰ L'eurocentrisme s'entend comme la « tendance à considérer l'Europe comme le centre politique, culturel et économique du monde » sous le prétexte d'une « supériorité substantielle de la civilisation européenne (ou occidentale en général) ». La raison eurocentriste s'arroge le droit de « juger les autres cultures et civilisations » sur la base de ses propres références, c'est-à-dire des « principes et valeurs qui se sont imposés dans l'histoire européenne ». Ces références et critères sont « absolutisés et de fait ne sont plus considérés comme relatifs et historiquement déterminés » ; ils sont érigés en normes universelles.²¹

1.2.4. Le décentrement épistémique implique, selon Jean-Marc Ela, une « inversion du regard » sur les sociétés africaines et sur les savoirs africains. Cela n'est possible que dans le cadre de ce qu'il appelle une « épistémologie de la transgression » et que Motaze Akam (2011, 149) définit comme « une remise en cause systématique qui introduit une vision différente de l'homme et du monde dans un contexte où, trop longtemps, l'Occident a dominé l'espace du regard ». Ela considère Alioune Diop et Cheikh Anta Dio comme les pionniers de cette épistémologie. Chez le premier, il dit découvrir une approche épistémologique qu'il n'a point rencontrée chez les philosophes dont il étudiait alors les œuvres, à savoir Georges Canguilhem, Gaston Bachelard, Michel Foucault, etc. Alioune Diop insiste particulièrement sur le caractère contextuel du rapport des hommes et des sociétés à la science. Cette orientation, affirme Ela (2006, 21), « m'a fait prendre conscience de l'enjeu que constitue le savoir de l'Afrique sur elle-même et par elle-même ». De l'épistémologie de Cheikh Anta Diop, le philosophe et sociologue camerounais retiendra surtout l'approche déconstructiviste, l'approche transdisciplinaire et la réintroduction du principe de la diachronie dans le champ des études africaines : « Rendre la mémoire d'un peuple, c'est lui permettre de briser ses chaînes. Cheikh Anta Diop introduit une culture du désaccord dans le système du consensus établi par le système colonial qui cherche à dépouiller les Africains de leur histoire pour asseoir la domination » (Ela, 1989, 98).

²⁰ Une épistémè s'enracine forcément dans une tradition culturelle et en porte l'empreinte civilisationnelle.

²¹ Dictionnaire numérique Trecanni: [eurocentrismo in "Dizionario di Storia" \(trecanni.it\)](https://www.trecanni.it/dizionario/eurocentrismo)

1.2.5. Poursuivant l'œuvre de déconstruction entreprise par ces deux grandes figures de la pensée africaine (Alioune Diop et C. Anta Diop), Ela met en cause les dogmes du discours eurocentriste sur la science :

- Le dogme de l'origine exclusivement gréco-occidentale de la science
- Le dogme d'une incompatibilité radicale entre la pensée scientifique et la pensée symbolique
- Le dogme d'une prétendue «pureté» de l'esprit scientifique qui fait passer l'homme de science pour un «ange lumineux» dont la parole doit nécessairement faire autorité
- Le dogme de la prétendue supériorité de la science moderne sur les autres types de savoirs.

1.2.6. Felwine Sarr (2016) invite à remettre en cause un autre dogme de l'eurocentrisme, à savoir le mythe évolutionniste. Ce mythe se fonde sur trois présupposés : une conception ethnocentrique de la raison, une vision mécaniciste de l'univers, la foi en un progrès illimité. L'évolutionnisme est la métaphysique, la «racine idéologique» qui sous-tend et nourrit les discours dominants sur la *modernité*, le *développement*, l'*émergence*, etc.

1.2.6. Sans une distanciation critique vis-à-vis de l'ensemble de ces dogmes, il est quasi impossible d'entamer le chantier colossal de la réhabilitation des savoirs et de l'épistémè de la *Djed-rekh*. Il convient cependant de souligner que si la déconstruction de l'eurocentrisme est, pour l'heure, une exigence épistémologique, il serait improductif de passer tout notre temps à vouloir «décentrer l'Occident» (T. Brisson, 2018). On tomberait, comme dit Eboussi Boulaga (2006), dans un piège : faire de l'Occident « l'autre nous-mêmes comme autre ». Ce qui importe, c'est d'interroger en permanence les lieux d'énonciation du discours et de déterminer avec rigueur « quelle voie proposer à nos quêtes pour que nos discours nous justifient comme existences singulières engagées dans une histoire, elle aussi singulière » (V. Y. Mudimbe, 173, 35). Faire de notre condition, de notre histoire, de nos imaginaires, de nos traditions et de nos systèmes de valeurs des lieux épistémiques ouverts au dialogue des lieux, créer les conditions qui rendent possible la «traversée des logos», voilà ce que nous entendons par la notion de «recentrement». L'autoréférentialité ne doit pas être transformée en une topique de l'enfermement qui conduit à une clôture du discours. Elle est plutôt une «rationalité topologique», c'est-à-dire une «ratio-

nalité de position» en interaction, une rationalité qui « implique la réciprocité des perspectives » et qui s'articule autour d'un « travail sur soi, d'une exigence de véracité, d'effectivité sociale » (Kisukidi, Eboussi Boulaga, 2014, 243). Pour cela, il faudra prendre au sérieux la mise en garde de Hountondji (2007, 2) : le rejet d'une « conception étriquée de la rationalité » ne doit pas être un motif pour remettre en cause la « valeur transculturelle » de la Raison et défendre un « relativisme insoutenable ». En démasquant et en critiquant le « faux universel qui se drape du manteau de l'universel », il nous faudra garder à l'esprit que la rationalité est une exigence universelle.

2. LES LIEUX DE L'ÉPISTÉMOLOGIE DE LA REFONDATION

2.1. *Les langues et les humanités classiques africaines*

2.1.1. On définit les humanités classiques comme l'ensemble du patrimoine spirituel, philosophique, scientifique, technique, littéraire et artistique de peuples se réclamant d'un même berceau civilisationnel. Trois idées corrélatives ressortent de cette notion : l'idée d'*antiquité* (chaque peuple a des origines qui remontent à une période plus ou moins antique), l'idée d'*humanité* (l'idéal de l'humain qui transparaît dans les systèmes de valeurs des peuples et qui constitue un universel perpétuellement valide) et l'idée de *classicalité* (référentialité, canonicité). C'est l'idée d'humanité qui donne sens et fondement aux deux autres notions. Voilà pourquoi, en toute rigueur, on ne devrait retenir comme « classique » que ce qui, dans les cultures et traditions antiques, promeut l'humain, ce qui contribue au Perfectionnement Perpétuel de l'Humain en l'Homme (le « *Khepert-Ankhu* »).

2.1.2. L'étude et l'enseignement des humanités gréco-latines permettent de constituer « un socle culturel commun aux pays de l'Europe » (S. Ratti, 2007, 215). Au-delà de l'enjeu culturel, certains intellectuels soulignent l'enjeu géopolitique des humanités. Le 08 février 2012, le journal *Le monde* publie un article collectif dont le titre sonne comme une alerte : « En renonçant aux Humanités classiques, la France renonce à son influence ». La Chine, l'Inde, les pays arabes créent partout dans le monde des instituts et des centres culturels pour promouvoir leurs humanités classiques. Pendant ce temps, pour nombre d'intellectuels africains occidentalisés, le concept d'humanités classiques africaines continue de paraître un concept étrange, hérétique, incongru. Et pourtant, Cheikh Anta Diop, par ses nombreux travaux, a contribué à donner un contenu et un fondement scientifiques à cette notion. Dans son ouvrage sur

La parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines (2008, xviii), il écrit : « Dans la mesure où la civilisation Egypto-Nubienne marque l'étape la plus ancienne de notre culture, force est de nous renouer avec celle-ci dans tous les domaines si l'on veut bâtir un corps de Sciences Humaines. L'Égypte est au reste de l'Afrique Noire ce que la Grèce et Rome sont à l'Occident. Les nouvelles Humanités Africaines devront s'édifier sur les soubassements de l'antique culture pharaonique ».

2.1.3. L'égyptologue sénégalais se réjouit d'avoir élevé l'idée d'une « Égypte nègre » au niveau d'un « concept scientifique opératoire ». Cela implique que le « retour à l'Égypte » (un retour réflexif) s'impose comme une démarche épistémologique nécessaire pour bâtir en Afrique un « corps de sciences humaines et même de science exactes ». Diop (2006, 61-62) insiste particulièrement sur cette exigence car, dit-il, si elle n'est pas prise en compte, « toute notre recherche est vouée au néant », à l'insignifiance, « parce que nous n'aurons pas réintroduit la dimension historique sans quoi il n'y a pas de science possible ». Voilà l'enjeu épistémologique des humanités classiques africaines. Diop recommande, par conséquent, l'étude systématique de l'égyptien pharaonique et du méroïtique, l'étude du droit égyptien, de la philosophie et des mathématiques égyptiennes, l'étude des « arts en Égypte, l'architecture civile et militaire, la sculpture, la peinture, etc. ».

2.1.4. En dehors de l'égyptien pharaonique et du méroïtique, les langues africaines modernes occupent une place prépondérante dans le projet de l'EdR. Elles devront devenir des langues de recherche et d'enseignement. Aucune révolution culturelle ne sera possible dans l'Afrique contemporaine sans une revalorisation de l'imaginaire épistémique des langues africaines. Felwine Sarr (2016, 106) rappelle l'importance du rôle du facteur linguistique dans la révolution culturelle advenue dans la Grèce du VI^{ème} siècle : « Les promoteurs de la pensée grecque, en transplantant dans leur langue, techniques, méthodes et usages de la connaissance reçue de l'Égypte, ont déclenché une réorganisation du savoir et de la vie dont l'ordre essentiel est toujours en cours ».²²

22 C'est ce que firent également les chinois au 19^{ème} siècle : « En 1861, les autorités mandchoues fondent à Pékin le Collège des langues et études étrangères, ou de traduction (*Tongwen guan*), destiné aux officiels et lettrés chinois. Dans la foulée, plusieurs bureaux officiels de traduction sont créés en Chine. [...] Le plus connu est à Shanghai, où le Bureau de traduction de l'Arsenal du Jiangnan (*Jiangnan zhizaoju fanyiguan*, entre 1867-79), a été l'un des centres les plus actifs dans la première volée de traductions d'ouvrages, principalement techniques. Ce travail de traduction, lancé à l'initiative de la Chine, est contemporain du développement de la presse moderne (dont Shanghai est un centre important) » (Dandan Jiang, 2013, 122-123).

2.1.5. Nous incluons dans notre patrimoine/patrimoine classique, les productions intellectuelles, techniques et artistiques des sociétés négro-africaines post-pharaoniques ou précoloniales, en particulier les cosmosophies, les épopées et autres corpus de textes sapientiaux, les savoir-faire traditionnels, les tables de classification du Vivant, les tables d’opérations logico-formelles, les systèmes de représentation symbolique, etc. L’herméneutique des textes anciens requiert finesse, rigueur et créativité. Le but ici n’est point de retrouver le sens supposé perdu ou le sens définitif, mais plutôt de réinventer le sens, de manière à tirer du Neuf de l’Ancien et réaliser ainsi ce que Gadamer appelle la «fusion des horizons».

2.2. La rationalité maâtique et l’épistémè africaine

2.2.1. Depuis quelques décennies, certains intellectuels ont proposé de remettre au jour le concept de Maât et d’en faire une catégorie épistémique. Ils mettent en relief plusieurs aspects du contenu sémantique de cette notion égyptienne :

	Maât :	Auteurs
 (Transcription hiéroglyphique du concept)	Ordre cosmique et norme éthique	G. Biyogo
	Vérité, justice, ordre cosmique	T. Obenga
	Norme rationnelle, cosmique et éthique	M. Towa
	Justice, vérité	A. Diop
	Harmonie, équilibre, justice	I. Onyewuenyi
	Vertu, norme morale	Y. Somet
	Principe théologique, anthropologique, cosmique, éthique	M. Karenga
	Harmonie anthropocosmique, ordre éthique et esthétique	I. Cissé
	Norme épistémologique, éthique, cosmique et esthétique	M. Bassong

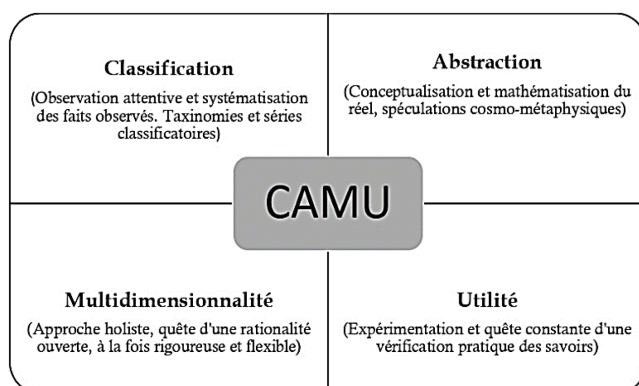
Les diverses acceptions philosophiques du concept de Maât

2.2.2. Mubabinge Bilolo (1988, 7) ramène les différentes significations du terme à trois idéaux : « a) L’idéal de la connaissance, c’est-à-dire l’amour de la science, l’aspiration vers la connaissance (*tmhj r r*?) et, plus précisément de la connaissance de «l’être véritable», de «ce qui est vrai, sûr, certain» ; b) l’idéal moral de vérité, de justice et de rectitude et ; c) l’idéal métaphysique de l’amour et de

la connaissance de l'Être (𐤀𐤏𐤔𐤓) qui est au « commencement » (𐤀𐤏𐤔𐤓) de tout être (𐤏𐤏𐤏𐤏 𐤏𐤏𐤏) ».

2.2.3. Mbog Bassong propose un modèle de rationalité qui s'inspire du concept de Maât. Il s'agit d'un modèle à la fois « *universiste* » (basé sur une approche holiste du réel) et « *dialectique* » (attentif à la loi d'équilibre qui gouverne le jeu des contraires). Nous y revenons.

2.2.4. En examinant l'articulation logico-formelle et la visée pragmatique des savoirs de la *Djed-rekh*, il nous a semblé que le modèle maâtique constitue le socle de l'épistémè africaine classique ou traditionnelle. Celle-ci se configure comme un système reposant sur quatre principes : la Classification (C), l'Abstraction (A), la Multidimensionnalité (M), l'Utilité (U). Nous schématisons ce système (CAMU) comme suit :



Le modèle théorique de l'épistémè africaine classique

2.2.5. Joseph Needham (1973, 14) note que le matérialisme organique est la *philosophia perennis* de la science chinoise classique. Cela, dit-il,

« peut être mis en lumière par les déclarations des philosophes et des penseurs scientifiques de chaque période. La pensée chinoise n'a jamais développé de vision mécaniste du monde, et c'est la perspective organiciste, selon laquelle chaque phénomène est lié à tous les autres suivant un ordre hiérarchique, qui a universellement prévalu chez les penseurs chinois. Cela n'empêchera pas,

d'ailleurs, la naissance de grandes inventions scientifiques ».

Que dire de la *philosophia perennis* de la science africaine classique ? Nous pensons que la métathéorie qui se dessine dans l'arrière-fond du système CAMU, c'est le Réalisme Maâtique Organique (REMO), un réalisme systémique, onto-épistémologique, dynamique, dialectique et pragmatique. Le REMO s'adosse à une métaphysique que nous avons définie comme étant un «Ntuisme Significationnel».

2.3. Le potentiel épistémogonique des luttes de libération africaines

2.3.1. On entend par «épistémogonie» tout système de pensée susceptible d'inspirer une vision ou une théorie épistémologique. Robert M. Cutler (2009, 257) illustre le concept comme suit : « Just as a cosmogony may generate a class of theories of cosmology, or Hesiod's *Theogony* generated the class of theologies that are collectively called classical Greek mythology, so an epistemogony may be said to generate a class of epistemologies (e.g., Popper, Kuhn, Lakatos). For example, scientific realism is an epistemogony ».

2.3.2. Nous considérons qu'un événement historique d'envergure peut constituer également une épistémogonie. C'est à ce titre que nous suggérons de faire des luttes de libération africaines une source d'inspiration de l'EdR. Et ce, pour trois raisons :

a. L'EdR est, comme nous l'avons dit, une épistémologie actionnelle. En faisant de l'histoire un lieu épistémique, elle reste cohérente avec sa visée initiale.

b. L'EdR est aussi une épistémologie révolutionnaire car elle vise à contribuer à une transformation radicale de la société néocoloniale. Par conséquent, elle peut capitaliser le potentiel révolutionnaire des luttes de libération et en faire un potentiel épistémogonique.

c. Ancrée dans l'histoire et se déployant comme une théorie actionnelle, l'EdR gagne sans doute en pertinence et en significativité.

2.3.3. La Révolution Haïtienne, par exemple, est une véritable épistémogonie. C. L. R. James (2018, 22) la considère comme la « plus célèbre de toutes les révoltes noires » et « l'unique révolte d'esclaves de l'histoire à avoir réussi ». Elle marque, selon Nsame Mbongo, le début de la modernité africaine, une modernité «marronne» qui pose de manière radicale la double problématique de la dignité humaine et de la souveraineté des peuples. En choisissant de faire de la Révolution Haïtienne une des catégories herméneu-

tiques et un marqueur temporel de l'histoire de la pensée africaine, Mbongo fait de cet événement un **épistemon**, c'est-à-dire une unité de sens pouvant assumer une fonction épistémique.

2.4. Le social et les dynamiques contemporaines de résistance du «monde d'en bas»

2.4.1. Pour les raisons évoquées au point 2.3.2., les dynamiques d'insoumission ou d'indocilité des peuples et des couches sociales en lutte contre l'arbitraire sont des lieux épistémiques à interroger.

2.4.2. L'étude des mécanismes de résistance du «monde d'en bas» (les couches défavorisées et paupérisées) permet d'envisager comment élaborer non seulement une épistémologie du social, mais aussi une synthèse dynamique et créative de la sociologie politique et de la théorie de la connaissance.

2.4.3. Dans l'optique de l'EdR, le monde d'en bas revêt donc « non seulement une valeur spatiale au plan sociologique (l'espace social comme configuration d'acteurs stratifiés), mais aussi une valeur méthodologique (l'espace social comme champ d'observation et d'analyse pouvant induire une démarche scalaire) » (M. Akam, *op. cit.* 45-46).

2.4.5. Jean-Marc Ela (1998, 19) identifie trois couches sociales du «monde d'en bas» : les paysans, les jeunes et les femmes. Evoquant la question du potentiel épistémique du monde rural, il invite les intellectuels à « apprendre à regarder de nouveau le village » et à l'analyser en prenant en compte le regard autocentré des paysanneries, leurs systèmes de savoirs et les « stratégies d'actions qu'elles inventent ». Cela vaut également pour les cultures urbaines dissidentes, véritables foyers ou creusets d'innovations sociales.

3. L'EDR ET L'EXIGENCE DE LA TRANSDISCIPLINARITÉ

3.1. Critique du paradigme de la dislocation

3.1.1. Le paradigme de la dislocation est un modèle de rationalité qui, ne tenant pas compte de la complexité du réel, s'enferme dans un réductionnisme et un unilatéralisme épistémologiques. Il se fonde sur une ontologie de la «surface», reléguant au rang de «fétichisme» toute approche symbolique du réel. Il en découle une «science de la surface» qui s'enfle, s'englue et s'essouffle dans la seule quête de l'évidence empirique et propositionnelle. Dans *L'Aventure ambiguë*, Cheikh Hamidou Kane (1961, 89) se rit de cette science bruyante, vide de sens : « Vous mourez lentement sous le poids de l'évidence. [...] L'évidence est une qualité de la surface. Votre science est le triomphe de l'évidence, une prolifération de la

surface. Elle fait de vous des maîtres de l'extérieur mais en même temps elle vous y exile ». On s'aperçoit bien qu'un tel modèle de science est loin de relever les deux défis que C. Anta Diop assigne à la nouvelle théorie de la connaissance, à savoir : penser le réel dans toute sa densité ontologique et aider l'homme à se réconcilier avec lui-même et avec la totalité.

3.1.2. Edgar Morin (1982) appelle «paradigme de la simplicité» le paradigme de la dislocation. Ce modèle remonte à Parménide. L'Eléate conçoit le réel comme un ordre homogène, stable, identifié à l'Etre et au Logos. Ses successeurs, en particulier Platon et Aristote, soupçonnent que le réel est bien plus complexe, mais au lieu de l'appréhender à l'aune des catégories d'une logique de la complexité, ils se sont enlisés dans une logique dualiste et tautologique qui peine à penser dialectiquement le divers, le tiers, le chaos, la totalité. Il en résulte une épistémologie de la disjonction qui conduit inexorablement à la fragmentation du réel et à la compartimentation des sciences. Une épistémologie qui cloisonne les savoirs sur la base d'un universel lui-même «cloisonné».

3.1.3. Pour Mbog Bassong (2014, 30), la logique de la disjonction (dont l'épistémologie cartésienne est une parfaite illustration) serait un facteur culturel lié à l'ethos mythologique des peuples nordiques : « L'étude des mythes [nordiques] montre un défaitisme, un scepticisme, une auto-culpabilisation ou encore une fatalité de type adamique » qui pousse à une forme d'individualisme et de manichéisme violent. Il en résulte un modèle de rationalité « rebelle à toute forme d'intégration de la complexité ».

Cette explication, bien que caricaturale, nous oriente vers une hypothèse plus générale et rarement remise en cause, à savoir que les paradigmes épistémologiques s'enracinent dans des visions culturelles spécifiques, des métarécits et en sont la traduction. Alexandre Koyré, Paul Feyerabend, Karl Popper, Hilary Putnam, Willard Van Quine et bien d'autres auteurs nous fournissent assez d'éléments d'appréciation à ce sujet.

3.2. La quête d'une logique de la complexité

3.2.1. L'alternative à la logique de la disjonction ou de la dislocation, c'est la quête d'une logique de la complexité. Le réel est un tout complexe qui cumule en soi toutes les polarités, le simple et le composite, l'union et la désunion, le pair et l'impair, l'ordre et le chaos, etc. Selon le courant réaliste que nous défendons ici (le Réalisme Maâtique Organique), la complexité du cosmos implique forcément une complexité des approches épistémiques.

3.2.2. Morin croit trouver dans la «dialogique» le modèle d'une rationalité de la complexité. Elle permet de penser la dualité dans l'unité, l'unité dans la diversité. Elle s'oppose aussi bien à la dialectique «idéo-logique» hégélienne (qui se conçoit comme un système logocentrique) qu'au monisme (qui vise à reconduire le divers et le multiple à un tout indifférencié). La dialogique tient compte de la structure écosystémique et *hologrammatique* de la réalité.

3.2.3. La rationalité maâtique est, selon Mbog Bassong (2007, 47), celle qui correspond le mieux au paradigme de la complexité. En effet, Maât est la « dialectique organisationnelle des principes de l'ordre et du désordre inhérents aux essences fondamentales ». La logique qui en découle transcende le dualisme rigide du paradigme de la disjonction et intègre le principe du tiers. Elle valorise autant les modes de représentation conceptuelle que les formes de représentation symbolique. Car, il y a entre le concept et le symbole une «cohérence fonctionnelle». Le symbole « inclut la rationalité du concept » et le concept dévoile l'image symbolique, étant lui-même un symbole.

3.2.4. La pensée africaine classique apparaît indubitablement comme une pensée de la complexité, soucieuse d'articuler une intelligibilité du Tout. Obenga (1990, 102) écrit à ce propos :

« Cosmogenèse, divination, médecine, sciences divines, sciences humaines et sociales, bref toutes les connaissances théoriques et empiriques, fondamentales et appliquées, tout cela fait partie, au même titre de la vie intellectuelle [égyptienne], et tout cela est uni, de l'intérieur, pour former une vue d'ensemble sur le Réel : une vue d'ensemble holistique, systémique, intégrant toutes les manifestations de la nature, les connaissances, toutes les sciences de la nature, de la société et de l'homme ».

3.2.5. Le Modèle CAMU dont il a été question plus haut (2.2.4.) trouve ici une de ses plus anciennes expressions. Notons que ce qui «unit de l'intérieur» l'articulation de tous les domaines du savoir égyptien, c'est une sorte de loi universelle inférée de l'ordre du monde et qui n'est rien d'autre que la Maât. C'est la loi à laquelle fait référence Platon dans le *Timée*, citant les propos d'un vieux prêtre égyptien : « Quant à la vie intellectuelle, tu vois sans doute quelle

attention la loi, chez nous (Égyptiens), y apporte : à partir des premiers principes qui touchent l'Univers, elle a réglé [régulé] toutes les découvertes [...] ; des spéculations divines elle a tiré des applications humaines, veillé à l'acquisition de toutes les autres connaissances » (*Timée*, 24-c). C'est ce passage que commente Obenga dans la citation du paragraphe précédent.

3.3. La méthode du faisceau ou la méthode du croisement transdisciplinaire

3.3.1. Aboubacry Moussa Lam (1992, 36) décrit la méthode diopienne comme une « méthode du faisceau ». Elle consiste à « multiplier les cas de similitude pris dans différents domaines plutôt que de s'en tenir à quelques cas choisis dans un seul domaine ». Il s'agit, dans un premier temps, de former autour de l'objet d'étude un « faisceau de faits concordants qui éliminent le cas fortuit » et, dans un second temps, de croiser les points de vue sur l'objet (Diop, 1967, 275). Théophile Obenga (1999, 98) indique que cette approche d'« intégration globale des méthodes » et de « croisement des sources » est une « contribution efficace de l'Afrique à la science ».

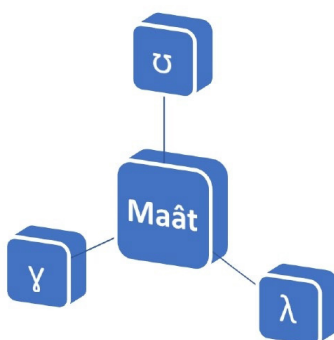
3.3.2. L'approche transdisciplinaire est une exigence fondamentale de l'EdR. Car, hier comme aujourd'hui, le défi est de tendre vers une pensée de la complétude capable d'offrir une vision systémique du réel, une pensée qui structure, dans un même élan, une rationalité du vrai, du bien et du beau. Cela n'est possible qu'à travers la transdisciplinarité ou la transversalité épistémologique. Auguste Nsonjisa (2010, 25-26) préfère utiliser conjointement ces deux concepts pour des motifs qui nous semblent pertinents :

« Dans le souci d'éviter le piège de la transdisciplinarité de voisinage, nous avons doublé le terme de transdisciplinarité par celui de transversalité qui, d'une part, implique les caractéristiques de transcendance et de turbulence qui marquent les émergences globales et partielles, estimant que la rencontre synergique, tourbillonnaire entre disciplines est une activité à la fois transformatrice et formatrice d'un nouveau champ d'intelligibilité ».

C'est la transversalité qui, d'après l'auteur, fait que la transdisciplinarité ne se confond pas avec une « pan-logique combinatoire des

disciplines ». Bien que la préoccupation de Nsonsissa nous paraisse fondée, nous pensons que l'idée de transversalité est déjà incluse dans la notion de transdisciplinarité. Voilà pourquoi nous utilisons les deux termes comme des synonymes.

3.3.3. En nous inspirant des travaux de Diop, d'Obenga et de Bassong, nous proposons un modèle maâtique de transversalité épistémique articulé autour de trois grands pôles du savoir. Ce modèle peut être schématisé comme suit :



Un modèle théorique de transversalité épistémique

3.3.4. La Maât est la métathéorie de ce système. Voilà pourquoi nous la positionnons au centre. Elle est postulée comme loi universelle gouvernant le réel, une loi dialectique assurant un ordre d'équilibre et d'harmonie entre toutes les polarités qui rendent possible le mouvement évolutif de l'univers.

3.3.5. Tous les savoirs s'ordonnent autour de trois champs disciplinaires interreliés : le premier champ (λ) regroupe l'onto-cosmologie, les sciences spéculatives qui gravitent autour d'elle et les sciences naturelles. On sait la place prépondérante qu'occupe l'onto-cosmologie dans le système des savoirs africains ; comme son nom l'indique, elle est une synthèse de l'ontologie ou de la métaphysique (science de l'être) et de la cosmologie (science des lois et des principes cosmiques) : « En Afrique, écrit Bassong (2014, 184), la cosmologie, disons la physique, a rencontré la métaphysique dans la quête de la vérité scientifique ». Toute cosmologie présuppose une ontologie ; et une métaphysique qui ne s'appuie pas sur la cosmologie est une pure rêverie (au sens bachelardien).

3.3.6. Le deuxième champ (γ) comprend l'ensemble des sciences logico-formelles, herméneutiques et techniques. La logique et la mathématique occupent ici une place de choix ; elles sont transversales à toutes les sciences. Les sciences herméneutiques englobent

toutes les disciplines qui ont pour objet l'étude des systèmes de langage, l'interprétation des systèmes de signification et, plus généralement, l'interprétation des œuvres produites par l'homme au cours de l'histoire.

3.3.7. Le troisième champ (□) regroupe l'éthique et l'ensemble des sciences sociales et politiques. Comme la technique dans le pôle précédent, l'éthique est orientée vers des fins pratiques ; elle est la science des principes moraux et le fondement des sciences juridiques et politiques.

Créer les conditions épistémologiques d'une interaction dynamique et synergique entre ces trois pôles du savoir : tel est l'un des défis de l'EdR en cette ère dite «numérique», marquée par la fragmentation et l'explosion des savoirs. Le cadre épistémologique de l'interconnexion disciplinaire ne doit pas être conçu comme un système dogmatique. La transversalité est avant tout dialogique. Bien que jouant un rôle important dans cette construction et refonte paradigmatique, la philosophie, plus précisément l'épistémologie, doit dépasser la tendance à se positionner comme instance régulatrice et normative. Comme l'indique Nsonsissa, un tel «philosophisme» contredirait l'esprit et le projet de la transdisciplinarité.

4. NOTES CONCLUSIVES

4.1. Le modèle de transversalité épistémique ici proposé prend en compte les trois postulats qui fondent, selon Basarab Nicolescu (1996), le projet transdisciplinaire : la complexité du réel, la pluralité des systèmes d'intelligibilité et la logique de l'inclusion du tiers. Nous avons montré que l'épistémè de la *Djed-rekh* intègre parfaitement ces postulats. Elle peut donc servir de cadre de référence pour l'élaboration d'une épistémologie de l'interconnexion.

4.2. Les Signataires de la *Charte de la Transdisciplinarité* (Arrábida, Portugal, 6 novembre 1994) font le constat que « la rupture contemporaine entre un savoir de plus en plus accumulatif et un être intérieur de plus en plus appauvri mène à une montée d'un nouvel obscurantisme, dont les conséquences sur le plan individuel et social sont incalculables » (Préambule). Ils affirment, en outre, que la transdisciplinarité « n'exclut pas l'existence d'un horizon transhistorique » (art.6) et que « la démarche transdisciplinaire est elle-même transculturelle » (art. 10). Nous avons montré que l'Épistémologie de la Refondation fait pleinement siennes toutes ces préoccupations.

4.3. Il nous reste à souligner un dernier aspect évoqué dans la Charte : une authentique éducation transdisciplinaire « doit enseigner à contextualiser, concrétiser et globaliser » (art. 11). Dans le contexte actuel de l'Afrique, aucune révolution culturelle n'est possible sans une refonte radicale de l'enseignement scolaire et de la formation universitaire. L'EdR fournit les bases théoriques qui permettent d'envisager dans quel sens orienter la réforme des programmes, des curricula et des méthodes didactiques.

Bibliographie

- Akam Motaze, *Sociologie de Jean-Marc Ela. Les voies du social*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- Asante Molefi Kete, *An Afrocentric Manifesto. Toward an African Renaissance*, Malden, Polity Press, 2007.
- Bassong Mbog, *La méthode de la philosophie africaine. De l'expression de la pensée complexe en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- Bassong Mbog, *Le savoir africain. Essai sur la théorie avancée de la connaissance*, Québec, Kiyikaat, 2013.
- Bassong Mbog, *Maât. La théorie du Tout. Essai sur la vérité générale de l'univers*, Paris, Editions Menaibuc, 2014.
- Bhargava Rajeev, « Pour en finir avec l'injustice épistémique du colonialisme », in *Socio*, n° 1, 2003.
- Bilolo Mubabinge, *Le Créateur et la création dans la pensée memphite et amarnienne*, Kinshasa, Libreville- Munich, Publications Universitaires Africaines, 1988.
- Brenner Joseph E., Abir U. Igamberdiev, « Philosophy in Reality : Scientif Discovery and Logical Recovery », in *Philosophies*, 4, 22, 2019.
- Brenner Joseph E., Abir U. Igamberdiev, *Philosophy in Reality. A new Book of Changes*, Cham Gewerbestrasse, Springer, 2021.
- Brisson Thomas, *Décentrer l'occident. Les intellectuels postcoloniaux chinois, arabes et indiens et la critique de la modernité*, Paris, La découverte, 2018.
- Diop Cheikh Anta, *Philosophie, science, religion*, Dakar, Institut Fondamental d'Afrique Noire, 1985.
- Diop Cheikh Anta, Table ronde, Radio Cameroun : « L'Egypte pharaonique et le continuum historique africain », in P. D. A. N. Bonambela, *Hommage du Cameroun au Professeur Cheikh Anta Diop*, Dakar, Panafrica, Silex, Nouvelles du Sud, 2006

- Diop Cheikh Anta, *La parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*, 2^{ème} édition, Dakar, IFAN, 2008.
- Eboussi Boulaga Fabien, *La crise du muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977.
- Eboussi Boulaga Fabien, « Penser africain : raison, identité et liberté » (Entretien), *Esprit*, décembre 2006
- Ela Jean-Marc, *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- Ela Jean-Marc, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique Noire. Les défis du « monde d'en bas »*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- Ela Jean-Marc, *L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- Fanon Fanon, *Œuvres*, Paris, La découverte, 2011.
- Ficker Miranda, *Epistemic injustice : Power and the ethics of knowing*, Oxford University Press, 2007.
- James Cyril Lionnel Robert, *Histoire des révoltes panafricaines*, traduit de l'anglais par V. Samson, Paris, Editions Amsterdam, 2018, 22.
- Jiang Dandan, « Une modernité à la chinoise ? », in *Rue Descartes*, n° 78, 2013, 122-123.
- Kane Cheik Hamidou, *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961.
- Kisukidi Nadia Yala, « Poursuivre le dialogue des lieux. Entretien avec Fabien Eboussi Boulaga », in *Rue Descartes*, n° 81, 2014, 84-101.
- Kodjo-Grandvaux Séverine, *Devenir vivants*, Paris, Philippe Rey, 2021.
- Hountondji Paulin (ed.), *La rationalité une ou plurielle ?* Dakar, Impimerie Graphiplus, 2007.
- Hountondji Paulin (ed.), *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*, Cotonou, Star Editions, 2019.
- Lam Aboubacry Moussa, « L'étude de l'appartenance de l'Egypte ancienne au monde négro-africain : instruments d'analyse et méthodologie », in *Ankh. Revue d'Égyptologie et des civilisations négro-africaines*, n. 1, 1992, 27-39.
- Mbongo Nsame, *La philosophie classique africaine. Contre-histoire de la philosophie*. Tome 1, Paris, L'Harmattan, 2013a.
- Mbongo Nsame, *La personnalité philosophique du monde noir. Contre-histoire de la philosophie*. Tome 2, Paris, L'Harmattan, 2013b.
- Morin Edgar, *La Méthode (t.2). La vie de la vie*, Paris, Seuil, 1980.
- Morin Edgar, *Science avec conscience*, Paris, Seuil, 1982.

- Morin Edgar, *La Méthode (t.3). La connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil, 1985.
- Morin Edgar, *La Méthode (t.4). Les idées, leur habitat, leur vie, leur mœurs, leur organisation*, Paris, Seuil, 1991.
- Mudimbé Valentin Y., *L'autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1973.
- Needham Joseph, *La science chinoise et l'Occident*, Paris, Editions du Seuil, 1973.
- Nicolescu Basarab, *La transdisciplinarité, manifeste*, Monaco, Le Rocher, 1996.
- Nkrumah Kwame, *Le consciencisme*, Paris, Présence Africaine, 1976.
- Nsonsissa Auguste, *Transdisciplinarité et transversalité épistémologiques* chez Edgar Morin, Paris, L'Harmattan, 2010.
- Obenga Théophile, *La philosophie africaine de la période pharaonique. 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- Obenga Théophile, « Sources et techniques spécifiques de l'histoire africaine. Aperçu général », in J. Ki-Zerbo (ed), *Histoire générale de l'Afrique. Vol. 1. Méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, Unesco, 1999, 97-112.
- Ratti Stephane, « Enseigner autrement les Humanités classiques en Europe : propositions à partir du cas français », in *Anabases. Traditions et Réceptions de l'Antiquité*, n° 3, 2007, 215-233.
- Cutler Robert M., « Complexity Science and Knowledge-Creation in International Relations Theory », in J. Wiener, R. A. Schire (eds), *International Relations. Encyclopedia of Life Support Systems*, Oxford, Eoloss Publishers/Unesco, 2009.
- Sarr Felwine, *Afrotopia*, Paris, Editions Philippe Rey, 2016.
- Servier Jean, *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1967.
- Sinsin Mahougnon, *Uha. Aspects d'une Philosophie du Retour*, Dakar, Diasporas Noires, 2021.

A PROPOS DE LA COLONIALITÉ DU SAVOIR : PROLÉGOMÈNES POUR UN ÉLITISME DÉCOLONIAL

Kangni ALEMDJRODO
CoDIReL-Université de Lomé

La discipline que j'enseigne, la littérature comparée, affectionne ce qui rend complexe les rencontres, elle affectionne évaluer ce qui naît ou subsiste de toute rencontre en terme d'interculturalité et de dynamisme discursif. La plupart des comparatistes (et j'en suis) pense qu'aucune décolonisation n'a jamais été une réussite. Aucune colonisation, d'ailleurs, n'a jamais tué chez le colonisé l'idée du marronnage, la tentation du « pas de côté ».

La question que j'aborde ici sur « la colonialité du savoir » est donc un sujet redoutable, car qui dit colonialité du savoir émet, *a priori*, un jugement sur le fait colonial qui, par essence, relève toujours d'un pouvoir. Qui dit colonialité pense décolonialité. Qui dit colonialité du savoir pense colonialité du pouvoir, celui-là même qui est à l'origine du fait colonial, et qui a créé, constitué et reçoit le colonisé dans la circulation d'un savoir prétendument mondialisé, dont les racines occidentales ont été disséquées par nombre de nos penseurs.

L'actualité du concept renvoie à l'urgence d'une prise de conscience, à savoir qu'une grande partie du savoir qui circule dans nos cursus, et détermine nos discours est sujette à caution. L'ordre du discours (Foucault : 1971) souffre d'une verticalité pesante, qui fait que des sociétés qui ont toujours été des « sociétés de discours » ont été, au terme d'un renversement de paradigme et d'une imposition des procédures de contrôle du discours, présentées comme des sociétés du vide. On connaît les grandes lignes des procédures du contrôle du discours africain : I. Procédures externes : 1. L'interdit. 2. Le partage. 3. L'opposition Vrai-Faux. II. Procédures internes : 1. Le commentaire. 2. L'auteur. 3. L'organisation des disciplines. III. Procédures régulatrices de l'accès : 1. Le rituel. 2. Les « sociétés de discours ». 3. Les doctrines. 4. L'appropriation sociale. Ainsi vidées de leur propres discours, les sociétés anciennes (parfois nommées aussi sociétés primitives, voire endogènes) ont été amenées à entrer de plain-pied dans ce qu'il est désormais convenu d'appeler l'occidentalocentrisme.

1. COLONIALITÉ ET OCCIDENTALOCENTRISME

Le colonisé ne l'a pas été parce qu'il est pauvre et démuné. Au contraire, la logique à l'ordre dans toute colonisation est liée à la problématique du pouvoir, en l'occurrence du pouvoir capitaliste, pour ce qui concerne l'occidentocentrisme. L'entreprise capitaliste produit des subalternes, c'est-à-dire autant de courroies de transmission de l'entreprise coloniale capitaliste. Le capitalisme promeut la reproduction des modèles imposés, et a, pour cela, besoin que le discours produit et imposé soit entretenu. Toute colonisation physique est limitée dans le temps, les hommes dédiés à l'entreprise peuvent se fatiguer, mais le succès de l'entreprise coloniale réside dans sa permanence au renouvellement des hommes consacrés, *les élites coloniales*. Rachel Solomon Tsehaye et Henri Vieille-Grosjean décrivent ainsi le processus de la substitution et la mise en place des élites coloniales : « Les années de colonisation, après l'anéantissement des édifices entourant croyances et traditions, ont vu la mise en place de dispositifs et de structures, coordonnés et gérés par les uns, entre sabre et goupillon, et animés par les autres, serviteurs des intentions et des stratégies des premiers. Au départ des colons, les personnes et les groupes subalternes se sont retrouvés en première et droite ligne des héritages (plus ou moins) transmis, automissionnés ou désignés par les urnes, pour faire fonctionner l'État, ses composantes et ses prérogatives. Ils font alors appel à la coopération des fils de celles et ceux qui avaient occupé auparavant leur sol et ses ressources, pour échapper au rejet de l'espace-monde et aux strapontins de la subsidiarité (Ki-Zerbo, 2005). Les vellétés de transformation ou d'invention de nouveaux schémas politiques et philosophiques sont très vite masquées et empêchées par la pesanteur des héritages à suivre et des traces imposées, et la force inhérente au processus de désaffiliation liée à la colonisation. Une transition s'opère entre un phénomène de subsidiarité qui autorise les pouvoirs locaux à décider et à gérer dans les limites de la concordance et de la congruence à un jacobinisme du pouvoir souverain, et une subalternisation de ces mêmes pouvoirs qui n'ont d'autres choix que d'appartenir à la grande famille panafricaine des pays du « champ » pour la France, et du Commonwealth pour la Grande-Bretagne. »

Il se produit ce que je qualifierais, en tant que comparatiste, de subsidiarité. Rien à voir avec une quelconque interculturalité, une autre étape de l'analyse de la rencontre des cultures, et de leur impact en termes d'herméneutique et de production de savoirs alternatifs. Au contraire, j'insiste ici sur les formes pragmatiques et symboliques que prend la colonialité du discours systématiquement

généralisé par le capitalisme occidental centré sur sa propre perpétuation. « La colonisation ayant connu une fin officielle, ce sont des différentes formes de sa survivance dont il s'agit... à savoir la mobilisation de ressources, non plus seulement pratiques comme au temps de la colonisation, et du Code Noir, mais surtout intellectuelles, comme garante d'une nouvelle exploitation » (Idem). Installée dans les mouvements et les phénomènes historiques et démographiques, tels les apports des religions du Livre, la traite négrière, la colonisation, la migration, l'urbanisation, la scolarisation, la formation d'États nationaux, l'élite coloniale entreprend sans complexe la perpétuation de l'œuvre coloniale.

Observons ce qui se passe aux étapes numéros (1, 2 et 3) des procédures internes de contrôle du discours, décrites par Foucault. Cette étape fait référence aux points suivants : Procédures internes : 1. Le commentaire. 2. L'auteur. 3. L'organisation des disciplines. Il peut arriver que l'élite coloniale produise un commentaire centré sur les discours produits localement. Disons, par exemple, sur les conceptions propres à un milieu d'où il est issu. Le commentaire, souvent n'est pas générique, mais oblique, comme un contrepoint dont la conclusion n'est pas équitable mais biaisée. Il faut dire que le discours oblique est aussi un discours contraint, il n'est pas souvent totalement autoréférencialisé, et procède d'un comparatisme de mauvais aloi au détriment du discours local. Le romancier togolais Sami Tchak, dans un récit remarquable sur l'ethnologie, en décrit brillamment les ambiguïtés. Son personnage Maurice Boyer, dans un récit à son fils Julien, explique à ce dernier les objectifs réels du discours ethnologique auquel même les chercheurs africains ont recours sans détachement. « Julien, voilà, les ethnologues étudiaient les indigènes, ils en relevaient les particularités. Les résultats de leurs recherches... étaient parfois si flatteurs que les instruits des peuples étudiés en tiraient une fierté et en faisaient une référence pour rappeler au monde qu'ils n'étaient pas des sauvages, qu'ils avaient des systèmes philosophiques complexes. En vérité, l'ethnologie faisait partie des barbelés spirituels que nous avons dressé autour des peuples dominés, nous les avons enfermés à l'intérieur de nos systèmes de savoirs qui portent l'ombre de notre vision positiviste et hiérarchisée des civilisations. L'ethnologie est la forme élégante de notre domination intellectuelle sur les autres. »

Une grande partie du savoir produit par l'élite coloniale de remplacement, souffre de cette ambiguïté, dans plusieurs disciplines, notamment dans les Études Africaines, que cela soit dans l'enseignement (transmission) ou la Recherche. Mudimbe a désigné cela par le terme « bibliothèque coloniale ».

Souvent, dans les facultés où l'enseignement de base porte sur la romanistique par exemple, ou les humanités, on a de la peine à proposer des curricula dont les contenus sont axés sur la valorisation des productions endogènes. Une trop grande part continue d'être faite aux acquis de l'héritage éducatif inspiré du cahier de charges colonial. L'africanisation des cursus reste souvent superficielle. L'enseignement des humanités, malgré plusieurs réformes de nos systèmes éducatifs, n'a pas entièrement corrigé le problème. Dans le cadre spécifique de l'enseignement de la littérature comparée dans les universités africaines, on retrouve certains mécanismes qui sont de l'ordre de l'impensé. La littérature comparée prône certes la comparaison et le dialogue culturel, mais elle reste une discipline extravertie dans ses méthodes, alors qu'elle n'a pas fini d'explorer toute la richesse des littératures africaines étudiées dans une perspective intra-comparative et postcoloniale. En cela, la discipline devient l'outil même de la comparaison décoloniale, si on la repense et s'y engage politiquement et épistémologiquement.

Ce que je dis de la discipline que je connais pour l'enseigner depuis plus de vingt ans vaut un peu pour la plupart des disciplines enseignées dans nos humanités universitaires. L'enjeu du constat est double, et le constat porte en lui la démarche : comprendre le monde de la colonialité et agir sur lui.

2. L'ÉLITISME DÉCOLONIAL

Comment définir alors l'impératif décolonial et requalifier le débat sur la colonialité du savoir ? L'idée de colonialité du savoir constitue un des développements logiques du concept de colonialité du pouvoir et elle se développe de façon parallèle à une réflexion d'ordre moins généraliste, spécialisée, sur la colonialité du pouvoir. Le concept de colonialité du savoir, systématisé dès les années 2000 par plusieurs chercheurs latino-américains, permet de rendre compte de la dimension géopolitique du savoir hégémonique et de comprendre les processus par lesquels les conceptions non européennes du savoir sont tenues pour « non-existantes », invisibilisées ou rendues exotiques à elles-mêmes. Une fois précisées les sources du concept, on peut affiner l'idée derrière l'expression. Le terme « colonialité » désigne *l'articulation planétaire d'un système de pouvoir occidental* qui a survécu au colonialisme et qui repose sur l'infériorisation des lieux, des groupes humains, des savoirs et des subjectivités non occidentales, et l'exploitation des ressources et des forces vives.

J'ai pris un exemple lié au genre, pour illustrer mon propos sur la nécessité d'une épistémologie plus fine, basée sur une observation débarrassée au maximum du discours induit par la colonialité du savoir. Sur la question du genre par exemple, l'omniprésence et l'omnipotence des femmes dans les cultes de la religion Vodoun dans le Golfe du Bénin (et par extension dans le vodoun haïtien et brésilien) tranche avec les questions classiques liées à la colonialité du genre. Je me réfère ici aux travaux de la philosophe féministe argentine Maria Lugones.

Lugones explique que les catégories de genre n'étaient pas forcément structurantes pour les sociétés précoloniales, et que les systèmes de genre étaient différents de celui occidental, capitaliste, patriarcal et hétéronormatif qui a été imposé à ces sociétés à travers la colonisation. Selon elle, des sociétés gynocratiques ou égalitaires ont été transformées en sociétés patriarcales, en même temps qu'elles ont été dominées par les populations occidentales. Cela aboutit à une invisibilisation des femmes colonisées. La colonisation et le capitalisme ont introduit « des différentiels de genre (...) là où il n'y en avait pas, et les ont imposées à ces sociétés non occidentales. Par exemple, dans la société Yoruba, faisait-elle remarquer, le genre n'était pas une catégorie structurante, mais est devenu un principe organisateur à la suite de son imposition par les Occidentaux, à commencer par les universitaires qui ont produit un savoir scientifique imprégné de leur système de genre occidental. Ainsi, les termes *obinrin* et *okunrin* ont été traduits par « femelle/femme » et « mâle/homme » alors que « les préfixes *obin* et *okun* spécifient une variété d'anatomie ». À l'inverse, les Occidentaux ont défini les *obinrin* comme des femmes, c'est-à-dire comme des individus inférieurs aux hommes. Cette imposition genrée s'est traduite par une exclusion de la vie publique, de l'accès à la propriété et une subordination économique de ces personnes assignées à la catégorie « femme ». Pour les « femelles », la colonisation fut un double processus d'infériorisation raciale et de subordination de genre affirme-t-elle. Lugones s'appuie ici sur les travaux d'Oyéronké Oyewùmí.

Le genre apparaît alors comme une construction capitaliste, coloniale, eurocentrée. Socialement parlant, ce modèle trouve sa reproduction dans le système patriarcal dans le Golfe de Guinée. Néanmoins, au niveau des responsabilités sacerdotales dans une religion comme le Vodoun, l'observation conduit à une lecture spécifique. La littérature sur le rôle spirituel des femmes dans le Vodoun détaille suffisamment ladite observation. La présence des femmes est massive dans le Vodoun, et souvent même ambivalente. Si la

charge qu'on lui confie (ou lui impose) est valorisante (son rôle dans les sociétés secrètes comme gardienne des rituels), sa moralité dans les contes et interprétations du Fa peuvent être banales et relever de la vision patriarcale classique. Dans tous les cas, le genre dans le Vodoun mérite une interprétation plus fine.

Toujours à propos du genre, je voudrais rajouter des observations sur un culte spécifique, celui rendu à la divinité désignée dans le Vodoun comme Mami Wata (la déesse de la mer), et la conception du genre qui sous-tend la conception holistique de l'adepte de ce culte. Venise Nichole Adjibodou y a consacré quelques pages dans une thèse soutenue à l'Université de Pennsylvanie, dans laquelle elle décrit une conception dualiste intéressante de l'adepte de Mami Wata, tantôt perçu comme "THE MAMI GARÇON" et tantôt comme "THE MAMI WOMAN". Elle décrit la rencontre entre Alice (une adepte) et un jeune homme que celle-ci reconnaît, juste au toucher, comme son répondant spirituel dans le monde physique. L'expérience, brièvement somatique, est un moment difficile à saisir et interpréter. Néanmoins, on songe à toutes les conceptions liées à la divinité qui serait (pourrait être) révélée sous des formes alternativement mâle ou femelle. Le corps, sa saisie comme expérience somatique mais aussi spirituelle, les interactions entre humains et divinités ne sont pas des données évidentes pour l'élite coloniale, mais un terrain fécond pour l'élitisme décolonial, dans la perspective d'une approche comparatiste.

On atteint, dans la difficulté d'interprétation ainsi soulignée, à ce que j'appelle l'élitisme décolonial. C'est-à-dire la nécessité de la mise en place d'un cadre épistémologique concret qui aide à décrire correctement ce qui semble flou ou évasif, mais correspond à des affects et visions concrètes des expériences de vie.

3. LE LANGAGE ET LA COLONIALITÉ

Au cœur de la problématique de la colonialité, le rapport et l'attention au langage censé circonscrire le cadre épistémologique dont je parlais plus haut mériterait qu'on y accorde de l'importance. Dans sa propre histoire, son évolution depuis au moins le XXe siècle, la littérature comparée reconnaît la traduction comme une instance interculturelle majeure, un champ des possibles si l'on s'en tient à son seul bénéfice immédiat : l'intercompréhensivité. Néanmoins, on sait que toute traduction bute sur la question des concepts culturels majeurs. La littérature européenne, par raccourci, a souvent proposé à la science africaine de fonctionner par l'assimilation de concepts puisés dans la civilisation occidentale, forçant la réflexion à une approximation compensatoire. Mais le piège le plus manifeste

pour les études africaines est le refus de l'émiettement conceptuel, qui, par un souci de proposer une « pensée africaine », qui conduit à amalgamer les concepts, au nom d'une posture intégrationniste. De façon scientifique, pourtant, les concepts des uns ne sont pas les concepts des autres, celui du Vodoun du Golfe du Bénin diffère fondamentalement des religions et spiritualités de l'Océan Indien, par exemple. Par conséquent, il me semble qu'il est important de conserver au langage conceptuel africain toute sa variété et sa spécificité, seule condition justement pour en montrer la vitalité et en étudier les nuances, le dynamisme et les possibilités interculturelles incluses dans la nuance. Ainsi que le font remarquer la plupart des traductologues, l'emploi des langues coloniales soulève suffisamment des questions d'identité et d'idéologie, pour ne pas être exigeant face au problème des relations de pouvoir entre le centre et la périphérie. En situation de diglossie, la « vernacularisation » fonctionne comme reterritorialisation, déconstruction et de parasitage de la langue coloniale par les langues et cultures africaines !

L'*intraduisible* ou ce qu'on désigne ainsi dans les cultures africaines doit donc être réévalué, et considéré dans sa nature spécifique de mot, de trait d'esprit, de tournure idiomatique, de concept majeur ou alternatif, dans ses relations mêmes avec les langues d'autres espaces dont il peut être issu par assimilation ou phénomène d'emprunt. La nature réelle de l'intraduisible porte les germes de son dynamisme et de sa fonctionnalité d'un point de vue générique et historique. La nature intrinsèque du vocable avant quelque passage à quelque tentative de traduction révèle ses qualités et défauts, de même que l'idéologie propre à son milieu de surgissement. Le paradoxe c'est que l'intraduisible existe parce que la traduction existe. Et l'intraduisible n'a de portée que une fois son continuum intrinsèque interrogé et exploré de façon dynamique. C'est Hjelmslev, je crois, qui disait que toute langue recèle la propriété particulière d'être une sémiotique dans laquelle toutes les autres sémiotiques peuvent être traduites. L'intraduisible est donc un patrimoine à préserver, avec toutes ses possibilités d'herméneutique.

4. COLONIALITÉ DE L'ÊTRE

Je voudrais parler d'un dernier point sur lequel la théorie décoloniale a beaucoup insisté, et qui est corollaire de la critique du concept de modernité, je veux nommer l'analyse de la colonialité de l'être. La notion de colonialité de l'être a surtout été développée par Nelson Maldonado-Torres, lequel s'appuie théoriquement sur les écrits antérieurs de Quijano et Mignolo. Dans sa relation avec l'Autre, l'Occident en est venu à une conclusion très idéologique que

Soi est Soi et que l'Autre n'est pas un Alter ego. Dans ses religions imposées comme dans sa conception capitaliste des territoires convoitées, les traces d'une telle imposition sont décelables. N. Maldonado-Torres exprime ainsi l'idée : *"la colonialité de l'Être fait référence à la violation du sens de l'altérité humaine au point que l'alter-ego devient un subalterne"* (2007 : 257).

Les études sont nombreuses sur le sujet, et couvrent pratiquement toutes les disciplines, mais le constat est le même : le subalterne est un être que l'on voudrait invisibiliser, un homme ou une femme invisible mais inscrit dans les rouages d'une perpétuation d'une vision binaire du monde, une vision dans laquelle la pensée coloniale est moderne et celle du subalterne arriérée, les droits humains sont d'abord ceux que les canons du dominant imposent comme universels, les goûts voire la couleur de la peau du dominant portés au pinacle comme paradigmes incontournables. Logiquement et concrètement N. Maldonado-Torres invite à la « transmodernité », c'est-à-dire à penser de manière critique la modernité/colonialité et, à partir de positions épistémiques différentes – incluant la reconnaissance des pensées et productions intellectuelles des êtres jugés subalternes –, rendre visible les mécanismes à l'origine de cette invisibilisation.

Comme projet conceptuel et épistémique des études décoloniales, la transmodernité est un horizon d'attente qui mérite l'attention de nos universités et de nos cursus académiques. En ce sens que sa posture épistémique l'éloigne d'une similitude avec n'importe quelle démarche postmoderne, lequel postmodernisme enferme ses conclusions, souvent, dans un constat froid et pessimiste sur l'état du monde, sans penser à aller plus loin que le constat réaliste. La transmodernité a le même horizon que la transculturalité, si j'ose une comparaison ; en ce sens que le projet pourrait, à partir d'une reprise en main critique des apports de la modernité, réévaluer les savoirs endogènes dans le cadre de nos humanités.

5. POUR CONCLURE CES PROLÉGOMÈNES

La formation à la pensée décoloniale et à ses applications concrètes dans les études africaines et les humanités doit devenir la priorité absolue dans nos universités, et devrait aboutir, si nous la pensons bien, et la structurons bien, aboutir à des réflexes herméneutiques fructueux. Pour aller plus loin, la mise en place d'une vraie société savante des élites décoloniales africaines pourrait être envisagée, pour une transmission pérenne des savoirs décoloniaux.

Ce que l'imaginaire occidental a fait à l'Afrique c'est de se substituer insidieusement à l'imaginaire de l'Africain lui-même, le rendant

peu ou prou inconscient du viol, voire l'obligeant à jouer le jeu d'un relativisme culturel qui nie et efface, au final, sa traversée du monde. Cette substitution épistémologique, dont on ne sait pas toujours dire la genèse, a été clairement décrite par Jacques Lacan dans un de ses séminaires sur les écrits de Freud ; s'il a été peu commenté par les psychanalystes africains, il vaut néanmoins le détour. Lacan écrit : « J'ai pris en analyse très tôt après la dernière guerre - j'étais déjà né depuis longtemps – trois personnes du haut pays du Togo, qui y avaient passé leur enfance. Je n'ai pu avoir, dans leur analyse, de trace des usages et croyances tribales, qu'ils n'avaient pas oubliés, qu'ils connaissaient, mais du point de vue de l'ethnologue... ce qui veut dire, étant donné ce qu'ils étaient : de courageux petits médecins qui essayaient de se faufiler dans la hiérarchie médicale de la métropole, dont nous n'ignorons pas — nous étions encore au temps colonial - que tout était fait pour les séparer ...ce qu'ils en connaissaient donc du niveau de l'ethnologue était à peu près celui du journalisme. Mais leur inconscient fonctionnait selon les bonnes règles de l'Œdipe, c'est-à-dire qu'il était l'inconscient qu'on leur avait vendu en même temps que les lois de la colonisation, forme exotique du discours du Maître, tout à fait régressive, face du capitalisme qui est justement ce qu'on appelle impérialisme. Leur inconscient n'était pas celui de leurs souvenirs d'enfance, mais leur enfance rétroactivement vécues dans nos catégories familiales ».

Commentant cette déclaration lacanienne, la psychiatre Isabelle Tokpanou fait observer que l'inconscient n'étant pas une donnée à caractère universel (même chez Freud), il importe d'interroger les différents rapports des sociétés au langage, l'enjeu final étant de renouer des liens avec le Réel et le Symbolique. La vie psychique du colonisé serait-elle donc de l'ordre de la ruse, voire de la résistance qui s'ignore ? Auquel cas, l'épistémologie décoloniale devrait organiser la résistance comme une récupération des archives de l'enfance, et leur relecture et usage à l'endroit.

Bibliographie

APPIAH Anthony Kwame, *Le Code de l'honneur : comment surviennent les révolutions morales*, Paris, Gallimard, 2012.

----- *Repenser l'identité : ces mensonges qui unissent*, Paris, Grasset, 2021.

BRAHIMA Abraham, *L'intraduisible en question: Problématique linguistique africaine et décolonisation conceptuelle, une lecture critique*, Cuvillier Verlag, Göttingen, 2014.

- FANON Frantz, *Les damnés de la Terre*, Paris, La Découverte, 1961.
- FOUCAULT Michel *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- L'ordre du discours*, Paris, Gallimard 1971
- LACAN Jacques, *L'envers de la psychanalyse*, Paris, Association Lacanienne Internationale, 2007.
- MBEMBÉ Achille, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.
- MIGNOLO Walter, 2013, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », *Mouvements*, 73/1, Trad. de l'anglais par Vanessa Lee.
- MUDIMBE Valentin, *L'invention de l'Afrique : Gnose, philosophie et ordre de la connaissance* (traduit de l'anglais), Paris, Présence Africaine, 2021.
- OYEWUMI Oyèronké, *The Invention of Women : Making an African Sense of Wester Gender Discourses*, University of Minnesota Press, 1977.
- QUIJANO Anibal, « Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America », *International Sociology*, vol. 15, n° 2, 2000, p. 215-232. DOI : [10.1177/0268580900015002005](https://doi.org/10.1177/0268580900015002005)
- QUIJANO Anibal, « Coloniality and Modernity / Rationality », *Cultural Studies*, vol. 21(2-3), 2007, p. 168-178. DOI : [10.1080/09502380601164353](https://doi.org/10.1080/09502380601164353)
- SAID Edward, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1994.
- TONDA Joseph, *L'impérialisme postcolonial. Critique de la société des éblouissements*, Paris, Karthala, 2015.
- TCHAK Sami, *Le Continent du Tout et du Presque Rien*, Paris, Jean-Claude Lattès, 2021
- TORODOV Tzvetan, *Conquête de l'Amérique. La Question de l'autre*, Paris, 1982, Seuil.

ÉPISTÉMOLOGIES DU SUD : COMPTE RENDU DE SA PRATIQUE EN AFRIQUE FRANCOPHONE

GANOU Souleymane

Laboratoire Littératures, Arts, Espaces et Sociétés

Université Joseph-Ki-Zerbo

E-mail : ganousley@yahoo.fr

Résumé

La plupart des théories et des concepts dont font usage les universitaires africains ont été conçus ou inventés par les occidentaux. Leur usage ne permet pas de prendre en charge certains aspects des connaissances et des réalités socioculturelles africaines. Cet article est un compte rendu de la pratique des épistémologies en Afrique francophone. Il s'intéresse aux grands noms de la recherche sur les savoirs africains et présente le contexte dans lequel ils ont évolué.

Mots clés : théories, concepts, épistémologies en Afrique, savoirs africains.

Abstract

Most of theories and concepts used by African scholars are devised or invented by Westerners. Their use does not allow certain aspects of African socio-cultural knowledge and realities to be taken into account. This article is an account of the practice of epistemologies in African French-speaking countries. It focuses on the big names in research on African knowledge and presents on the whole the context in which they evolved.

Keywords: theories, concepts, epistemologies in Africa, African knowledges.

Introduction

L'homme s'identifie par rapport à un espace, une culture, une société ; la connaissance de son milieu de vie lui permet de s'adapter

de manière permanente aux nouveaux défis qui se présentent à lui, mais aussi de se projeter dans le futur afin de prévoir ce qui siérait avec lui. De ce point de vue, l'homme noir, aujourd'hui devrait se cantonner sur son histoire, ses valeurs culturelles qui font de lui un Être à part entière pour prétendre au développement, un développement mesuré sur la base des normes internationales. Or, les intellectuels africains, ceux mêmes qui ont la charge de conduire les affaires dans les différents ordres institutionnels des pays africains, ont pour références les modèles de pensées et de gestions occidentaux. Parmi les archétypes occidentaux dont les Africains s'inspirent, il y a la langue héritée de la colonisation et dont on fait usage dans les sphères officielles. Nul n'ignore l'influence de la langue dans le rayonnement culturel et dans l'expression de la puissance d'un pays. Elle permet à un État de renforcer sa présence et son influence sur l'échiquier géopolitique international. C'est pourquoi, la langue a été l'une des armes du colonisateur, conscient de sa portée dans la promotion de la civilisation occidentale. La langue étant un véhicule de la culture a conduit la plupart des pays africains à prendre comme référence les pratiques venues des pays colonisateurs.

Dans le milieu universitaire, la situation n'est pas plus reluisante ; les chercheurs se confinent dans l'usage des théories proposées et défendues par leurs homologues du Nord, sans même, souvent y mettre un peu d'africanité. Quelle est la validité d'un savoir censé apporter le bien-être aux Africains, qui prend appui sur les modes de pensées et les théories occidentales ? Si tant est que

« les chercheurs sont toujours partie prenante dans le socle mouvant des rapports de force de leur société [...] car le savoir qu'ils produisent dans un contexte social précis a ou peut avoir des effets parfois inattendus et imprévisible sur la réalité qu'ils analysent, qu'ils décrivent ou dont ils parlent. En effet, [...] les discours produits ne sont pas indépendants des conditions sociales et politiques dans lesquelles ils ont été conçus puis légitimés comme « discours vrais » (Piron, F. 1994, p. 107).

Comment les intellectuels africains ont-ils reçu leurs pairs qui ont proposé des concepts et théories permettant d'appréhender les savoirs issus des sociétés africaines ?

Quelle est la portée des résultats de l'étude des connaissances issues des sociétés africaines ?

Voici trois préoccupations majeures que j'examinerai dans cet article qui fait suite au séminaire sur l'autoréférentialité initié par notre maître, le Professeur Mahougnon Kakpo de l'Université d'Abomey Calavi. Cette manifestation scientifique vient nous rappeler notre devoir, en tant que chercheurs, de proposer des théories et des modes de pensées qui nous ressemblent, qui s'appuient sur nos valeurs socioculturelles, sur notre histoire et qui nous parlent.

Mon propos s'élabore autour de trois points. D'abord je m'intéresse à la compréhension de la notion d'épistémologie, ensuite je convoque les générations d'épistémologues du Sud. Et enfin, je présente le cadre institutionnel des épistémologies du Sud.

1-EPISTÉMOLOGIES DU SUD : DE QUOI PARLE-T-ON ?

Tout comme le titre de cette section, j'aimerais commencer mon propos par un certain nombre de questionnements qui vont en constituer même l'armature.

- **Qu'est-ce que c'est que l'épistémologie ?**
- **Qu'entend-on par épistémologies du « Sud »**

Sur le premier questionnement, **qu'est-ce que c'est que l'épistémologie ?**

Les pensées construisent le monde. La structuration des pensées en réseaux aboutit à l'émergence de leur histoire, de leur évolution, de leur caractérisation suivant l'espace, le temps et les types d'hommes. Les pensées engendrent les connaissances et les sciences. Les hommes sont les vecteurs et bénéficiaires des connaissances qui tiennent l'Univers tout entier. L'évolution du monde avec ses diverses mutations est la conséquence des progrès scientifiques tributaires des pensées qui les favorisent. C'est pourquoi F. Crettaz von Roten et O. Moeschler (2010, p.47) présentent le scientifique comme une personnalité consciente de « *l'intérêt et la valeur de sa recherche à la société [et même] de l'inscription sociale de son activité* ».

Pour comprendre les sciences dans leurs fondements et dans leurs enjeux, l'on fait appel à l'épistémologie. Elle est l'étude des sciences ou de la connaissance, en d'autres termes, elle est la science des sciences. Elle a ainsi pour préoccupation principale « *l'étude critique des principes, des hypothèses et des résultats des diverses sciences [en cherchant à] déterminer leur origine logique, leur valeur et leur portée objective* » (R. Virieux, 1966, p. 3).

L'épistémologie est située au second degré par rapport aux sciences qui lui sont préexistantes et qu'elle prend comme objets d'étude. C'est pour cette raison que R. Blanché (1972, p. 120) se convainc que l'épistémologie « *veille à faire totalement abstraction des choses que vise la science qu'elle prend elle-même pour objet, [...] elle s'assigne comme domaine exclusif d'étude, non pas ce sur quoi porte la science (...), mais ce qu'elle dit* ».

Du grec *epistémê* signifiant « connaissance vraie, science » et *logos* « discours », l'« épistémologie » veut rendre compte des connaissances dans le domaine des sciences afin de favoriser leur critique. Pour M. Bunge (1983, p.3) « *l'épistémologie ou la philosophie de la science est une branche de la philosophie qui étudie la recherche scientifique et son produit, la connaissance scientifique* ».

L'histoire de l'épistémologie nous ramène au milieu du XIX^e siècle. On apprend que c'est l'Écossais James Frederick Ferrier (1808-1864) qui l'a construite en 1854 à partir de son *Traité de métaphysique ; théorie de la connaissance et de l'être* (*Institutes of metaphysics ; the theory of knowing and being*) pour remplacer l'expression philosophie des sciences. « Philosophie des sciences » s'entend et se comprend dans la mesure où la philosophie en tant que mère des sciences veut aussi se constituer en raisonnement sur les autres sciences afin de permettre la compréhension de leur place et de leur rôle. En abordant l'histoire de l'épistémologie, d'autres noms apparaissent en plus de celui de James Frederick Ferrier. Il s'agit de Emmanuel Kant (1724-1804), de Eduard Zeller (1814-1908), de Bertrand Russell (1872-1970), de André Lalande (1867-1963).

Kant, en focalisant ses pensées sur l'élaboration du raisonnement va déboucher sur ce que l'on pourrait appeler les trois *Critiques* se déclinant comme suit : *Critique de la raison pure*, *Critique de la raison pratique* et *Critique de la faculté de juger*. Ces trois critiques vont poser les bases de la philosophie des sciences. Bertrand Russell, dans l'introduction de *l'Essai sur les fondements de la géométrie* (1901), attribue la paternité de l'épistémologie à Kant. Pour lui, c'est ce dernier qui aurait fait évoluer la géométrie grâce à ses critiques. Kant aurait ainsi permis de pousser les raisonnements dans les sciences en général et dans la géométrie en particulier, à atteindre un stade de dépassement permanent.

Tantôt théorie de la connaissance, tantôt philosophie des sciences, la définition du mot épistémologie a toujours divisé les Penseurs. Cela peut s'expliquer par l'origine même du mot qui vacille entre deux termes allemands que sont *Wissenschaftslehre* (qui signifie philosophie des sciences, utilisée par James Frederick Ferrier) et *Erkenntnistheorie* (théorie des sciences, utilisée par Eduard Zeller).

Cette complexité de la définition du terme épistémologie perdure aujourd'hui encore. Lalande avait essayé d'unifier les points de vue en reconnaissant d'emblée que l'épistémologie est

La philosophie des sciences, mais avec un sens plus précis ; ce n'est pas proprement l'étude des méthodes scientifiques qui est l'objet de la Méthodologie et fait partie de la Logique. Ce n'est pas non plus une synthèse ou une anticipation conjecturale des lois scientifiques (à la manière du positivisme ou de l'évolutionnisme). C'est essentiellement l'étude critique des principes, des hypothèses et des résultats des diverses sciences, destinée à déterminer leur origine logique (non psychologique) leur valeur et leur portée objective

Sur la seconde question **Qu'est-ce que l'épistémologie du « Sud » ?**

Si l'épistémologie est entendue comme la philosophie des sciences ou même la théorie des connaissances, si elle avance des interrogations sur la nature, la valeur et les enjeux des résultats de la science, comment appréhender l'épistémologie dite du Sud ?

Le Sud est opposé au Nord et regroupe les pays en développement se trouvant au Sud des pays développés. Les pays colonisés, dont l'Afrique, font partie du Sud. Leurs principales caractéristiques, c'est d'avoir comme legs la langue et la culture des pays colonisateurs. Ainsi, l'épistémologie du Sud regroupe les théories de la connaissance nées au Sud pour mieux appréhender les savoirs, les principes et les concepts du Sud.

L'existence d'épistémologies du Sud est admise, même si elles sont peu évoquées ou employées par les universitaires. Je vais m'apaiser dans le point suivant, sur des théories dans le domaine des lettres et sciences humaines en Afrique francophone.

2-SUR LES GÉNÉRATIONS D'ÉPISTÉMOLOGUES DU SUD

Je choisis le terme « étude des connaissances » qui me semble plus adéquat pour présenter l'épistémologie en Afrique. En me basant donc sur le fait que l'épistémologie est l'étude des connaissances, j'admets que ces connaissances sont d'ordre général et non pas scientifique seulement. Je distingue d'entrée de jeu trois générations chronologiques d'épistémologues du Sud :

- la première génération. Ce sont les anthropologues occidentaux qui ont contribué à la connaissance de l'histoire et

des pratiques socioculturelles africaines. Leurs investigations débutent approximativement vers la fin des années 1800 et s'étendent jusqu'à l'orée des années 50-60. Cette génération peut être nommée les précurseurs des études africaines ;

- la deuxième génération est appelée génération des premiers Africains engagés pour l'Afrique. Ayant été formés à l'école du colonisateur, ils entrent en scène aux alentours des années 1930-1940 pour mieux faire découvrir « leur Afrique ». Cette génération va continuer ses recherches sur les différents savoirs en Afrique jusque dans les années 1990 ;
- la troisième génération : les géniteurs de concepts. Ils entrent en jeu après les indépendances, de 1970 jusqu'au début des années 2000.

2-1- La première génération ou les Occidentaux précurseurs des études africaines

Ce sont les anthropologues occidentaux qui ont permis de découvrir l'Afrique la vraie, celle qui a une histoire et une civilisation dont leurs compatriotes ont nié l'existence. En reconnaissant les apports des anthropologues occidentaux dans la construction d'une épistémologie du Sud, j'exclus ceux d'entre eux qui ont nié chez l'Africain la capacité de raisonner. Je ne parlerai pas de Emmanuel Kant, ni de Gobineau, ni même de David Hume.

Contrairement à ceux-ci, d'autres Occidentaux, s'étonnaient à la vue des œuvres négro-africaines en s'interrogeant sur l'origine du génie leur ayant permis des créations prenant en compte le naturel, le surnaturel, le spirituel, le figuratif et le concret. Ils reconnurent chez l'indigène une profonde conscience de l'esthétique et de la création artistique. Ce sont d'ailleurs ces premiers qui ont soutenu la thèse de l'existence d'une civilisation africaine, avant que des Africains ne le fassent.

De ces africanistes et ethnologues je cite Leo Frobenius (1873-1938) avec son ouvrage intitulé *L'Histoire de la civilisation africaine* (Gallimard, 1936), Sartre avec « Orphée Noire », (1948) dans la préface de *l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* de L. S. Senghor, Elsy Leuzinger avec en 1962, *Art des peuples noirs*. Dans ce dernier, nous pouvons lire dès les premières pages cet éloge à l'art africain :

L'art du Noir nous fascine par la puissance de ses émotions et la sûreté de son expression formelle. Aujourd'hui, nul ne lui discute plus son rang dans le monde, un rang qui le met sur le même plan que les œuvres de l'Europe

et de l'Orient ancien. Pourtant, ce n'est pas son caractère insolite seul qui nous attire ; à la longue, après de nombreux contacts avec lui, c'est la richesse de son contenu émotionnel qui nous touche profondément. Pour bien pénétrer son originalité essentielle, il y faut la disposition spirituelle voulue et une totale absence de préjugés (E. Leuzinger p.7).

Il a existé bel et bien chez le Négro-africain le sentiment du beau et la capacité de produire des objets avec une finalité esthétique.

Avant Elsy un certain Père Placide Tempels qui s'est intéressé au peuple Bantou scandalisait les intellectuels occidentaux en employant, dès 1947, le mot « philosophie » pour nommer la pensée africaine. Il y a aussi Marcel Griaule (1898 1956), le spécialiste de l'astronomie chez les Dogons (1935) qui utilise le mot science, et Léo Frobenius qui a pris le soin de se familiariser avec la culture chez les *Moose*, chez les *Yoruba* et *Edo* du Nigeria, etc. employa, le mot civilisation dans ses « Études sur l'Afrique ».

Ces intellectuels qui ont opéré une rupture nette avec ce qui avait été déjà établi ouvrent le champ aux intellectuels africains pour mener des réflexions sur les pratiques et les connaissances de leurs peuples dans une perspective de lutte pour la reconnaissance des peuples africains comme peuples à part entière.

2-2- La deuxième génération : les premiers Africains engagés pour l'Afrique,

La deuxième génération est celle des premiers intellectuels africains (formés à l'école du Blanc) et qui semblaient être soucieux du développement de l'Afrique. Leurs travaux commencent dans les années 1930-1940 et s'intensifient entre 1950 et 1960. Ils poursuivront après les indépendances dans le but d'indiquer aux Africains la voie idéale pour le développement.

Ainsi, à la suite des penseurs occidentaux de la première génération, ces intellectuels africains vont prendre la relève afin de consolider et d'affiner les Études sur les connaissances des Africains englobant leurs savoir-faire et savoir-être. Quatre intellectuels africains dans cette catégorie vont nous intéresser. Il s'agit des Burkinabè Dim Delobson Ouédraogo (avec *L'empire du Mogho*, 1932; *Les secrets des sorciers noirs*, 1934) et Joseph Ki-Zerbo (avec *Le monde africain noir*, 1964, *Histoire de l'Afrique noire d'hier à demain*, 1972, *La natte des autres*, 1992), des Sénégalais Cheick Anta Diop (avec *Nations nègres et culture*, 1954, *L'Unité culturelle de l'Afrique noire*, 1959) et Léopold S. Senghor (avec *Liberté I: Négritude et huma-*

nisme, 1964 ; *Liberté* 5. *Le dialogue des cultures*, 1993). Les écrits de ces auteurs sont des témoins de l'ambition d'une catégorie d'élites africaines de faire découvrir ce que l'Afrique cache de plus riche. Si pour Dim Delobson Ouédraogo, il s'agissait de monographies sur le peuple *moaga* du Burkina Faso, les trois autres analysent plus au fond les caractéristiques des cultures en Afrique et proposent même des démarches réflexives pour mieux les appréhender. Et comme la colonisation reniait toute civilisation et toute culture aux Noirs, ces auteurs vont faire transparaître dans leurs écrits la présence de cultures riches et diverses en Afrique. Robert Randau préfacier de *Les secrets des sorciers noirs* explique que les sociétés africaines sont en permanence en quête de solutions dans leurs expériences culturelles pour parer aux accidents de la nature « *qui déconcerte(nt) chaque jour notre raison* » (R. Randau, 1934, p.5). Ainsi,

la société noire est organisée de manière à lutter de son mieux contre l'hostilité de l'ambiance. Elle exploite les moindres possibilités de la nature. Elle est d'une texture serrée. L'individu n'est point abandonné au hasard. Il appartient à un clan hiérarchisé. Il obéit à la coutume qu'établirent ses aïeux pour s'adapter aux luttes et aux nécessités de la brousse, comprendre ses exigences, prévoir et éviter l'événement fortuit. (R. Randau, 1934, p.5).

C'est autour de cette conception du monde, où l'on s'appuie impérativement sur l'héritage des aïeux pour dompter son environnement et s'adapter à son époque, que les ouvrages *Les secrets des sorciers noirs* et *L'empire du mogho* vont être réalisés. Par exemple, l'auteur parle de « *procédés divinatoires des Bagha* (devins) » (D. D. Ouédraogo, 1934, p. 37) qui permet de prédire l'avenir et d'anticiper les malheurs aux travers de sacrifices aux puissances spirituelles.

Quant à Diop et Zerbo, ils sont considérés aujourd'hui par de nombreux Africains attachés aux valeurs culturelles africaines et à la vérité historique, comme étant des modèles d'intellectuels africains engagés à fond pour l'Afrique et qui auraient travaillé pour la reconnaissance de ce que l'Afrique noire a apporté à l'humanité. L'ouvrage *Nations nègres et culture* que C. A. Diop publie en 1954 lui permet d'exposer sa théorie selon laquelle l'Égypte antique, foyer de la civilisation humaine était une contrée où habitait des Noirs africains. Il soutient fermement que les Africains ont eu une civilisation bien plus sophistiquée que celle des Occidentaux qui

leur étaient contemporains. Ce que Cheikh Anta Diop déplore chez ceux qui ont fait subir l'esclavage et la colonisation aux peuples noirs, c'est qu'ils ont travaillé à effacer des milliers et des milliers d'années d'histoire de ces derniers comme s'ils avaient surgi de nulle part. C'est pourquoi l'auteur soutient qu'il est « *indispensable que des Africains se penchent sur leur propre histoire et leur civilisation et étudient celles-ci pour mieux se connaître : arriver ainsi, par la véritable connaissance de leur passé, à rendre périmées, grotesques et désormais inoffensives ces armes culturelles* » (C. A. Diop, 1954, p.8). L'ouvrage, *Nations nègres et culture* contient deux orientations majeures selon les propos mêmes de l'auteur. La première lui permet d'ouvrir le débat sur l'origine nègre des Égyptiens et des Éthiopiens. C'est dans cette première partie aussi que Diop convainc le lecteur que « *l'Afrique s'est peuplée à partir de la vallée du Nil. [Il] y rappelle l'apport de l'Éthiopie et de l'Égypte à la civilisation et le bénéfice moral que les Africains peuvent en tirer* » (C. A. Diop, 1954, p. 16).

La seconde orientation est le lieu pour lui de questionner les différentes pistes qui favorisent l'existence d'une culture nationale. Conscient de « *la multiplicité des langues, [du] manque d'un vocabulaire technique, scientifique et philosophique dans celles-ci, [et de l'] inexistence d'œuvres écrites en ces langues* » (p. 16), Cheikh propose une étude à partir de la langue *wolof*, une langue du Sénégal afin de résoudre les problèmes posés. Il nous prévient que la langue *wolof* est un modèle et les résultats auxquels il aboutit pourraient s'appliquer à des langues susceptibles d'être nationales. L'objectif de cette démarche de C. A. Diop est de conduire à l'utilisation de langues nationales et à l'abandon de la langue du colonisateur dans les différentes Nations Nègres. Apprendre à connaître ce que nous sommes et ce que nous avons été à partir des outils dont nous disposons est la véritable préoccupation de Diop. En s'intéressant à la langue comme support d'étude, il a la profonde conscience que celle-ci porte les cultures. En la connaissant mieux, on découvre ce qu'il y a de profond et d'essentiel en elle. On voit dans les travaux de cet auteur sénégalais une préoccupation majeure, celle de proposer des outils d'analyse et de connaissance de nos cultures. Cheikh, tout comme le Burkinabè Joseph Ki-Zerbo, veut « *contribuer à l'édification d'une société qui soit à la fois une version contemporaine positive de l'africanité, et une version africaine positive de la civilisation contemporaine. [ils veulent] participer par là, à l'auto-développement par la recherche, la formation et l'action pratique* » (Joseph Ki-Zerbo, 1992, p. VII). Ils sont donc tous deux

dans la dynamique de l'identification et la mise en place d'études sur les savoirs et les savoir-faire des Africains. L'objectif de leurs démarches est de favoriser le développement de l'Afrique à partir de ses ressources internes (intellectuelles, historiques, économiques, humaines, naturelles, etc.). Ki-Zerbo utilise un proverbe africain pour évoquer la nécessité du développement endogène en Afrique ; il en fait même le titre d'un ouvrage collectif qu'il dirige : « *Dormir sur la natte des autres c'est comme si l'on dormait par terre* ». Pour paraphraser, l'on pourrait dire « vivre en s'appuyant sur la culture de l'autre, c'est comme si l'on n'avait pas de socle de développement ». La culture est la base de tout développement. Sans elle, difficile de trouver la porte d'entrée du développement véritable. Son ouvrage *La natte des autres* réunit 32 articles de chercheurs africains, qui proposent, dans différents domaines, des perspectives de développement de l'Afrique à partir de ses propres valeurs culturelles et de ses savoir-faire. Ki-Zerbo est parti du fait qu'il n'y a pas de « *développement clés en main, [mais de] développement clés en tête [ce dernier est pour lui] le seul développement viable et valable* » (J. Ki-Zerbo, 1992, p.1). Pour lui, le développement doit être pensé avant d'être mis en œuvre.

J'en arrive à L. S. Senghor, qui a fait, lui aussi, un travail formidable autour de la culture, par le biais de l'art négro-africain. Ces travaux laissent voir en lui un véritable promoteur et critique de l'art négro-africain. Tout a commencé en 1956 où il publie dans la revue *Diogenes* un article intitulé « L'Esthétique négro-africaine » qui sera considéré comme un de ses textes fondamentaux sur l'art négro-africain, car les ouvrages qu'il écrira plus tard auront pour repère ce premier texte. Dans ses écrits, il revient de façon fréquente sur la spécificité de l'esthétique négro-africaine (dans *Liberté I. Négritude et Humanisme*) tout en évoquant la nécessité d'ouvrir sur les autres cultures du monde (dans *Liberté 5. Négritude et Dialogue des cultures*). L'émergence de l'humanisme est la préoccupation de L. S. Senghor dans sa conception du dialogue des cultures qui doit mener à la Civilisation de l'Universel.

Senghor s'est inspiré de la pensée de certains intellectuels occidentaux notamment Jean- Paul Sartre avec son ouvrage *Esquisse d'une théorie des émotions* (1938) qui insiste sur l'universalité de l'émotion et de la conscience chez les humains, de Leo Frobenius avec son ouvrage intitulé *L'Histoire de la civilisation africaine* (1936), ainsi que Pierre Teilhard de Chardin auteur du *Phénomène humain* (1955) qui lui aussi insiste sur les fondements de l'homme noir.

En dépit de la diversité des formes d'expression artistiques que l'on peut rencontrer sur le continent africain, Senghor fait observer l'existence d'une forme d'art spécifique à l'Afrique et parfaitement identifiable : l'art négro-africain. Il retient sept caractères qui révèlent l'originalité de cet art :

- Le caractère générique

Celui-ci fait référence à l'inhérence de l'art dans la vie des Africains. Pour Senghor, l'art fait partie du quotidien de l'homme noir, tout comme le travail. L'art devient, pour celui qui l'exerce, un impératif de vie.

- Le caractère fonctionnel

Ce caractère relève l'aspect fonctionnel et utile de l'art négro-africain. En Afrique, l'art va au-delà de son aspect ornemental, il a une fonction sociale.

- Le caractère unitaire

Les différentes expressions artistiques sont en corrélation faisant de l'art négro-africain un art total. Cela sous-entend qu'en Afrique un art dans sa réalisation, fait appel à plusieurs autres types d'arts.

- Le caractère collectif

L'art négro-africain est un art collectif et non individuel. Toute la collectivité participe à sa réalisation et il est destiné à tous les membres de cette même collectivité.

- Le rythme et l'image

Les fondements de l'art négro-africain sont l'image et le rythme. Pour Senghor, l'image est un moyen d'accéder à l'invisible. La véritable signification d'un objet vient de son caractère invisible. Le rythme donne à l'image toute sa vitalité, en ce sens qu'il constitue la structure même de l'œuvre d'art, sa vitalité formelle.

- Le caractère explicatif

Senghor nous apprend que l'art africain n'est pas descriptif mais explicatif. Pour comprendre l'art africain, il faut aller au-delà de la réalité apparente pour atteindre la sur-réalité où se trouve son essence.

- Le caractère engagé

L'art africain est engagé. Il s'inscrit dans l'actualité et participe à l'épanouissement de l'homme. Cet engagement se traduit par l'évocation de l'ethnie, de l'histoire, de la géographie, des réalités sociales. Il se traduit également par la dimension pédagogique et

sociale de l'œuvre d'art en Afrique. Ce besoin constant chez les artistes de s'affirmer, de mettre en avant leur identité témoigne véritablement d'un engagement certain.

2-3-La troisième génération ou les géniteurs de concepts

Elle concerne les intellectuels africains d'après les indépendances, (au début des années 1980). Leurs activités scientifiques vont se poursuivre jusqu'au début des années 2000, voire même après. Je nomme cette génération celle de créateurs de concepts.

Ici, je vise surtout et particulièrement trois personnalités culturelles et intellectuelles notamment Georges Niangoran-Bouah (Côte d'Ivoire), Niangoran Porquet (Côte d'Ivoire) et Pacéré Titinga (Burkina Faso). Ces trois intellectuels africains sont respectivement les auteurs des concepts de la drummologie de la griotique et de la bendrologie.

Quel est le contenu de ces trois concepts ?

D'abord la drummologie. Dans l'entretien qu'il a accordé à Léon Raymond Ahouo en octobre 2003, Niangora-Bouah explique que le terme « drummologie » se décompose en « drum » qui signifie, en anglais, tambour, et de « logos » qui, en grec, désigne l'étude ou la science. En clair, la drummologie est « *l'étude du langage et des textes des différents tambours parleurs pour avoir une connaissance approfondie des sociétés précoloniales africaines de tradition orale* » (N. Bouah, cité par A. Ouédraogo, 1988, p.165). La drummologie en tant que science s'intéresse aux pratiques liées à la production sonore des tambours. Il s'agit de la drummophonie, c'est-à-dire la traduction de ce que disent les tambours, et la drummographie, le texte dont le tambour est l'origine.

La drummologie s'enracine dans les sociétés à tambours et prend en compte une grande variété de tambours chez différentes communautés culturelles ivoiriennes. Il y a, à part le tambour, d'autres instruments parleurs comme le djomolo chez les Baoulés ou le balafon chez les Sénoufos. Il convient donc de dire que la drummologie est l'étude de tous les instruments parleurs.

Pour Bouah, l'intérêt de mener des recherches sur le langage tambouriné afin de le promouvoir n'est autre chose que de montrer le savoir-faire télécommunicationnel de nos anciens. En effet, avec les tambours les Africains se communiquaient sur plusieurs kilomètres de distance entre un point A à un point B. Il émet ainsi une preuve que nos anciens connaissaient déjà la télécommunication, et qu'ils étaient instruits. Il ajoute que c'est pour cela que son souci est d'étudier et

de faire connaître l'histoire des sociétés africaines dans une perspective de promotion d'un parler africain.

Ainsi, Bouah voulait proposer une démarche scientifique à l'africaine pour étudier le langage et les textes des tambours parleurs et faire émerger leur statut de source fondamentale de documentation pour découvrir au fond les connaissances méconnues chez des peuples d'Afrique caractérisés par l'oralité.

Quant à la griotique, elle a été construite à partir du mot griot. Les griots constituent une caste dans les contrées de l'Afrique de l'Ouest. Ils sont la mémoire de plusieurs générations de leurs communautés. C'est en cela qu'ils

détiennent ainsi, en quelque sorte, les archives et la constitution de la monarchie (ou la chefferie) qu'ils servent ; ce sont par conséquent des hommes d'influence et de pouvoir, des maîtres de l'art de parler dont la parole est réputée magique, dans certains cas. Ils tiennent en mémoire toute la science accumulée pendant des générations et des milliers de vers des épopées, lesquelles sont présentées lors des fêtes et cérémonies officielles notamment, où la prestation du griot peut s'enchaîner sur plusieurs nuits de suite (C. Ndiaye et J. Semujanga, 2004, en ligne).

La griotique est l'étude de l'ensemble des activités liées à la pratique des griots. Son promoteur Niangoran Porquet la considère comme une « *activité théâtrale qui englobe l'art dramatique, l'art poétique, l'art narratif, l'art épique. Elle se présente sous deux formes : l'aspect scriptural, qui est la grioture et l'aspect spectaculaire qui est la griophonie* » (N. Porquet, cité par A. Ouédroago, 1988, p.165). Porquet est convaincu que la science qu'il a initiée permettra de mieux capitaliser l'apport des griots à la connaissance de l'histoire ancienne de l'Afrique un continent de l'oralité. Rappelons que la contribution des griots a été incommensurable dans la reconstitution de la charte de Kourokan-fougan à Kankan du 02 au 12 mars 1998 en Guinée Conakry.

La bendrologie désigne la science du bendré. Le bendré est un mot en langue *moore* et désigne un tambour de cours chez les Moose du Burkina Faso. Pacéré Titinga est le promoteur de la bendrologie. Le bendré est un tambour parleur, et Pacéré qui est bien imprégné de la culture des *Moose*, est convaincu de la nécessité

de redéfinir ce que l'on appelle littérature non-écrite d'Afrique, en prenant en compte désormais le langage des tambours. Titinga prône l'usage de « littérature culturelle » en lieu et place de littérature orale. La littérature culturelle pour lui permettra de parvenir à une « *connaissance totale, intégrale de la littérature non écrite de l'Afrique, qui n'est pas seulement et surtout orale, mais éminemment culturelle* » (T. F. Pacéré, 1991, p. 9). Il définit la bendrologie comme « *la science, les études méthodiques, les méthodes de pensée, de parler, des figures de rhétorique relatives au tam-tam Bénéré et donc en fait à la culture de ce tam-tam, voire, à la culture des messages tambourinés, notamment d'Afrique* » (T.F. Pacéré, 1991, p.12).

La drummologie, la griologie et la bendrologie, ne sont pas les seuls concepts qui existent. Cependant, nous avons choisi de retenir ces trois à cause de la proximité de leurs contenus et de leurs méthodes qui visent essentiellement à faire émerger des connaissances à partir de nos propres objets et valeurs culturelles.

3- CADRE INSTITUTIONNEL DES ÉPISTÉMOLOGIES DU SUD

Je vais limiter le cadre institutionnel aux colloques et congrès qui sont organisés dans le but de faire l'état des lieux et d'inciter les réflexions sur les réalités et productions africaines. Même s'il est vrai qu'aujourd'hui des colloques et congrès sont tenus, je m'intéresse ici à la genèse des manifestations scientifiques en Afrique francophone dans le domaine surtout des lettres, des arts et de la culture.

1956 et 1959 sonnent le début des rencontres autour de la question des traditions et cultures africaines. Ces deux premières rencontres appelées « Les congrès internationaux des écrivains et artistes noirs » vont réunir des écrivains et artistes noirs. Les participants étaient ainsi bien engagés à protéger et à promouvoir les traditions et les cultures africaines, tout en s'opposant à l'entreprise coloniale et tout le système qui va avec.

Le premier congrès se tient du 19 au 22 septembre 1956 à Paris en France, sous l'égide de Alioune Diop, responsable de la revue Présence Africaine qu'il crée en 1947. Parmi la soixantaine de participants venus d'Afrique, d'Amérique, de Madagascar et des Caraïbes, on comptait Richard Wright (États-Unis), Jean Price Mars (Haïti), Jacques Rabemananjara (Madagascar), Aimé Césaire, Frantz Fanon et Édouard Glissant (Martinique), Léopold Sédar Senghor et Cheikh Anta Diop (Sénégal) et Amadou Hampâté Bâ (Mali). Ce congrès qui a eu pour thème central « la crise de la culture » a permis de hisser

sur un piédestal les pratiques artistiques et culturelles des peuples africains.

« Ainsi, les communications non seulement présentaient les différentes cultures des peuples noirs (la poésie yoruba, la culture peuhle, les « negro-spirituals », l'art plastique en Haïti, etc.), mais analysaient aussi les causes des crises culturelles : la traite négrière atlantique et l'esclavage, le racisme, la colonisation, l'industrialisation et le christianisme », selon Adeline Darrigol (2016, p1).

Les congressistes, à l'issue des travaux, ont fait les recommandations suivantes:

- les écrivains et artistes noirs doivent contribuer à la réhabilitation, la revalorisation et au développement des cultures des peuples noirs afin de les intégrer à l'ensemble de « la culture humaine » ;
- la culture ne peut s'épanouir sans que le colonialisme, le racisme et l'exploitation que subissent les peuples noirs ne prennent fin ;
- la reconnaissance d'une pensée noire ;
- tout peuple doit prendre connaissance des valeurs de sa culture nationale et bénéficier de l'instruction et de l'éducation dans le cadre de sa culture propre.

Ce congrès a permis de se rendre compte que les intellectuels noirs ont pris conscience de leur devoir de constituer un phare pour conduire l'Afrique vers le développement.

Le second congrès se déroule à Rome en Italie, du 26 mars au 1^{er} avril 1959. Après avoir répertorié les problèmes qui grippent le développement de l'Afrique au congrès de 1956, celui-là se voulait être le cadre de propositions de solutions. Il a été d'abord mis en avant la solidarité des peuples noirs comme préalable à toute ambition progressiste. C'est pourquoi d'ailleurs le thème central retenu était : l'unité culturelle du monde noir.

Dans le discours d'ouverture, l'initiateur du congrès Alioune Diop a rendu hommage aux chercheurs occidentaux dont les travaux et l'humanisme ont contribué à une meilleure connaissance des civilisations négro-africaines. Il a invité les hommes de culture noirs à conjuguer leurs efforts afin de poursuivre cette œuvre. En outre, Alioune Diop a célébré la Négritude. Selon lui, c'est un mouve-

ment visant le rétablissement de la dignité de la race noire et l'affirmation de l'identité noire (2016, p.2).

L'utilité des disciplines des sciences humaines (linguistique, philosophie, sociologie, théologie, histoire, etc.) a été reconnue dans la mise en valeur de l'originalité des peuples d'origine négro-africaine. Une originalité qui devrait inspirer une communauté de style et d'expression, sans cependant, porter ombrage aux particularités nationales ou régionales.

Le mérite de ces deux congrès organisés sous les auspices de Présence Africaine est d'avoir réussi à réunir des intellectuels, des écrivains et artistes noirs pour débattre des problèmes du monde noir et essayé d'y trouver des solutions.

Il eut aussi dans le cadre institutionnel des colloques parmi lesquels celui de Dakar en mars 1963 qui a été le premier d'une longue série à œuvrer pour promouvoir l'enseignement de la littérature africaine et coordonner les recherches sur cette dernière. Il a été suivi de deux colloques abidjanais axés sur des objectifs similaires :

- situation et perspectives de la littérature, négro-africaines, avril 1969 ;
- théâtre négro-africain, avril 1970.

Ces colloques ont abouti à des propositions de nouvelles pratiques de la critique littéraire africaine en partant des réalités et des conceptions spécifiques de la création littéraire africaine.

Du 16 au 20 avril 1973, un autre colloque réunit à Yaoundé les critiques africains autour du thème : « Le critique africain et son peuple comme producteur de civilisation ». Le colloque devait d'abord expliciter la notion de « critique », et indiquer, ce qu'il considérait être les voies spécifiques d'une critique africaine. La critique devait apparaître, à l'issue du débat, comme le reflet de la vision du monde propre au peuple africain. Elle a été définie comme « *l'expression critique du peuple placé dans des conditions de communication qui lui permettent de saisir le sens, le contenu et la forme des œuvres pour pouvoir les juger* » (volume collectif, le critique africain et son peuple, 1977, pp.538-539).

Le colloque de Yaoundé reconnaît au critique africain quatre rôles importants : scientifique, pédagogique, politique et esthétique. Le critique doit permanemment se référer à la société traditionnelle, car l'avènement de l'écriture semble accroître la rupture entre le peuple et l'écrivain. Or, il est impératif que l'écrivain soit pénétré de valeurs culturelles des peuples de qui, il doit apriori être proche et en être le porte-voix.

Le colloque de Yaoundé tout comme les congrès et autres colloques évoqués plus haut, ont été le lieu d'inviter les critiques à faire usage d'outils critiques inspirés des réalités africaines. A ces colloques précurseurs des épistémologies du sud, plusieurs autres sont organisés de nos jours pour favoriser la connaissance des réalités africaines. Parmi ceux-ci, je cite deux récents. Il s'agit de celui organiser à l'Université Joseph Ki-Zerbo de Ouagadougou en juin 2019 avec pour thème « Etudier les cultures africaines : Enjeux, approches et horizons critiques ». L'une des ambitions de cette rencontre était d'aboutir à des propositions de démarches pour l'étude des cultures africaines. Le second est celui organisé à l'Université d'Abomey-Calavi en septembre 2021 avec le thème suivant : « Logique et Rationalité dans les traditions africaines ». Ce dernier avait pour objectif d'expliquer de façon scientifique les savoirs africains et encourager leurs études.

Conclusion

Aux termes de cette contribution, il ressort qu'il y a une complexité dans la définition du mot « épistémologie ». Cela est dû sans doute à ses origines sémantiques diverses. Ce que l'on retient, c'est que l'épistémologie est la science des sciences, c'est-à-dire une science qui a pour objet d'autres sciences. Le postulat à partir duquel l'argumentaire de ce séminaire sur « l'Autoréférentialité » a été construit est que les universitaires africains ont recours de façon permanente à des théories occidentales pour analyser des objets ou des réalités d'Afrique. Or, plusieurs actions ont été déjà faites pour permettre d'étudier les connaissances africaines à partir des outils élaborés par les Africains.

Toutefois, il est bien de souligner les difficultés auxquelles les promoteurs des réflexions sur les connaissances en Afrique sont confrontés en permanence de la part d'autres Africains. Depuis Senghor, il y a toujours eu des opposants à des concepts promus par les Africains. Wolé Soyinka s'est fait entendre sur le concept de la Négritude avec toute la philosophie qu'elle englobe. Niangoran Bouah a été confronté aux critiques et mépris des collègues universitaires pour son concept de drummologie. Il en est de même pour Pacéré Titinga. Selon George Sawadogo, la bendrologie « a suscité et continue de susciter des réactions mitigées ou controversées dans les milieux de la jeune littérature du Burkina Faso. [...] Comme en atteste l'émission-débat organisée en octobre et novembre 1988. Celle-ci avait opposé Maître Pacéré à des journalistes et à des hommes

de lettres sur le plateau de la Télévision nationale du Burkina » (G . Sawadogo, 1994, p. 142). Les Africains doivent savoir une bonne fois et pour toujours que « dormir sur la natte d'autrui, c'est comme si l'on dormait à terre ».

Références bibliographiques

- ACTE DU COLLOQUE, 1977, Le critique africain et son peuple comme producteur de civilisation, Présence Africaine.
- BLANCHÉ, R., 1972, *L'Épistémologie*, Paris, P.U.F. (Que sais-je ?, no 1475).
- BUNGE, M., 1983, *L'Épistémologie*, Paris, Maloine.
- CRETZAZ F. von Roten, MOESCHLER O., 2010, *Les relations entre les scientifiques et la société*, Presses Universitaires de France, « Sociologie » 2010/1 Vol. 1 | pages 45 à 60 ISSN 2108-8845 ISBN 9782130580621 DOI 10.3917/socio.001.0045 Article disponible en ligne à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-sociologie-2010-1-page-45.htm>
- D. D. OUEDRAOGO, 1934, *Les secrets des sorciers noirs* Collection science et magie. n°55.
- Darrigol A., 2016, « Les congrès internationaux des écrivains et artistes noirs (1956 et 1959) », *Histoire Engagée.ca*, [en ligne]. <http://histoireengagée.ca/?p=5993>.
- DIOP C. A. 1954, *Nations nègres et culture : de l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, (ISBN 2708706888).
- DIOP C. A. 1959, *L'Unité culturelle de l'Afrique noire*, (ISBN 2708704060)
- FROBENIUS L., 1936, *L'Histoire de la civilisation africaine*, Paris, Gallimard.
- GOBINEAU A., (1853-1855), *Essai sur l'inégalité des races humaines*, (Une édition électronique réalisée à partir du texte d'Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*), présentation de Hubert Juin. Paris : Éditions Pierre Belfond.
- GRIAULE M., 1938, *Jeux dogons*, Paris, Institut d'ethnologie, VII-290 p.-XII f. de pl. [Thèse de doctorat ès-lettres].
- GRIAULE M., 1947, *Arts de l'Afrique noire*, Paris, Éditions du Chêne, 127 p., [trad. en anglais sous le titre : *Folk art of black Africa*. Paris et New York 1950].
- KANE M., 1982, *Roman africain et tradition*, Dakar : NEA.
- KI-ZERBO J., 1992, *La natte des autres*, Dakar, CODESTRIA.
- KOM A., 1987, *Littératures africaines*, Paris, Silex.
- KONE A., 1985, *Du récit oral au roman*, Abidjan, CEDA.

- LEUZINGER E., 1962, *L'art dans le monde. Art des peuples noirs*, Paris, Éditions Albin Michel.
- LOKOH, T. S., 2008, *Considérations sur l'esthétique négro-africaine francophone d'hier et d'aujourd'hui*. Hong Kong: Lingnam University.
- MAKOUTA MBOUKOU J.-P., 1980, *Introduction à l'étude du roman négro-africain de langue française (problèmes culturels et littéraires)*, Abidjan : NEA.
- MATESO L., 1986, *La littérature africaine et sa critique*, Paris, ACCT/ Karthala.
- MIDIOHOUAN G. O., 1986, *L'idéologie dans la littérature africaine d'expression française*, Paris, L'Harmattan.
- MOURALIS B., 1984, *Littérature et développement*, Paris, Silex.
- Ndiaye C., Semujanga J., 2004, « L'Afrique subsaharienne », in : *Introduction aux Littératures Francophones*, (Christiane Diaye, dir.) p. 63-139, Presses de l'Université de Montréal [en ligne]: <http://www.openedition.org/6540>
- NIANGORAN B. G., 1981, *Introduction à la drummologie*, Collection Sankofa, Abidjan, Université Nationale de Côte d'Ivoire, Institut d'Ethno-sociologie.
- NIANGORAN B. G., 1989, « *La Drummologie* », in : *Traditions orales et nouveaux médias*, OCIC, Bruxelles, pp. 41-54.
- NIANGORAN B. G., AHOUE L. R., 2003, « *De l'importance des tambours dans les manifestations politiques et religieuses* », in *Africultures*, 2003/3 n° 56, pages 51 à 51, ISSN 1276-2458 ISBN 2747553787 DOI 10.3917/afcul.056.0051 Article disponible en ligne à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-africultures-2003-3-page-51.htm>, consulté le 30/5/2022
- NIANGORAN P., « *La griologie, combinatoire multimédia et impactogénèse de la tradition orale* », in : *Traditions orales et nouveaux médias*, OCIC, Bruxelles, 1989, pp. 55-67.
- OUEDRAOGO A. 1988, « *La Bendrologie en question* », in : *Annales de l'Université de Ouagadougou*, Numéro spécial, Presses universitaires.
- PACERE T. F., 1987, *Bendrologie et littérature culturelle*, Ouagadougou, Maison Pousa.
- PACERE T. F., 1988, « *Exposé de la théorie* », in : *Annales de l'Université de Ouagadougou*, Presses universitaires, Numéro spécial, Décembre.
- PACERE T. F., 1988, « *Réponse à la Bendrologie en question* », in : *Annales de l'Université de Ouagadougou*, Numéro spécial, Presses universitaires.

- PACERE T. F., 1991, *Le langage des tam-tams et des masques en Afrique*, Paris, L'Harmattan.
- PIRON F. 1994, *Production de savoir et effets de pouvoir. Le cas de la délinquance des Autochtones au Canada*, *Anthropologie et Sociétés*, 18(1), 107–132. <https://doi.org/10.7202/015297ar>
- SAWADOGO G., 1994, « Prolégomènes à une «grammaire» du langage tambouriné : contribution à une théorie de la bendrologie », in: *Linx*, n°31. Ecritures. pp. 141-159; doi : <https://doi.org/10.3406/linx.1994.1330>https://www.persee.fr/doc/linx_02468743_1994_num_31_2_1330
- SENGHOR L. S., 1964, *Liberté I: Négritude et humanisme*, Paris, Seuil.
- SENGHOR L. S., 1977, *Liberté 3 : Négritude et Civilisation de l'Universel*. Paris, Seuil.
- SENGHOR L. S., 1993, *Liberté 5 : Le dialogue des cultures*. Paris, Éditions du Seuil.
- SOMÉ R., 1994, « Le concept d'«esthétique africaine»: essai d'une généalogie critique ». In : *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*. São Paulo, 4: 117-139.
- TEILHARD DE CHARDIN P., 1955, *Phénomène humain*.
- VIRIEUX, R., 1966, *L'Épistémologie*, Paris, P.U.F. (SUP).
- LALANDE A., 2002, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 10e éd., Paris, Presses Universitaires de France.

DU PARI HERMENEUTIQUE EN MILIEU COLONISE ET AFRICAIN (Et aussi de la double conscience épistémologique)

Paulin HOUNSOUNON-TOLIN

Université d'Abomey-Calavi / République du Bénin
Laboratoire International d'Etudes Sociales, de Philosophie,
d'Education et d'Ethique (LIESPEE)
Tél : 00 229 95 16 37 26 / 00 229 96 33 48 35
Adresse électronique : paulintolin@gmail.com

Introduction

Je propose de réexaminer ici, et à nouveau frais, la question de la variation ou non de la rhétorique des us et coutumes selon les continents et les différents peuples. Dans cette nouvelle investigation sur le sujet, je ramène essentiellement la question à celle du pari herméneutique dans le contexte africain, - importance du niveau de culture générale d'un intellectuel universitaire africain -, à celle de la mission d'éclaireur de la cité et au devoir de vérité de l'universitaire. Ces questions, constituant les axes de réflexion de mon propos, seront appuyées par celles du double devoir épistémologique d'acquisition de la sagesse et de son partage avec ceux du dehors, de la particularité des « mi-dits » africains et des exemples de la possibilité du particulier à l'universel.

Seront analysés également le flagrant délit d'ignorance de certains universitaires de la loi de l'anthropophagie culturelle, de la secondarité culturelle, de l'antériorité nègre, - qui n'est nullement égyptienne -, de la Science et des chiffres arabes, de la nécessité de la bonne tenue à la table du cannibalisme culturel pour l'Afrique au sud du Sahara.

Si les Arabes avaient été à l'école des peuples qu'ils ont vaincus pour s'approprier les sciences, les savoirs et les techniques grecs et indiens, quelle honte y aurait-il pour le continent noir à aller à l'école de leurs anciennes colonies pour devenir continent contenant à l'image de l'Europe ?

Pourquoi les universitaires africains n'agiraient-ils pas comme les intellectuels romains, qui, conscients d'être dans un contexte de nécessité d'aller à l'école des Grecs sur les plans intellectuels, culturels, philosophiques, poétiques, politiques, etc., se disaient que l'appropriation des sciences et savoirs grecs doit apporter quelque chose de substantiel à leur nation ? Cette option, d'aller à l'école des autres, - qui a été d'ailleurs celle des Arabes, des Egyptiens, des Grecs eux-mêmes -, a été une décision consciente des intellectuels romains et qui leur avait permis de faire de la « *Cognitio* » grecque, *Sapientia* et de leur *Ratio*, *Caillou*, Calcul, à Rome. Le premier paragraphe examinera pourquoi la voie romaine et non égyptienne.

En dernière analyse donc, le lecteur comprendra que les intellectuels universitaires africains peuvent bien aider à comprendre qu'aller à l'école d'autres cultures en vue, d'acclimater et d'inculturer ce qu'on leur prend, n'est nullement une mauvaise chose en soi. Le Dieu des Hébreux, lui-même, n'avait-il pas recommandé à ces derniers de dépouiller les Egyptiens pour s'enrichir eux-mêmes ? (Exode, XI,2 et XII, 35-36 et saint Augustin, II, 40, 61).

1. POURQUOI LE POSTULAT DE LA VOIE ROMAINE AUX CHERCHEURS AFRICAINS ET NON ÉGYPTIENS

1.1. La Recherche de la vérité n'est pas une question de proximité

Puisque la suite de mon propos proposera, plus loin, la voie romaine, - qui avait été celle des Grecs et par la suite celle des Arabes -, aux chercheurs africains, il convient d'expliquer et de justifier ce choix qui va contre la clause de style qu'on rencontre habituellement dans les milieux intellectuels et universitaires africains. Il convient de faire remarquer d'abord que ramener la question de la recherche de la vérité à celle de la proximité géographique et ou historique, exclusivement, relèverait d'un aveuglement intellectuel de représentation des choses et ne conduirait certainement pas sur un chemin véritablement heuristique. Mais là n'est pas le plus important ici.

Il est vrai que le chercheur de la vérité doit savoir prendre son bien où il le trouve. Il devrait agir alors comme les abeilles allant de fleur en fleur butiner celles qui peuvent faire du miel, afin de disposer et repartir, - dans les rayons et suivant le mot de Virgil -, tout ce qu'elles ont apporté en vue de distiller le miel liquide et remplir les cellules d'un doux nectar (Sénèque, *Questions naturelles*). Le chercheur de vérité devra avoir aussi un esprit abreuvé

de connaissances, de préceptes et d'exemples empruntés à toutes les époques, mais réunies dans l'harmonie.

Pour arriver à un tel résultat, il faut une attention soutenue et ne rien faire sans s'appuyer sur la Raison. Au moment où les anciens Egyptiens affirmait que l'Egypte est un don du Nil et qu'ils considéraient comme une divinité, - car sans le Nil, ce pays aurait été un désert inhabitable -, beaucoup de poètes et philosophes grecs émettaient des hypothèses à propos de ses crues indues en affirmant que si l'on pouvait savoir là où ce fleuve prenait sa source, l'on éluciderait de facto le mystère de ses crues en pleine saison sèche en Egypte.

Sénèque le fils et le philosophe affirmait, clairement et sans ambages, qu'au moment où c'est la saison sèche en Egypte, c'est la fonte des neiges en Abyssinie et que c'est ce qui explique les crues indues du Nil en Egypte. L'empereur Néron envoya même, au premier siècle de l'ère chrétienne, une mission d'explorateurs explorer les sources du Nil (Sénèque, *Questions naturelles*, IV-A, II) et (P. H.-Tolin, 2014, pp. 66-67).

Estimant exagérée la boutade selon laquelle la Philosophie occidentale se réduit simplement à une série de notes de bas de page aux dialogues de Platon, Rémi Brague pense pourtant que cela deviendrait presque vrai si l'on ajoutait : « et aux traités d'Aristote » (R. Brague, 1995, 4^e de couverture) et (P. H.-Tolin, 2005, p. 242). En d'autres termes, il y a continuité du savoir grec jusqu'à notre temps et l'on félicite les anciens Stoïciens d'avoir su inventer un nouveau vocabulaire pour redire les trouvailles de Platon. La source commune identitaire de l'Europe, le classicisme européen entaché des brins d'éléments venus des Barbares, est bien Homère et Virgile. Quelle est alors la source commune identitaire de l'Afrique ? Pourquoi les ou la Science(s) africaine(s) ne pourrait-(ent)-elle-(s) pas être considérée (s), de nos jours, sans contredit comme la suite logique de la Science de l'Egypte ancienne ? (P. H.-Tolin, 2012).

1.2. Cause de la non extension des savoirs et connaissances égyptiens en Afrique avant l'esclavage et la colonisation

Pourquoi sommes-nous contents et très heureux de chanter sans cesse et non sans raison que les savants grecs avaient été initiés en Egypte pharaonique sans nous demander et chercher à savoir également : « *Pourquoi les savoirs et connaissances de l'ancienne Egypte ne*

s'étaient pas perpétuées sur le continent noir ?». C'est la question des « *Racines historiques et culturelles de la crise africaine* » (Jean-Paul Ngoupandé, 1992, pp. 9-44).

Ce fut tout simplement la même cause qui empêcha cette même ancienne Egypte de parvenir à l'invention de l'écriture alphabétique. Le mode de questionnement et de transmission des savoirs et connaissances dans l'Egypte pharaonique n'était pas celui de la Grèce antique. Elle n'était pas dialectique et s'opérait par mode d'initiation et en vase clos. Les scribes avaient grands intérêts à garder secrets leurs savoirs comme les prêtres Bokonon de Lègba et de Fa. Le Bokonon est également « Awonon » chez les Fons du Bénin. Le « Awo » est du secret, mais surtout du mensonge et le surnom du Bokonon est « Awonon » (Basilio Segurola et Jean Rassinoux, 2009, p. 86). On dit souvent « Bokonon Awono ». C'est pourquoi d'ailleurs, en pays Fon, celui qui décide de consulter le Fa, sait aussi qu'il doit consulter ses « reins », siège de la pensée selon les Fon (Barthélémy Adoukonou, 1980, p. 151.).

L'Europe a hérité de la Civilisation judéo-gréco-romaine, si l'Afrique n'avait pas su ou pu hériter, sincèrement et franchement parlant, de l'Egypte du temps des Pharaon, voilà l'une des raisons fondamentales. La voie grecque, romaine et arabe proposée ici, dans les pages à suivre, aux intellectuels universitaires africains s'oppose à celle du mode de questionnement et de transmission des savoirs et connaissances en usage dans l'Egypte pharaonique. Ce mode de questionnement et de transmission des savoirs et des connaissances, Jean-Paul Ngoupandé le considère comme « *Les racines historiques et culturelles de la crise africaine* » (1992, pp. 9-44) Ce ne peut être donc pas, de mon point de vue, un mode de questionnement et de transmission de savoir et de connaissance modèle pour les Africains d'aujourd'hui. Cela ressemble bien à une affaire de cercles privés. Il s'agit donc de savoir bien lire entre les lignes et les interlignes pour comprendre facilement que l'interrogation des origines et des évolutions des mondes circumméditerranéens ayant transmis à l'Occident sa culture actuelle puisse faire partie aussi de ce que l'on peut appeler double épistémologique pour un intellectuel universitaire africain en milieu colonisé (P. H.-Tolin, 2003, pp. 187-203). Il est examiné ici sous l'angle de la question de niveau culture générale.

Il est, par exemple, incompréhensible que des universitaires accusent Léopold Sedar Senghor d'avoir soutenu que « *L'émotion est nègre et la raison est hellène* », alors qu'il n'a jamais dit cela. Il a plutôt

écrit en 1939 : « *Sensibilité émotive. L'émotion est nègre comme la raison est hellène...* ». En faisant de l'émotion une revendication nègre, à la suite de Léo Frobenius (Jean-Marie Amadou Oury Ba, 2008, pp. 167-179), il fournit pourtant des arguments de poids aux littérateurs et aux ethnologues se disant panafricanistes. La question de Sauvegarde de l'identité africaine face à la mondialisation, passant par celle de cannibalisme culturel et de rhétorique du marketing culturel, il convient aussi de bien maîtriser les questions de la secondarité culturelle et du cannibalisme culturel - anthropophagie culturelle -, (P. H.-Tolin, Décembre 2013, pp. 65-75) en comprenant que les deux premiers paragraphes du deuxième chapitre constituent bien une approche possible du pari herméneutique en milieu colonisé comme l'Afrique.

1.3. Mode de questionnement et de transmission des savoirs égyptiens n'est pas un modèle d'actualité

L'admission de leur tradition orale comme source privilégiée de l'histoire des peuples n'ayant pas légué à la postérité des récits écrits, est une cause déjà entendue. Mais, il me paraît incompréhensible, par exemple, que des universitaires soutiennent qu'« *Un vieillard qui meurt en Afrique est une bibliothèque qui brûle* ». Alors que cela ne peut pas être souvent vrai. Car, il y a les vieillards qui connaissent et des vieillards qui ne connaissent pas, des vieillards ignorants donc. Les derniers sont ignorants parce que dans leur jeunesse ils étaient indifférents aux récits de leurs parents et aux multiples facettes de la vie quotidienne de leurs environnements. Ces vieillards sont donc inutiles au chercheur et à la recherche. Certains parmi les premiers étaient autrefois imprégnés de la tradition et étaient des informateurs privilégiés, mais ruinés par l'usure du temps, le poids de l'âge ou la maladie, tombent dans l'amnésie. Leur mort n'aura donc rien également d'une bibliothèque qui brûlerait (Abiola Félix Iroko, 1983).

Par contre, Félix A. Iroko rapporte le savoir extraordinaire du meilleur traditionaliste de la région Savè en République du Bénin, un adolescent de 17 ans inconnu du monde scientifique que seul le Père Thomas Moulero fut le premier à interroger. Sa mort prématurée, créa dans le domaine de la tradition orale, une lacune qu'aucun vieillard n'a été en mesure de combler jusqu'ici dans cette aire culturelle « Abiola Félix Iroko, idem).

Et le mode de questionnement et de transmission des savoirs et des connaissances de ces vieillards étant celui d'initiation et affaire

de secret, leurs savoirs et connaissances ne se modifient pas, se transmettent et se conservent telles quelles. Alors que si différents chercheurs consultent une bibliothèque ou lisent un livre de Platon, ils n'en tireront jamais les mêmes connaissances et compréhensions exactement. La paternité de cette boutade pose aussi problème. Quand elle est prise comme proverbe, il n'est pas sûr qu'elle soit d'origine africaine (Frédéric Jézégou, WWW.Dicocitations.com)

C'est pourquoi j'estime que la question du pari herméneutique et de la double conscience épistémologique, en milieu colonisé d'Afrique, doit prendre nécessairement en compte celle du niveau de culture générale des intellectuels universitaires. Car, la qualité de nos recherches et de celle des thèses que nous encadrons en défend forcément. La recherche scientifique est avant tout une affaire de curiosité, de vocation et de passion intellectuelles, et non de grades académiques comme Docteur, Maître-assistant, Maître de Conférences, Professeur titulaire, etc., qui ne sont non plus impossibles à faire objet de traficotage et de grenouillage de nos jours.

C'est l'objectif du propos qui va suivre. Et j'estime que le mode de questionnement et de transmission des savoirs et des connaissances de ces vieillards étant celui d'initiation et affaire de secret, justement le mode en cours dans l'Égypte pharaonique et l'ayant empêchée de parvenir à l'écriture alphabétique, - parce que ses scribes avaient intérêt à garder secrets leurs savoirs et connaissances -, ne peut pas être proposé comme modèle aux intellectuels universitaires africains de nos jours.

2. « DOCTRINA LUMEN HUMANI GENERIS EST » OU DEVOIR DE VÉRITÉ DE L'UNIVERSITAIRE

2.1. *Du devoir de vérité de l'universitaire Rémi Brague nous fait savoir que*

« N'importe quel beau parleur médiatique peut faire en une minute mille fois plus pour perpétuer le faux que dix vies de rats de bibliothèque pour le démasquer... » (Rémi Brague, 2008, p. 9). En fait, il nous invite à distinguer le fonds de commerce de l'intellectuel du devoir de l'universitaire:

« Et si le fonds de commerce de « l'intellectuel » est de redire l'opinion dominante en « causant bien », le devoir de l'universitaire est avant tout de rétablir ce qu'il croit être la vérité, qu'elle soit agréable ou non. Que l'on veuille l'écouter, cela ne dépend plus de lui » (Rémi Brague, même page).

Mais la sacralité de ce devoir de vérité de l'universitaire, l'oblige, enfin, à persévérer et à ne pas se décourager dans sa mission. Car, « *Il n'est pas nécessaire d'espérer pour entreprendre ni de réussir pour persévérer* » (Rémi Brague, même page). Tout cela s'exprime clairement bien dans la " Devise " de l'Université de Parakou en République du Bénin: « *Doctrina Lumen Humani Generis est* » (*La Science -, la Connaissance -, est la Lumière du Genre Humain*) ». Le pouvoir de nommer afin de pouvoir envisager les solutions adéquates, est la mission sociale de l'intellectuel. Et Paul Veyne nous rappelle une des règles tacites dans la Rome antique : « *C'est qu'un intellectuel, un sénateur, ne parle pas comme les autres hommes : il doit donner l'exemple civique* » (Paul Veyne, 1991, p. 75).

L'universitaire, en particulier celui des domaines des Sciences humaines, sociales, juridiques et politiques, a donc une fonction de nomination afin de faciliter, d'une part, les solutions envisageables des problèmes de société en vue de la concorde sociale, et d'autre part, de donner l'exemple civique et de jouer le rôle d'éclaireur à ses concitoyens. Le devoir de vérité de l'universitaire et sa mission d'éclaireur de la cité, se situent et se comprennent par rapport donc à sa capacité à aider ses concitoyens à comprendre les élémentaires de leur vie communautaire et à les aider à trouver des solutions aux problèmes qu'engendre leur existence commune.

2.2. Acquisition de la sagesse et nécessité de son partage avec ceux du « dehors »

2.2.1. Ecclésiastique

Un intellectuel universitaire a un double devoir donc, afin de pouvoir jouer sa noble mission dans la cité. Pour y parvenir, il doit avoir une éducation et une formation soignées et distinguées en vue de leur partage avec ceux du dehors comme le recommande avec insistance La Bible.

En effet, « *C'est un devoir, non seulement d'acquérir la science par la lecture, encore, une fois instruit, de se mettre au service de ceux du dehors, par ses paroles et ses écrits...* » (*La Bible de Jérusalem*, 1993, p. 1005).

Sénèque, le philosophe romain du premier siècle de notre ère, s'inscrit également dans cette logique.

2.3. *Sénèque le philosophe*

Avec Sénèque, l'acquisition de la sagesse ne peut aller sans son partage avec ceux du dehors. La nécessité épistémologique et éthique d'acquérir la sagesse s'étiole et s'ébrèche même sans son partage avec les autres. Si la sagesse n'est donc pas accompagnée de la nécessité de son partage avec ceux du dehors, elle devrait alors, simplement et purement, être rejetée. Car,-

« Si j'aime apprendre, c'est pour enseigner ; et jamais je ne m'intéresserai à aucune nouveauté, même une pensée belle et utile, si je dois être seul à profiter de mon savoir. Suppose que la sagesse me soit donnée, sous réserve de la tenir close et de ne pas divulguer ses sentences, je la rejetterais. Tout bien dont la possession n'est pas partagée perd sa douceur » (Sénèque, *Lettre à Lucilius*, 6, 4.).

A cela, il convient d'ajouter la question du pari herméneutique en milieu africain, qui devrait nous obliger à aller à l'école où il convient d'apprendre à lier le bois au bois pour construire des maisons qui résistent au temps et où l'on apprend aussi l'art de vaincre sans avoir raison.

3. PARI HERMÉNEUTIQUE EN MILIEU AFRICAIN : TEXTE ET « HORS-TEXTE »

3.1. « *Nous venons trop tard dans un monde trop vieux* »

Nous devons savoir et reconnaître sagement que nous labourons un champ plusieurs fois déjà labouré. Pis encore, nous ne faisons que glaner dans un champ mille fois glané bien avant. Nous devons reconnaître donc que nous nous trouvons dans la même situation que celle des Romains de l'Antiquité, l'un des premiers peuples à s'engager dans la politique de conservation du culturellement en soi et qui avait échoué dans la lutte contre l'invasion des modes de vie étrangers (P. H.-Tolin, 2019). La question du pari herméneutique est à prendre au sérieux dans notre contexte de colonisé et d'africain. En effet, nous ne parlons et n'écrivons qu'à la suite d'autres. Et Paul Veyne nous rappelle justement que les Romains étaient confrontés aux mêmes problèmes par rapport aux Grecs :

« Les Romains mettaient un point d'honneur à aborder à leur tour chacun des genres littéraires dont les Grecs avaient été les premiers prospecteurs, en se proposant d'y égaler les Grecs, voire les surpasser... Mais, à l'époque de Sénèque, il ne restait plus beaucoup de genres non encore abordés ; la fable et le conte sont des genres mineurs... » (Paul Veyne, p. 88.).

Il convient de retenir ici deux attitudes des Romains (intellectuels et acteurs politiques) qui pourraient servir d'exemples aux intellectuels et universitaires africains. Reconnaître qu'aller à l'école des Grecs est un impératif catégorique ; mais s'ils sont obligés d'aller à l'école des Grecs, que cela leur serve à quelque chose. Cette philosophie de l'utilité d'aller à l'école de la Grèce pour Rome sera reprise plus loin. Mais, voyons d'abord la question épistémologique de la nécessité d'aller à l'école des Grecs et qui implique celle de ce que devrait être le niveau de culte générale d'un universitaire digne de ce nom.

3. 2. Juste milieu entre absorption et distanciation

Il faut comprendre par ce titre la définition et ce que devrait être le pari herméneutique. Il convient de comprendre donc qu'il n'est donc pas question ici de ce que c'est que le pari herméneutique en général, mais plutôt de ce qu'il ne devrait pas être en milieu colonisé africain pour montrer qu'il relève effectivement de ce que j'appelle devoir épistémologique (P. H.-Tolin, 2005) et qui n'est pas différent, de mon point de vue, de ce qu'on peut appeler aussi la double conscience épistémologique. Et en parlant de ce que le pari herméneutique a de banal, l'une de ses définitions s'y dégage déjà.

S'agissant donc de la question de la rhétorique convenable aux chercheurs africains, le pari herméneutique, dans le contexte africain, n'est nullement de comprendre un auteur mieux qu'il s'était compris lui-même. C'est ce que le pari herméneutique a de banal. Le plus important, est que le « sujet chercheur » trouve, entre lui et son objet d'étude, le juste milieu, l'équilibre entre l'absorption et la distanciation par rapport à son objet d'étude, afin de pouvoir parvenir à une analyse objective des faits et des idées de sa recherche.

S'il se montre trop distant de son sujet, il ne pourra pas l'appréhender efficacement. S'il est trop absorbé par son objet de recherche, il tombera, à coup sûr, dans un style d'humeur et de dogmatisme. Ses conclusions en pâtiront et tomberont dans le travers du dogmatisme béat et de bas étage. La question du niveau de culture générale compte beaucoup. Prenons, par exemple, ce qu'on appelle le Texte et le « Hors-Texte », afin de mieux comprendre la nécessité d'un niveau assez élevé de culture pour un universitaire digne de ce nom.

3. 3. *Texte et « Hors-texte »*

D'après Jarczyki Gwendoline (1987, pp. 173-182.), Texte et « Hors-texte » impliquent entre autres exigences herméneutiques et épistémologiques l'intertextualité commandant ou suggérant des rapprochements, par exemple entre Descartes et saint Augustin, Goethe et Dante, Platon et Hegel. L'ampleur d'une œuvre est fonction de sa capacité à évoquer d'autres œuvres (p. 174). Le Texte et le « Hors-texte » comprennent également l'avant-texte ou le méta-texte (ce pourquoi un auteur prend sa plume), le Texte, - ce qu'il a finalement écrit -, conditionné par sa complexion psychologique, par les influences d'autres auteurs, les courants de pensée de son époque, ses problèmes personnels influant sur sa composition à son insu et sans qu'il s'en rend compte bien évidemment -, et dont la compréhension est nécessaire avant de pouvoir bien comprendre un auteur et son texte.

A propos de Descartes et saint Augustin, il faut comprendre que la question de l'origine du fameux « *Cogito ergo sum* » chez Descartes est utile à la compréhension philosophique, historique et de l'évolution sémantique de l'expression. Comprendre que Descartes a trouvé l'expression chez saint Augustin, celui-ci chez les Stoïciens, ces derniers chez Aristote, celui-ci chez son maître Platon, ce dernier chez les Sophistes et ces derniers probablement chez les poètes, n'est pas du tout dévalorisé Descartes. Si l'on savait que beaucoup avaient lu ledit passage chez saint Augustin et n'en ont rien tiré, l'on comprendrait mieux le mérite de Descartes. Descartes en a tiré toute une application. La découverte scientifique ressemble donc bien à une balle. Si vous êtes en face de Boris Franz Becker, vous aurez la même balle, mais lui, la placera mieux que vous. Et il est vrai, par ailleurs, que le monde ne croît guère à celui chez qui une idée a germé ; mais à celui qui l'a convaincu à une idée.

4. POSTULAT D'UNE RHÉTORIQUE PROPRE AU CONTINENT NOIR OU DES CONSOLATIONS BIEN MAIGRES

4.1. *Particularité des « mi-dits » africains*

Les us et coutumes du continent noir sont considérés comme présentant des particularités *sui generis* et qui mériteraient, pour leur appréhension objective, une rhétorique appropriée. Parmi ces particularités propres au Pays de Cham, il y a les « mi-dits » africains qu'on chante non sans raison, mais malheureusement sans cesse.

La question des « mi-dits » fait partie des arguments essentiels qui permettent à Honorat Aguessy de récuser les lectures des missionnaires sur Lègba (Honorat Aguessy, 1973, 3^e tome). Il s'en sert également pour montrer les limites des travaux des chercheurs non africains et qui ne maîtrisent pas les langues et les dialectes africains. Quand il écrit qu'il faut être habitué aux « mi-dits » des sages bokonon (prêtre devin de la géomancie) avant de pouvoir comprendre leurs messages, il n'a pas mal vu les choses. Mais, le problème des « mi-dits » fait partie de la règle la plus élémentaire de l'herméneutique. Pour pouvoir interpréter un texte, il faut savoir l'avant-texte, ce pourquoi un auteur a pris sa plume, le Texte, ce qu'il a écrit, et le « Hors-texte ». Le « Hors-texte » peut être par exemple les conséquences de la complexion psychologique d'un auteur sur ce qu'il écrit et sans que celui-ci s'en rende compte, comme je l'ai déjà indiqué. Tout cela constitue, à mon sens, des « mi-dits » auxquels tout chercheur digne de ce nom devrait être déjà habitué.

Et il ne faut jamais oublier que les « mi-dits » existent à tous les niveaux de la communication dans toutes les sociétés humaines. Ainsi, des Américains ou des Israéliens, incapables de communiquer couramment en français, arrivent à tenir un discours très scientifique dans cette même langue. Tandis qu'un Français sachant bien communiquer dans sa langue maternelle peut se trouver incapable d'en faire un usage scientifique et littéraire. C'est le problème du langage scientifique, ou corporatif ou encore confessionnel.

Etant donné que tout le monde est habitué aux « mi-dits », puisqu'ils sont non seulement phénomènes de société, mais surtout de corporation, aucun chercheur ne peut donc les ignorer au point de ne pouvoir les repérer et les interroger convenablement dans sa recherche en Afrique. Il y a beaucoup d'expressions latines ou grecques qui n'ont pas de correspondance directe en français, et pourtant avec les traductions françaises plus ou moins acceptables, nous pouvons faire la sociologie alimentaire de la Grèce antique ou le mode de représentation des réalités divines des Romains au temps de César ou du grand Cicéron. Faisons d'abord confiance à ces chercheurs !

Et puis, n'ayons pas peur de dire la vérité, les pays africains sont des sociétés multiethniques et chaque ethnie possède ses propres « mi-dits », voire chaque groupe ethnique. Un intellectuel fon du Bénin ne connaît pas, a priori, les « mi-dits » des langues dindi et bariba du Nord. Le Bénin a plus de 60 groupes ethniques, le Zaïre, l'actuel Congo belge, plus de 400. C'est dire que si le problème des « mi-dits » africains constitue des handicaps majeurs pour la

recherche scientifique, on devrait en convenir que les chercheurs africains sont aussi concernés par le handicap des problèmes des « mi-dits », car nous avons affaire à des sociétés multiethniques ayant chacune ses propres dialectes locaux avec des « mi-dits » particuliers.

4.2. Sagesse des contes et proverbes africains

Comme devoir épistémologique également, il convient de retenir donc que depuis Sénèque le fils ou le philosophe, les contes et les fables sont des genres littéraires mineurs et qui existent également chez tous les peuples non seulement, mais aussi chez les peuples ayant des « philosophies » que les chercheurs orthographient sans la précaution des guillemets. Et pourtant, certains pensent que laisser parler fables, contes et proverbes africains serait la meilleure façon de laisser parler la Sagesse africaine. Mais, n'est-ce pas plutôt la meilleure façon de nous faire ridiculiser ? Il y a bel et bien un réel risque de nous faire ridiculiser en alléguant, non pas sans raison parfois, mais sans cesse, la sagesse des fables, proverbes et contes africains comme si ceux-ci n'existaient pas chez les autres peuples. Or, ceux-ci possèdent leurs propres contes, fables et proverbes avec une philosophie qu'on écrirait même sans la précaution nécessaire des « guillemets ». Nous ne pensons pas que les contes, fables et proverbes du continent noir seraient davantage porteurs de conceptions philosophiques et de leçons de sagesse que ceux des autres peuples.

Il serait donc bon de ne pas parler des fables et contes africains sous forme de consolation. Chacun de nous sait également que les Chinois et les Indiens ont des fables, contes et proverbes très riches d'enseignements moraux et porteurs de sagesse évidente. Et pourtant, les Chinois ont le Confucianisme, une sorte de religion avec une philosophie qui s'écrirait sans « guillemets », et les Indiens ont le Bouddhisme, une philosophie de renommée mondiale. Cessons donc de nous attacher et de nous cramponner à ces genres de consolations qui, après toute analyse et tout compte fait, demeureront bien maigres.

4.3. Flagrant délit d'ignorance au sujet de l'antériorité nègre

Pour bien saisir le rapport entre la question de l'antériorité nègre et le pari herméneutique en milieu colonisé africain, il faut comprendre que la question du niveau de culture générale des intellectuels universitaires africains fait bien partie de la question de la double conscience épistémologique examinée au paragraphe premier à propos du pourquoi de la voie romaine et non la voie égyptienne d'une part, et d'autre part, et de ce que doit être le pari

herméneutique en Afrique comme exposé également au début du troisième paragraphe.

Autre sujet de palabre consolatoire dans certains milieux intellectuels et universitaires africains, concerne l'antériorité nègre. Des universitaires en parlent sous forme de consolation. Mais tout d'abord, la Science n'étant jamais un « déjà su » et un « déjà dit », si cette thèse est remise en cause demain, seront-ils prêts à l'accepter ? Savent-ils aussi que cette antériorité nègre n'est pas égyptienne, mais plutôt abyssinienne, c'est-à-dire éthiopienne ?

Tout porte à croire que beaucoup d'universitaires, voire des historiens, ignorent encore que l'Égypte pharaonique a copié les trouvailles d'autres peuples (Babacar Sall, 1999, 452 p). Les fameux hiéroglyphes étaient des trouvailles et des inventions des Ethiopiens que l'Égypte pharaonique avait copiées chez eux. Et bien avant l'historien et l'égyptologue sénégalais, Babacar Sall, les Grecs, comme l'historien Diodore de Sicile, soutenaient ces thèses sur l'antériorité éthiopienne sur les autres peuples (Engelbert Mveng, 1972, 227 p). En d'autres termes plus clairs donc, l'Égypte pharaonique s'étaient bien tenue à la table du cannibalisme culturel (P. H.-Tolin, 2012). Elle était loin d'être une civilisation originale. Elle a été également, comme tous les peuples du monde, le produit bien moulé et bien fini de la loi de l'Anthropophagie culturelle (P. H.-Tolin, 2012), tout comme la Grèce, elle-même d'ailleurs. En effet, les Grecs, quant à eux, sont :

«... Des héritiers qui ont pris leur bien ailleurs, jusqu'à leurs dieux (Hérodote, I, 53.). C'est peut-être même le sentiment d'un certain manque d'originalité, à tous les sens de ce terme, par rapport aux « vieilles » civilisations fluviales comme l'Égypte ou la Mésopotamie, qui les poussait à se précipiter sur tout ce qui est nouveau » (R. Brague, 1999, P. 176).

L'anthropophagie culturelle règne donc sur tous les peuples.

5. DEVOIR ÉPISTÉMOLOGIQUE UNIVERSEL OU POSSIBILITÉ DU PARTICULIER À L'UNIVERSEL

5.1. *De Cognitio et de Ratio des Grecs à « Sapientia » et aux « cailloux » avec les Romains comme modèle à suivre*

Les Romains étaient trop réalistes, trop pragmatiques et trop sages pour commettre la balourdise de ne pas aller à l'école des Grecs, alors qu'ils ont déjà été culturellement, intellectuellement et politiquement conquis par eux. Les intellectuels romains, orateurs,

techniciens, juristes, historiens, philosophes, etc., avaient bien fait preuve de sagesse pour accorder une certaine primauté à l'éthique individuelle et sociale.

Ils ont été d'accord pour réconcilier la connaissance, la spéculation et l'action, d'une part, et d'autre part, pour demander également à la Philosophie l'universalité qu'elle confère à l'exercice de la pensée. Ils ont fait de la *Cognitio* le socle de la solidarité romaine. En se disant, si nous allons à l'école des Grecs que cela nous serve au moins à quelque chose, la *Cognitio* grecque devient chez eux « *Sapientia* » (Sagesse, Ethique) et « *Ratio* », « Des cailloux » (Calcul) comme l'a bien montré Jean-Marie André (1977, 214 p) et confirmé par Pierre Grimal (1991, p. 9.).

Si les intellectuels romains peuvent servir de modèles aujourd'hui aux universitaires africains, c'était parce qu'ils avaient su bien concilier deux exigences épistémologiques ou herméneutiques, compréhension de la nécessité d'aller à l'école des Grecs et celle d'*acclimater et d'inculturer* ce qu'ils prenaient aux Grecs, et ne l'oublions pas, la Grèce était déjà une colonie du gigantesque Empire des Césars. Tout cela procède aussi d'une exigence, cette fois-ci d'ordre éthique : l'humilité. Ils ont été assez humbles pour reconnaître, sans ambages, les domaines dans lesquels les Grecs demeuraient toujours supérieurs eux, comme ces derniers avaient très tôt reconnu, eux aussi, leur retard par rapport aux civilisations fluviales.

Cette même humilité, chez les Arabes, fait qu'on parle aujourd'hui de Science et de chiffres arabes, alors que ladite Science arabe est grecque et les chiffres arabes sont des chiffres indiens dont il sera question plus loin. Et nous avons bien rappelé au premier paragraphe, et ailleurs dans le texte, que la recherche de la vérité ne peut pas être une question de proximité géographique ou historique, mais plutôt une question de nécessité de prendre son bien où l'on le trouve, d'une part, et d'autre part, que le mode de questionnement et de transmission des savoirs et connaissances de l'Égypte pharaonique disqualifie ce pays comme modèle à suivre.

5.2. Possibilité du particulier à l'universel : Des exemples à suivre

5. 2.1. David, le roi des Hébreux, et la voix de la prière universelle

Les Psaumes forment un corpus de cent cinquante cantiques. La plupart sont attribués au roi David des Hébreux. Ils ont été composés au sujet d'événements privés non seulement, mais on y voit David, très sensible à la beauté féminine, se frapper la poitrine et en se plaignant comme le Grand prêtre d'Homère de ne pouvoir y chasser

le Dieu. Cependant, ces chansons, ces cantiques, les cent cinquante Psaumes, prennent les questions de si haut qu'ils conviennent pratiquement à tous les hommes, à tous les peuples, à tous les lieux et à tous les temps. David, réglant la question herméneutique de l'absorption et de la distanciation de la façon la plus naturelle possible, la voix du Psalmiste est devenue celle de la Sagesse humaine (A. Pellissier, 1890, pp. 7-83).

Alors que le Psalmiste, à vrai dire, apprend seulement aux Hébreux, fils d'Israël, les attributs de Dieu, les caractères des vices et des vertus, la fragilité du bonheur des méchants, etc. Peut-on, dans ces conditions, parler d'exagération de la part de saint Ambroise formulant l'universalité des Psaumes en ces termes : « *C'est l'excellence propres des Psaumes d'être comme un remède universel pour les âmes* » (Cité par Pellissier, 1890, p. 83).

5.2. 2. Socrate et la voix de la sagesse universelle

Socrate, le Père de la Philosophie occidentale, se préoccupait d'amener ses compatriotes, surtout les jeunes athéniens, à connaître scientifiquement et à comprendre convenablement leurs devoirs civiques afin de les accomplir diligemment. Car, selon lui, il ne convient pas à un être raisonnable, un être doué de raison, de la capacité d'assentiment, de représentation et de délibération, - facultés qui le rendent entièrement responsable des actes qu'il pose à chaque instant de sa vie -, d'être vertueux par hasard. On est vertueux non pas parce qu'on ne peut pas faire le mal. On est vertueux parce qu'on a la possibilité de faire aussi bien le mal que le bien ; mais l'on décide en toute connaissance de cause de faire le choix du bien.

Un Athénien, selon lui, ne peut pas poser des actes civiques par hasard. Il ne peut pas être un bon citoyen, par hasard, mais en permanence dans ses représentation et dans son esprit. En d'autres termes donc, il ne parlait qu'aux Athéniens. Et pourtant, sa voix est aussi devenue la voix de la Sagesse universelle. Socrate aussi, prenant les questions, relative à sa vie, à sa cité, de si haut que le style et la pensée qui s'en dégagent conviennent pratiquement à tous les hommes, à tous les peuples, à tous les lieux et à tous les temps. Lui aussi, réglant la question herméneutique de l'absorption et de la distanciation de la façon la plus naturelle possible, comme le roi David, la voix du Philosophe est devenue celle de la Sagesse humaine.

L'exemple des Arabes se révèle aussi beau, noble que sublime et mérite bien d'être mentionné en ce moment précis de notre propos.

5.3. Exemples sublimes des Arabes

Avant le VIII^e siècle, les Arabes, au cours de leurs conquêtes, ont été mis en contact avec les sciences grecques. L'éveil même de la pensée théologique et philosophique arabe et ou musulmane est étroitement lié à la diffusion dans les pays de l'Islam de la pensée grecque (Abdurraman Badawi, 1972, pp. 120-140). Dès la deuxième moitié du VIII^e siècle, tout le *Corpus aristotelicum* fut traduit, ainsi que trois dialogues de Platon. Il y avait eu de nombreux commentateurs des œuvres d'Aristote. Les traductions concernent également des extraits des trois dernières Ennéades de Plotin, des paraphrases de Proclus et nombreux ouvrages apocryphes attribués à Aristote, Platon et à d'autres philosophes de moindre importance. Les traductions avaient été faites directement du grec ou par l'intermédiaire du syriaque. Les noms d'Ibn Ishâq, de son fils Ishâq, de Dosta Ibn Lûqâ, Yahyâ Ibn Addy, Abû Uthmân ab-Dimashqî, Ibn Lurah et d'Ibn al-Biriq, méritent d'être mentionnés. Les traductions ont été jugées exactes et servent aujourd'hui même à corriger des textes grecs qui nous sont parvenus (Abdurraman Badawi, pp. 120-121).

La fameuse « Maison de la Sagesse » témoigne de la bonne tenue des Arabes à la table du cannibalisme culturel. Toute culture se nourrit de celles qui l'ont précédée ou avec lesquelles elle a quelque commerce. C'est cela la loi du cannibalisme ou de l'anthropophagie culturel(le). A Bagdad, les dirigeants abbassides en encourageant les grands penseurs, quelles que soient leurs origines, à contribuer au développement intellectuel de l'empire, ont permis la traduction des milliers de livres sur toutes sortes de sujets : alchimie, arithmétique, géométrie, médecine, musique, philosophie, physique, etc. A Bagdad, les Arabes côtoyaient les Arméniens, les Berbères, les chinois, les Coptes, les Grecs, les Juifs, les Perses, les Turcs, les Sogdiens.

Et il convient encore de me répéter ici. La question de la recherche de la vérité ne peut pas être ramenée, sans impair épistémologique grave, à une question de proximité géographique ou historique, mais plutôt à celle de la nécessité catégorique de prendre son bien là où l'on le trouve. Par ailleurs, nous avons vu que le mode de questionnement et de transmission des savoirs et connaissances de l'Egypte pharaonique disqualifie ce pays comme modèle à suivre. Son mode de questionnement et de transmission des connaissances et des savoirs est aussi celui des vieillards africains d'aujourd'hui assimilés de façon impropre à des bibliothèques, alors que certains

sont devenus amnésiques à cause du poids de l'âge et de la maladie, et d'autres sont ignorants depuis leur enfance parce que indifférents aux récits de leurs parents et aux multiples facettes de la vie quotidienne de leurs environnements.

Les chiffres arabes sont des chiffres indiens. Le mot "chiffre" signifie "vide", "néant", "rien", "zéro", en sanskrit « *shuûnya iziphra* ». Le zéro est donc le chiffre indien par excellence. Le mérite des Arabes à ce sujet était d'avoir fait connaître les chiffres indiens et l'arithmétique en Europe. Pour la petite histoire, l'Eglise de version catholique, - certaines autorités ecclésiastiques -, faisait courir le bruit que « ... *Pour être si facile, si ingénieux, le calcul à l'arabe, devait sûrement avoir quelque chose de magique, voire de démonique* » (Georges Ifrah, 1994, pp.367-368). Des algorites, jugés trop zélés par certaines autorités ecclésiastiques, avaient été même envoyés au même bûcher que les sorcières et les hérétiques. Il convient de retenir également que la langue arabe étant graphiquement, sémantiquement, grammaticalement et scientifiquement bien constituée, était à la hauteur des sciences et techniques grecques et indiennes. Les arabes considérant l'arabe comme la meilleure des langues, une fois les œuvres traduites en leur langue, ils négligeaient les originaux et les brûlaient même.

Le mérite des Arabes vient du fait que bien qu'étant des « vainqueurs », ils s'étaient mis à l'école de leurs « vaincus », pour apprendre les savoirs qu'ils découvriraient chez ces derniers. Cette humilité avait été effectrice de conséquences et d'exigences épistémologiques et herméneutiques doctrinales d'importance capitale sans laquelle l'on ne parlerait sans inconséquence de « sciences et techniques » arabes qui étaient, à vrai dire, des « sciences et techniques » grecques et indiennes. Si les Arabes, vainqueurs, avaient été volontairement à l'école des peuples qu'ils avaient vaincus, pourquoi les universitaires de l'Afrique, ne reconnaîtraient pas, d'une part, les acquis positifs de la colonisation, et d'autre part, n'iraient-ils aussi pas à l'école de leurs anciennes colonies, en cas de nécessité ?

Conclusion

Aucune civilisation n'ayant une origine absolue, toute culture se nourrissant de celles qui l'ont précédée, - et toute civilisation étant également du sclérosé, qui est la fin de toute culture -, la disparition de l'une contient en germes la naissance de l'autre, d'où la secondarité culturelle qui invite au cannibalisme culturel. Il convient donc de bien se représenter que les us et coutumes d'un peuple, d'une nation,

d'un pays, est soit mourants ou mouvants. Par ailleurs, les universitaires africains ne doivent pas oublier qu'il y a ce qu'on appelle les invariants culturels. En optant donc pour la variation de la rhétorique selon les peuples, que l'on n'oublie pas non plus que ce n'est pas parce que l'on est natif d'un milieu que l'on est forcément le mieux apte pour l'étudier. Ce que recommande le pari herméneutique est de trouver le juste milieu entre l'absorption et la distanciation, entre le sujet qui cherche et l'objet de sa recherche, afin que ce dernier puisse être objectivement étudié et analysé.

La Science n'est jamais un « déjà su » et un « déjà dit ». La Science d'aujourd'hui discrédite celle d'hier, mais cela ne signifie nullement qu'elle ne doit rien. C'est la Maison qui grandit sans cesse au niveau de multiples et différents compartiments. Celui qui veut s'enfermer dans un compartiment, tout comme celui qui veut passer dans tous les compartiments, fera simplement piètre figure de chercheur. Il faut savoir que la Science est un « fétiche » qui mérite respect absolu. Le contraire fait seulement fourvoyer. On vit totalement pour elle ou l'on n'est qu'un simple amateur et non pas un chercheur. Et qui vit pour la Science doit se préoccuper toujours de son niveau de culture générale en prenant connaissance des ouvrages de vulgarisation des autres disciplines comme des physiciens, des mathématiciens, des économistes, par exemple, pour les chercheurs dans les Sciences humaines et sociales.

Par ailleurs, il serait bon de regarder de près les choses humaines dans une approche comparative d'ensemble, en compulsant, en questionnant particulièrement les origines et les évolutions des civilisations des mondes circumméditerranéens qui eurent à léguer à l'Europe sa Culture actuelle, pour se rendre davantage compte de comment modernité n'est pas un vain mot, d'une part, et d'autre part, comment tradition, transmission et modernité sont liées par des liens subtils de corrélation et de généalogie. L'on comprendra mieux également, comment l'Europe que les Phéniciens appelaient l'« Erèbe » » (Pays des ténèbres), est devenue contient contenant, Pays des Lumières d'une manière ou d'une autre.

Enfin, la sacralité de la mission d'éclaireur de la cité de l'universitaire l'oblige à avoir un niveau intellectuel de culture générale digne de ce nom, d'une part, et d'autre part, il doit se préoccuper d'avantage encore de l'usage qu'il fait de sa science, de son savoir et comprendre qu'« *Qu'il n'y a personne qui ait rendu plus mauvais service au genre humain que ceux qui ont appris la sagesse comme un métier mercenaire* » (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 108, 36). Car, « *Doctrina Lumen Humani Generis est* » et qu'« *On n'aime pas sa patrie parce qu'elle est grande, mais parce qu'on y est né* » (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 66, 26).

Et ceux qui font de la recherche scientifique, leur arme privilégiée de revendication d'ordre culturel, rendent aussi un très mauvais service à la Science et à leur continent comme à leur nation.

Références biographiques

- Barthélémy Adoukonou, *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du vodun dahoméen*, Paris, Lthielleux, 1980, XXVII-245 p.
- Honorat Aguessy, *Essai sur le mythe de Lègba. Thèse de doctorat d'Etat*, Université de Paris-Sorbonne, 1973, 3^e tome, 365 pages sans la table des matières.
- Jean-Marie André, *Philosophie à Rome*, Paris, PUF, 1977, 214 p.
- Abdurraman Badawi, *Philosophie et théologie de l'islam à l'époque classique* in François Chatelet, *Histoire de la philosophie 2. La philosophie médiévale du 1^{er} siècle au XVe siècle*, Paris, Hachette, 1972, 260 p.
- Bible de Jérusalem, L'ecclésiastique*, Prologue du traducteur de, Paris, Desclée de Brouwer, 1993, p. 1005.
- Rémi Brague, *Europe, la voie romaine*, Paris, Gallimard, 1999, 260 p.
- *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Paris, Flammarion, 2008, 433 p.
- Chronique, 1, 8-16.
- Dany-Robert Dufour, *Nommer pour penser, la tâche des intellectuels*, in *La responsabilité. La condition de notre humanité*, N° 14, Paris, Éditions Autrement, Janvier 1994, 287 p.
- J.-P. Dupuy, *Introduction aux sciences sociales. La logique des phénomènes collectifs*, Paris, Ellipses, 1992, 297 p.
- Genèse, 9, 20-27, 9, 24, 10, 6-19.
- Pierre Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'empire*, Paris, Fayard, 1991, 503 p.
- arczyk Gwendoline, *Texte et hors-texte* in collectif, *Le texte comme objet philosophique*, Paris, Beauchesne, 1987, 280 p, pp. 173-182.
- Paulin Hounsounon-Tolin, *Afrique, la voie du cannibalisme culturel. A la recherche de la source commune identitaire de l'Afrique*, Paris / Yaoundé, L'Harmattan, 2012, 241 p.
- *La question du Postulat d'une épistémologie propre au continent noir et le devoir épistémologique universel*, Ethiopiques, N°70, Dakar, 2003, pp. 187-203.
- *Education et décolonisation culturelle de l'Afrique*, 2^e édition revue et corrigée, Yaoundé, Clé, 2019, 332 p.

- *Sauvegarde de l'identité africaine face à la mondialisation comme une question de cannibalisme culturel et de rhétorique du marketing culturel*, *Mosaïque, Revue interafricaine de Philosophie, de Littérature et de Sciences Humaines*, No 14, Lomé, décembre 2013, pp. 65-75.

Georges Ifrah, *Histoire universelle des chiffres. L'intelligence des hommes racontée par les nombres et le calcul*, Paris, Robert Laffont, 1994, tome I, X-1042 p., tome II, VI-1010 P.

Vladimir Jankélévitch, *Le paradoxe moral*, in *La responsabilité. La condition de notre humanité*, N° 14, Paris, Éditions Autrement, Janvier 1994, 287 p.

Engelbert Mveng, *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine depuis Homère jusqu'à Strabon*, Paris, Présence africaine, 1972, 227 p.

Jean-Paul Npangoudé, *Racines historiques et culturelles de la crise africaine* »,

*Revue de l'Institut Catholique d'Afrique de l'Ouest, RICA*O, 1992, pp. 9- 44.

A. Pellissier, *Les grandes leçons de l'Antiquité chrétienne depuis Moïse jusqu'à saint Augustin*, Paris, D. Dumoulin, 1890, 475 p.

Abel Rey, *La Science orientale avant les Grecs*, Paris, Albin Michel, 1930, XVII-456 p.

Saint augustin, *De doctrina christiana*, II, 40, 61.

Babacar Sall, *Racines éthiopiennes de l'Égypte ancienne*, préface de Théophile Obenga, Paris, L'Harmattan, 1999, 452 p.

Basilio Segurola et Jean Rassinoux, *Dictionnaire Fon-Français*, Ediciones Selva y Savana, Rome, 2009, IX-601 p.

Sénèque, *Lettre à Lucilius*, 6, 4.

Paul Veyne in *Consolation à Polybius*, VIII dans Sénèque. Entretiens. Lettres à Lucilius, CLXXXIII- 1103 p.

Paul Veyne in Roger-Pol Droit (Textes réunis et présentés par), *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne ?*, Paris, Le Monde Éditions, 1991, 485 p.

Jacques Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1992, 247 p.

Abiola Félix Iroko, *Un vieillard qui meurt n'est pas toujours une bibliothèque qui brûle*, texte en ligne, WWW.oozebap.org, consulté ce 05/09/2002 à 10 h 42 mn.

Frédéric Jézégou, *En Afrique, quand un vieillard meurt c'est une bibliothèque qui brûle*, WWW.Dicocitations.com, consulté ce 05/09/2022 à 09 h.

**PHILOSOPHIE DE L'AUTOREFERENTIALITE : DES
PERSPECTIVES DE J. AGOSSOU ET P. HOUNTONDJI A
LA REDECOUVERTE DES « HUMANITES CLASSIQUES
AFRICAINES »**

Roland TECHOU

École Normale Supérieure (Porto- Novo-UAC)
Grand Séminaire Philosophat de Djimè
trolant@yahoo.fr / 0022994468142

Résumé

« Il est temps de passer à une Afrique qui parle d'elle-même et pour elle-même » (Souleymane Bachir Diagne). Tel est le défi de la philosophie en Afrique depuis son tournant conceptuel occasionné par la phénoménologie du sens de P. HOUNTONDJI. En créant le concept d'autoréférentialité à l'occasion du tout premier séminaire doctoral et postdoctoral sur la thématique, le professeur Mahougnon KAKPO confirme l'urgence de « penser par soi-même » pour un mieux-être existentiel en Afrique et de l'Africain dans le monde. L'objectif de notre étude est de montrer la philosophie, la vision qui soutient une telle innovation et son enjeu pour l'urgence et la nécessité de la renaissance intellectuelle africaine. A la suite de Paulin Hountondji et de Jacob Agossou qui, lui aussi, refuse de passer par les subtilités métaphysiques de Kant pour faire percevoir l'urgence d'une Afrique qui parle d'elle-même, nous voulons signifier qu'en redécouvrant les humanités classiques africaines, l'autoréférentialité retrouverait son fondement philosophique dont l'intérêt est de fonder l'épistémologie du savoir en Afrique comme base pour la renaissance de l'être-là africain, quel que soit le domaine où celui-ci s'engage.

Mots-clés : Philosophie- Autoréférentialité- Métaphysique- Epistémologie- être-là africain

Abstract :

«It's time to pass to an Africa who speaks about herself and for herself»(Souleymane Bachir Diagne). That's the philosophic challenge

in Africa since the conceptual turning opened by P. Hountondji's phenomenology of meaning. By creating the "self-referentiality" concept at the first doctoral and post-doctoral seminary on that thematic, professor Mahougnon KAKPO, confirm the emergency of « thinking by oneself » for a better existential being in Africa, and for African over the world. Our study objective is to show through the philosophy, the vision that follows this kind of innovation and his impact on the African intellectual revival emergency and necessity. After Paulin Hountondji and Jacob Agossou who also reject the path of Kant's metaphysical subtleties to make evident the emergency of an Africa who speak of herself, we want to make obvious that by the rediscovering of the Africans classical humanities, the "self-referentiality" will find again its philosophical foundation, which is important to establish the epistemology of knowledge in Africa like the foundation for African being revival, regardless of the field in which he engages.

Keywords : Philosophy- self-referentiality-metaphysics- Epistemology- African being.

INTRODUCTION

Le professeur Mahougnon KAKPO a initié les 11-12 et 13 avril 2022 le premier séminaire doctoral sur l'Autoréférentialité du savoir en Afrique. Une telle initiative, si nous ne nous trompons est une première dans l'horizon intellectuel de notre système universitaire béninois. Il fait dès lors écho à la conférence du Pr. Hountondji sur « la fin de l'extraversion et le commencement du savoir » (Forum du CAMES, Février 2022). C'est à dessein que pour analyser la pertinence, l'urgence et la nécessité de l'autoréférentialité, nous avons choisi de présenter avant tout la philosophie, la logique et la rationalité qui la fondent.

En effet, l'autoréférentialité est l'épistémologie d'accès à l'endogénéité du savoir. Ceci n'est pas à confondre avec les « savoirs endogènes » dont la nomenclature nous éloigne de la logique d'universel-particulier que vise l'autoréférentialité. Loin de là, l'endogénéité du savoir tel que l'affirme Joseph Ki-Zerbo dans *Eduquer ou périr* implique la décision de « penser et de penser par soi-même » pour faire accéder le particulier à l'universel en surmontant le faux universel qui jusque-là limite le savoir à une rationalité étrangère à celle du sujet pensant. D'ailleurs, les riches communications qui ont meublé ce séminaire se sont inscrites dans la problématique d'une épistémologie renouvelée pour accéder à l'authenticité de la

connaissance quel que soit le domaine d'engagement de l'universitaire africain.

C'est de ces communications, « Epistémologie de l'autoréférentialité » (Pr. M. Kakpo), « le pari Herméneutique » (Pr Tolin-Houssounon), « Reconstruction épistémologique et transdisciplinarité : jalons pour une refondation » (M. Sinsin), qu'il nous a été plausible d'explorer les perspectives de Jacob Agossou, prêtre et théologien béninois et Paulin Hountondji, philosophe béninois, comme soubassement philosophique de l'autoréférentialité. L'un et l'autre dans le domaine respectif qui est le leur ont énoncé des pistes pour l'autoréférentialité qu'il importe de faire savoir pour justifier la pertinence de la nécessité pour le Pr. Mahougnon Kakpo de faire dorénavant de l'autoréférentialité le chemin (*methodos*) de toute recherche en Afrique.

L'interdisciplinarité et l'interculturalité qui s'en trouvent honorés attestent d'entrée de jeu que loin d'être une fermeture sur soi, l'autoréférentialité se veut la voie royale d'ouverture de soi aux autres et partant reste une confirmation d'intersubjectivité sans déni de soi. C'est dans cette optique que nous allons dans une première approche justifier la pertinence et l'urgence de l'autoréférentialité comme nécessité pour l'endogénéité du savoir (1). Nous montrerons par la suite les perspectives des deux penseurs nommés (2). Enfin nous évoquerons l'enjeu de la formation à l'autoréférentialité à travers l'enseignement des Humanités classiques africaines pour une prise de conscience authentique (3).

L'objectif de cette réflexion est de montrer que le séminaire initié par le professeur Mahougnon Kakpo qui s'inscrit dans l'africanité du savoir souscrit à l'injonction du mot d'ordre de Souleymane Bachir Diagne : « Il est temps de passer à une Afrique qui parle d'elle-même et pour elle-même ».

1. AUTORÉFÉRENTIALITÉ COMME ENDOGÉNÉITÉ DU SAVOIR

A en croire le professeur Mahougnon Kakpo, le néologisme qui n'a pas l'air d'en être un de plus, est une exigence épistémologique dans la reconstruction du savoir africain. L'émergence de celui-ci suppose avant tout une rupture épistémologique qui ne se contente pas de rompre un savoir antécédent mais qui ambitionne de faire accompagner la rupture de l'authenticité du savoir africain. C'est ce qui implique l'endogénéité du savoir. D'où l'épineuse préoccupation : Par quelle logique faut-il dorénavant faire advenir la rationalité de l'être-là africain ?

1.1. De l'épistémologie de la pensée à la logique de création du savoir

« La rationalité est plurielle » et tout « universel est porté par un particulier », nous enseignent respectivement P. Hountondji et J. Agossou. Dès lors, dans le souci de faire émerger le savoir africain à l'ère de l'éclatement des pôles traditionnels de la connaissance et de la perte d'hégémonie des épistémologies du nord, « l'autoréférentialité [s'impose] à la fois comme un esprit et une philosophie qui vise à sortir de la colonialité du savoir et suppose de repartir des savoirs et disciplines de chez soi pour fonder un savoir moderne » (M. Kakpo, *idem*). Ce n'est donc pas une fermeture au discours mais une quête d'authenticité du discours et dans le discours. Il ne fait l'objet d'aucun doute que la science, toute science d'ailleurs relève d'une production historique de l'homme pour l'homme. Or, dans l'appréciation des sciences et sagesse des peuples, celles africaines ont subi l'hégémonie occidentale, une situation historique dont on ne peut nier les conséquences sur l'éducation à l'authenticité de l'être-là africain. Le complexe d'infériorité et le mimétisme que cela a engendré ont fait perdre toute confiance en soi à l'africain à telle enseigne qu'à l'heure de la mondialisation, ce dernier continue à se recroqueviller sur la connaissance des autres sans être en mesure de prendre conscience de ce qu'il est et de ce qu'il peut apporter à la reconstruction de l'humanité.

Dans un tel contexte, l'autoréférentialité est une nécessité d'ouverture de soi aux autres afin de confirmer son identité, celle du particulier africain ouvert à et sur l'universel. Nous sommes ainsi en tant qu'africain en face du concept idoine devant favoriser l'impli-cation sans influence du soi humain à la création du savoir comme expression de l'authenticité africaine. Car:

« S'assumer en tant qu'être raisonnable, c'est aussi et surtout, dans le contexte africain, prendre de la distance, conquérir son autonomie rationnelle : [...] Il faut que nous brisions les chaînes de doctrines, d'idées préconçues dans lesquelles nous avons été les captifs durant des milliers d'années, et dans lesquelles nous nous plaisons(...). Nous devons sortir de cette torpeur, de ce sommeil, et réfléchir par nous-mêmes, car il n'est pas besoin d'errer par-delà les mers pour apprendre à lier le bois au bois, vaincre sans avoir raison. Mais pour cela, il faut une réelle prise de conscience, un véritable retour en soi pour y puiser

la force rationnelle nécessaire, mais aussi pour retrouver et faire revivre l'âme africaine blessée. C'est en ce sens que le particulier africain vaudra autant que l'est l'universel ». (Lissagbe Jude, , 2019, p.28).

1.2. Un impératif catégorique pour l'authenticité de l'être-à africain

L'autoréférentialité a un double fondement à savoir « la prise de conscience et la décision de produire un savoir respectueux de la rationalité du sujet producteur de ce savoir ». Elle implique et pré-suppose de ce fait une épistémologie de l'endogénéité du savoir : La référence de tout savoir c'est dorénavant l'Afrique et l'africain.

Cette épistémologie de l'endogénéité du savoir, tout à fait conséquente à l'autoréférentialité, permet en effet de faire advenir un savoir qui n'aurait besoin de se référer à aucune autre épistémologie préexistante et qui dans le même temps répond à la rationalité du sujet pensant. Ainsi pouvons-nous sans complexe créer la pensée sans être contraints à quelque allégeance. L'épistémologie de l'endogénéité du savoir est donc la production d'un savoir en cohérence avec le sujet créateur de ce savoir, que ce soit dans le domaine politique, économique, religieux ou juridique. Les sciences humaines et exactes sont les premières à être concernées par la mise en œuvre du savoir car, comme le dit si bien Jacob Agossou : « La première démarche de toute quête de sagesse ou de philosophie est la connaissance de soi-même » (Jacob Agossou, 2020, t.1. p. 12).

La philosophie, malgré l'éclatement de l'arbre cartésien continue à jouer ce rôle de fondation auprès de toutes ces sciences. C'est pourquoi l'autoréférentialité elle-même non seulement a une philosophie, elle est la philosophie de l'avènement de l'authenticité du savoir africain. C'est déjà le combat de Jacob Agossou et Paulin Hountondji pour que l'africain en voulant se dire (anthropologie) et dire Dieu (théologie) puisse le dire en se référant à son expérience avec chacune des entités en cause.

2. JACOB AGOSSOU ET PAULIN HOUNTONDI À L'AUNE DE L'AUTORÉFÉRENTIALITÉ

On trouve ce défi épistémologique auquel ouvre l'autoréférentialité dans les travaux de deux grandes figures béninoises de la pensée que sont le philosophe Paulin Hountondji et le théologien Jacob Agossou. La philosophie du sens de P. Hountondji permet de justi-

fier aujourd'hui à la suite du travail théologique de Jacob Agossou sur l'endogénéité de la connaissance de Dieu, comment l'autoréférentialité est non seulement une évidence dans la connaissance de soi mais aussi et surtout une nécessité pour l'émergence du savoir africain.

2.1. Jacob Agossou, un modèle méthodologique pour l'autoréférentialité

La scientificité d'une science passe d'abord par la détermination d'une méthode rigoureusement définie. La question de l'autoréférentialité porte donc avant tout une préoccupation méthodologique. Le professeur Tolin Hounssounon suggère un pari herméneutique pour répondre à l'épistémologie de l'autoréférentialité chère au P. Mahougnon. En nous accordant à la phénoménologie du sens des choses et de ce que les choses sont en elles-mêmes avec P. Hountondji, nous trouvons déjà en œuvre chez Jacob Agossou une herméneutique phénoménologique du langage religieux africain dont il va déduire l'universalité du discours sur Dieu, l'être transcendantal. Baptisée « méthode par convergence », l'approche phénoménologico-herméneutique du discours religieux sur le divin assume l'autoréférentialité du discours théologique loin de tout provincialisme dans l'ordre de la pensée :

La méthode par convergence devra réaliser une conciliation : concilier le point de vue discursif et analytique et le point de vue intuitif, l'extériorité et l'intériorité, l'explication objective et la compréhension sympathique, la recherche des modèles formels et la saisie phénoménologique des attitudes vécues. Cependant cette conciliation n'est pas une pure juxtaposition, un simple rapprochement des disciplines. Elle est le lieu et le moment d'une CONFRONTATION, véritable dynamique dialectique (...) (Idem, p.27)

Ainsi il opère le rapprochement fructueux entre la linguistique et la philosophie du langage à comparer avec la « mentalité » Sud-Dahoméenne et la mentalité biblique. Or, jusque-là la mentalité Sud-Dahoméenne est ancrée dans l'oralité. La méthode par convergence qui n'est rien d'autre qu'une vaste induction, une véritable dialectique doit pouvoir accéder à la dimension ontologique du sujet pensant pour le confirmer comme unique et ultime référent :

En effet, souligne bien Agossou, une accumulation de faits n'est pas plus une science qu'un tas de

pierres n'est une maison. Il importe d'identifier les structures qui mettent en évidence les faits, trouver les articulations que sont les zones de passage constituant des sortes de frontières entre deux ou plusieurs faits ou groupe de faits et s'efforcer de caractériser les mécanismes qui leur sont communs. (ibid)

La mise en œuvre de cette méthode et son enjeu pour l'autoréférentialité se retrouve déjà dans l'énoncé et la problématique de la thèse de Agossou dont le titre à lui seul en dit long : « **GBɛTɔ́ et GBɛDOTɔ́** "L'HOMME ET LE DIEU CREATEUR", SELON LES SUD-DAHOMÉENS. De la dialectique de Participation Vitale à une théologie Anthropocentrique » (Paris, 1971). En effet, comme l'énonce le Pr. Mahougnon Kakpo lui-même, l'autoréférentialité incite tous les domaines et convoquent tous les savoirs à une rupture épistémologique et de prise de conscience de ce que les rationalités conceptuelles jusque-là utilisées sont étrangères à celles africaines (cf. Séminaire sur l'autoréférentialité, Avril 2022). Dans la mesure où la rupture appelle à une décision, Jacob Agossou assume le contexte d'oralité comme le point de départ de tout discours en Afrique sur l'africain, et par ricochet, comme le point de départ incontournable pour l'avènement de l'autoréférentialité :

L'oralité est partout évidente. Elle est un mode d'existence sociale. (...) La prise en considération de cette évidence de l'oralité était nécessaire pour la suite de notre investigation. Accepter au départ qu'une culture sans littérature puisse exister et que l'homme de cette culture dans et par l'oralité, a pu exprimer ses réactions et ses sentiments, ses réflexions et ses méditations, sa vision enfin dans ce monde dans lequel il s'est trouvé un jour jeté, comme ses semblables les hommes de toute culture. Comme les autres hommes, l'homme noir s'est posé les questions fondamentales de la vie : monde, d'où viens-tu ? Où vas-tu ? (J. Agossou, 2021, t1. p.26)

Comment penser dorénavant ces questions pour qu'elles aient du sens pour l'être-là qui se les pose ? La question du sens reste une préoccupation philosophique, on le voit désormais avec P. Hountondji. Toutefois, toute réponse à y apporter doit repartir de cette condition d'oralité en marche vers l'Écriture.

C'est pourquoi, dit-il, pour assumer la problématique et le titre de sa thèse : « C'est à dessein que les mots Gbeto et Gbedoto forment l'intitulé de cette thèse. Mais la notion fondamentale qui est au cœur de notre réflexion est celle de Gbe, la vie. Ce concept nous introduit dans la pensée des Sub-Dahoméens » (J. Agossou, 1971. Introduction).

Le langage de Dieu se soumet à la langue religieuse des peuples et cultures du Sud-dahoméens. Le déploiement de cette problématique est révélateur de la condition existentielle du référent. Seul celui-ci conditionne le discours sur Dieu. On parlera avec justesse de **l'autoréférentialité** religieuse ou en religion et dont dépendra le discours théologique. Joseph Ki-Zerbo s'en explique en termes élogieux (cf. Cf. J. Agossou, 2021, t3, p.8):

Si l'on entend par religion la croyance à un être transcendant, auquel on est lié par devoirs et des droits aussi, auquel on a des comptes à rendre, qu'on invoque, auquel on fait des sacrifices, qu'on implore pour telle ou telle chose et qu'on remercie, alors, il y a effectivement des religions en Afrique traditionnelle .

Mais pour Agossou, et nous avec lui, l'autoréférentialité ne demande pas seulement de reconnaître et d'attester l'indéniable religiosité des Africains. Il faut repartir de cette religion traditionnelle comme point de départ de toute expression de la question de Dieu. C'est pour tenir à cette antériorité du Vodun comme expression de la religiosité des peuples africains que Jacob Agossou s'ouvrant aux travaux de Honorat Aguessy affirme avec Bernard Maupoil (Cf. J. Agossou, 2021, t3, p.23) : « Le mot "Vodu" désigne ce qui est mystérieux pour tous, indépendamment du moment et du lieu, donc ce qui relève du divin ». C'est pourquoi lui-même précise (Idem) :

Nous disons, quant à nous, qu'il ne faut pas du tout traduire le mot " Vodũ", mais le garder tel quel. Notre intérêt est ailleurs : l'inconnaissable ou les inconnaissables, le mystérieux en dehors du temps et du lieu, voilà des termes qui nous font poser la question : le phénomène Vodũ n'est-il pas en définitive la quête de Mawũ-Gbede, de **GbedotoḡbedotoGbeto** (la quête du Dieu vivant et créateur par l'homme, créateur excellemment vivante pour les créatures) ? En d'autres termes nous dirions, la vie en quête de plénitude vitale, voilà la signification dernière du phénomène

Vodū. Voyons comment cette compréhension du Vodū s'intègre dans la vision globale que le Fö se donne du monde et de la vie (Gbè et Gbèmè).

Ainsi s'énonce non seulement l'évidence de l'autoréférentialité mais aussi la nécessité d'une autoréférence théologique pour sortir l'être-là africain à la fois de la subordination spirituelle et de l'obscurantisme religieux. Une fois la philosophie de l'autoréférentialité acquise avec Jacob Agossou comme un fondement méthodologique de tout savoir, il nous faut à présent en vérifier également la portée pour la connaissance de soi. Car, c'est l'être humain qui donne sens et mesure à tout ce qui est. D'où comprendre la philosophie de l'autoréférentialité suppose aussi que l'on s'intéresse pour aujourd'hui à la philosophie du sens de P. Hountondji.

Nous le disions, parmi les disciplines qu'implique la méthode par convergence, se tient au fondement la philosophie. Or, on sait combien cette discipline dans l'horizon intellectuel des Africains a perdu de son enjeu et se résume à la répétition de la pensée des autres. Comme le dénonce le Pr. Souleymane GANOU lors du séminaire sur l'autoréférentialité, « les intellectuels africains se servent des références occidentales qui sont celles de la colonisation » (Avril 2022). La philosophie qui consiste à penser et à penser par soi-même, la détermination fondamentale de l'autoréférentialité, ne se limite donc pas à répéter les expériences des autres ou du passé. L'autoréférentialité est la philosophie de l'authenticité de la pensée africaine. A cela se résument l'œuvre et la vie de celui qu'on peut aujourd'hui baptiser le « philosophe du sens » (Cf. C. Kiti, D. Medegnon et A-R. Ndiaye, *La quête du sens*, 2020).

2.2. Paulin Hountondji et la connaissance de soi comme fondement de l'autoréférentialité

Pour voir l'autoréférentialité en cours dans l'œuvre de Paulin Hountondji, il faut s'intéresser à son *Hauptwerk Sur la philosophie africaine* (1977) qui aura annoncé sans aucun doute l'œuvre de 1997, *Combats pour le sens* (1997). Dans cette dernière, la critique ethnophilosophique loin d'être un rejet de l'évidence de la pensée en Afrique reste une interpellation des Africains à penser par eux-mêmes loin des paradigmes forgés ailleurs : « En faisant reconnaître l'Afrique comme « un espace autonome de réflexion et de discussion théorique, indissolublement philosophique et scientifique », il l'a arrachée à sa tentation mimétique, -reproduire la démarche intellectuelle des colonisateurs -, au prix de débats encore vifs... Ce faisant, il rendait à la philosophie écrite par des africains, son rôle

universel d'outil d'émancipation » (C. Kiti, D. Medegnon et A-R. Ndiaye, *La quête du sens*, 2020, p.11).

En nous intéressant à la première manche de la question qu'il aura récemment traitée dans le cadre des samedis du CAMES : « A qui parlez-vous ? La fin de l'extraversion et le commencement du savoir » on peut en déduire la question du sens de l'être humain comme testament philosophique de P. Hountondji. En effet, dans la mesure où c'est l'homme qui fonde tout savoir et que c'est pour lui que tout savoir est produit, on peut dorénavant affirmer sans se tromper que le tournant philosophique de la question anthropologique en Afrique doit sa date de naissance aux *Combats pour le sens* de Paulin HOUNTONDJI (1997).

Penseur engagé pour la renaissance africaine à partir des paradigmes africains, le philosophe béninois procède avant tout à la critique de l'ethnophilosophie, qui va déboucher sur la dénonciation de l'anthropologie réductrice des Africains héritée de la colonisation. Etant donné qu'un peuple et une culture ne connaissent d'émancipation qu'à partir de leur vision de l'humain, Hountondji estime qu'il est urgent de repartir du sens de l'être-là africain. Or, l'africain comme tous les humains sur la planète terre partage une « commune humanité ». Que signifie donc être humain et qui est humain en Afrique du 21^{ème} siècle ? Ainsi naît l'anthropologie philosophique dont l'enjeu est la connaissance de l'essence (être) humaine. Comment se détermine cet humain dans le vivre ensemble contemporain ? Dans quelle mesure la vision africaine de l'humain favorise-t-elle la connaissance de soi et partant doit impacter le développement politique, religieux, économique et social du continent ?

En effet, l'esclavage, la colonisation, le racisme et les diverses formes de crimes contre l'humanité furent l'occasion de grandes crises anthropologiques qui interpellent l'humanité de l'être humain. La récente crise sanitaire n'en fut pas moins une interpellation. C'est d'ailleurs elle qui aura été l'occasion de la révélation de la « commune humanité » laquelle permet à l'africain que nous sommes de nous convaincre à la suite de Jacob Agossou « qu'avant d'être Africains, Asiatiques ou Européens, nous sommes d'abord des hommes et il y a des gestes, des symboles qui expriment des expériences ni africaines, ni asiatiques ni européennes mais humaines » (Jacob Agossou, 2020, t.1. p. 12). Soutenant une telle vision de la commune humanité contre tout complexe d'infériorité de la part de l'Africain, Paulin Hountondji dénonce la réduction anthropologique dans laquelle l'africain s'est inscrit indépendamment de sa volonté mais compte tenu des contingences historiques. La critique de l'ethnolo-

gie qui l'emporte sur la connaissance de l'essence humaine devrait croiser la critique de l'ethnophilosophie pour ouvrir la voie à une véritable anthropologie philosophique dont Hountondji entrevoit la nécessité avant toute inscription de l'africain dans l'histoire de la reconstitution de l'humanité :

Je devrais montrer que l'ethnophilosophie avait une histoire plus ancienne, liée à l'histoire de l'anthropologie en général, c'est-à-dire, du regard occidental sur les sociétés dites primitives, que l'invention d'une philosophie africaine, telle qu'elle s'est produite dans les années quarante, n'a été que l'application à un terrain particulier, d'une hypothèse plus ancienne, qu'en outre cette application a été, au départ, le fait de théoriciens européens intervenant dans un débat européen, et que la rencontre avec le mouvement de la négritude n'a eu lieu que plus tard (1997, p.91).

La philosophie de l'autoréférentialité assume donc tous les paradigmes de revendication identitaires pour une reprise herméneutique de l'authenticité de l'être-là africain. C'est la condition pour l'avènement du savoir authentiquement africain dont la fin de la conférence du 26 février 2022 rappelle les finalités :

Changer d'interlocuteur, soumettre en priorité nos problématiques, nos thématiques, nos procédures et nos résultats au public africain sans exclure pour autant les publics non africains, développer en Afrique même des cercles de discussion dans lesquelles puissent être débattues et partagées les questions les plus ardues et en liaison, directe ou indirecte avec l'expérience africaine, telle est encore aujourd'hui, me semble-t-il, notre tâche. L'avenir est à ce prix ». (Aimée Danielle LEZOU Koffi, Coordinatrice du PTR-LSCC).

Hountondji insiste beaucoup sur l'appropriation du savoir, une sorte de pari herméneutique devant conduire à sortir de l'extraversion. Celle-ci est évoquée lors des samedis du PTR-LSCC, le programme thématique de Recherche Langues Société, Cultures et Civilisation, du CAMES. Dérivé d'un thème général qui répond à l'enjeu de l'autoréférentialité : « La recherche en termes africains, doctrine (s), objets, épistémologie (s), stratégie(s) et attente(s) »

le Pr. Hountondji a souligné d'entrée de jeu l'inaptitude des scientifiques africains à relever les défis sociétaux auxquels le continent est confronté. Une telle vision confirme déjà l'urgence et la nécessité de l'autoréférentialité tel que nous en partageons la perspective avec son innovateur le Pr. Mahougnon.

Car tout savoir doit avoir du sens (signification- valeur et direction) pour le sujet pensant. Penser par soi même en Afrique, décision épistémologique de l'autoréférentialité c'est se décider à penser les paradigmes africains nés en contexte africain. Ayant ainsi assumé la décision conceptuelle de Wiredu qui exigeait que les philosophes africains puissent penser dans leurs propres langues en opérant la déconstruction conceptuelle du Cogito cartésien qui n'a aucun répondant pour l'être-là africain, Hountondji ouvre ainsi l'accès à la décision avant tout du soi humain africain :

Je plaçais au contraire pour une approche moins réductrice, qui s'attachât à restituer la richesse, la complexité, la diversité interne de notre héritage intellectuel, au lieu et place (sic) de ce plus petit commun dénominateur philosophique, proposé par les ethnologues. Par-delà les généralisations hâtives sur la pensée africaine au singulier, il fallait retrouver, dans notre passé comme dans le temps présent, ceux que l'on considèrerait ou que l'on considère comme des guides spirituels, reconstituer les grandes discussions, les débats d'idées entre ces maîtres à penser, entre eux et leurs disciples, entre eux et leurs contradicteurs, la confrontation, la confrontation féconde où s'articule une histoire » (2007, p.103).

Si donc la thématique de Hountondji : « A qui parlez-vous ? La fin de l'extraversion et le commencement du savoir » vise l'autoréférentialité, c'est l'embrouille épistémologique qui fondait la recherche en Afrique qui va justifier la pertinence des propos du professeur ainsi que le confirme le résumé de sa conférence : « Les chercheurs et hommes de science africains privilégiaient les échanges verticaux avec leurs homologues européens ou américains par rapport aux échanges horizontaux avec leurs pairs africains ». Or, l'on sait qu'un discours est modelé selon le destinataire qu'il vise. On peut penser que l'extraversion engendre des productions décalées des réalités africaines que la science et la recherche devraient questionner et analyser » (Cf. P. Hountondji. Les samedis du CAMES, 26 février 2022).

On le voit, la philosophie est un combat conceptuel et le philosophe s'engage pour une élaboration conceptuelle idoine et appropriée à l'être pensant. S'agissant du terrain de l'africanité sur lequel aura porté toutes ses recherches, il s'agissait de penser l'Afrique de manière à ce que l'africain qui pense non seulement se retrouve dans son savoir mais aussi et surtout que ce savoir serve à sa réalisation. L'autoréférentialité n'en exige pas moins. A l'heure où l'Afrique doit affirmer son autonomie culturelle, sa souveraineté politique et son identité religieuse à la face du monde, l'autoréférentialité s'impose comme un itinéraire heuristique d'autopsie et d'auto-prise en charge intellectuelle. A ce seuil se tient avant tout la transcendance humaine : « Elle participe à la convergence entre culture de raison et culture de tradition, qui aide chacun à se libérer du dualisme cartésien pour accéder à une représentation de l'unité de la personne. Ainsi la pensée de Hountondji fait la part belle à la liberté. Liberté individuelle et collective, liberté associée à la justice et à l'égalité, liberté à l'œuvre dans les processus de démocratisation » (M. Gendreau-Massaloux, dans *Mélanges offerts à Paulin Hountondji* à l'occasion de ses 80 ans. p. 14).

Le prix dorénavant à payer est celui du défi de l'éducation. Le Pr. Mahougnon et tous les participants au séminaire en ont perçu l'urgence. D'où la thématique des « Humanités classiques africaines » s'impose comme le référentiel idoine pour l'effectivité pratique de l'autoréférentialité.

3. RETOUR AUX « HUMANITÉS CLASSIQUES AFRICAINES » ATOUT POUR L'ÉDUCATION À L'AUTO-RÉFÉRENTIALITÉ

Nous venons de le voir durant tout ce parcours sur l'urgence et la nécessité de l'autoréférentialité, l'humain est l'ultime socle qui produit la science et pour qui cette science est produite. Mais il faut encore bien que cet humain prenne conscience de son être-au-monde et surtout de qui il est. C'est déjà l'option d'une anthropologie phénoménologique faite sur la base des travaux de Jacob Agossou et de Paulin Hountondji (Cf. R. Techou, *Gbětónyĩnyĩ*)

Nul n'ignore en effet, combien et comment l'humain en Afrique a été nié et récusé au rang de bêtes. Si l'émergence de la science africaine a connu un retard historique c'est bien parce que le sujet producteur de connaissance n'existait pas en tant qu'être au monde. Jacob Agossou rapportait justement : « Tant que le Nègre africain a été esclave, il n'a intéressé le Blanc que comme main d'œuvre,

comme l'instrument indispensable d'une économie de plantation. A la fin du XIXe siècle, cependant, le travail servile était condamné. Il faut songer à intégrer le Noir dans la communauté nationale et, pour cela d'abord le connaître » (Cf. J. Agossou, 2021, t2. p.7). Il faut donc attendre l'époque qui est la nôtre pour comprendre en Afrique et fait comprendre à l'africain qu'il n'y a de raison que raison humaine et qu'en tant qu'être-au-monde, il partage comme tous les autres êtres humains de la planète terre, la commune humanité.

A l'heure de l'autoréférentialité, le « retour aux humanités classiques africaines », apparaît comme une nécessité éducative aux valeurs africaines de l'humanité. Autrement dit, pour refonder l'autoréférentialité, il importe pour nous, de puiser dans les ressources de l'africain, les possibilités pour lui d'une émergence des valeurs démocratiques de Fraternité, Justice et Travail. En effet, alors que l'idéal porté par la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (DUDH) stipule que « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont dotés de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité » (art.1^{er} DUDH, 1948), on resterait dans un marché de dupes en croyant qu'une telle vision passe naturellement en Afrique et pour l'africain lorsque celui-ci reste toujours assujetti par des visions du monde étrangères à ses valeurs, ses mœurs et ses convictions.

En face de l'ethnocentrisme, du racisme et de l'eupéanisation ou occidentalisation dégénéré en afropessimisme, la Charte Africaine des Droits de l'Homme (ChADH) exige de repartir du particulier africain comme expression d'universalité. L'enseignement des Humanités classiques africaines devient un atout pour l'évidence de l'autoréférentialité.

De plus l'autoréférentialité suppose l'interdisciplinarité et la convergence de plusieurs disciplines avions-nous également montré. La prise de conscience du potentiel humain qu'est l'africain suppose aujourd'hui l'élaboration d'une anthropologie philosophique conséquente à l'être-là africain. L'anthropologie phénoménologique que nous développons dans nos propres travaux a justement pour atout de présenter l'être-là africain comme un potentiel de valeurs existentielles. D'où la déduction depuis septembre 2021 à la faveur du Colloque international de LAREFA sur Logiques et Rationalités en Afrique du concept- principe de '*Gbětónyĩnyĩ*' comme posture théorique dans la connaissance de soi. Il est évident pour nous que l'africain comme tous les humains sur la planète terre est doté de potentialités qui entrent en ligne de compte pour le vivre ensemble. En contestant donc la réduction anthropologique issue de l'anthropologie de la méfiance, de la peur de l'autre et du soupçon, nous

nous sommes engagés pour l'élaboration d'un paradigme pouvant permettre au béninois que nous sommes de prendre conscience de ce que nous sommes et d'agir conformément à cet être au monde.

Dans la conceptualisation du '*Gbětónyĩnyĩ*' se trouve avant tout une rupture conceptuelle entre « Homme » dérivé du *Cogito* cartésien et « être Humain » vocation existentiel de tout humain. C'est ce point de départ originaire de l'africain qu'il faut aujourd'hui retrouver comme commencement de toute connaissance. Car :

Le combat pour nous hommes et femmes Noirs, n'est pas seulement celui de la revendication de notre identité, mais bien celui de la Reconnaissance ou encore mieux de la Manifestation de l'humain en nous. ... Car, l'humanité n'est absolument pas une affaire de couleur, de culture, encore moins d'appartenance géographique ; mais de Valeurs et bien plus de Rationalité. Car, ce qui distingue l'être humain de tous autres animaux, cela est reste et demeure la raison. En clair, c'est un combat pour le sens (A. Crépin, 2019, p.105-106).

L'autoréférentialité en est un pour ne pas dire l'ultime combat pour le sens de l'être humain africain. Pour s'en convaincre, le Pr. Mahougnon suggère le retour aux « Humanités classiques africaines ». Une telle décision intellectuelle vise à montrer qu'il faut dorénavant poser l'humain au fondement de tout savoir que ce soit en philosophie elle-même, en politique ou en religion. Ainsi comprenons-nous le recours aux « Humanités classiques africaines » comme un appel à la réalisation de l'autoréférentialité et un atout pour « le développement de la richesse humaine ».

Ceci suppose une formation aux valeurs. Il s'agit de la formation aux valeurs africaines de l'humanité que la charte africaine des droits de l'homme n'aurait pas manqué d'énoncer. Il s'agit en réalité de l'éducation aux valeurs dont *Gbèto* n'est pas le créateur mais reste le pôle de manifestation. D'où l'autoréférentialité repose à coup sûr sur la conception africaine de l'être humain laquelle contraste sans aucun doute avec la vision occidentale dualiste qui pourtant influence l'être-au-monde de l'africain. Comment faire valoir alors le monisme ontologique et organique africain pour l'aujourd'hui de l'être-là africain ? Par quel dispositif éducatif peut-on promouvoir la charte africaine des droits de l'homme pour le mieux-être de l'africain et partant du continent ? La nécessité d'une éducation philosophique aux valeurs véhiculées par la Charte africaine des droits et devoirs des peuples répond avant tout à la promotion du sens africain de l'être humain.

Au sein de la charte africaine des droits et devoirs de l'homme s'énonce une formulation déjà particulière de l'universalité des valeurs africaines de solidarité et de communauté. C'est d'elles qu'il sera ici question de façon à montrer que l'efficacité « des pistes éducatives à promouvoir en vue d'une éducation humaniste en Afrique » ne peuvent provenir que des valeurs africaines elles-mêmes. La liberté de l'individu tant recherchée se vit au sein de la communauté dont tout africain reste solidaire et attaché. Cette spécificité africaine, loin de constituer une particularité, encore que celle-ci reste fondée, en appelle à concevoir l'humain non plus comme un homme mais « un être en dialectique de participation vitale » (Jacob Agossou). On s'en aperçoit avec la lecture contemporaine des auteurs comme : Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Paulin Hountondji et Jacob Agossou. Tous évoquent une promotion des valeurs africaines des droits de l'homme qui permet de confirmer avec Aurélien Gbegnon (2021, p. 209) que :

L'humain dont il s'agit est un être sacré. Il n'est pas seulement corps et matière. Il est aussi pensée et esprit. Il est inséré dans l'univers de l'être. Il communie à l'être, à la vie et il tombe sous leurs lois. Comme tous les êtres vivants, il éprouve l'instinct de la conservation....Il se convainc spontanément qu'à lui-même, comme à tout être qui porte un visage de personne, ce qui est indispensable à la vie, à son maintien et à son développement est dû en vertu de ce que la nature l'a faite, en vertu de la force et de la valeur des lumières de la raison.

La littérature africaine postcoloniale est aussi détentrice de normes éthiques qu'il faut aujourd'hui redécouvrir en vue d'une éducation conséquente à l'autoréférentialité du savoir africain en Afrique.

CONCLUSION

Urgente et nécessaire, l'autoréférentialité est un atout philosophique pour l'émergence scientifique du continent africain. C'est la possibilité de l'élaboration d'un savoir authentiquement africain en mesure de servir de pôle à l'universalité de la connaissance. Il a été question durant tout ce séminaire novateur sur l'autoréférentialité de la prise de conscience et de la rupture épistémologique. Ces deux visions supposent un enjeu : l'éveil aux humanités classiques africaines. En structurant la base philosophique d'une telle épisté-

mologie novatrice avec les auteurs comme Jacob Agossou et Paulin Hountondji, notre intérêt est de justifier le « retour aux humanités classiques africaines » pour une éducation conséquente à l'autoréférentialité.

Pour notre part, les humanités classiques qui impliquent le rapport littérature et philosophie sont à retrouver aujourd'hui dans les romans négro-africains pour ne pas dire dans la littérature postcoloniale. Elles ne sont pas seulement à évoquer mais doivent faire l'objet d'un *curricula* systématique afin de favoriser l'éveil à la prise de conscience des valeurs africaines de l'humanité en vue de l'élaboration d'un savoir authentiquement africain.

La formation aux valeurs africaines de l'humanité ne sera donc rien d'autre que la prise en compte des « Humanités classiques africaines » dont l'enseignement doit éveiller au potentiel humain de l'africain pour servir de socle à toute connaissance. La meilleure des connaissances est celle du soi humain. Car le '*Gbětónyĩnyĩ'* que nous prônons se révèle comme :

Une qualité consubstantielle à l'être humain.
Ce n'est pas seulement la somme des facultés naturelles qui donnent une enveloppe corporelle à sa dignité. Il y a d'autres qualités qui font l'estime de l'homme et qui valorisent la nature humaine. Il faut entendre ici, par nature humaine, ce qui est l'essence de l'homme, une réalité préexistante, préétablie, immuable. C'est l'ensemble des caractères propres à l'être humain en général qui, indépendamment des déterminations contingentes (individuelles, sociales et culturelles), permettent de définir l'humain (A. Gbegnon, 2020).

Bibliographie

- Agossou J. (1971) « *Gbětó et Gbedotó* "l'homme et le Dieu créateur", selon les sud-dahoméens. De la dialectique de Participation Vitale à une théologie Anthropocentrique » Paris, ICP.
- , (2021) *Gbětó et Gbedotó*. Réédition en 4 Tomes (Linguistique-Anthropologique- Religieux-Théologique), Cotonou, Philosophat.
- Lissagbe J.(2019), *Philosophie africaines :Des controverses au dépassement*, mémoire inédit, Philosophat de Djimè.

Hountondji P. (1977) *Sur la philosophie africaine*. Paris, Présence Africaine.

----- (1997), *Combats pour le sens*. Cotonou, Flamboyant.

Kakpo M. (2022) « Séminaire sur l'autoréférentialité », inédit, UAC.

Kiti, C. Medegnon D. et A-R. Ndiaye, (2020), *La quête du sens*.

Mélanges offerts à Paulin Hountondji à l'occasion de ses 80 ans.

Cotonou, Star Editions.

POUR UNE EPISTEMOLOGIE DU FÁ

Professeur Mahougnon KAKPO

Université d'Abomey-Calavi

Directeur du LAREFÁ

INTRODUCTION

Depuis le début des années 2000, j'ai orienté l'essentiel de mes recherches dans les *Etudes Africaines*, notamment sur l'axe fondamental que sont les *Humanités Fá-Vodun* qui, dans l'aire culturelle Àjà-Tádó, en constituent le socle. Si donc l'épistémologie est la science qui étudie les sciences, c'est-à-dire l'étude d'une science afin d'en déterminer les origines, les objectifs, les méthodes, les principes, les acteurs, les résultats et leurs impacts sur les populations ainsi que sur les découvertes (autres sciences, arts, littératures...), l'orientation que j'ai donnée à mes recherches depuis environ deux décennies est alors l'épistémologie du *Fá* et du *Vodun*.

C'est pourquoi, au lieu d'une communication conventionnelle, je présente ici quelques éléments des résultats de mes recherches qui instituent les *Humanités Fá-Vodun*, aspect essentiel des Humanités classiques africaines, comme socle des *Etudes Africaines* dans l'aire culturelle Àjà-Tádó. La conséquence en est qu'une philosophie de l'Autoréférentialité dans cette sphère d'intervention ne saurait en faire l'économie. On comprend donc aisément pourquoi une épistémologie du *Fá* est une nécessité pour l'avenir des recherches dans les Humanités classiques africaines.

Les éléments pour une épistémologie du *Fá* se déclinent en deux étapes. D'une part, j'ai présenté le *Fá* comme étant l'identité remarquable de l'aire culturelle Àjà-Tádó et, d'autre part, le *Fá* est décliné comme une épistémologie du sens avant d'être conçu comme un rapprochement des paradigmes, c'est-à-dire comme une épistémogonie.

1. DE L'AIRE CULTURELLE AJĀ-TÁDÓ

L'aire culturelle Aja-Tado – également orthographié « *Ajatado* » – est aujourd'hui l'espace qui va de Lagos (Nigéria) à Accra (Ghana) en passant par Cotonou (Bénin) et Lomé (Togo) et dont les populations étaient surtout concentrées dans le bassin inférieur du Mono (fleuve partagé de nos jours par le Togo et le Bénin) jusqu'en 1472 lorsque les navigateurs portugais y entrèrent et dont les actions allaient permettre de lui porter une grave atteinte au XIX^{ème} siècle par les Français, les Anglais et les Allemands, atteinte connue sous la triste expression de « *partage colonial* ». Selon le Père Roberto Pazzi, l'un des chercheurs expatriés qui a le plus approfondi ses recherches sur les migrations et l'installation des populations qui occupent cet espace, l'aire culturelle Aja-Tado est « *située au centre de la ceinture forestière du golfe de Guinée (...) de part et d'autre du fleuve Mɔnɔ (Mono), la large clairière à savane arborée qui prolonge jusqu'à la côte atlantique le paysage soudanais* ». Il s'agit, précise-t-il, d'un « vaste corridor orienté nord-sud, séparant ainsi les deux grands empires de la forêt en pleine apogée au XVIII^{ème} siècle : *au couchant l'Asànté (Ashanti) riche en or et, du côté oriental, l'Ayo puissant par sa cavalerie, mais dont la capitale Old Oyo (...) n'est plus de nos jours qu'une ville en ruine abandonnée sous la végétation* » ().

L'expression « *Aja-Tado* » est formée par les mots « *Aja* » et « *Tado* ». « *Tado* » est le foyer originel, le royaume fondé aux environs du XII^{ème} siècle par des migrants venus vraisemblablement de la boucle septentrionale du Niger pour s'installer dans la vallée du fleuve Mono et d'où proviennent la plupart des peuples habitant aujourd'hui les territoires du centre et du sud du Nigéria, du Bénin, du Togo et du Ghana. Cette cité royale primordiale, Tado, se situe aujourd'hui sur le territoire de l'actuelle République du Togo. Quant au terme « *Aja* », qui signifie « *terrible, redoutable* », il était au départ un titre dynastique porté par tous les monarques du royaume de Tado avant de devenir aussi bien un toponyme qu'un ethnonyme. « *Aja-Tado* » désignait donc au départ le roi de Tado, roi reconnu comme redoutable et vaillant, avant de désigner aujourd'hui l'aire culturelle dont j'étudie quelques éléments de l'anthropologie religieuse, sociale et culturelle. Il faut également rappeler que cet espace admet une unité culturelle incontestée - étant entendu que la langue et la religion sont généralement les indices permettant de fonder une unité culturelle - et reconnue par

l'unanimité des chercheurs présents au colloque international tenu à l'Université Nationale du Bénin (actuelle Université d'Abomey-Calavi au Bénin) sous la coordination du Professeur François de Medeiros du 1^{er} au 5 décembre 1977 sur les civilisations Aja-Ewe et dont les actes ont été publiés par les Éditions Karthala sous le titre *Peuples du golfe du Bénin (Aja-Ewe)* en 1984. L'unité culturelle de cet espace, c'est-à-dire l'aire culturelle Aja-Tado, est réalisée d'une part par une parenté génétique des parlers qui y ont cours et démontrée en 1989 par le Professeur Hounkpati B. Capo au colloque organisé à l'Université du Bénin (actuelle Université de Lomé) au Togo. Il y a notamment expliqué l'intelligibilité ou l'intercommunication qui caractérise les langues Ewe, Gen, Fon et Aja ainsi que leurs dérivés tels que le Waci, le Maxi, le Xwla, le Xwela, le Ayizo ou le Saxwe, tous dialectes qu'il inscrit dans le continuum dialectal Gbe, tout comme les Professeurs Cheikh Anta Diop et Théophile Obenga avaient déjà démontré au colloque du Caire en 1974 la parenté génétique de l'Égyptien ancien et des langues négro-africaines. D'autre part, la convergence religieuse qui caractérise l'aire culturelle en question est un élément important dans la démonstration de l'unité culturelle Aja-Tado, étant entendu que la première religion des Noirs africains en général est, avant tout, le culte des ancêtres et, en particulier dans la sphère Aja-Tado, avant que le *Vodun*, sous la lumière du *Fá*, ne vienne le coordonner.

2. DU FÁ COMME L'IDENTITÉ REMARQUABLE DES PEUPLES ÁJĀ-TÁDÓ

Le *Fá* a cimenté la conception de la vie et les formes du vivre ensemble dans tout l'Aja-Tado. En effet, cet espace géographique abrite un peuple de deux origines différentes : Ifè à l'Est et Tádó à l'Ouest. Malgré la multiplicité des parlers, ce peuple se reconnaît et se distingue par deux continua linguistiques : le *gbè* et le *k'áǎrɔ-èjírè*.

Le *continuum* linguistique des langues gbè se répand sur l'étendue de ce territoire et compte environ cinq millions de locuteurs. Il est composé majoritairement de cinq dialectes satellites d'une vingtaine de parlers. Aux limites Est et Nord de ce territoire, et parfois imbriqués, comme à Porto-Novo, Takon ou Kétou, s'étendent quelques dialectes du continuum k'áǎrɔ-èjírè, présents au Togo, au Bénin et au Nigeria, voire en Côte d'Ivoire, au Ghana, en Amérique latine ou dans les Antilles, et qui comptent environ trente à quarante millions de locuteurs. Ce continuum part d'une langue standard : le

yorùbá, exonyme de l'Оуо, dans l'actuel Nigeria. Pour cette raison, les divers parlers sont indistinctement assimilés au yorùbá pour certains, à l'ana ou anago pour d'autres. En vérité, les dialectes k'áǎrò-èjírè présents autour et dans le territoire Àǎ-Tádó sont : ishà, shábe, ìqàáshà, ifè, ije, kètù, kànbólé, mokòle, yorùbá, àjàshè, ana.

Cette multiplicité de parlers autour de deux langues distinctes n'altère pas l'homogénéité des pratiques rituelles et, plus généralement, des us et coutumes autour de deux phénomènes similaires : le *Vodun* chez les Gbè, les *Orisha* chez les K'áǎrò-èjírè. L'élément fédérateur de ces deux phénomènes est *Fá* (ou *Afán*) chez les uns, *Ifá* chez les autres. Curieusement, la pratique du *Fá* est limitée à toute cette zone et au Yorubaland, donc à la Baie du Bénin, à l'exception des Amériques où la traite transatlantique est à l'origine de la reproduction des mêmes pratiques religieuses.

En ce sens, on peut considérer que le *Fá* est l'identité remarquable de l'Àǎ-Tádó, même si les spéculations sur l'histoire ethnologique de ce peuple n'ont pas encore abouti à des vérités idoines. Il n'est donc pas étonnant que malgré l'évolution sociale des procédures de dation telles qu'analysées, entre autres, par Saulnier et Johnson, plusieurs anthronymes continuent d'y avoir comme référence le *Fá*.

Malgré l'agression constatée dans la dation des noms d'origine gbè ou k'áǎrò, certains survivent et connaissent même une résurgence. Au nombre de ceux-ci, les noms relatifs au *Fá* semblent de plus en plus nombreux et de plus en plus courants.

Ce que j'ai appelé « *ifaonymie* » n'est pas, comme la composition morphosémantique pourrait le suggérer, une façon de donner divers noms à *Ifá*. Ce serait plutôt un registre de noms qui rendent diversement hommage à *Ifá*, qui invoquent ou évoquent diversement *Ifá*. C'est l'ensemble des créations littéraires (discours épidiectiques, panégyriques, dithyrambes, blason) dont *Ifá* est le sujet. C'est donc, en fin de compte, tout de même, diverses façons d'apprécier *Ifá*, de l'aduler, de le nommer. Ces créations littéraires en langue gbè ou k'áǎrò, se jouent dans un champ lexical essentiellement mélioratif. Des figures de style allant de l'amplification à l'hyperbole leur servent à rendre une gloire éternelle à *Ifá*. Il y est aisé de constater que la plupart des syntagmes dans les noms donnés aux enfants commencent par « *Fá* », que ce soit en gbè ou en k'áǎrò. Il y a cependant d'autres types de noms, notamment certains aptonymes, exclusivement liés à *Ifá*.

3. LE FÁ : UNE ÉPISTEMOLOGIE DU SENS

J'ai montré, au cours de mes recherches, que le *Fá* est une phénoménologie de l'ontologie. Pour y parvenir, il a fallu procéder par étapes, même si elles n'ont pas suivi une chronologie logique. Ainsi, les aspects ci-après ont pu être discutés et présentés selon une méthodologie transdisciplinaire alliant, entre autres, la linguistique, la littérature, la sociologie, l'histoire, l'anthropologie, la philosophie, l'herméneutique... Il s'agit de :

- Le *Fá* : de l'origine égyptienne et du nom ;
- Le *Fá* : de l'écriture et de la lecture à partir de la droite ;
- Objectif et fonction du *Fá* : le flambeau des mystères ;
- Le *Fá* : un Ordre initiatique ;
- Le *Fá* : une Puissance Spirituelle Souveraine : des *noix de palme* qui prennent un bain et devant lesquelles se prosternent toutes les autres Puissances Spirituelles ;
- Les différentes approches du *Fá* : *Fákíkàn*, *Fásísén*, *Fátitè* ou *Fáyíyí* ;
- *Bòkónò*, devins et charlatans ;
- Description du système *Fá* : les 16 *Fádù* cardinaux et leurs 240 secondaires ;
- Les différents langages du *Fá* ;
- Panégyrique ou poème rituelique du *Fá* ;
- Le *Fá* : ancêtre et base du système informatique ;
- Le *Fá* : Sorcellerie ou Physique quantique ?
- Le *Fá* : Hyperparole, structure fragmentaire et figure rhizomatique.

EN GUISE DE CONCLUSION

En somme, l'épistémologie d'*Ifá ɔrũmílà*, dont le poème rituelique favorise l'accès à une communication avec ce *Vòdún* singulier, a permis, à travers la méthode de la fragmentation-défragmentation, de le révéler davantage. On découvre ses origines égyptienne, humaine et mythique, ses traits physiques et moraux, les symbolismes et archétypes auxquels il réfère au détour de l'évocation de sa force et puissance spirituelles, ses langages, ses caractéristiques scientifiques ou, mieux, ses relations avec toutes les sciences avé-

rées ou encore avec celles en cours d'expérimentation telle que la Physique Quantique...

Le *Fá* étend son emprise aussi bien sur le monde visible qu'invisible, sur les êtres que sur les choses dans tous les règnes, car se fondant sur les quatre éléments ; son royaume étant illimité, nul ne peut alors l'appréhender dans sa totalité ; éternel et dispensateur de richesses et de bonheur, il défend et protège la vie en s'opposant systématiquement à tout ce qui peut la compromettre. *Ifá* est en définitive *la Sagesse Universelle, le Savoir encyclopédique émanant d'Olódùmarè*.

L'épistémologie du *Fá* a surtout permis d'introduire un important éclairage qui est, d'une part, la nuance entre *Ifá* et *òrúmilà*, l'un étant *Sagesse Universelle, Savoir encyclopédique émanant d'Olódùmarè* et l'autre, *un ancêtre divinisé symbolisant la Puissance Spirituelle Souveraine qui régit la divination*. D'autre part, et cela n'est pas un moindre éclairage, la recherche a aidé à installer le *Fá* dans son foyer originel de l'Égypte pharaonique et d'en établir les correspondances y relatives : *Ptah = Olódùmarè ; Hiéroglyphes = Fá ; Thot = òrúnmilà ; Scribes ou Grands Prêtres des sanctuaires sacrés = Babalawo ou Bòkónò*.

Le *Fá*, en définitive, en opérant un rapprochement des paradigmes, est plutôt une épistémogonie, c'est-à-dire un système de pensée qui induit une vision ou une théorie épistémologique.

ECRITS DU PROFESSEUR MAHOUGNON KAKPO SUR LE FÁ EN IMAGES



(2007) : « *Le Fa comme vecteur de savoirs littéraires* », in Musanji NGA-LASSO-MWATHA (Sous la direction de), *Littératures, Savoirs et Enseignement*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2007, pp. 165-174.



ACTES DU 1^{ER} COLLOQUE DE L'UNIVERSITE
D'ABOMEY-CALAVI

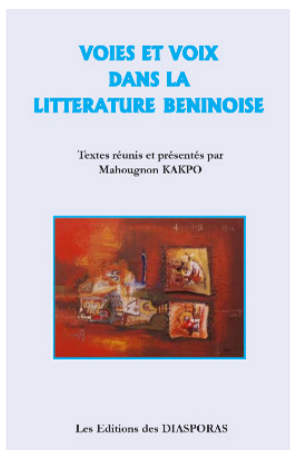
*Trukpen-Menji dit Lelo : Sémiologie de la
sorcellerie à travers le Fa*

Mahougnon KAKPO

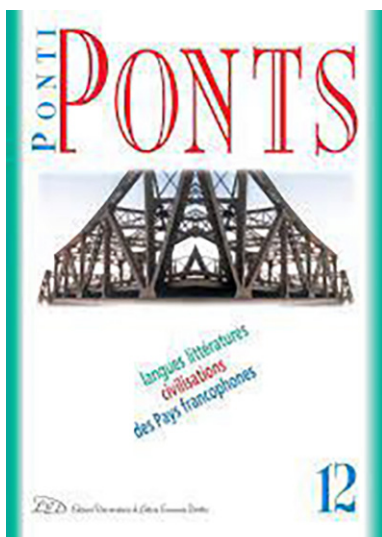
Conseil Scientifique de l'Université
d'Abomey-Calavi

2007

(2007) : « *Trukpen-Menji dit Lelo : Sémiologie de la sorcellerie à travers le Fa* », in Université d'Abomey-Calavi, *Actes du 1er Colloque de l'Université d'Abomey-Calavi*, Abomey-Calavi, Conseil Scientifique de l'Université d'Abomey-Calavi, 2007, pp. 315-329.



(2011) : « *Poétique de la paix ou Tofa : communication entre les Vodun et les vivants* », in Mahougnon KAKPO, (Textes réunis et présentés par), *Voix et voies nouvelles de la littérature béninoise*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, pp. 175-200., (Essai).



(2013) : « *Vodun Sakpata et épidémie de la variole dans la littérature orale sacrée du golfe du Bénin* », in *Ponti Pons*, Revue des Langues, Littératures, Civilisations des pays francophones, Milan, LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, N 13, 2013, pp. 13-34.



LA REVUE DES HUMANITÉS

**VERS UNE HEURISTIQUE
DES RECHERCHES SUR
LE VODUN**

Année 2018

 Les Editions des Diasporas

1

(2018) : « *Sens et fonction du nom dans le Vodun : une anthroponymie des initiés de Sakpata chez les Fon* », in *Jogbe, Revue des Humanités*, N°1 : *Vers une heuristique des recherches sur le Vodun*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2018, pp. 123-142.



LA REVUE DES HUMANITÉS

**NOMS
ET SAVOIRS LOCALISÉS
EN AFRIQUE DE L'OUEST**

Année 2019

 Les Editions des Diasporas

2

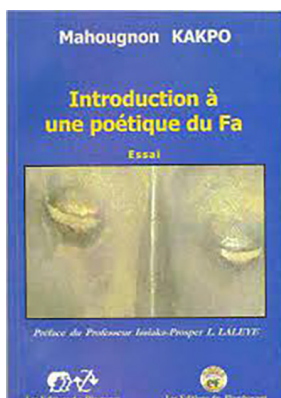
(2019) : « *Ifaonymie dans l'aire culturelle Àjätádó : une glorification du Fá* », in *Jogbe, Revue des Humanités*, N°2 : *Noms et savoirs localisés en Afrique de l'Ouest*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2019, pp. 38-61.



(2021) : « *Le Fâ : Hyperparole, Structure fragmentaire et figure rhizomatique : Logique et Rationalité d'une parole singulière dans les cultures Àjà-Tádó* », in Mahougnon KAKPO (Dir.), *Logiques et rationalités dans les traditions africaines*, (Dir.), Cotonou, pp. 332-358. (Essai).



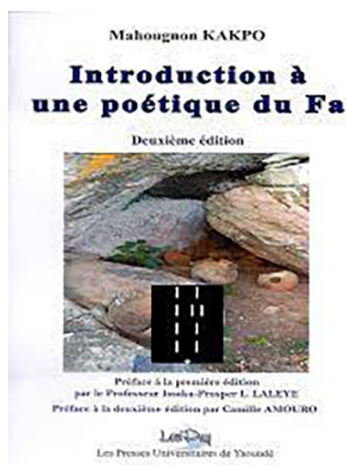
(2021) : « *Le Fâ et la connaissance de soi* », in Mahougnon KAKPO (Dir.), *Écritures, Sociétés et imaginaire*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, pp. 252-279., (Essai).



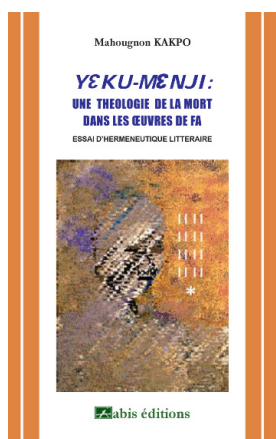
(2006) : *Introduction à une poétique du Fa*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 176 p., (Essai).



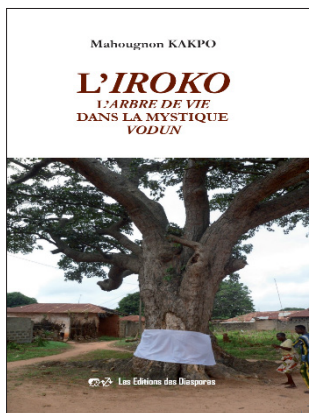
(2007) : *Les épouses de Fa. Récits de la parole sacrée du Bénin*, Préface du Père M. Kodjo Jacob AGOSSOU, Paris, L'Harmattan, 99 p., (Récits de *Fá*).



(2010) : *Introduction à une poétique du Fa*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2^{ème} Edition revue et augmentée, 191 p., (Essai).



(2012) : *Yeku-Menji : Une théologie de la mort dans les œuvres de Fa : Essai d'herméneutique littéraire*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 169 p. (Essai).



(2017) : *L'Iroko, l'arbre de vie dans la mystique Vodun*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 141 p. (Essai).



(2018) : *La naissance de Fa, l'enfant qui parle dans le ventre de sa mère*, Préface du Père M. Kodjo Jacob AGOSSOU, Cotonou, Laha Editions, 166 p. (Récits de la parole sacrée).



(2022) : *Le Fá expliqué aux profanes. Epitomé d'Ifá ɔrúnmilà*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 163 p., (Essai).

PUBLICATIONS DU PROFESSEUR MAHOUGNON KAKPO SUR LE FÁ

145

POUR UNE EPISTEMOLOGIE DU FÁ

ARTICLES

1. **(2007)** : « *Le Fa comme vecteur de savoirs littéraires* », in Musanji NGALASSO-MWATHA (Sous la direction de), *Littératures, Savoirs et Enseignement*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2007, pp. 165-174.
2. **(2007)** : « *Trukpen-Menji dit Lelo : Sémiologie de la sorcellerie à travers le Fa* », in Université d'Abomey-Calavi, *Actes du 1er Colloque de l'Université d'Abomey-Calavi*, Abomey-Calavi, Conseil Scientifique de l'Université d'Abomey-Calavi, 2007, pp. 315-329.
3. **(2011)** : « *Poétique de la paix ou Tofa : communication entre les Vodun et les vivants* », in Mahougnon KAKPO, (Textes réunis et présentés par), *Voix et voies nouvelles de la littérature béninoise*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, pp. 175-200., (Essai).
4. **(2013)** : « *Vodun Sakpata et épidémie de la variole dans la littérature orale sacrée du golfe du Bénin* », in Ponty Ponts, *Revue des Langues, Littératures, Civilisations des pays francophones*, Milan, LED Edizioni Universitarier de Lettere Economia Diritto, N 13, 2013, pp. 13-34.
5. **(2018)** : « *Sens et fonction du nom dans le Vodun : une anthroponymie des initiés de Sakpata chez les Fòn* », in Jogbe, *Revue des Humanités*, N°1 : *Vers une heuristique des recherches sur le Vodun*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2018, pp. 123-142.
6. **(2019)** : « *Ifaonymie dans l'aire culturelle Àjätádó : une glorification du Fá* », in Jogbe, *Revue des Humanités*, N°2 : *Noms et savoirs localisés en Afrique de l'Ouest*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2019, pp. 38-61.
7. **(2021)** : « *Le Fá et la connaissance de soi* », in Mahougnon KAKPO (Dir.), *Écritures, Sociétés et imaginaire*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, pp. 252-279., (Essai).
8. **(2021)** : « *Hyperparole, Structure fragmentaire et figure rhizomatique : Logique et Rationalité d'une parole singulière dans les*

cultures Àjà-Tádó », in Mahougnon KAKPO (Dir.), *Logiques et rationalités dans les traditions africaines*, (Dir.), Cotonou, pp. 332-358. (Essai).

OUVRAGES

1. **(2006)** : *Introduction à une poétique du Fa*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 176 p., (Essai).
2. **(2007)** : *Les épouses de Fa. Récits de la parole sacrée du Bénin*, Préface du Père M. Kodjo Jacob AGOSSOU, Paris, L'Harmattan, 99 p., (Récits de Fá).
3. **(2010)** : *Introduction à une poétique du Fa*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2^{ème} Edition revue et augmentée, 191 p., (Essai).
4. **(2012)** : *Yeku-Menji : Une théologie de la mort dans les œuvres de Fa : Essai d'herméneutique littéraire*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 169 p. (Essai).
5. **(2017)** : *L'Iroko, l'arbre de vie dans la mystique Vodun*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 141 p. (Essai).
6. **(2018)** : *La naissance de Fa, l'enfant qui parle dans le ventre de sa mère*, Préface du Père M. Kodjo Jacob AGOSSOU, Cotonou, Laha Editions, 166 p. (Récits de la parole sacrée).
7. **(2022)** : *Le Fá expliqué aux profanes. Epitomé d'Ifá ọ́rúnmilà*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 163 p., (Essai).

VERS UNE HEURISTIQUE DES RECHERCHES SUR LE VODUN

Dr ELOMON Kocou Bertin
Université d'Abomey-Calavi (LAREFÁ)

Résumé

La recherche dans le domaine du sacré dans la culture africaine est souvent sujette à des amalgames. La présente étude ambitionne de baliser la conception des études menées sur le *vodun*. Une perception juste de l'objet de toute étude sur le *vodun* doit tenir grand compte des limites qu'impose le concept du numineux. Par ailleurs, il est impérieux d'éviter de chercher à prendre des initiations tous azimuts pour se croire expert dans la connaissance du *vodun*. Un *distinguo* clair doit être fait à ce propos sur ce qui relève de la littérature, de la sociologie, de l'anthropologie, de la science médicale et surtout de la foi avec ses paramètres qui sont en dehors de toute rationalité. Telles sont les grandes lignes de cette étude qui a été menée dans une perspective de sociocritique.

Mots clefs : *Heuristique, vodun, amalgame, méthodologie spécifique.*

INTRODUCTION

Objet d'adoration et en même temps sujet de crainte, de suspicion de maléfice, le *vodun* a pendant longtemps suscité et continue d'ailleurs encore de susciter des sentiments et des impressions diversifiés et parfois très opposés. Les premiers missionnaires qui ont introduit les religions révélées en Afrique l'ont discrédité en l'assimilant à la sorcellerie. Plus tard, des missionnaires d'une autre génération ont dû reconnaître le rôle éminemment moteur que le *vodun* peut jouer dans la recherche du bonheur ici sur terre pour l'épanouissement et le développement des nations et de leur civilisation. C'est ce qui ressort notamment de la communication de Monseigneur Robert Sastre dans laquelle il avait notamment déclaré :

« Le vodun est un humanisme c'est-à-dire un effort de l'homme pour articuler son destin en gamme d'interrogations et de réponses à des questions ultimes, sans que chez lui l'épaisseur du social dans lequel s'articule cet effort soit suffisamment analysée et sans que le rapport avec le « gbédoto » (créateur) soit clarifié ».

Son confrère le Révérend père Jacob Agossou renchérit ces propos en disant :

« Le vodun est une étape dans la quête du Gbédoto (le créateur) par le gbèto (l'homme) » avant d'ajouter : « l'homme qui désire la vie et qui la reconnaît lui-même est un vodoun, une personne sacrée en quête de Gbédoto ».

Comme pour dissiper les appréhensions et les craintes que ceux qui ont noirci l'image du *vodun* ont instillées dans l'esprit des gens, Olympe Bhêly Quenum pour sa part a essayé de lever l'équivoque sur une malencontreuse confusion sur la nature du *vodun* en soulignant :

« il est essentiel de dissocier le vodù de la magie et des forces obscures qu'une étude comparatiste m'a permis de déceler chez Homère ...ce n'est non plus de la sorcellerie ni de la magie ».

En écho Alfred Metraux renchérit en disant :

« La sorcellerie fleurit dans les campagnes mais elle est considérée par les vodunsi comme crime puni par les divinités du vodou. Rien n'est donc plus injuste que de confondre vodou et magie ».

La reconnaissance sans parti-pris de la valeur sociologique du *vodun* a incidemment déblayé la voie pour la recherche scientifique dans le domaine du *vodun*.

En fait, il s'est malgré tout imposé comme réalité socio-culturelle sur plusieurs continents. Cependant, malgré l'engouement de certains chercheurs de nos jours pour l'exploration scientifique de la pratique *vodun*, il y a de sérieuses difficultés de tous ordres qui ne leur facilitent guère la tâche. C'est pour contribuer quelque peu à la recherche de solution à ces multiples handicaps conceptuels, méthodologiques et autres que la présente communication tentera de poser les jalons d'une heuristique de la recherche sur le *vodun*.

I- PROBLÉMATIQUE DE LA RECHERCHE SUR LE VODUN

Mener des recherches sur le *vodun* est a priori assimilable à chercher à connaître l'inconnaissable, à chercher à voir l'invisible. Telle est l'opinion des fidèles du *vodun* du Sud-Togo quand certains chercheurs s'étaient aventurés dans cette entreprise. C'est le cas notamment d'Inès De la Torre qui restitue en ces termes l'entretien qu'elle avait eu avec les fidèles *vodun* à Glidji: « *J'ai posé dans les villages Guen-Mina la question : « Qui est le vodun ? ».* On m'a répondu évasivement : « On ne l'a jamais vu, on ne le connaît pas.... ! Pourquoi veux-tu le savoir ? » Cette réaction des fidèles que nous rapporte Inès De la Torre appelle plusieurs observations.

Primo, la question ainsi posée découle d'une conception foncièrement erronée du phénomène *vodun*.

Secundo, cette question est suffisamment naïve. Sinon comment peut-on espérer à partir d'une telle demande obtenir la révélation d'informations considérées comme secrètes ou sacrées ?

Tercio, le sacré peut-il être l'objet d'études profanes sans s'inscrire dans de la profanation ?

Quarto, si d'aventure le chercheur se soumettait à une initiation préalable, quel crédit pourrait-on accorder aux informations qu'il publierait étant donné qu'une clause sacramentelle d'inviolabilité de secret scelle toute initiation ?

Comme on le voit, plusieurs données complexes constituent des écueils, voire des obstacles qui jonchent la voie de la recherche sur le *vodun*. D'ailleurs la recherche dans ce domaine concerne-t-elle la connaissance du noumène du *vodun* ? Ou bien vise-t-elle la connaissance du culte et des pratiques cultuelles ? Ou bien encore, s'intéresse-t-elle à la connaissance de ces deux sphères de la religion *vodun* ?

Toutes les préoccupations que nous venons de relever méritent d'être abordées méthodiquement. Pour y arriver, il convient de procéder en amont à certaines clarifications.

II- CLARIFICATIONS PRÉJUDICIELLES

1- *Nature, essence et catégories de vodun*

Avant toute esquisse d'élucidation, il est indispensable de relever que le terme *vodun* n'est pas univoque, mais plutôt pluriel et plurivoque. La pluralité d'essence du *vodun* n'autorise guère une préhension sans discernement. Jusque-là, tous les chercheurs dans le domaine ont adopté une typologie des *vodun* découlant d'une conception globalisant du fait pour montrer une certaine diversité

sans toutefois effectuer le distinguo essentiel qui se fait dans l'approche ésotérique des vrais dépositaires.

Sans dénier la pertinence de l'approche classificatoire adoptée par les chercheurs tels que Joseph Kodjovi Adande, Germaine De Souza, Julien Alapini, Mgr Adoukonou, Abbé Augustin Tossou, Révérend père Agossou, Mgr Robert Sastre, Pierre Verger, Père Falcon, Révérend père Segurola, Herskovits, Parrinder, il nous semble plus opérant et pragmatique d'adopter l'approche classificatoire axée sur la nature, la catégorie d'émergence qu'est l'approche endogène qu'adoptent les dépositaires mêmes de la pratique du *vodun*. Ils distinguent en effet principalement deux catégories essentielles de *vodun*. Notons au passage que l'adverbe principalement suggère aussi en l'occurrence l'idée de principe fondateur. La première qui est l'originale est la catégorie des *vodun-yeḥue* littéralement cela signifie « *vodun-esprit* ». La seconde catégorie est celle des *vodun* sans adjonction d'épithète mais qui en réalité regroupe les *vodun* fondés sur l'ingéniosité humaine, le *bo*. Cette deuxième catégorie procède en réalité d'une désignation métaphorique. Dans la réalité des faits sociologiques et anthropologiques cette catégorie est aussi importante que la première. Aucune des deux catégories n'est sous-estimée par les pratiquants. C'est en partie l'une des causes de la confusion de genres qui amène à croire que lorsqu'on parle sans discernement de *vodun*, on évoque des faits sociologiques d'essence commune. La vérité du panthéon *vodun* est plus complexe que l'on ne l'imagine généralement.

Cependant, pour des raisons pratiques de clarté nous ne parlerons que du *vodun* dans son acception première c'est-à-dire du *vodun* de la première catégorie, *vodun yeḥue*.

2- Approche définitoire du vodun

Dans une conférence inaugurale délivrée à l'université d'Abomey-Calavi en 2001, le professeur Ascension Bogniaho a dû reconnaître le malaise que l'on éprouve quand on tente de définir le *vodun*. À cet effet, il a notamment déclaré ce qui suit : « *Définir le vodun d'un trait paraît bien difficile* ». Après s'être essayé à l'exercice de définition scientifique, Mgr Adoukonou a eu à conclure sa tentative d'explication en disant : « Tous ceux qui ont tenté de définir le vodun ont avoué leur échec, y compris les initiés de la société traditionnelle », alors que son confrère, le Révérend père Segurola a pu laisser lire dans son *Dictionnaire fon/français* que le *vodun* est « *le principe du sacré fondé sur un mythe ou un mystère* ».

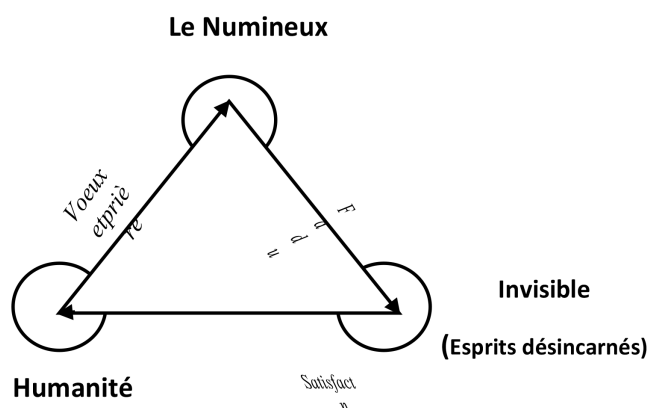
Pour notre part, sans prétention aucune, nous allons tenter une approche définitoire qui met le concept du *vodun* en relation avec la perception cosmogonique du peuple qui en le dépositaire originel, mise en relation qui sera articulée sur les préoccupations existentielles dudit peuple. Dans cette perspective, nous remonterons notre définition à *fa*, l'art divinatoire révélateur et le messager attiré des *vodun*.

C'est d'ailleurs de *Fa-òrúmilà*, porte-parole du couple *Mawu-Lisa* (*Mawu* de polarité féminine et *Lisade* polarité masculine) que le concept de divinité dite *vodun* tient son nom. Pour s'en rendre compte il suffit justement d'appréhender convenablement l'idée que s'en font les initiés qui ont reçu la double consécration au *fa* et au *vodun*. *Fa-òrúmilà* est le canal qu'emprunte *Mawu* pour informer les humains sur leur destinée individuelle ou collective sur terre. Il peut, même après la mort d'une personne, révéler qu'elle devra être consacrée *vodun*. Le principe ou signe de *fa* exprimant l'angle d'attaque opérationnelle de toute situation s'appelle « du ». Un « *du* » qui apporte ou exprime le bonheur, la paix ou la prospérité se dit « vivo du ». Pour dire que le signe de *fa* révélé vous apportera le bonheur il dira : « vous avez le « vo du », ce qui vous garantit mystérieusement la paix. « Vodou » ou *vodun* est ce qui procure de la satisfaction de façon mystérieuse ou permet d'assouvir un désir sans coup férir et sans l'implication majeur de l'effort humain.

Le terme « *vodu* » déformé par une nasalisation finale inopportune mais générée par le prisme déformant que Guberina nomme « crible phonologique » est donc le nom originel qui exprime parfaitement ce qu'est le *vodun* dans son acception consensuelle synthétisée par la définition de Bogniaho qui écrit :

« Le vodun C'est d'abord la résurgence d'un état d'âme ou d'esprit réceptif qui reconnaît la toute puissance de ce qui ne peut s'expliquer et avec lequel on veut entrer en communion dans l'objectif premier de la conservation de la vie et de la jouissance permanente d'une existence tranquille ».

Analysé sous tous ses aspects et dans toutes ses subtilités, le *vodun* n'est en fait, que la mise au service des humains des forces et principes de la nature comme cela se conçoit dans la cosmogonie *aja-fon*. C'est la résultante du fonctionnement de la triade architecturale des forces cosmiques, tel que l'imaginaire collectif du peuple *aja-fon* se la représente. Cette triade peut être schématisée de la manière suivante :



io

Voici comment s'explique le *vodun* à travers ce schéma : Les humains situés virtuellement au niveau de l'angle gauche de la base du triangle adressent leurs prières, leurs doléances à *Mawu* qui est doué des qualités d'une mère attentionnée. Lui se trouve évidemment au sommet de la triade dans le monde du Numineux. En réaction celui-ci charge son messenger *Fa-oromila* d'accomplir le vœu formulé. Ce dernier envoie l'un de ses fils ou principes appelés « du » dans le monde des esprits invisibles situés sur le même plan que les humains mais bien à l'écart au niveau de l'angle droit mais dans l'invisibilité. Le « du » envoyé, au cours de sa mission, recherche l'esprit invisible approprié qu'il soumet, qu'il dompte pour en faire un serviteur servile au service des humains requérants. C'est de la réalisation de ce domptage que le « du » en question se transmue solidairement en « vivo du » ou « du » de la satisfaction des désirs qui se dit *vodun*, une entité invisible mais capable d'agir sur la destinée des gens. L'autel qu'on leur consacre est en fait, le lieu de contact habituel pour passer et régler les contrats de service. La matérialisation statufiée d'un *vodun* est le réceptacle renfermant le principe qui attire ou qui a piégé l'esprit agissant du *vodun*. Une autre dénomination souvent utilisée en apposition est sémantiquement révélatrice de l'idée que les pratiquants ont du *vodun*. Au fait il n'est rare d'entendre dire *vodun ahwanjo*. Parfois le terme *ahwanjo* s'emploie seul comme synonyme du nom *vodun*. Littéralement le déverbatif *ahwanjo* (ahwan = guerre / jo = naître, sourdre) signifie « la guerre a éclaté ». Ce qui doit être entendu comme la guerre peut éclater. Au fond tout ceci revient à considérer le *vodun* comme rempart contre tous les combats de la vie.

C'est de ces deux intellections « de la réalité cosmologisée, coextensive à la vie humaine »²³ que procèdent l'essence et la phénoménologie du *vodun*. Il s'en suit que l'univers référentiel du terme *vodun* nimbé de mystère et se confond alors avec le numineux.



Peinture décorant la clôture d'un couvent à Adingnigon (Bohicon). Le message écrit sur le pagne de ces initiées rend compte de la conception que les fidèles ont du culte du vodun. (Photo, B. K. Elomon)

Pour les informateurs que nous avons questionnés²⁴, la typologie des *vodun* peut se faire suivant deux axes : l'un vertical et, l'autre, horizontal.

Suivant l'axe vertical, il y a la catégorisation par une hiérarchisation déterminée par l'ordre de préséance des *vodun*. En faisant une telle classification, on retrouve des fois plusieurs *vodun* sur un même palier. Cette typologie fait un regroupement par classes. Selon l'axe horizontal, la catégorisation est fondée sur la nature des *vodun*. En adoptant cette dernière option ésotérique, on distingue essentiellement les deux types dont nous avons parlé tantôt à savoir *Vodun-yehwe* puis *vodun* par commodité métaphorique.

Certains *vodun-yehwe* peuvent simplement être des entités naturelles du monde invisible (le cas des *vodun Dankoli* et *winkpasali*) ou

23 Massenzio Marcello, « La science des religions entre historicisme et phénoménologie » in *Sacré et Identité ethnique : frontières et ordre du monde*, Paris, éd De l'école des hautes études en sciences sociales, 1999, p.13.

24 Il s'agit notamment des pontifes, *hunbono* Lokossi Tonassé Tossou (58 ans), *hunno* Koukou Elomon (45 ans), *Allossé* Dossou (59 ans) et *Gangnon* Ezin (61 ans).

la réincarnation d'individus mystérieux décédés (*Gankpé* et *Agɔyi dɔkpɛn*) ou bien des êtres humains apparemment ordinaires mais au fond sont habités par des esprits exceptionnels puissants. Par exemple, un enfant apparemment ordinaire sans aucune caractéristique différentielle perceptible peut être né sous le signe de l'esprit *Tɔxɔsú* (*littéralement roi des eaux*) qui gouverne les eaux ou sous le signe de l'esprit *Dan* qui est la divinité de l'air. Quoiqu'apparemment ordinaire, un tel enfant peut être considéré comme *vodun-yehwe* (*littéralement vodun en tant qu'esprit*). Cela induit l'obligation l'érection d'un autel pour l'entité qui l'habite. D'autres esprits sont simplement dans la nature élisant domicile parfois soit dans des arbres, soit dans des plans d'eau, soit dans des collines.

3- Le culte de vodun et les sciences afférentes

Lorsqu'on parle du *vodun* on fait généralement un astucieux amalgame du *vodun* stricto sensu avec la science et les pratiques qui l'entourent. La réalité est que dans le cadre du culte du *vodun*, il s'est développé une certaine pharmacopée et parfois de la divination sous diverses formes et beaucoup d'arts. Lorsqu'on n'a pas eu une connaissance claire de ce fait, on s'installe dans une confusion consistant à voir le *vodun* là où il n'est pas ou à lui attribuer des faits d'hommes. La nature humaine est généralement friande de sensationnel et de spectacle, particulièrement de prestidigitation. C'est pour cette raison que parfois ces deux dimensions se retrouvent dans certains cultes *vodun*. Si nous savons que chaque science a sa démarche méthodologique spécifique et une finalité qui la distinguent des autres sciences, il est évident qu'aucun chercheur ne peut embrasser à la fois toutes les sciences qui ont cours dans le culte du *vodun*. Il s'en suit que chaque chercheur doit avoir une idée claire de l'objet de sa recherche au sein de tout ce qui existe dans ce culte. Par dessus tout, il faut qu'il sache que le noumène du *vodun* est hors de portée pour toute science rationnelle. Ainsi donc, si une recherche scientifique est bien calibrée sur une méthodologie spécifique au domaine, il ne serait raisonnablement question d'aborder ensemble tous ces aspects et leurs réalités au sein du *vodun*. Toutefois, il faudra souligner qu'en principe dans le culte *vodun* tout a été institué en vue de donner satisfaction aux pratiquants, de satisfaire les besoins de bien-être.

4- Aspects de l'initiation

Dans la pratique du *vodun*, il n'y a pas d'initiation universelle ou globale donnant droit à toutes les connaissances dans tous les

domaines. Comme nous venons de le dire plus haut, des sciences et des arts ont été intégrés au culte *vodun*. Pour rappel, citons la pharmacopée, l'exorcisme, la divination. Il est important de préciser que ces adjonctions ne constituent nullement l'apanage du culte *vodun*. Les autres religions connaissent le même phénomène de greffage de pratiques dans leur culte. C'est le cas notamment des deux religions abrahamiques que sont le christianisme et l'islam. Dans l'une on pratique de l'exorcise, de la délivrance, on fait de l'infusion de l'esprit sans que tout ceci ne soit confondu ni à l'évangile ni à la médecine, ni à de l'occultisme, ni à Dieu. Pour la gouverne des potentiels chercheurs dans le domaine, il faut qu'ils ne perdent jamais de vue qu'aucune question transversale ne peut permettre d'appréhender convenablement d'un trait ces paramètres que nous venons d'évoquer.

Dans l'autre religion abrahamique, les marabouts existent et opèrent en maîtres religieux sans se confondre aux imams. Toujours ici, les *soufis* ont leurs pratiques spécifiques de quête du bonheur et de résolution des problèmes que nul ne confond avec les fondements de l'islam ni avec Allah. Donc il est tout à fait inconvenant et inconvenable qu'à propos du *vodun* la même différenciation ne soit opérée par les chercheurs.

III-FINALITÉ ET MOTIVATION DES RECHERCHES SUR LE VODUN

En dehors de toute autre considération, il faut admettre sans hypocrisie aucune que toute entreprise de recherche dans le culte du *vodun* se déroule le plus souvent dans un climat de suspicion réciproque. D'un côté s'exprime parfois en filigrane une volonté inavouable de profanation tandis que de l'autre côté, il y a de la méfiance et de la défiance qui s'expriment par une posture diplomatiquement revêche. Au surplus, il n'est pas rare que des deux côtés se passe un marché de dupe pouvant prendre l'ampleur d'escroquerie morale.

Les divers assauts qu'ont essuyés les fidèles du *vodun* de la part des pratiquants des religions importées ont cristallisé la méfiance chez tous les *vodunsi*²⁵. Une anecdote poignante nous est rapportée par l'administrateur colonial Robert Cornevin²⁶ qui a relaté la cruauté de certains jeunes prêtres blancs envers les pythons divini-

²⁵ *Vodunsi* : fidèles de la religion *vodun*

²⁶ Cornevin Robet, *La république populaire du Bénin, des origines dahoméennes à nos jours*, Tome 1, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1981.

sés à Ouidah. Le fait est que par générosité et surtout dans un esprit d'œcuménisme les prêtres *vodunsi* de Ouidah avaient octroyé pour leur installation un domaine aux missionnaires catholiques juste en face de leur propre couvent central où sont logés les pythons vénérés dans la communauté *houéda* de Ouidah. Malheureusement ceux-ci, la nuit tombée éprouvaient un malin plaisir à massacrer ces reptiles considérés par les autochtones comme des *vodun*.

En outre, de nos jours, même si l'on reconnaît que les chrétiens catholiques ont évolué dans leur conception du *vodun*, d'autres chrétiens qui s'intéressent au *vodun* n'ont de cesse à le vilipender, à l'assimiler à la sorcellerie, à du satanisme en vouant alors les *vodunsi* aux affres de l'enfer. Il est clair que le rapport que les autres religions entretiennent avec la religion *vodun* n'est nullement de nature à faciliter la tâche aux chercheurs.

IV- LES LIMITES DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE DANS LE DOMAINE DU SACRÉ

Mise à part les observations relatives au climat délétère évoqué tantôt, il est impérieux de remarquer les limites de la science dans le domaine. La démarche scientifique repose d'abord sur l'observation, puis la détermination des règles, lois et principes en vue d'une reproduction systématique des choses. Mais en la matière ici, l'observation se situe au seuil du numineux. D'une manière générale, la science dans ses divers démembrements tel que la chimie, la physique, l'astrophysique, la biologie explique le monde et l'univers en faisant abstraction de la coexistence d'un monde invisible ayant des entités invisibles mais qui sont en rapport avec le monde visible. Ceci pourrait s'expliquer dans une certaine mesure par le fait que l'univers des entités invisibles est le pendant d'une certaine mythologie et donc d'une culture. Alors, on peut simplement se demander à bon droit si un chercheur qui n'est pas d'une certaine culture peut efficacement aborder et analyser en toute objectivité des données invisibles de celle-ci sans faire intervenir la foi, la croyance. Le hic ici est que par la science on sait, mais en religion on croit simplement. Outre tout ceci, le numineux peut-il être objet d'étude rationnelle alors qu'il est établi que son substrat est mythologique ? Au fait, les mythes ont été créés pour expliquer ce qui est au-delà de la rationalité humaine. Les relations entre les humains, Dieu, les divinités et le *vodun* proviennent des mythes qui se gaussent de tout raisonnement rationnel. La science est par nature universelle. Alors que les mythologues de renom qui se sont investis dans la mythologie comparée, tels que Jean-Loïc le Quellec, James Frazer n'ont pas pu

démontrer qu'il en existe de communs à toute l'humanité. De là il est improbable que la science puisse s'immiscer dans les constructions mythologiques sans changer de nature, sans métamorphose. C'est là l'une des raisons qui font qu'à la lisière du numineux on parle plutôt de para science, de science occulte, ou de paranormale ; la normalité étant entendue comme ce que la raison humaine peut concevoir suivant sa propre logique.

A propos de la seconde catégorie des *vodun*, c'est-à-dire celle des *vodun* par appellation métaphorique et qui au fond découlent de la manipulation par le *bo*, on peut raisonnablement affirmer qu'il existe une relative marge d'explication scientifique d'ordre biochimique, d'ordre physique voire électromagnétique et surtout quantique des éléments constitutifs de leurs fondements. Toutefois, ceux qui les ont initiés tout comme ceux qui les manipulent n'ont généralement qu'une connaissance intuitive s'inscrivant dans une perception pas toujours rationnelle. Ce type de perception est sans conteste celui de la source de la créativité dans la vie profane à propos de laquelle Victor Hugo à pu dire : « La science est l'asymptote de la vérité. Elle approche *sans cesse et ne touche jamais* »²⁷.

Faudrait-il alors que la recherche scientifique dans le domaine du *vodun* abdique puisqu'il existe une limite asymptotique infranchissable par la rationalité humaine ? Loin s'en faut, en nous fondant sur la dichotomie entre le *vodun* stricto sensu et le culte du *vodun* la recherche peut valablement s'orienter vers sa dimension culturelle. Le cas échéant quelle démarche méthodologique conviendrait-il d'adopter ? Soulignons à toutes fins utiles que c'est dans cette sphère culturelle que se développe une remarquable littérature et non dans le noumène du *vodun* qui de toute façon est abscons.

V- JALONS POUR UNE MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE SUR LE CULTE DU VODUN.

Avant d'aborder l'objet même de cette rubrique, il convient de faire préalablement remarquer que le culte compris comme l'ensemble des pratiques réglées par une religion pour rendre hommage à la divinité est assimilable au mot rite et sous-entend un rituel. C'est dans cette acception anthropologique que nous articulerons la méthodologie de la recherche dans ce domaine. Autre précision indispensable à faire est que pour un même *vodun*, le culte varie d'une aire culturelle à une autre avec la littérature qu'il génère. Par exemple, dans le culte du *vodun Xevioso* l'onomastique diffère d'un milieu à un autre. Ce même *vodun* s'appelle *Shango* chez les Yorubas

²⁷ Hugo Victor cité par Le Robert

et *Nagots* du Sud-Est Bénin alors qu'il est nommé *Xevioso* chez les peuples de souche *aja-tado* du Sud-Ouest et du Centre Benin. Même en se situant dans l'aire culturelle *aja-tado*, on se rend compte que le dispositif des désignatifs n'est pas le même partout. Dans certaines localités, par ordre de naissance, les enfants de sexe masculin des fidèles sont respectivement prénommés Hessou puis Hessa, alors que dans d'autres localités, ils sont plutôt baptisés Sossou puis Sossa. Les chansons et les légendes ne sont non plutôt exactement les mêmes. Au regard de toutes ces remarques, il apparaît nécessaire de considérer toutes les indications méthodologiques que nous proposerons comme des données à relativiser ou à contextualiser.

1- Les aptitudes requises pour la recherche sur le culte du vodun

Une solide connaissance de la langue usuelle dans le culte est nécessaire. Il n'est cependant pas rare que cohabitent dans un culte deux langues de différentes familles. C'est le cas par exemple des *vodun* d'emprunt dont le culte emploie la langue du peuple initiateur comme langue de conversation avec le *vodun* puis la langue du milieu pour les besoins ordinaires de communication. Il n'est plus rare qu'une langue archaïque soit érigée au rang de langue liturgique à côté de la langue usuelle contemporaine. Toujours dans ce schéma de diglossie on remarque parfois existence de langues factices conçues exprès que les fidèles en transe ou non emploient pour que leurs paroles ne soient comprises que par des personnes qualifiées à cet effet.

En vérité, dans le culte du *vodun*, l'essentiel se situe dans la parole avec ses dimensions multiformes qui vont du surcodage sémantique aux sous-entendus en passant par des non-dits paradoxalement éloquents. Toutefois, il est très important de savoir qu'il y a en permanence une substantielle connivence entre le geste et la parole dans les rituels. Tout y revêt un sens, une fonction et une portée esthétique. C'est pourquoi toutes les productions littéraires qui ont cours dans la pratique du culte sont obligatoirement fonctionnelles. En effet, toute la vie au sein du couvent s'organise autour du geste et de la parole. Le geste est le noyau du rite, la parole, son adjuvant, le consacre. Ainsi, on apprend plus par le vécu que par le langage conventionnel classique. Dans ces conditions, maîtriser la ou les langues du culte est un impératif si l'on ne souhaite se retrouver dans une posture de disgrâce linguistique à la merci des traductions falsifiées ou approximatives.

En plus de ceci, il est important de se situer dans une perspective philologique étant donné que les textes liturgiques sont le plus souvent des textes anciens. Ainsi, le travail de compréhension de la littérature *vodun* passe forcément par une approche d'herméneutique. Cela impose une bonne imprégnation de la culture locale. Une autre aptitude qui vaut bien son pesant d'or est la capacité de se confondre à la masse des fidèles. Une tenue qui distingue n'est pas un atout. Il en est de même pour tout style, guindé, affecté, bref tout maniérisme indispose les autres et tarit les sources d'informations élémentaires fiables. Avoir une bonne dose de patience et d'endurance est toujours nécessaire. Car il arrive parfois de subtiles épreuves d'endurance et de patience qui sont intentionnellement créées pour décourager les chercheurs qui ne jouissent pas encore d'une familiarité dans le milieu. On fait attendre en longueur sans qu'on ne sache réellement qui ou ce qu'on attend pour commencer un entretien pourtant annoncé bien à l'avance.

2- L'élaboration de questionnaire de recherche

Autant que faire se peut toute question directe doit être évitée. Biaisier quelque peu son investigation sans aller droit au but est plutôt souhaitable. Cela peut se faire dans un premier temps comme un entretien à bâtons rompus. Dans ce cas l'informateur a le loisir de dire ce qu'il conçoit dicible et intéressant pour le chercheur. Ce qu'il faut le plus éviter, c'est d'avoir un questionnaire sur un papier et le lire comme cela se fait dans le monde profane. Il faudrait de préférence mémoriser ses questions et les ajuster au besoin au fur et à mesure. Il faut éviter par-dessus tout de donner l'allure d'une enquête policière ou d'une inquisition à tout entretien avec les fidèles.

3- L'illusion de l'initiation

Le titre d'initié est un passe-droit qui en matière de recherche scientifique donne à certains l'illusion d'une garantie de connaissance. La réalité de l'initiation d'un chercheur est plus complexe. Le principe de l'initiation dans la pratique du *vodun* est plutôt assimilable à un sacrement de mutisme à propos de culte. Pis un nouvel initié n'est jamais suffisamment informé pour se prévaloir d'une connaissance approfondie de ce qu'il a prêté de ne pas divulguer. D'ailleurs même les pontifes ne sont presque jamais à même de se prévaloir détenteurs de toutes les connaissances relatives au culte. Chaque initié a sa spécialité et reste longtemps subordonné à son initiateur qui ne s'oblige nullement à lui passer la main très tôt.

L'expérience de Fatoumbi Pierre Verger qui a dû se résigner à une publication posthume des résultats de ses dernières recherches dont la validité n'est cependant pas établie est un cas d'école qui mérite d'être sérieusement analysé avant toute décision d'initiation ad hoc.

4- Pour démêler l'écheveau de la vulgate, du bluff et de la parole vraie

La réserve ou la prudence est le propre de tout gardien de temple. Ici particulièrement pour diverses raisons la rétention d'information est un principe fondamental. C'est pour cela que toute information recueillie ne doit pas être considérée comme véridique. Il y a en effet, des informations relevant de ce que l'on peut considérer comme vulgate et que l'on peut servir à tous les fidèles de rang inférieur voire aux profanes du milieu. Ainsi, même les fidèles d'un certains rang n'ont pas l'information vraie. Celle-ci est plutôt réservée à un cercle de personnes qui ne sont pas forcément tous remarquables par leurs accoutrements ou par leurs attributs distinctifs ni par leur âge. C'est pour cette raison que tout chercheur doit avoir de l'égard, de la considération pour toute personne qu'il rencontre dans le cadre des manifestations relatives au *vodun*. Les personnages les plus insignifiants s'affichant parfois comme des gueux peuvent en réalité être des sources fiables d'informations précieuses. En revanche, ceux qui arborent ostentatoirement des attributs de pontife peuvent être très peu fiables voire des hâbleurs déguisés exprès pour faire de la diversion stratégique. L'adage qui dit que « *l'apparence est trompeuse* » prend tout son sens dans l'espace des *vodunsi*. Au reste, dans tous les couvents *vodun* il existe des codes permettant d'annoncer aux initiés le type de version d'information qu'un autre initié communique aux profanes. Ces codes, en règle générale, constituent des choses apparemment anodines auxquelles les personnes non averties ne peuvent jamais prêter attention. Il s'agit par exemple de faits aussi banals tels que :

- lancer un mot à la cantonade sans s'adresser précisément à quelqu'un (Vous êtes là ? / Êtes vous en éveil ? ...);
- se racler deux ou trois fois la gorge avant de démarrer un entretien ;
- poser son couvre-chef de travers sur la tête sans le porter réellement ;
- se presser de vite dire l'objet de l'entretien, donc de la recherche à tout nouvel arrivant sur les lieux de l'enquête.

Ce sont autant d'attitudes subtiles qui sont des codes devant mettre la puce à l'oreille aux autres initiés qui d'aventure découvrirait la supercherie dans la nature des informations qui sont en train d'être communiquées. Ainsi dès qu'un chercheur décèle des choses de cette nature il faut qu'il prenne vite conscience que c'est du bluff qu'on est en train de lui servir. Le nombre et la nature de ces genres de codes sont extrêmement variés. C'est pour toutes ces raisons que l'on ne doit jamais se fier aux informations reçues d'une seule source ; s'adresser à plusieurs informateurs différents est donc souhaitable. Il n'est pas dit que tous les informateurs doivent être forcément apparemment remarquables, distinguables.

VI-ÉCLAIRAGE POUR LE TRAITEMENT ET L'ANALYSE DES TEXTES LITTÉRAIRES SACRÉS VODUN

Il s'impose aux chercheurs d'avoir présent à l'esprit que de façon délibérée les textes littéraires qui ont cours dans le culte du *vodun* sont généralement conçus dans un langage amphibologique. Cette stratégie discursive fait que dans un texte beaucoup de phrases peuvent avoir deux sens également valables. Cette équipollence sémantique est un code esthétique spécifique permettant de camoufler un message qui se dit tout haut sans que les personnes non averties ne puissent même soupçonner son existence. Cette ambiguïté constructive doit être décelée afin que les chercheurs puissent situer le palier de compréhension valable. Il arrive que cette stratégie soit corsée avec l'emploi de termes génésiques considérés comme nom sacré des choses.

QUE CONCLURE ?

Que pouvons-nous retenir au terme de cet essai de jalonnement de la voie de la recherche sur le *vodun* ? La première chose qu'il convient de retenir est la nécessité d'une discrimination méthodique au sujet de l'objet d'étude. La deuxième chose est que les chercheurs tombent souvent dans des pièges subtils. Par exemple, en voulant se fondre dans la masse des pratiquants du *vodun* ils prennent des initiations dans un ordre quelconque et commencent par porter des attributs d'initié sans toujours avoir une connaissance exacte du domaine. Tout de même, ce n'est pas parce qu'un journaliste ou un reporter photographe a été prendre des images ou faire un reportage dans une minoterie qu'il en devient pour autant meunier. Il convient donc d'avoir une attitude qui dissipe tout quiproquo pour que cesse l'amalgame entre le vodouisant et le chercheur. Au cas contraire, un chercheur qui se prend pour vodouisant contribue

ingénument à nourrir toute forme de suspicion auprès des profanes tout en créant chez les fidèles une impression de tartuferie doublée d'une pathétique attitude emblématique de Tartarin de Tarascon. La science c'est du rationnel ; il faut donc savoir raison garder même si on s'aventure vers la réserve de l'irrationnel.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

- ABDALLAH DRAZ, Mohammad, *Les hommes à la découverte de Dieu*, Beyrouth, ÉDITIONS Albouraq, 1999
- AGBLEMAGNON, F. N'sougan, « *Sociologie littéraire et artistique de l'Afrique* », Paris, Diogène n°74, 1971.
- AGBLEMAGNON, F. N'sougan, *Sociologie des sociétés orales d'Afrique noire*, Paris/La Haye, Mouton, 1969.
- AGUESSY, Honorat, « Tradition orale et structure de pensée : essai de méthodologie », *Cahiers d'histoire mondiale*, vol. XIV, n° 2, 1972.
- ALAPINI M. « *Le culte de vodoun et de Oricha chez les fons et les nagots du Dahomey* » in *Vodun Ouidah 92*, Paris, éd Présence africaine, 1994.
- APOVO C. J.-M., *Anthropologie du "BO" (Théorie et pratique du gri gri)*, CNPMS, Porto-Novo.
- BACHELARD, G., *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, P.U.F. 1987,
- BAGODO O., « Endogène et défis d la modernité scientifique : réflexions d'un archéologue » in *L'ancien et le nouveau. La production du savoir dans l'Afrique d'aujourd'hui*, sous la direction de Paulin Hountondji, Centre africain des hautes études, Porto-Novo. 2009.
- COLLECTIF : *Vodun Ouidah 92*, Paris, Ed Présence africaine, 1994.
- DURKHEIM, É., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : Le système totémique en Australie*, Paris, PUF. [5^{ème} éd], 1968.
- DE LA TORRE, Inès, *Le vodu en Afrique de l'Ouest : rites et traditions*, Paris, l'Harmattan, 1991,
- HERSKOVITS Melville J.: *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1967, éd. anglaise 1948.
- METRAUX, Alfred, *Le vaudou haïtien*, Préface de Michel LEIRIS, Saint-Armand, Gallimard, 1998.
- MICHEL Leires, *Race et civilisation*, 1951, dans *Le racisme devant la science*, Gallimard/Unesco, 1973, et dans *Cinq études d'ethnologie*, Denoël/ Gonthier.
- RALPH LINTON, *De l'homme*, trad. Delsaut, Paris, Ed. de minuit, 1968.
- ROUGET, Gilbert, *Bénin, initiation vodun*, Paris, Edition Sépia 1995
- VERGER, F. Pierre, *Dieux d'Afrique*, Paris édit. Paul Hartmann, 1998,

LE FRAGMENT COMME MODE DE PRODUCTION DE LA PENSEE DANS LES CIVILISATIONS DE L'ORALITE

LALI Blanche Baï
Université d'Abomey-Calavi
(LAREFA)

Introduction

La pratique du fragment n'est pas un mode récent d'expression de la pensée. Depuis les temps immémoriaux, les peuples, pour exprimer leurs préoccupations les plus profondes ou pour transmettre des connaissances, font usage du fragment qui a d'abord été décrié en Occident comme un vecteur de connaissance. Mais si ce mode d'expression de la pensée était au départ rejeté en Occident par les philosophes et les écrivains, c'était parce que ces derniers estimaient qu'il n'était ni adapté à la circulation de la pensée ni capable de servir de véhicule de transmission. A partir du XIX^e siècle, il s'est produit une remise en cause de la notion de totalité de l'art, de la beauté et de l'harmonie. Cette reconsidération s'est manifestée dans la pensée spéculative humaine confrontée à la barbarie, aux violences et à la désagrégation d'un monde qui pousse à la nécessité de le penser autrement. Un regain pour le fragment s'est donc opéré au point de le remettre au goût du jour. La forme fragmentaire devient alors un mode privilégié d'expression de la pensée et est pratiquée par bon nombre de philosophes et écrivains contemporains tels que Nietzsche avec *Le gai savoir* et *Ainsi parlait Zarathoustra*, Friedrich Von Schlegel, Joseph Joubert avec ses *Carnets*, Alfred Jarry, *Les minutes de sable mémorial* Maurice Blanchot, *Fragment d'un discours amoureux*, ou encore Roland Barthes, Emile Cioran, René Char, Henri Michaux pour ne citer que ceux-là, qui y voient une manière de traduire et d'analyser la condition humaine. Le fragment devient ainsi un mode de pensée et un genre majeur de la littérature contemporaine.

Mais Si le fragment a été redécouvert en Occident à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle, dans les civilisations de traditions orales et particulièrement en Afrique noire, notamment chez les peuples *Ájá-Tádó*, l'usage du fragment est permanent étant donné qu'il est le seul langage qui y structure le discours. Le présent travail a pour objectif de montrer que dans les civilisations de l'oralité, il ne peut y avoir un procès de connaissance sans le fragment car il constitue un mode privilégié de pensée, de transmission et de conservation. Il s'agit donc de partir de la définition de la notion du fragment pour montrer qu'au détour des genres formulaires ainsi que des genres classiques de la littérature orale profane et sacrée des peuples *Ájá-Tádó* tels le conte, la chanson, le panégyrique, la parémie, le nom, les langages du Fá, le fragment est un langage qui permet l'archivage des données de même que la représentation synthétique de la société et de la culture dans lesquelles il s'origine.

1- DU FRAGMENT

Le fragment est une notion complexe, difficile à saisir. Philippe-Lacoue Labarthe et Jean-Luc Nancy soulignent cette difficulté quand ils précisent que « *c'est de la pratique du fragment qu'il faut repartir pour tenter de saisir la nature et l'enjeu du fragment* »⁽²⁸⁾. Nous allons donc cerner le contour du mot à travers ses diverses définitions afin d'appréhender son essence.

Étymologiquement, le mot « fragment » vient du latin « *fragmentum* » ayant pour dérivé « *frangere* » qui signifie « briser ». Selon le dictionnaire *Le petit Robert*, le fragment est le morceau d'une chose qui a été cassée, brisée ou séparée de son tout. C'est le bout, l'éclat, la miette, le morceau ou le tronçon. Le fragment désigne également la petite partie d'un livre, d'un traité, d'un ouvrage. Il est aussi le morceau d'un livre, d'un ouvrage qui n'est pas encore terminé ou qui n'a pas pu l'être. Le dictionnaire *Larousse* propose comme synonymes au mot, des termes tels que « *morceau, débris, éclat, fraction, lambeau ou extraits* ». Le dictionnaire de la littérature quant à lui propose trois sens au terme fragment :

« *Au sens premier, le fragment est ce qui reste d'un ouvrage ancien, résidu d'une totalité que les hasards de l'histoire nous ont fait parvenir. En ce sens, il constitue un témoignage du passé qu'il aide à comprendre et à reconstituer. On peut également le définir comme un extrait, tiré de manière volontaire, d'un livre, d'un discours. Cepen-*

²⁸ Philippe-Lacoue Labarthe et Jean-Luc Nancy, *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Editions du Seuil, Coll. « Poétique », 1979, p. 57.

dant, en un troisième sens du terme, il désigne une sorte de genre, car s'est développée très tôt une esthétique du fragment où celui-ci est considéré par lui-même, sans référence à une organisation englobante. En ce sens, il est parfois devenu un emblème de modernité »⁽²⁹⁾.

Alain Montandon théoricien des formes brèves, le définit comme :

« Le morceau d'une chose brisée, en éclats, et par extension le terme désigne une œuvre incomplète morcelée. Il y a, comme l'origine étymologique le confirme, brisure, et l'on pourrait parler de bris de clôture d'un texte. La fragmentation est d'abord une violence subie, une désagrégation intolérable. Or on a souvent répété que les mots latin de fragmen, de fragmentum viennent de frango : briser, rompre, fracasser, mettre en pièce, en poudre, en miettes, anéantir. En grec, c'est le Klasma, l'apoklasma, l'apospasma, tiré violemment. Le spasmos vient de là : convulsion, attaque nerveuse qui disloque »⁽³⁰⁾.

Françoise Susini-Anastopoulos⁽³¹⁾ dans l'analyse des formes brèves, peine à trouver une définition unifiée du fragment. Elle en conclut que du fait de son indéfinition, le concept de fragment semble être utilisé dans son extension maximale, en tant que terme générique pour désigner l'ensemble des formes brèves et discontinues.

De toutes les définitions du mot, il ressort une constante. Le fragment est la partie détachée d'un tout qui forme un ensemble. Le fragment textuel, littéraire, va dans le même sens et est l'objet des mêmes interprétations. Il s'agit d'un morceau de texte détaché de l'ensemble qui lui donne tout son sens global. Il est ainsi associé au fragment, la notion de manque, d'incomplétude et d'inachèvement.

Mais si la poétique repose sur la recherche d'une construction, d'un système, le fragment lui, renvoie à l'incomplet, l'inachevé, au débris, au brisé voire à la ruine. C'est un paradoxe que souligne Pierre Garigues pour définir le mot dans l'introduction à son ouvrage *Poétiques du fragment* :

« N'y a-t-il pas un paradoxe à parler de poétique du fragment ? Selon l'usage courant, ce terme suggère en effet le résultat d'un morcellement subi, que ce soit par

29 Paul Aron, Denis Saint Jacques, Alain Viala, *Le Dictionnaire du littéraire*, Paris, PUF, 2002, p. 248.

30 Alain Montandon, *Les formes brèves*, Paris, Hachettes, Coll. « Concours littéraires, 1992, p. 77.

31 Françoise Susini-Anastopoulos, *L'écriture fragmentaire : définitions et enjeux*, Paris, PUF, 1993, 310 p.

un texte, une pierre ou quelque élément naturel. Or le mot poétique implique l'idée de faire, de créer, de construire.

Quel peut donc être le sens d'une telle association de mots ? Comment créer ce qui, théoriquement devrait être subi ? Et pour quelle raison ? Il y a un paradoxe plus grand à produire de la violence au nom de l'art, si l'on considère que, traditionnellement, l'art, la culture recherchent une harmonie, une unité où l'homme puisse se retrouver. Le fragment suppose violence (...)»⁽³²⁾.

Le fragment pourrait se définir à partir de ce propos comme une déconstruction, une violence que subit le langage pour enfin donner un sens à la pensée.

Roland Barthes, disciple d'une écriture non totalisante, donne du terme la définition suivante : « *Le fragment est une manière de penser et d'écrire qui consiste à produire l'effet de l'éclair plutôt que celui d'un long discours, d'un traité, l'effet d'une révélation plutôt que celui d'une démonstration* »⁽³³⁾. Il découle de cette définition que le fragment est assimilé à un coup de sonde par opposition à une exploration systématique. Telle une branche qui se détache d'un arbre, il retient l'attention et s'imprime dans la mémoire, pour contribuer à l'édification de l'âme, ce qui est souvent le but. Il prend diverses formes et peut être la transposition du style du monde lui-même éclaté, comme il peut être un point parmi d'autres semblables qui fait converger la lumière vers un même centre.

Maurice Blanchot, l'un des ténors de l'écriture fragmentaire, dans son projet de *Revue Internationale* en vue d'écrire et de dire autrement le monde après la guerre d'Algérie, propose une définition beaucoup plus descriptive de la notion du fragment :

« On peut dire en simplifiant qu'il y a quatre sortes de fragments : 1) Le fragment qui n'est qu'un moment dialectique d'un plus vaste ensemble. 2) La forme aphoristique, concentrée, obscurément violente, qui à titre de fragment est déjà complète. L'aphorisme, c'est étymologiquement l'horizon, un horizon qui borne et qui n'ouvre pas. 3) Le fragment lié à la mobilité de la recherche, à la pensée voyageuse qui s'accomplit par affirmations séparées et exigeant la séparation. 4) Enfin une littérature de fragment qui se situe hors du tout, soit parce qu'elle suppose que le tout est déjà réalisé (toute littérature est une littérature de fin des temps), soit parce qu'à côté des

32 Pierre Garrigues, *Poétiques du fragment*, Paris, Klincksieck, Coll. « d'esthétique », 1995 p. 9.

33 Roland Barthes, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 2002, p. 772.

formes de langage où se construit et se parle le tout, parole du savoir, du travail et du salut, elle pressent une toute autre parole libérant la pensée d'être seulement pensée en vue de l'unité autrement dit exigeant une discontinuité essentielle(...)»⁽³⁴⁾.

Dans ce propos, Maurice Blanchot résume son approche de la qualité fragmentaire de l'écriture en ceci que le fragment n'est pas qu'incomplétude, inachèvement ou ébauche, il est d'abord un mouvement de pensée, un genre littéraire émanant de la déconstruction des règles littéraires et aussi une forme du langage caractérisée par la discontinuité.

Avec son caractère détaché, le fragment est un tout, qui se suffit à lui-même malgré le trait d'inachevé qu'il présente. Son achèvement réside dans l'effort du lecteur ou du récepteur à en saisir la quintessence. Une pensée fragmentée s'offre de façon immédiate au jugement. Elle se suffit à elle-même et ne constitue pas la pièce d'un mécanisme qui ne saurait exister sans les autres pièces. C'est une pensée autonome dont il faut s'efforcer de saisir le sens par d'autres opérations de réflexions. C'est d'ailleurs, en cela, que réside la totalité du fragment qui a une fonction multiple. Novalis l'a si bien souligné lorsqu'il écrit : « La fragmentation n'est donc pas une dissémination (dispersion stérile de la semence et du sémique), mais la dispersion qui consiste à l'ensemencement et aux futures moissons. Le genre du fragment est le genre de la génération »⁽³⁵⁾. Considéré comme une pièce détachée, le fragment représente une partie de la totalité. Entre le tout et le fragment, entre l'unité et la partie, il y a toujours des rapports et on ne peut parler de fragment sans penser à une totalité qui lui est inhérente. Le fragment est donc indissociable de la question de son rapport à la totalité retrouvée dans son individualité. Ainsi, le fragment est une forme d'art à caractère poétique, une construction métaphorique pleine d'images avec une absence de développement discursif qui mise sur le déclic spontané de la pensée pour aller au-delà du discours. Il s'inscrit dans l'épaisseur du mot et non dans l'expression du mot.

En définitive, le fragment, bien qu'il soit une brisure, une coupure, un morcellement, une forme brève et concentrée, exprime également une totalité qui s'appréhende à travers la saisie de la quintessence de ce qu'il exprime. Mais en tant que mode d'expression de la pensée, comment fonctionne le fragment dans les cultures orales ?

34 Maurice Blanchot, *Écrits politiques*, 1958-1993, Paris, Gallimard, 2008, p. 112.

35 Novalis cité par Philippe-Lacoue Labarthe & Jean-Luc Nancy, *Op. Cit.*, p.70.

2- LE FRAGMENT COMME PROCÉDÉ DISCURSIF EN RÉGIME D'ORALITÉ

Si dans les cultures occidentales c'est l'écrit qui est valorisé, dans les cultures orales c'est la parole et la belle parole. Ainsi, dès qu'il y a un effort pour bien dire sa pensée, il y a déjà comme l'affirme Marcel Mauss, un effort littéraire. En régime d'oralité, cette affirmation se justifie car le discours s'appuie sur un système de communication sophistiqué, littéraire, où la parole est façonnée dans les plus belles formes. L'art de la parole s'intègre ainsi dans un processus qui consiste à montrer et à démontrer en adoptant une stratégie discursive appropriée. Etant donné que la communication est la plupart du temps induite par une intention, laquelle est soutenue par une inspiration que vient concrétiser une démarche particulière, en régime d'oralité, la démarche empruntée pour exprimer la pensée est la forme fragmentaire caractérisée par la concision, la juxtaposition, l'allusion, l'ellipse, la succession des figures métaphoriques et parémiques. Le fragment se trouve être donc au cœur de l'expression de la pensée dans les cultures orales et constitue un langage privilégié dans l'acquisition et la transmission de la connaissance dans tous les domaines de la vie. Il se retrouve sous la forme des genres brefs comme le nom, la devinette, la maxime, le proverbe, le dicton mais aussi sous la forme des genres traditionnels de la littérature orale profane et sacrée comme le conte, la chanson, le panégyrique, la devise, le noème l'épopée, le mythe...

Le recours par ces cultures au fragment est une nécessité parce que ce type de langage est le seul disponible et capable de véhiculer leur conception de la vie. La forme fragmentaire permet :

« la cristallisation d'une vision, d'une pensée, dans une parole spécifique à travers des formulations aussi brèves que pertinentes(...). Dans les traditions orales, ce mode n'est ni un fait isolé ni une réalité contingente, mais plutôt la logique de la tradition orale qui exige la technique de la fragmentation et défragmentation de la parole avant d'accéder au savoir qui y est gravé »⁽³⁶⁾.

Par ailleurs, en tant qu'énoncé bref et dénotatif, le fragment est permanent dans les traditions orales car il constitue une source d'archive ⁽³⁷⁾ dans laquelle sont conservées et classées des

36 Mahougnon Kakpo, « Le Fa : Hyperparole, structure fragmentaire et rhizomatique : logique et rationalité d'une parole singulière dans les cultures Ajă-Tádó », in Mahougnon Kakpo (sous la direction de), *Logique et rationalités dans les traditions africaines*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2021, p.464.

37 Voir à cet effet Aqébá Camille Amúró, in *Le nom dans l'Ajätádó. Une matrice des fragments d'archive*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2020, 163 p.

données dans tous les domaines, qu'ils soient historique, philosophique, littéraire... afin de les préserver de l'usure et de l'oubli. Dans sa description du processus de la création de l'archive dans les sociétés orales, Camille Amouro soutient qu'« un des principes de base de l'archive est de classer les données en relation avec leur provenance. L'autre est de les regrouper en fonction de leur cycle de vie(...) Certaines données peuvent servir un temps, d'autres restent en hibernation en fonction de leur âge, d'autres encore survivent au rythme de l'existence »⁽³⁸⁾. Reprenant la thèse de Camille Amouro qui postule que c'est la langue qui constitue le support de l'archive car c'est en son sein que se réalisent les signifiants de la pensée ainsi que les figures qui connotent celle-ci en l'épaississant, Mahougnon Kakpo ajoute que :

« C'est au sein de la langue que se trouve l'archive, considérée comme une armoire (banque) où des objets (données) sont rangées, classées pour des usages divers. Cette archive se présente elle-même sous le format du fragment qui est avant tout, une graine de paroles et reconnaissable dans la langue sous la figure du nom, de la devise, du noème, de la parémie, du panégyrique ou encore sous le portrait des genres traditionnels de la littérature orale tels que le conte, le mythe, l'épopée, la poésie orale, la légende, le chant, la lamentation, l'hymne... »⁽³⁹⁾.

En dehors de ces genres traditionnels de la littérature orale, les langages du *Fá* qui, plus qu'un système de divination, regroupe un vaste domaine de connaissance dans les cultures Ájá-Tádó et surtout dans les continua dialectaux *gbè* et *edè*, sont sous le format du fragment représentés par le *Fágbèsisa*, le *Fáglèta* et le *Fáhàn*⁽⁴⁰⁾. Dans ces langages, s'enracinent la vision du monde et la philosophie des peuples Ájá-Tádó. Ils constituent des fragments en ce sens qu'ils sont d'immenses bibliothèques dans lesquelles sont rangées des données en réponse aux préoccupations de l'humain dans tous les domaines de l'existence. Ces données sont à leur tour divisées, fragmentées en de milliers de *paroles* ou *anas*, par l'intermédiaire des *Fádù* (signes du *Fá*) qui sont des paroles sacrées, « fécondantes » et fertiles. Cette capacité des *Fádù* à être fragmentés à l'infini fait du *Fá*,

38 Àdébá Camille Àmúró, Op. Cit., p. 20.

39 Mahougnon Kakpo, Op. Cit., p. 452.

40 Voir pour plus de précision, Mahougnon Kakpo, *Introduction à une poétique du Fa*, 2ème édition revue et augmentée, Préface à la première édition par le Professeur Issiaka-Prospère Lalèyè, Préface à la deuxième édition par Camille Amouro, Cotonou, Editions des Diasporas, (2006 pour la 1ère édition), 2010, 191 p.

une *hyperparole*⁽⁴¹⁾ « qui produit des graines de paroles qui éclosent pour donner d'autres types de paroles qui, à leur tour, produisent de façon fractale et non seulement fragmentaire, d'autres paroles et ainsi de suite jusqu'à l'épuisement de l'interprète, le Bókòṇò »⁽⁴²⁾. L'*hyperparole* dont il s'agit se présente, il faut le rappeler, sous la forme des genres formulaires et des différents genres de la littérature orale et se retrouve de façon aléatoire dans la banque de la grande archive qu'est le *Fá*. Elle est caractérisée par une rupture chronologique et linéaire et une épaisseur du langage. A ce propos, Mahougnon Kakpo précise :

« Le terme « parole » est entendue ici comme « fragment » c'est-à-dire non pas seulement sous la forme d'un texte, d'un paragraphe, d'un extrait, d'un mot, mais surtout, (...), sous la représentation du nom, de la devise, de la parémie, du noème, de la maxime ainsi que des autres genres classiques de la littérature orale. Ces graines de paroles ne s'éclosent pas forcément sous l'effet des intempéries des saisons, c'est-à-dire ne sont pas conditionnées les unes par les autres de façon linéaire ni forcément de façon logico-déductive, mais sont plutôt agencées en parallèles de sorte qu'il n'est pas nécessaire de suivre un ordre ou de respecter une quelconque hiérarchie dans leur appréhension même si elles sont toutes interconnectées et que les Fádú obéissent, entre eux, à une hiérarchie qui permet de les ordonner et de les classer. L'hyperparole (...) abolit toutes les frontières parce que n'ayant ni le souci de la matérialité du volume ni de l'élasticité du temps dans lesquels les fragments viennent s'insérer pour n'y être amorcés et engagés dans un processus de fragmentation et défragmentation que grâce à une activation des points d'attache »⁽⁴³⁾.

Par ailleurs, l'utilisation par les traditions orales du fragment relève d'une stratégie discursive et offre la possibilité de produire un discours imagé, critique, didactique et philosophique afin d'éduquer par l'exemple. Au modèle organique, le fragment oppose la « pensée détachée » car la brièveté dans les cultures orales possède une plus grande efficacité didactique et règle l'épineux problème de

41 Confère Mahougnon Kakpo, « Le Fa : hyperparole, structure fragmentaire et rhizomatique : logique et rationalité d'une parole singulière dans les cultures Ájà-Tádó », in Mahougnon, Kakpo (sous la direction de), *Logique et rationalités dans les traditions africaines*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2021, p. 455.

42 Mahougnon Kakpo, *Ibid.*, p. 455.

43 Mahougnon Kakpo, *Ibid.*, p. 455.

la sauvegarde du patrimoine culturel. Ces cultures, en adoptant un discours fragmenté, poursuivent un double objectif. Le premier est de transmettre avec force la pensée à l'esprit de l'auditeur et le deuxième est cette volonté de conserver le savoir afin de le préserver de l'oubli. Ce double objectif trouve sa réalisation dans un ensemble de mécanismes efficaces identifiés par Mamoussé Diagne et « gouvernant la production, l'archivage et la transmission du savoir individuel et collectif, irréductibles à ceux qu'on trouve dans une civilisation scripturaire » (44). Ceux-ci s'opèrent par la concentration du verbe, la densification de l'expression, des juxtapositions, des allégories, des symboles, des figures métaphoriques et parémiques dans lesquelles « la dramatisation de l'idée » joue un rôle important. Celle-ci procède à une mise en scène de l'idée, une théâtralisation qui est l'expression par sa « représentation », c'est-à-dire par l'entremise d'une histoire dramatisée et usant des différentes ressources de la mise en scène. Pour faire plus court, la dramatisation est une idée et sa mise en scène à travers une histoire afin de communiquer une information, un savoir à des fins didactique, critique ou philosophique ou de préserver le patrimoine culturel de l'oubli et l'inscrire définitivement dans les archives de la mémoire.

La dramatisation selon Mamoussé Diagne est, en tant que mode d'expression de l'idée, une donnée fondamentale de la logique discursive orale et non le résultat d'un écart de logique contingent. Ainsi, le locuteur en situation de performance dans une culture d'oralité, est contraint d'adopter un mode d'articulation des énoncés qui s'appuie sur la mise en œuvre de moyens participant au devenir du message. C'est sans doute ce qui l'a amené à écrire :

« la dramatisation du savoir, qui en fait est majeur dans une civilisation de l'oralité, ne relève ni d'un fait accidentel ni d'une décision arbitraire. Elle y constitue une donnée structurelle. A ce titre, elle fait intervenir des complexes d'images et de paradigmes dont le choix est subordonné à l'efficacité avec laquelle ils permettent d'atteindre les objectifs culturels et pédagogiques que la communauté s'est fixés » (45).

Les genres de la littérature orale comme le proverbe, la maxime, la parémie, le dicton fonctionnent sur ce procédé. En effet, ces genres brefs sont des fragments qui condensent une morale, une

44 Mamoussé Diagne, *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2005, p. 121.

45 Mamoussé Diagne, *Op. Cit.*, p.189.

vérité générale érigée en norme. Ce sont des énoncés autonomes ou des micro-récits ayant une organisation logique et sémantique en rupture avec le discours continu. Plus qu'un système de signe, ces fragments s'enracinent dans leur culture d'appartenance, dans le contexte qui a motivé leur emploi et fonctionnent comme un réservoir de savoir comprimé entassé sous forme d'archive et qui sont convoqués lorsque le besoin se fait sentir. Leur usage s'observe dans la vie quotidienne et leur compréhension exige une exégèse qui consiste à détacher la parole comprimée, à l'éclater, dans un processus de défragmentation.

C'est par l'utilisation d'un fragment sous la forme de proverbe qu'Amadou Hampâté Bâ a montré que quel que soit leur degré d'intelligence, leur pouvoir et leur notoriété dans la société, les jeunes ont besoin de la sagesse des adultes pour les guider afin qu'ils évitent les écueils de la vie. Ainsi, à l'entame du conte le *roi qui voulait tuer tous les vieux* (⁴⁶), il mettra en guise d'introduction le proverbe suivant : « *Nul ne peut voir tout seul le sommet de son crâne* », une parole concise pour camper le décor et orienter le lecteur sur le sujet abordé par le conte. Cette assertion est une vérité générale découlant de l'observation du quotidien de l'homme et contenant une leçon de morale. Elle vient en appui au message véhiculé par l'histoire et pour la comprendre, il faut la replacer dans son contexte d'énonciation d'une part et d'autre part, saisir le symbolisme des images qu'elle véhicule. Ainsi, le crâne étant au-dessus de la tête de tout individu, il lui est impossible de voir à son sommet quels que soient les efforts qu'il déploiera. Ce fragment illustre parfaitement la situation racontée dans le conte où un prince devenu fraîchement roi et imbu de lui-même, a assassiné presque tous les vieux de son royaume avec l'aide de ses jeunes sujets pour gouverner sans contrainte. Il serait arrivé à ses fins n'eût été la clairvoyance d'un jeune homme, qui a su épargner son père et qui lui a donné en retour, des conseils et des astuces pour permettre à lui et à ses pairs de surmonter toutes les épreuves du roi et échapper ainsi à la mort. Devant la défaite à lui infligée par les jeunes grâce à l'aide du vieux, le roi comprit que seule une personne âgée pouvait être à l'origine de tant de sagesse et invita le jeune à admettre qu'il n'a pas assassiné son vieux père comme il le lui avait recommandé. Il comprit également la nécessité de s'entourer des personnes âgées réputées détenir la sagesse et sur lesquelles il doit s'adosser afin que son règne soit un succès. Ce récit enseigne le respect des vieilles

⁴⁶ Amadou Hampâté Bâ, *Il n'y a pas de petite querelle. Nouveaux contes de la savane*, Paris, Editions Stock, 2000, p.25.

personnes et leur importance dans la cité et illustre une autre sentence proverbiale qui enseigne que « *C'est au bout de l'ancienne corde qu'on tisse la nouvelle* ».

L'usage des parémies, paroles exploratoires et concises ne se retrouve pas seulement dans le discours profane, elle fleurit également dans la littérature orale sacrée où la pensée s'exprime à travers des symboles et des images dont la compréhension oblige du récepteur, un effort de conceptualisation pour saisir le message véhiculé. Dans ma thèse de doctorat intitulée *Poétique du fragment dans les hymnes sacrés du Vodun Sakpata chez les Ayizò au Sud du Bénin*⁽⁴⁷⁾, j'ai montré que les parémies qui sont des paroles brèves et concises abondent dans ces hymnes pour y soutenir et illustrer le discours dont la substance est de proclamer la puissance et l'invincibilité du *Vodun Sakpata* au yeux de tous, qu'il soit fidèle ou profane. Ces parémies fonctionnent par analogie et sont des énoncés qui recourent aux éléments du cosmos et du quotidien des locuteurs ainsi que des auditeurs pour se construire. La dramatisation du discours y est fortement présente et intègre des animaux, des plantes, des éléments de l'environnement de l'homme sous forme métaphorique et dont la saisie du symbolisme permet d'établir le sens de la pensée. Ainsi, lorsque le locuteur dans un hymne affirme par exemple que « *la foudre tombe sur le palmier mais le rônier demeure indemne* », il traduit par cette parole très imagée l'impossibilité de vaincre *Vodun Sakpata*. Cette parémie procède du fragment dans la mesure où elle s'inscrit dans un format d'archive puisque les éléments qui la composent tels que la foudre, le palmier et le rônier, méritent une exégèse qui non seulement fournit des informations sur leurs caractéristiques, mais aussi précise les raisons de leur présence dans l'hymne.

En effet, le rônier est une espèce solide, dure et imputrescible. Cet arbre est également un paratonnerre, donc invincible par la foudre qui, dans la mystique *vodun*, est une énergie provenant du feu et se trouvant sous l'égide du *Vodun Hevioso*. Le palmier quant à lui est un arbre prestigieux dans la culture Ájǎ-Tádó à cause de la richesse qu'il procure à la population. Tout sur de cet arbre est utile à l'homme qu'il s'agisse de ses amendes qui servent à fabriquer de l'huile, des ramures, qui entrent dans la fabrication des objets de vannerie, des racines et des écorces pour servir de décoctions, du jus se trouvant à l'intérieur de l'arbre qui entre dans la fabrication d'alcool local. Mais malgré sa grande utilité pour l'homme, cet arbre

⁴⁷ Blanche Baï Lali, *Poétique du fragment dans les hymnes sacrés du Vodun Sakpata chez les Ayizò au Sud du Bénin*, Thèse de doctorat, Université d'Abomey-Calavi, Tome 1, Cotonou, 2021, 423 p.

est vulnérable parce qu'il peut être facilement frappé par la foudre à cause de sa caractéristique à l'attirer facilement contrairement au rônier qui la repousse. En mettant en parallèle le palmier et le rônier, le locuteur, par substitution analogique, compare le *Vodun Sakpata* au rônier pour montrer que comme cet arbre, il est invincible à toutes les attaques.

Outre les sentences proverbiales, le nom bien qu'il serve à identifier ou à nommer, est un instrument qui permet la transmission de la pensée dans les cultures orales. Il est un fragment qui raconte une histoire et s'inscrit de ce fait dans la médiathèque compacte des archives qu'il s'agisse de l'anthroponymie, de la toponymie, de l'ethnonymie, de la phytonymie ou de la zoonymie. Dans son essai sur le nom comme matrice du fragment dans l'Ajatado⁽⁴⁸⁾, Camille Amouro montre que le nom est non seulement une donnée culturelle et historique des sociétés orales mais aussi source d'archives et vecteur de connaissances de tous ordres. Il permet de graver dans le temps et de manière condensée des données qui peuvent être déroulées lorsque le besoin se fait sentir.

La dénomination dans l'aire culturelle àjǎ-Tádó, qu'elle relève du domaine du profane ou du sacré, obéit à des normes et exprime une sémantique qui n'offre sa perception que lorsqu'on procède à son herméneutique en se référant aux motivations qui ont conduits à sa dation. Par exemple le nom *gběfa* n'est pas donné à un enfant au hasard. Il est à la fois un message de souhait de bienvenue, de quiétude et de bonheur et un résumé des circonstances qui ont précédé la naissance de son porteur. Irène Assiba d'Almeida dans son article *Un nom, une culture, un être*⁽⁴⁹⁾ rapporte que son grand-père qui portait ce nom était né après une longue saison sèche et que le jour où il naissait, une grande pluie s'est abattue sur le village. Cette pluie fut interprétée comme l'annonce d'un jour nouveau, d'augure d'une vie sans difficultés, sans heurts, voire paisible. La fragmentation de ce nom en deux morphèmes *gbě* ; vie et *fá* ; fraîcheur, traduit de facto les souhaits des parents de son porteur. Ils souhaitent à leur fils que la vie lui soit favorable et paisible. Ce nom rappelle d'ailleurs, le titre très célèbre de l'artiste béninois Gbénou Gustave Vickey alias G. G. Vickey, « *Toi qui vient de naître* » et dans lequel le chanteur formule des bénédictions à travers des vœux de bienvenue, de quiétude et de bonheur à tout nouveau-né, candidat aux vicissitudes de la vie.

De même, porter un nom dans les cultures orales confère non seulement une identité mais traduit et résume le programme ou le projet d'une vie, sert à se glorifier ou à lancer des défis et l'inscrit

48 Àdébá Camille Àmúró, *Le nom dans l'Àjǎtádó. Une matrice des fragments d'archive*, Op. Cit., 163 p.

49 Irène Assiba d'Almeida, « *Un nom, une culture, un être* », in *Jogbe. La revue des humanités : noms et savoirs localisés en Afrique de l'Ouest*, n° 2, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2019, pp. 17-26.

de fait dans la mémoire collective. C'est le cas des souverains de l'ancien royaume de Danxomé qui, à leur accession sur le trône, en plus de leur nom de naissance et de règne, choisissent un « nom fort de règne », appelé *nyi sien sien* qui traduit leur devise et résume leur caractère d'être puissant, invulnérable capable de hauts exploits pour leur royaume. Ce nom :

« (...) exprime les vertus ou les qualités que le roi s'attribue ; toujours la force, la gloire et la prospérité ; et, le plus souvent, le défi lancé aux ennemis ou aux frères rivaux qui lui ont disputé sournoisement le pouvoir. Le roi se compare ou on le compare à un animal, à un arbre ou à un astre tel que le soleil, etc..(...). Il faut souligner d'autre part que les différents noms (...) que le roi se donne servent à célébrer sa gloire, à magnifier sa puissance et sa richesse ; les noms expriment la force, la stabilité et la pérennité de Danxomé et du pouvoir royal (...)»⁽⁵⁰⁾.

Le prince Ahokponu à son accession sur le trône du Danxomé (1890-1894), avait pris pour nom de règne « *Gbe hen azin bô ayi jélé* » ; « L'univers tient l'œuf dont la terre mesure la valeur » ou « Le monde tient l'œuf que la terre désire » dont la fragmentation est Gbehanzin. Son nom fort était *Kondo*, un fragment issu selon Mahougnon Kakpo, d'une formule parémique, d'une parole incantatoire et qui, défragmenté donne la totalité de la pensée : « *amanonu jakpata noko do bo nɔ se tɛn a, ko un do do* », et dont la traduction se présente ainsi qu'il suit : « lorsque la vipère s'installe dans l'argile durcie, elle n'y bouge pas ; je suis installé ». Cette parémie montre que le roi prend à cœur la tâche que ses aïeux lui ont confiée et ne compte pas l'abandonner quelles que soient les difficultés qui se dresseront sur son chemin. De même, elle préfigure déjà le courage, la force, la bravoure du roi, qualités dont il a effectivement fait preuve en s'opposant farouchement et héroïquement à l'envahisseur blanc techniquement plus armé. Ces deux noms, on le voit, en mettant en relief les caractéristiques morales du roi que sont la témérité et l'opiniâtreté, constituent un discours qui le magnifie, le célèbre et révèle sa vision et ses intentions de règne : agrandir le Danxomé par des conquêtes et ne jamais céder un pouce du territoire de ses aïeux à l'envahisseur blanc. Le nom, à travers ces quelques exemples, constitue un instrument de transmission de la pensée par les cultures orales.

50 Maurice Ahanhanzo Glèlè, *Le Danxomé : du pouvoir Aja à la nation Fon*, Paris, Nubia, 1974, p.74.

En dehors du domaine profane, le nom dans le domaine sacré joue également le même rôle. Aucun nom n'est attribué fortuitement et quelle que soit la dynamique de sa détermination, il constitue un discours, une parole dont la sémantique ne saurait être appréhendée sans une défragmentation. Des études sur la littérature orale sacrée dans le golfe du Bénin notamment sur le nom dans le *Fa* et dans la religion du *Vodun* ⁽⁵¹⁾ montrent qu'il est un vaste condensé dont la sémantique est à rechercher dans l'univers du *Fá* ou du *Vodun* et qu'il renvoie à une symbolique dont la saisie nécessite une exploration de sens.

L'herméneutique des noms dans le culte du *Vodun Sakpata* que j'ai réalisé dans ma thèse de doctorat et portant sur la poétique du fragment dans les hymnes de ce *Vodun*, a montré que les noms, qu'ils soient du *Vodun*, des fidèles, des plantes, ou d'animaux constituent une mine d'informations, un concentré de savoirs qui défragmentés, permettent d'appréhender leur symbolisme dans le culte. C'est le cas par exemple du nom *Kúxólú* qui est celui porté par le père de tous les *Vodun Sakpata* et dont la fragmentation donne *Kú= mort et xólú= roi*. Littéralement *Kúxólú* désigne le roi, le chef de la mort ; le justicier qui punit de mort tous ceux qui enfreignent ses principes. Ce nom renseigne sur la fonction de ce *Vodun* très dangereux et qui sème sans pitié la mort sur son passage. C'est donc le pouvoir de ce *Vodun* qui est ainsi célébré à travers ce nom.

Mais il est important de rappeler que la dramatisation en régime d'oralité ne concerne pas que les genres formulaires ou brefs. Dans cette perspective, les langages du *Fá* sont régis par la dramatisation.

⁵¹ Se référer utilement à Pierre Saulnier, *Le Vodun Sakpata divinité de la terre : Recherches sur le Vodun Sakpata à partir des noms individuels de ses Vodunsi*, Madrid, Société des Missions Africaines, 2002, 121 p.

-Mahougnon Kakpo et Bertrand Ananou, « *Sens et fonction du nom dans le Vodun : une anthroponymie des initiés de Sakpata chez les Fɔn* » in *Jogbe. La revue des humanités, vers une heuristique des recherches sur le Vodun*, n°1, Les éditions des Diasporas, 2018, pp 123-142.

-Mahougnon Kakpo, « *Ifaonymie dans l'aire culturelle ajätádó : une glorification du Fá* », in *Jogbe. La revue des humanités : noms et savoirs localisés en Afrique de l'Ouest*, n° 2, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2019, pp.38-61.

- Benjamin Adjaho, « *Approche sémantique des noms liés à Ogú chez les Idaáca* », in *Jogbe. La revue des humanités : noms et savoirs localisés en Afrique de l'Ouest*, n° 2, Op.cit., pp165-173.

-ElieYébou, « *Approche morphosémantique des noms de Vodunsi dans les hunkpame de l'espace ajatado* », in *Jogbe. La revue des humanités : noms et savoirs localisés en Afrique de l'Ouest*, n° 2, Op.cit., pp. 141-151.

- Blanche Baï Lali, *Poétique du fragment dans les hymnes sacrés du Vodun Sakpata chez les Ayízò au Sud du Bénin*, Op. Cit., 423 p.

On y découvre des expériences ontologiques fictives, une narration miniaturisée, une histoire raccourcie, une économie linguistique avec des détours rhétoriques afin de donner des réponses à des préoccupations existentielles et transmettre des leçons de vie à travers les récits du *Fágléta* assimilé au conte et les chants du *Fáhàn*. C'est dire que les genres longs comme le conte, le mythe, la chanson, le panégyrique, l'épopée opèrent également par dramatisation et intègrent la fragmentation de la parole comme principe dans leur fonctionnement. D'ailleurs, c'est le contexte de l'oralité qui exige le recours à ce procédé de mise en scène de l'idée. Le déploiement de toutes les ressources de la gestuelle et de la voix à travers l'art personnel de l'énonciateur favorise la captation du message ainsi que sa mémorisation. Mamoussé Diagne résume cette nécessité de l'énonciateur à coupler les ressources de la mise en scène et ses propres potentialités d'orateur de la manière suivante :

« Le contexte de l'oralité impose, de toute façon, à l'idée qui veut s'y exprimer, les règles d'un jeu auquel il est difficile, voire impossible d'échapper. Ce jeu qui impose sa rigueur dès l'en deçà de l'énonciation, de tout vouloir dire, contraint l'idée à ne s'exprimer que dans et par la médiation d'une théâtralisation organisée à cette fin. Mais comme l'esprit ne subit pas passivement ces contraintes, la variété des ressources dont il use préserve sa marge de liberté créatrice qui est précisément celle de l'imaginaire »⁽⁵²⁾.

La dramatisation de l'idée fortement présente dans les genres narratifs comme le conte et le mythe constitue un procédé mnémotechnique. Ces genres développent ou expliquent une histoire que des récits fragmentaires ne font que suggérer. Le conte fait partie des genres oraux significatifs. Il est censé relater des faits vrais ou fictifs pour illustrer des enseignements à transmettre. Le récit est alors mis en scène au moyen des ressources du corps et de la voix du locuteur dans une rhétorique spécifique avec en face de lui, un auditoire qui réagit à sa performance par des marques d'approbation pour le stimuler. C'est ce procédé que le conteur Tata utilise dans le recueil de conte *La Naissance de Fa. L'enfant qui parle dans le ventre de sa mère*⁽⁵³⁾. La performance du conteur se dévoile à travers l'art avec lequel il raconte les différentes histoires du recueil. Loin d'en faire un récit plat, le patriarche adopte une stratégie qui augmente la soif du

52 Mamoussé Diagne, *Ibid.*, p. 121.

53 Mahougnon Kakpo, *La naissance de Fa. L'enfant qui parle dans le ventre de sa mère*, Préface du père Médéwalé Kodjo Jacob Agossou, préface, introduction et guide pédagogique de Daté Atavito Barnabé-Akayi, LAHA Editions, 2018, 167 p.

public à s'abreuver à sa bonne parole. Ainsi, il se fait souvent attendre afin d'aiguiser l'impatience de l'auditoire. Mais dès qu'il apparaît, au lieu d'assouvir la faim d'un auditoire déjà surexcité, il l'attise pour capter toute son attention.

De plus pour introduire le récit qui ne commence jamais par des formules d'appel comme il est de coutume dans les contes, Tata met en place une véritable mise en scène faite de jeux oratoires, de questions-réponses où abondent des proverbes, des chants, des tournures rhétoriques et dont la compréhension exige parfois son aide. C'est, à l'issue de cette mise en scène, que commence le récit qui devient une véritable classe de sagesse. C'est une occasion pour le patriarche de transmettre des enseignements pratiques du Fá qui ne se résument pas seulement à l'amour du prochain, à la prudence, à la cohésion, à la trahison, à la convoitise... mais aussi consiste à forger une conscience religieuse et culturelle qui s'appréhende à travers la dimension sacrée du Fa. Les différents récits de Tata enseignent aussi qu'en tant que messenger du créateur, Fa procure le bien-être dans la vie, le bonheur, et la richesse à ceux qui observent ses principes par l'intermédiaire de ses signes qu'il faut interroger grâce à une consultation. Les récits du Fá sont donc une occasion pour le patriarche à amener la jeunesse et même les adultes à se plonger dans leur culture et à y découvrir les nombreuses valeurs qu'elle prône et qui servent de boussole à la cohésion de la vie sur terre.

De façon métaphorique, les récits de Tata reviennent sur l'origine mythique du monde, de la vie, de la mort, du bien, du mal, des *Vodun*, de la sorcellerie... Qu'ils portent sur des enseignements pratiques, initiatiques ou psychologiques, ces récits ont pour objectifs d'éduquer et de former des hommes capables d'affronter les défis de leur temps. Raconter une histoire avec art à des fins éducative ou initiatique est déjà dans les cultures orales, un mode de pensée par fragment car, au-delà de l'histoire racontée et du divertissement, le conte est une métaphore de la condition humaine et une école d'éducation qui joue un rôle essentiel dans la pédagogie et dans la transmission des modèles culturels ainsi que de la vision du monde. Il est un miroir à travers lequel chacun doit « se mirer » et « se retrouver » selon les termes d'Amadou Hampâté Bâ. En fonctionnant à rebours, c'est-à-dire en ramenant dans le présent les aventures du passé, au moyen de la théâtralisation, le conte fait voyager dans le temps et dans l'espace.

Quant aux récits mythiques, ce sont des modes symboliques d'appréhension de l'expérience humaine. Ce sont des histoires qui portent sur des personnages ou des actions dont la remémoration

est plus ou moins ritualisée et ont valeur d'exemples pour ceux à qui ils sont destinés. Pour Claude Calame, le mythe est

« une narration récitée ou dramatisée qui rend compte essentiellement des origines du monde et de la communauté indigène en mettant en scène les événements créateurs des temps primordiaux ; les actes cosmogoniques et fondateurs attribués aux dieux et aux héros du mythe assument la fonction de modèles qui attestent de leur caractère ontologique ; le mythe enfin a pour contexte le plus fréquent le rituel, « une forme de comportement sanctionné par l'usage », à laquelle il donne son contenu idéologique »⁽⁵⁴⁾.

Le mythe est donc un récit sacré chargé de sens et dont la pragmatique est de proposer des réponses aux questions universelles de l'humain. Dans la mise en évidence de sa fonction, Mircéa Eliade affirme que les mythes sont essentiels pour les civilisations, car c'est à travers eux que se transmettent les normes et les valeurs sociétales. Ils participent à la construction et à la formation de l'humain en lui fournissant un modèle. Tout comme le conte, le mythe a une finalité pédagogique. Avec leur pouvoir de suggestion et leur symbolisme, *« les mythes négro-africains traditionnels constituent des révélateurs du premier ordre en ce qui concerne les dimensions profondes de la pensée, les régulations de la vie sociale, la situation de l'homme dans le monde, ses rapports étroits au sacré, les idées force de sa cosmologie »⁽⁵⁵⁾*. Les récits mythiques sont des fragments et constituent un mode de connaissance des êtres et des choses. Ils comportent des paroles nouées, des allégories, des symboles accessibles uniquement à celui qui a la capacité de les appréhender pour accéder à leur sens grâce à sa culture et à son esprit élevé de discernement. En tant que fragments, les récits mythiques renvoient à une totalité qui s'appréhende grâce à leur mise en relation. Le récit mythique est un langage qui crée une ouverture sur le monde. La dramatisation fonde le mythe car sa narration permet une remémoration des événements de l'origine en ce sens qu'il les rappelle et les livre comme des modèles. Mieux, elle participe à leur commémoration parce que rejoués selon des modalités lorsque le besoin se fait sentir. La dramatisation du récit mythique permet à l'esprit de s'élever et d'atteindre la vérité en saisissant sa signification.

54 Claude Calame, *« Illusions de la mythologie », Nouveaux actes sémiotiques*, n°12, Pulim, Université de Limoges, 1990, p.7.

55 Louis Vincent Thomas, *« Réflexions à propos des mythes d'Afrique noire », in L'Autre et l'ailleurs, Hommage à Roger Bastide*, Collection IDERIC, 1976, p. 314.

Il faut également signaler que la dramatisation en tant que mode d'expression de l'idée est une donnée fondamentale du genre chanté. D'ailleurs, ce genre est largement plébiscité par toutes les cultures, qu'elles soient orales ou écrites étant donné que « *c'est une forme de littérature de masse. C'est-à-dire un médium qui sait à la fois emporter et transporter l'individu à l'insu de lui-même tant il distille en lui un redoutable enthousiasme qui parvient à se transformer aussi bien en extase qu'en sublimation* »⁽⁵⁶⁾. Mais dans les traditions orales, la chanson est un outil de communication et surtout de transmission et de modélisation des valeurs et des comportements. Genre fragmentaire, elle est une représentation en miniature. Elle raconte une histoire, met en scène un ou des personnages (humains, objets, animaux), des situations, dans un espace et en un temps donné. Dans sa configuration habituelle de pièce brève et quelque fois longue, le genre chanté est une communication orale adressée à un auditeur qui la reçoit comme une mise en scène d'une tension et dont la profération est la conséquence. En tant que théâtre de représentation de la condition humaine la chanson obéit à une structuration dans laquelle la démarche utilisée pour atteindre cet objectif joue un rôle prépondérant. Celle-ci est caractérisée par un vocabulaire démonstratif et évocatoire qui transforme les mots en images leur donnant forme, peignant ainsi la situation ou événement chanté. C'est un mélange subtil de parole où se côtoient musique et mise en scène dans le dessein d'imprimer dans la mémoire des auditeurs le message qu'elle véhicule. C'est d'ailleurs à ce niveau qu'apparaissent les fonctions de ce genre fragmentaire dans les cultures orales.

En effet, si la chanson constitue un mode privilégié de l'expression de la pensée dans ces cultures, c'est parce qu'elle « *fonctionne dans ce contexte de culture orale comme un puissant moyen mnémotechnique de conservation et de fixation des idées, des événements, des faits, des actes individuels et sociopolitiques jugés importants* »⁽⁵⁷⁾. Elle devient, pour ainsi dire, le canal de conscientisation, d'exhortation, de contestation, de revendication, le véhicule pour asseoir une idéologie, et un moyen de rassemblement susceptible de souder les liens entre les individus appartenant à une même culture. Le roi Gbehanzin dans l'ancien royaume du Danxomé, se servait d'un type particulier de chant appelé *Adahan*, chant de fureur, de guerre et

56 Mahougnon Kakpo, « *Adanhan, une littérature de cour sous le règne du roi Gbehanzin : entre création littéraire et idéologie de la domination* », in *Langage et Devenir, Revue semestrielle du Centre National de Linguistique Appliquée*, n°23, 2013, pp. 180.

57 Albert Bienvenu Akoha, Anasthase Fandohan, Placide Hounbadji, *Musique du Daxomé, Mélodies immortelles. Mon premier cahier de chants*, Abomey, CDCRA, 2009, p. 8.

de bravoure pour galvaniser ses troupes et y asseoir l'idéologie de la conquête et de la domination.

L'herméneutique d'un de ces chants repris par l'artiste béninoise Edia Sophie, intitulée « *Un kpenzon to* » c'est-à-dire, « *je prends appui sur mon père* » réalisée par Mahougnon Kakpo⁽⁵⁸⁾, a révélé qu'il se présente sous une forme courte où la parole est condensée et concentrée. L'intention du roi étant de défier ses ennemis et de leur montrer sa puissance et son invulnérabilité, son discours opère par fragmentation de la pensée, au détour d'allusions, de métaphores, de juxtapositions, de symboles et de parémies, le tout porté par un vocabulaire de défi et d'agressivité. La dramatisation de l'idée dans ce chant est une stratégie discursive récurrente pour induire un comportement, la crainte chez le destinataire, qui est l'ennemi, mais surtout pour préparer psychologiquement les soldats en les armant de courage et d'accroître leur rage de vaincre. Celle-ci met en scène des animaux tels que l'hippopotame, la baleine, le serpent, le papillon, l'éléphant et des éléments issus de la nature, tels la pirogue, l'océan, le bâton, le feu..., puis les oppose en tenant compte de leurs caractéristiques. L'hippopotame est opposé à la pirogue, le feu, au papillon, le bâton, au serpent, l'éléphant, à l'oiseau pour montrer la force et la puissance de l'un sur l'autre. Ces éléments de la nature sont des actants dont se sert le roi pour faire passer son message. En déclarant par exemple dans les énoncés suivants : « *Que nul ne mette les pieds dans l'océan sinon la baleine les lui tranchera* » ou qu'« *Aucun oiseau ne peut se saisir de l'éléphant* » ou encore « *Le papillon qui part en guerre contre le feu y reste* », il profère une menace à l'ennemi et le met en garde contre les dangers du non-respect de ces principes. Ces différents fragments sont des paroles redoutables dont la compréhension exige du récepteur l'interprétation des images et des symboles. Celui-ci doit être doté de la capacité à déchiffrer le discours qui lui est adressé, à le savourer, dans une association des symboles afin de l'intérioriser en ayant « une disponibilité de toutes les facultés sensibles, affectives, oniriques, psychiques, car celui qui reçoit le poème ne le reçoit véritablement que s'il le recrée au niveau de sa propre expérience vécue, de son propre destin »⁽⁵⁹⁾.

58 Confère, Mahougnon Kakpo, « *Adanhan, une littérature de cour sous le règne du roi Gbehanzin : entre création littéraire et idéologie de la domination* », in *Langage et Devenir*, Op.Cit., pp. 177-192.

59 Georges Emmanuel Clancier cité par Mahougnon Kakpo, in « *Adanhan, une littérature de cour sous le règne du roi Gbehanzin : entre création littéraire et idéologie de la domination*, Op. Cit., p.188.

Conclusion

Cette étude sur le mode d'expression dans les cultures orales aura permis de montrer que le fragment est le seul langage que les peuples d'Afrique noire, notamment ceux de l'aire culturelle Ájă-Tádó utilisent pour exprimer leurs pensées à cause de sa concision, de sa brièveté, de sa capacité à concentrer le savoir pour constituer une banque de données utiles à la postérité. Outre les genres brefs comme le nom, la devise, le noème, la parémie la devinette, le fragment est constitué chez ces peuples des genres plus longs comme le conte, la chanson, le panégyrique l'épopée et des genres relevant du domaine du sacré comme le mythe et les langages du Fá.

Mais si les cultures orales privilégient le fragment comme mode d'expression de la pensée, c'est pour sa rigueur éblouissante et sa capacité de synthèse et de suggestion. Cette forme de pensée est la plus apte à traduire l'émotion esthétique parce qu'elle amplifie la jouissance de l'émetteur et du récepteur en stimulant le libre jeu de son imagination et en le poussant à éprouver toutes les potentialités de sa sensibilité. Le fragment fonctionne dans ces cultures comme une « fève » semée que chacun doit laisser germer en lui à travers la défragmentation des graines de paroles qu'il charrie, celle-ci étant un processus qui consiste à dénouer la parole, à l'éclater, à la dérouler pour accéder à la totalité de la pensée.

BIBLIOGRAPHIE

- AHANHANZO GLELE, Maurice, *Le Danxomè : du pouvoir Aja à la nation Fon*, Paris, Nubia, 1974, 282 p.

- AKOHA, Albert Bienvenu, FANDOHAN, Anasthase, HOUNBADJI, Placide, *Musique du Daxomé, Mélodies immortelles. Mon premier cahier de chants*, Abomey, CDCRA, 2009, 196 p.

- ALMEIDA (De), Irène Assiba « *Un nom, une culture, un être* », in *Jogbe. La revue des humanités : noms et savoirs localisés en Afrique de l'Ouest*, n° 2, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2019, pp. 17-26.

- ÀMÚRÓ, Àdébá Camille, *Le nom dans l'Àjătádó : Une matrice des fragments d'archive*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2020, 162 p.

- BA, Amadou Hampâté, *Il n'y a pas de petite querelle. Nouveaux contes de la savane*, Paris, Editions Stock, 2000, 156 p.

- BERTHET, Dominique, « *La modernité, esthétique et pensée du fragmentaire* », in *Recherches en esthétique*, la Rencontre, n°14, oct 2008, pp 19-52.

- BLANCHOT, Maurice, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, Coll. « Folio Essais », 1973, 375 p.
- BLANCHOT, Maurice, *Ecrits politiques*, 1958-1993, Paris, Gallimard, 2008, p. 112.
- BARTHES, Roland, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 2002, p. 772.
- CALAME Claude « *Illusions de la mythologie* », *Nouveaux actes sémiotiques* n°12, Pulim, Université de Limoges, 1990, 39 p.
- DESSONS, Gérard, « La notion de brièveté », in *La Licorne* n° 21, Poitiers, 1991, pp 3-12
- DESSONS, Gérard, « La manière brève », in *La forme brève, Actes du Colloque franco-polonais de Lyons*, décembre 1994, Paris, Champion.
- DIAGNE, Mamoussé, *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2005, 600 p.
- GARRIGUES, Pierre, *Poétiques du fragment*, Paris, Klincksieck, Coll. « d'esthétique », 1995, 409 p.
- HOPNOT, Eric, « Maurice Blanchot et l'écriture fragmentaire : " le temps de l'absence de temps " », in *L'écriture fragmentaire : théories et pratiques, Actes du 1er Colloque International du Groupe de Recherche sur les Ecritures Subversives*, Barcelone, 21-23 juin 2001. Textes réunis et présentés par Ricard RIPOLL, Editions Presses Universitaires de Perpignan, 2002, 363 p.
- KAKPO, Mahougnon, *Introduction à une poétique du Fa*, 2ème édition revue et augmentée, Préface à la première édition par le Professeur Issiaka-Prospère LALEYE, Préface à la deuxième édition par Camille AMOURO, Cotonou, Editions des Diasporas, (2006 pour la 1ère édition), 2010, 191 p.
- KAKPO, Mahougnon, « *Adanhan, une littérature de cour sous le règne du roi Gbehanzin : entre création littéraire et idéologie de la domination* », in *Langage et Devenir, Revue semestrielle du Centre National de Linguistique Appliquée*, n°23, 2013, pp. 177-192.
- KAKPO, Mahougnon, *La naissance de Fa. L'enfant qui parle dans le ventre de sa mère*, Préface du père Médéwalé Kodjo Jacob Agossou, préface, introduction et guide pédagogique de Daté Atavito Barnabé-Akayi, LAHA Editions, 2018, 167 p.
- KAKPO, Mahougnon, « *Le Fa : hyperparole, structure fragmentaire et rhizomatique : logique et rationalité d'une parole singulière dans les cultures Ájá-Tádó* », in Mahougnon, KAKPO (sous la direction de), *Logique et rationalités dans les traditions africaines*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2021, pp.445-473.

-LABARTHE, Philippe-Lacoue & NANCY, Jean-Luc, *l'Absolu littéraire, Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Editions du Seuil, Coll. « Poétique », 1979, 437 p.

-LALI, Blanche Baï, *Poétique du fragment dans les hymnes sacrés du Vodun Sakpata chez les Ayizò au Sud du Bénin*, Thèse de doctorat, Université d'Abomey-Calavi, Tome 1, Cotonou, 2021, 423 p.

MAULPOIX, Jean-Michel *XXe Siècle, Après 1950*, Tome 2, Coll. Itinéraires littéraires, Paris, Hatier, 1991, pp. 358 à 360.

-MICHAUD, Ginette, *Lire le fragment*, Québec, Editions Hurtubise, Coll. « brèches », 1989, 320 p.

-MONTANDON, Alain, *Les formes brèves*, Paris, Hachettes, Coll. « Concours littéraires, 1992, 194 p.

-RIPOLL, Ricard (Textes réunis par), *L'écriture fragmentaire, théories et pratiques*, Presses Universitaires de Perpignan, Coll. « Etudes », 2002, 365 p.

SUSSINI-ANASTAPOULOS, Françoise, *L'écriture fragmentaire. Définitions et enjeux*, Paris, PUF, 1997, Coll. « Ecritures », 310 p.

-THOMAS, Louis-Vincent « *Réflexions à propos des mythes d'Afrique noire* », in *L'Autre et l'ailleurs, Hommage à Roger Bastide*, Collection IDERIC, 1976, pp. 313-332.

WEBOGRAPHIE

-MONTANDON, Alain, « *Formes brèves et micro récits* », <https://doi.org/10.4000/framespa.2481>, consulté le 10 mars 2022.

-NOGUEZ, Dominique, *De la brièveté en littérature (et en philosophie) : fragments, épigrammes et aphorismes*, Texte de la conférence prononcé le 17 mai 2010 à la maison Franco Japonaise organisée par le bureau français avec la collaboration de l'université de Tokyo, 20 p. Mis en ligne le 31/08/2010 et consulté le 17 mars 2022.

-RONGIER, Sébastien, *La modernité, esthétique et pensée du fragmentaire*, sur sebastienrongier.net/article55.htm, consulté le 10 mars 2022.

DE L'HERMENEUTIQUE DES TEXTES ORAUX OU DES OBJETS CULTURELS

Dr Gniré Tatiana DAFIA
UAC/LAREFÁ

Introduction

Comprendre et expliquer les phénomènes et faits de la vie ou du monde qui l'environne constituent l'une des préoccupations majeures de l'homme depuis l'aube des temps. Mais dans le domaine de la recherche, tel celui des sciences humaines, sociales ou même exactes, cette soif de saisie du sens des événements factuels ou abstraits devient un impératif. Aussi, des méthodes, des approches, des démarches, des théories s'explorent, se construisent et se déconstruisent, se contredisent ou se complètent. L'herméneutique considérée *ab origine* comme une théorie de l'interprétation des manifestations de la vie spirituelle, apparaît aujourd'hui comme la démarche d'interprétation la plus indiquée dans les recherches en traditions orales (qu'il s'agisse des textes oraux ou des objets culturels).

Mais la recherche et l'analyse en traditions orales obéissent à un certain nombre d'exigences et de méthodes lesquelles font appel à plusieurs disciplines à la fois. La linguistique autant que les sciences connexes telles que la sociologie, la philosophie, la morale, l'histoire, la religion, etc. sont sollicitées. Ainsi, l'exégèse des textes oraux est au carrefour de plusieurs sciences. En croisant les approches, il est possible de parvenir à une saisie du sens du message véhiculé par ceux-ci. Mais pour réussir un tel projet ou une telle entreprise, de quelles compétences ou capacités faut-il disposer ? Quelles démarches et quelles théories critiques pragmatiques adoptées ? Quels préalables définir ?

L'objet de cet exposé est d'ouvrir une discussion sur les fondements de l'herméneutique des textes oraux et d'esquisser une réflexion commune sur ce que pourrait être la démarche ou le cheminement à adopter pour opérer une réelle herméneutique en traditions orales. D'un autre point de vue, cet exposé permettra de faire découvrir aux

chercheurs, aux doctorant(e)s les enjeux théoriques majeurs sur la question de l'herméneutique en oralité et d'offrir un espace de réflexion sur la nature de nos pratiques textuelles et interprétatives.

Cet exposé se déroulera en trois points. D'abord, je proposerai une mise au point historique de la question de l'herméneutique, depuis les origines (ce qu'elle est, les formes classiques qu'elle empruntait, les maîtres à penser et la démarche à suivre pour parvenir à une herméneutique en traditions orales, ...). Ensuite, je parlerai des compétences dont l'interprète des traditions orales doit disposer pour réussir son herméneutique. Enfin, je tenterai de définir une démarche d'interprétation fondée sur le style formulaire autant que sur la technique de fragmentation-défragmentation pour l'étude des textes oraux notamment, la théorie de l'herméneutique et ses implications.

1. DE L'HERMÉNEUTIQUE

Depuis les années 1960, on assiste dans le domaine des sciences sociales et humaines à des dissensions théoriques au sujet de l'interprétation et de l'herméneutique. Ainsi, alors que Gadamer ou Ricoeur prônent une pratique herméneutique et interprétative des textes, Susan Sontag dans un célèbre essai publié en 1964 écrit : « Nous n'avons pas, en art, besoin d'une herméneutique, mais d'un éveil des sens »⁶⁰. Gérard Genette⁶¹, pour sa part, déclare dans *Palimpsestes*, être « *brouillé depuis longtemps [...] et pour [son] plus grand bien, avec l'herméneutique textuelle* ». On le voit bien le débat sur l'herméneutique crée bien des malaises chez les critiques.

Ce même malaise est perceptible au niveau des recherches entreprises dans les littératures africaines francophones. En effet, la recherche dans ces littératures peine à avancer du fait d'une grande crise aussi bien épistémologique que conceptuelle. Mahougnon Kakpo dans l'Introduction à son essai *Yeku-Menji : une théologie de la mort dans les œuvres de Fa. Essai d'herméneutique littéraire* dresse un état des lieux de la question de l'herméneutique africaine. Il écrit à ce propos :

Tout se passe comme si les chercheurs africains en sciences littéraires refusaient la théorie ou n'étaient que des consommateurs de pensées exogènes. En effet, peu de

60 Susan Sontag, « *Against Interpretation* » (1964), trad. Guy Durand, « *Contre l'interprétation* », in Susan Sontag, *L'œuvre parle*, Paris, Christian Bourgois éditeur, 2010, p. 11-30. Par ces propos, Susan Sontag semble afficher un rejet systématique de la notion d'interprétation alors qu'en fait, ce qu'elle réfute, ce sont les grandes traditions interprétatives qui font école, notamment les interprétations freudiennes et marxistes de l'art.

61 Gérard Genette, *Palimpsestes : la littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, 468 p.

*travaux dans ce domaine de la connaissance sont fondés sur de nouvelles approches méthodologiques appliquées aux textes africains littéraires, des approches théoriques supportées par des techniques ainsi que par des méthodes novatrices*⁶².

Il rappelle cependant les jalons théoriques posés non seulement par Senghor sur l'esthétique littéraire négro-africaine fondée sur le rythme, mais aussi ceux de Samuel Martin Eno Belinga⁶³, Louis Marie Ongoum⁶⁴ et Engelbert Mveng⁶⁵ sur l'esthétique littéraire orale. Ces trois auteurs ont proposé une approche méthodologique applicable aux textes oraux. A ces tentatives, il faut ajouter les diverses esquisses d'une esthétique littéraire orale par des chercheurs au détour de travaux académiques (mémoires ou thèses) ou d'ouvrages autonomes. Toutes ces approches méthodologiques malheureusement ne permettent pas de révéler aussi bien l'esthéticité des textes oraux que leur multiple fonctionnalité. Car,

*tout texte admet une fonctionnalité interne que ne sauraient valablement souligner, dessiner et laisser percevoir des éléments spéculatifs conçus en dehors d'une connexion avec la mentalité, les mœurs ou précisément sans tenir compte du système de pensée du groupe humain, de l'espace et de l'époque auxquels il ressortit*⁶⁶.

On le comprend bien, l'appropriation d'un texte oral ou d'un objet culturel exige une grande connivence culturelle, une mobilisation de certains schèmes contextuels de même que la maîtrise d'un arsenal méthodologique capable de révéler la richesse et l'esthétique orale autant par le souffle, le rythme que toutes autres ressources expressives.

Pour Mahougnon Kakpo, toute méthode ou théorie d'analyse autre que l'herméneutique ne saurait démêler efficacement le sens caché et profond que recèlent tous ces poèmes oraux. Et quand bien même les études jusque-là existantes ne révèlent pas la pratique d'une tradition herméneutique propre aux littératures africaines, il est aujourd'hui indéniable que la théorie de l'herméneutique repré-

62 Mahougnon Kakpo, *Yeku-Menji: une théologie de la mort dans les œuvres de Fa. Essai d'herméneutique littéraire*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2012, p. 15.

63 Samuel Martin Eno-Beling, *L'esthétique littéraire dans la littérature orale africaine*, Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 1977, 49 p.

64 Louis-Marie Ongoum, *Littérature orale des Fe'e*, Thèse de Ph. D., Université de Laval, 1981.

65 Engelbert Mveng, « Problématique d'une esthétique négro-africaine », in *Revue Ethiopiques*, N°64-65 des 1^{er} et 2^e semestres 2000.

66 Op. Cit., p. 16.

sente l'outil méthodologique le plus indiqué pour l'étude des textes oraux. Le questionnement herméneutique est donc toujours actuel et interpelle plus d'un chercheur.

Mais quelles sont ses voies actuelles ? Quelles acceptions admet-elle ? Enfin, comment procéder à l'herméneutique d'un texte oral ?

1.1. L'herméneutique dans l'histoire : historique et mises au point

Les origines de l'herméneutique remontent à l'Antiquité grecque. Le terme « *herméneutique* » vient du grec *hermeneutiké* (τέχνη)⁶⁷, c'est-à-dire « l'art d'expliquer, de traduire, de clarifier ou d'interpréter » et est lié au nom du dieu supposé grec *Hermès*, créateur du verbe et interprète des volontés des dieux auprès des populations. L'herméneutique désigne donc l'art d'interpréter (*ars interpretandi*). Elle est, pourrait-on dire, la théorie de la lecture, de l'explication et de l'interprétation des textes. Pour Anne Cauquelin, « *l'herméneutique est cette science, ou cet art, qui interprète une œuvre, en déploie les sens possibles, étant entendu que ces sens ne sont pas intelligibles du premier coup, mais sont comme cachés au-dedans et qu'il faut aller les y chercher* »⁶⁸. On le comprend bien l'herméneutique est l'activité qui consiste à expliquer des textes dont la compréhension n'est pas immédiate. Traditionnellement, elle était appliquée à trois domaines principaux à savoir la philologie classique, l'exégèse biblique et la jurisprudence⁶⁹.

Mais aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, se développe une herméneutique moderne, plus autonome et de nature philosophique, dont les figures les plus mémorables sont Friedrich Schleiermacher⁷⁰, Wilhelm Dilthey⁷¹, Martin Heidegger⁷², Hans Georg Gadamer⁷³ et

67 Inventé par le théologien strasbourgeois Johann Conrad Dannhauer, le vocable « herméneutique », lui-même dérivé du latin « *hermeneutica* » a été utilisé pour la première fois au XVII^e siècle pour remplacer le concept d'*Auslegungslehre* (*Auslegekunst*) ou l'art de l'interprétation adopté avant lui. Dannhauer fut aussi le premier à employer le mot dans le titre de son ouvrage, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* en 1654. C'est un titre qui récapitule le sens classique de la discipline : l'herméneutique sacrée, entendons la méthode pour interpréter (exponere : exposer, expliquer) les textes sacrés.

68 Anne Cauquelin, *Les théories de l'art*, Paris, PUF, 1998, p.66.

69 Nous n'allons pas dans cet entretien nous étendre sur l'histoire de l'herméneutique. Se référer à cet effet à l'Introduction de l'essai *Yeku-Menji : une théologie de la mort dans les œuvres de Fa. Essai d'herméneutique littéraire* de Mahougnon Kakpo. L'auteur y propose une réflexion à la fois synthétique et globale des origines de l'herméneutique, de ses maîtres à penser et son évolution.

70 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Herméneutique. Pour une logique du discours individuel*, Paris, Le Cerf, 1987, 208 p.

71 Wilhelm Dilthey, *Ecrits d'esthétique* suivi de *La naissance de l'herméneutique*, Paris, Le Cerf, 1995, 322 p.

72 Martin Heidegger, *De l'essence de la vérité : approche de l'allégorie de la caverne et du Théétète de Platon*, traduction de A. Boutot, Paris, Gallimard, 2001, 384 p.

73 Hans Georg Gadamer, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Edition intégrale Poche, 2018 (1^{ère} édition 1960), 816 p.

Paul Ricœur⁷⁴. Avec Schleiermacher et Dilthey, l'herméneutique apparaît comme un espace de compréhension des textes et des discours, c'est-à-dire comme une théorie générale de l'interprétation de toutes les manifestations de la vie spirituelle. Grâce cependant aux herméneutes tels que Heidegger, Gadamer et Ricœur, des concepts sont mis au point pour étendre le champ d'application de l'herméneutique : de la perspective épistémologique, on passe donc à celle ontologique, puis du concept d'horizon d'attente (pas d'explication d'œuvre en dehors de notre propre horizon d'attente) à celui de la question et de la réponse (tout texte est une réponse à une question). Des réflexions fortes sont développées dont les principales sont que tout rapport au monde (et en particulier toute connaissance) est interprétatif ; toute interprétation est relative à une situation humaine historique depuis laquelle elle est produite ; et qu'il n'y a jamais de point zéro de la connaissance. Toute interprétation est interprétation de quelque chose qui a préexisté et depuis une situation qui également s'est déjà produite dans un temps *ab origine* ou non. Ainsi, dans le prolongement de la théorie herméneutique heideggérienne, Claude Romano propose une théorie du sens des événements. Claude Romano soutient en effet que l'existence humaine doit s'interpréter à l'aune des événements qui surviennent dans la vie d'un individu. Considérant l'homme comme l'« advenant », il développe une herméneutique phénoménologique dite "événementiale" fondée sur l'homme dans son rapport à l'événement. En d'autres termes, pour comprendre l'existence humaine, il convient de partir des faits et phénomènes ainsi que du « sujet » et de sa temporalité. S'inscrivant dans la même dynamique, et à quelques différences près, Dilthey pour sa part propose que l'herméneutique se fonde sur les règles et les méthodes des sciences de la compréhension. De cette façon, soutient-il, elle servirait de fondement méthodologique à toutes les sciences humaines. Toutes ces diverses pratiques herméneutiques pourtant en dialogue avec les textes n'ont pas permis l'élaboration d'une herméneutique réellement littéraire. Il a fallu attendre dans les années 1990 les travaux de Peter Szondi⁷⁵ pour donner un *input* fondamental au développement de l'herméneutique littéraire, considérée dès lors comme « une science de l'interprétation qui, si elle n'entend pas faire abstraction de

74 Paul Ricœur, *De l'interprétation : Essais sur Sigmund Freud*, Paris, Seuil, 1965 et réédité en 1995 aux mêmes éditions dans la Collection Points Essais, 575 p.

- *Le conflit des interprétations : Essais d'herméneutique I*, Paris, Seuil, 1969, 500 p.

75 Peter Szondi, *Introduction à l'herméneutique littéraire : De Chladenius à Schleiermacher*, traduit de l'Allemand par Mayotte Bollack avec un essai sur l'auteur par Jean Bollack, Paris, Le Cerf, 1989, 158 p.

la philologie (science qui étudie les langues par l'analyse critique des textes), veut cependant déplacer celle-ci à l'esthétique... ».

Sous l'impulsion donc de Szondi, l'herméneutique littéraire s'apparente à une démarche méthodique, qui place le texte au centre de toute l'analyse. Mais c'est à Hans Robert Jauss poursuivant dans la même perspective que Szondi que revient véritablement le mérite de la constitution d'une herméneutique littéraire, capable de rendre compte du caractère proprement esthétique des œuvres, de leur « littérarité », de leur esthéticité. En effet, dans son essai fondamental intitulé *Pour une herméneutique littéraire*⁷⁶, Hans Robert Jauss expose et réexamine différentes démarches méthodologiques rattachées à l'interprétation des textes afin de rendre compte du caractère proprement esthétique des œuvres. Ce faisant, il expose clairement la question de la constitution d'une herméneutique purement littéraire. Pour ce faire, il récupère et réactualise donc les concepts d'expérience esthétique et d'herméneutique littéraire proposés par Gadamer et Szondi pour réhabiliter la jouissance esthétique du texte, mais aussi pour réconcilier le point de vue de la réception avec celui de la perception (*aisthesis*) et celui de la production. Dans cette perspective de théorisation, Jauss crée le concept d'« esthétique de la réception » qu'il exposera dans son second essai théorique *Pour une esthétique de la réception*⁷⁷. Cet ouvrage rassemble des textes de Hans-Robert Jauss, Wolfgang Iser et Rainer Warning, mais aussi de Hans-Georg Gadamer, Félix Vodicka, Michael Riffaterre et Stanley Fish. A l'instar de ces prédécesseurs, il identifie trois étapes essentielles dans le processus herméneutique : *la compréhension, l'interprétation, l'application*.

Au total, la démarche herméneutique proposée par Jauss a apporté de nouveaux éclairages sur la théorie de l'interprétation et a permis entre autres, de comprendre non seulement la signifiante d'une méthode dans laquelle plusieurs disciplines humaines ont largement participé, mais aussi de dessiner le profil d'une recherche interdisciplinaire dans les sciences humaines. Et comme le décrit si bien Mahougnon Kakpo, Hans Robert Jauss propose une démarche triadique dans la pratique de l'herméneutique :

« D'abord, l'interprétation du texte doit favoriser, dans une démarche rétrospective, la recherche de

⁷⁶ Hans Robert Jauss, *Pour une herméneutique littéraire*, traduit de l'allemand par Maurice Jacob, Paris, Gallimard, 1988, 457 p.

⁷⁷ Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Préface de Jean Starobinsky, Paris, Gallimard, 1978, 307 p.

significations. Ensuite, la reconstitution historique du texte doit aider à la saisie de l'altérité véhiculée par le texte. Enfin, la compréhension immédiate du texte doit, au détour de l'effet que sa lecture exerce sur soi-même, en révéler la valeur esthétique »⁷⁸.

De tous ces rappels historiques sur les nombreuses démarches herméneutiques, il ressort qu'elle est l'interprétation de tout texte nécessitant une explication et recourant à plusieurs univers de connaissance. Mais on pourrait conclure avec Mahougnon Kakpo que c'est « *un instrument puissant et efficace orienté dans le sens de la vérité et qui aide à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent* »⁷⁹. En d'autres termes, l'herméneutique est « *l'ensemble des connaissances et des techniques qui permettent de faire parler les signes et de découvrir leur sens* »⁸⁰. Il s'agit donc d'un travail d'explication et d'interprétation qui suppose que les signes ont des sens cachés, latents, plus profonds ou plus élevés qu'il convient de révéler.

Dans la perspective herméneutique de la compréhension d'un texte oral ou d'un objet, l'herméneutique peut se comprendre comme une analyse structurale du pré et du post-texte produit ou en production (performance en acte), donc une pragmatique du discours ou une analyse de la manipulation (au sens propre comme au figuré) de la parole. On le voit bien, quel que soit le point de vue envisagé ou le domaine considéré, l'objectif fondamental de l'herméneutique, c'est de révéler le sens caché, de découvrir tout le symbolisme caché (d'expliquer, d'interpréter et de comprendre) du texte oral ou de l'objet culturel. Comment se fait alors l'herméneutique d'un texte oral ? Quelle démarche adopter ?

1.2. Préalables à l'herméneutique d'un texte oral ou d'un objet culturel

En tant qu'épistémologie, théorie de la connaissance, méthode spécifique de lecture d'un texte oral ou d'un objet culturel, l'herméneutique, a pour objectif d'expliquer et d'interpréter un texte à partir d'un ensemble de connaissances et de techniques qui permettent de faire parler les signes et de découvrir leur sens. Mais la méthodologie du dévoilement du sens d'un texte oral ou d'un objet culturel exige non seulement des compétences de la part de l'herméneute,

⁷⁸ Mahougnon KAKPO, *Op. Cit.*, p. 22.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 44.

mais aussi qu'il se pose une série de questions sur le texte oral ou l'objet culturel concerné.

D'abord, l'herméneute du texte oral doit pouvoir se poser une série de questions sur le texte qui tout en étant élémentaires, préparent à une analyse profonde et exhaustive. Il s'agit des questions où ? quand ? qui ? comment ? pourquoi ? Ci-dessous, inspiré de l'article de Ascension Bogniaho⁸¹, le tableau récapitulatif de cette phase préparatoire.

N°	Question de base	Les deux questions possibles	
1	Où ?	A	Où le texte oral a-t-il été exécuté ?
		B	Où a-t-il été créé ?
2	Quand	A	Quand le texte oral a-t-il été proféré ?
		B	Quand a-t-il été créé ?
3	Qui ?	A	Qui l'a créé ? ou par qui a-t-il été créé ?
		B	Qui l'a proféré ? ou par qui a-t-il été proféré ?
4	Pourquoi ?	A	Pourquoi a-t-il été créé ?
		B	Pourquoi a-t-il été proféré ?
5	Comment ?	A	Comment a-t-il été créé ? composé ?
		B	Comment a-t-il été proféré ?

Ces questions comme on peut le deviner, peuvent varier selon qu'il s'agit d'un objet culturel ou d'un texte oral. Les questions seront donc formulées et orientées en fonction donc de la nature du fait observé et leurs réponses aideront à l'herméneutique du texte oral.

Ensuite, il est capital que l'interprète ou l'herméneute comprenne la langue dans laquelle le texte est transmis ou dit. Il doit également connaître et maîtriser la culture (l'histoire) du peuple concerné. La maîtrise de ces compétences linguistique, culturelle et historique facilitera d'une part, le travail de transcription, de traduction et de segmentation du texte. D'autre part, elle aidera à saisir au sein du texte les mots ou lexies à fragmenter ou à défragmenter afin d'en extraire le sens (commun, figuré, religieux, historique, spirituel...), disons toutes les informations relatives à la culture du peuple concerné à savoir sa philosophie et sa mentalité, sa religion et sa spiritualité, ses traditions orales et ses types de paroles littéraires.

⁸¹ Ascension Bogniaho, *Op. Cit.*, p. 209.

Maîtriser la langue, la mentalité, la spiritualité, etc. d'un peuple permet à l'épistémologue de la traduction, la saisie de la connaissance, du savoir qui est dans la culture, elle-même portée par la langue. Et nous savons que la langue porte les éléments minima du savoir tel le fragment. Dès lors, on ne peut envisager aucun procès de connaissance dans les traditions orales sans tenir compte du fragment. D'où la nécessité pour l'interprète des textes oraux ou objets culturels de se fonder sur la théorie de fragmentation-défragmentation. Tout le texte oral étant tissé autour de la parole fragmentaire et dans la parole fragmentaire. Ainsi, la fragmentation-défragmentation constitue la méthode fondamentale d'interprétation du texte oral du moment que le message est dans le fragment. Qu'est-ce donc que le fragment ? Comment s'opère la défragmentation et comment parvient-on à l'herméneutique du sens du texte oral par la démarche de fragmentation-défragmentation ?

2. LA DÉMARCHE D'INTERPRÉTATION DU TEXTE ORAL PAR FRAGMENTATION ET DÉFRAGMENTATION

2.1. *Du fragment : historique, significations et caractérisations*

D'emblée, il faut souligner que le fragment est un concept transversal et polysémique qui se rencontre dans tous les domaines de la création artistique, et principalement en littérature. Son usage varie selon les époques, les pays et les auteurs. Aussi, la diversité stylistique et les variations historiques et sociales dans lesquelles elle s'inscrit, rendent problématique une définition univoque. C'est pourquoi, afin de lever toute forme d'équivoque, il paraît judicieux d'en préciser les contours. Il ne s'agira cependant pas ici de traiter de l'historique du fragment encore moins des auteurs représentatifs. Pour permettre en revanche une perception assez large du concept, il sera proposé une définition brève et concise de la notion de fragment d'autant plus que le champ d'étude dans lequel s'inscrit ce débat est celui des traditions orales.

Au regard de l'histoire littéraire et philosophique, les origines du fragment remontent à l'Antiquité. Il s'inscrit dans les genres brefs et sentencieux dans la tradition rhétorique et littéraire occidentale, elle-même héritée de l'Antiquité gréco-latine. Illustré à l'origine par Plutarque, Héraclite d'Ephèse⁸² (576-480 avant notre ère), Aristote

82 Surnommé *Héraclite l'Obscur* à cause de l'écriture fragmentaire qu'il avait adoptée.

ou Marc Aurèle, la pratique du fragment est poursuivie par Villon et Montaigne, dont les *Essais* fourmillent d'aphorismes, puis par La Bruyère, Chamfort, Vauvenargues ou La Rochefoucauld, et jusqu'à Cioran. Tous ont fait de cet « art de la pointe », un art à part entière.

Mais à partir de la seconde moitié du XX^{ème} siècle, la notion de fragment va susciter plus d'intérêt au point d'être institué comme « *un mode privilégié d'expression par des auteurs bien représentatifs de la pensée contemporaine* »⁸³. Dès lors, nombreux auteurs⁸⁴ vont adopter l'écriture fragmentaire et ce à travers tous les genres tels que la poésie, l'essai, le roman ... C'est bien ce que souligne Mahougnon Kakpo quand il conclut que les écrivains « *ont élu le fragment aussi bien comme subtil élément susceptible de transporter leurs pensées et leurs sensibilités que comme figure d'une esthétique poétique. Le fragment est ainsi devenu le genre majeur de la littérature contemporaine, comme le prophétisait déjà Pierre Bassoli* »⁸⁵. Aussi, est-il aisé de noter que le fragmentaire s'impose comme une mode aussi bien dans les productions africaines qu'occidentales. Retraçant assez sommairement cette dimension diachronique et spatiale du fragment, Sélom Komlan Gbanou écrit :

Le fragmentaire, qui a acquis ses lettres de noblesse avec l'Apologie de la religion chrétienne (1658) de Pascal, a pris, depuis lors, la dimension d'une rhétorique allant du Partiel au Tout ou encore visant le Tout par le Partiel qu'un grand nombre d'écrivains, tels Marguerite Yourcenar, Robert Musil, Francis Ponge, Marcel Schwob, Kateb Yacine, Claude Simon, etc., pratiqueront avec bonheur. C'est le lieu où l'écriture, comme une partition musicale, associe plusieurs tempi, plusieurs instruments pour créer un tout harmonieux, comme chez Boubacar Boris dans Le temps de Tamango (1981), Wêrêwêrê Liking dans son roman-chant Elle sera de jaspe et de corail (1983), Henri Lopes dans Le pleurer-rire (1985) ou Yodi Karone dans

83 Jean-Michel Maulpoix, *XX^{ème} siècle : 1950-1990*, Tome II, Paris, Hatier, 1991, 464 p. (Coll. *Itinéraires Littéraires*), surtout les pp. 358-374 sur les écritures fragmentaires cité par Mahougnon Kakpo, « Le fá : Hyperparole, structure fragmentaire et figure rhizomatique : logique et rationalité d'une parole singulière dans les cultures àǝ-Tádó », in *Logiques et rationalités dans les traditions africaines*, (sous la direction de Mahougnon Kakpo), Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2021, p. 451.

84 On pourrait citer en exemple *Maximes* de La Rochefoucauld, *Pensées* de Blaise Pascal, *Le gai savoir* et *Ainsi parlait Zarathoustra* de Nietzsche, etc. pour ne citer que ceux-ci.

85 Adéba Àmúró (Camille Amouro), *Le nom dans l'Àǝtádó : une matrice des fragments d'archive*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2020, p. 13 cité par Mahougnon Kakpo, « Le fá : Hyperparole, structure fragmentaire et figure rhizomatique : logique et rationalité d'une parole singulière dans les cultures àǝ-Tádó », in *Logiques et rationalités dans les traditions africaines*, (sous la direction de Mahougnon Kakpo), Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2021, p. 451.

*Nègre de paille (1982), où seule l'intention romanesque reste le fil conducteur d'un récit multiforme, fortement fragmenté jusqu'au niveau graphique*⁸⁶.

On le voit bien, la pratique du fragment ou le style fragmentaire semble bien être à travers l'espace, les siècles et les genres, l'un des traits marquants et récurrents de l'esthétique littéraire. Qu'est-ce alors que le fragment ?

Le fragment dérive du latin «*frangere*» qui signifie «briser». Selon le Dictionnaire Littré, c'est le «*morceau d'une chose qui a été brisée en éclats*»⁸⁷. Le fragment renvoie donc à une partie d'un ensemble détruit, inachevé. C'est le bout, l'éclat, la miette, le morceau ou le tronçon de quelque chose qui était entier. Alain Montandon, proposant une définition du mot, écrit que le fragment est

*« le morceau d'une chose brisée, en éclats, et par extension le terme désigne une œuvre incomplète morcelée. Il y a, comme l'origine étymologique le confirme, brisure, et l'on pourrait parler de bris de clôture d'un texte. La fragmentation est d'abord une violence subie, une désagrégation intolérable. Or on a souvent répété que les mots latins de fragmen, de fragmentum viennent de frango : briser, rompre, fracasser, mettre en pièce, en poudre, en miettes, anéantir. En grec, c'est le Klasma, l'apoklasma, l'apospasma, tiré violemment. Le spasmos vient de là : convulsion, attaque nerveuse qui disloque »*⁸⁸.

Quant à Kakpo Mahougnon, il le définit comme

« (...) une signifiante dont le champ sémantique enregistre, entre autres éléments, le bris, l'éclat, le résidu, le lambeau, le morceau, l'inachevé, l'incomplet, l'extrait... Outre la pensée en général ainsi que son fonctionnement dans la transmission, le fragment connote également un genre, l'écriture fragmentaire, et fait écho à plusieurs traditions : archéologique, géologique, philosophique et littéraire, même si son

86 Sélom Komlan Gbanou, « Le fragmentaire dans le roman francophone africain » in *Tangence*, N°75, p. 85.

87 Les fragments d'un vase par exemple. Rappelons également qu'étymologiquement « fragment » est « une réfection savante (v. 1500) de la forme ancienne « frament » (v. 1250 [...]), emprunt au latin *fragmentum* « morceau de bois brisé », dérivé de *fragmen* « éclat, débris », lui-même de *frangere* « briser » (Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française, éd. A. Rey, Paris : Le Robert, 1992).

88 Alain Montandon, *Les formes brèves*, Paris, Hachettes, Coll. « Concours littéraires, 1992, p. 77.

mode de fonctionnement n'est pas le même à tous les étages »⁸⁹.

On comprend par ces définitions que non seulement le fragment renvoie à un style d'énonciation, mais il est également au croisement de plusieurs domaines (archéologie, littérature, philosophie, etc.). D'ailleurs, dans une perspective archéologique par exemple, le fragment signifierait « *reste, résidu, déchet, bribe, miette, ruine, vestige, mémorial ou morceau de puzzle* »⁹⁰. Mais le sens qui nous intéresse est celui littéraire.

Ainsi, en littérature, on appelle *fragment*, des textes courts qui expriment avec force une pensée ou une image. Aphorismes, maximes, proverbes, etc. sont par exemple des formes par lesquelles se matérialise le fragment. Il existe en littérature, diverses espèces de fragment. Il peut s'agir d'une œuvre dont une partie a été perdue. Le fragment peut être aussi la marque d'une œuvre inachevée, demeurée à l'état d'ébauche ou d'esquisse. Il peut enfin être un choix délibéré de l'auteur qui ne souhaite ou ne peut donner à son ouvrage l'aspect élaboré et systématique d'une œuvre. Pour Roland Barthes, « *le fragment est une manière de penser et d'écrire qui consiste à produire l'effet de l'éclair plutôt que celui d'un long discours, d'un traité, l'effet d'une révélation plutôt que celui d'une démonstration* »⁽⁹¹⁾. Il ressort de cette définition que le fragment est une forme d'expression (orale comme écrite) qui frappe par sa fulgurance, sa brièveté, sa concision et sa densité ; c'est un énoncé qui retient l'attention et s'imprime dans la mémoire, créant ainsi un déclic chez l'auditeur. Dès lors, *le fragment, lieu même de production de la pensée, se définit comme une forme brève qui capte l'attention du lecteur ou de l'auditeur par l'inachèvement et le discontinu de l'idée.*

Il se caractérise par la brièveté de sa forme, l'épaisseur du mot, la densité et la condensation de la pensée, la discontinuité syntaxique. Mais dans cette discontinuité, il faut le souligner, le fragment reste une unité discursive autonome qui se suffit à lui-même. Et comme le dit si bien Françoise-Susini Anastopoulos, « *l'écriture fragmentaire constitue un exemple éminent de valorisation sémantique de la forme qui, telle une sorte d'emblème, peut faire sens à elle seule, indépen-*

89 Mahougnon Kakpo, « Le fá : Hyperparole, structure fragmentaire et figure rhizomatique : logique et rationalité d'une parole singulière dans les cultures àjà-Tádó », in *Logiques et rationalités dans les traditions africaines*, (direction Mahougnon Kakpo), Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2021, p. 450.

90 Philippe Moret, *Pour une définition stylistique de la notion de fragment*, in *Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne*, N°4, 1995, p. 153.

91 Roland Barthes, *Fragment d'un discours amoureux*, Paris, Points, 1977, p. 7.

damment des énoncés dont elle est porteuse »⁹². En outre, en tant que procédé discursif et lieu d'élaboration de la parole nouée, il se déploie comme un énoncé, dans sa totalité, partiel et rapide, elliptique et souvent paradoxal. On pourrait dire que dans sa pratique, le fragment se situe dans le prolongement d'une tradition rhétorique privilégiant la concentration verbale et la brièveté de la parole. En tant que tel, il use de toute la rhétorique et permet de formuler une esthétique. Françoise-Susini Anastopoulos dira à cet effet que « *le fragment fonctionne comme une métonymie, de la partie vers le tout* »⁹³. Cette même caractérisation du fragment se lit dans cette assertion de Roland Barthes : « [...] *le fragment (le haïku, la maxime, la pensée, le bout de journal) est finalement un genre rhétorique...* »⁹⁴.

En résumé, le fragment est une parole ramassée, concentrée, nouée et densifiée, une forme d'art à caractère poétique, une construction métaphorique et sans long développement discursif.

Mais le fragment en tant que technique d'expression n'est pas une originalité, bien que ces dernières décennies, elle soit perçue comme une importante « découverte » dans la pensée aussi bien occidentale qu'africaine.

2.2. Du fragment, de la fragmentation et de la défragmentation en traditions orales

Dans les civilisations de l'oralité, le *fragment*, constitue un mode privilégié de la transmission du savoir. Son utilisation chez ces peuples s'apparente *a priori* plus à un fait culturel, un mode de pensée qu'à une recherche d'ordre esthétique. Aussi, est-il permanent dans les procès de la connaissance. Paul Zumthor fait remarquer à ce sujet que « *le texte transmis par la voix est nécessairement fragmentaire* »⁹⁵. C'est dire en d'autres termes que le fragment est une caractéristique du texte oral. S'inscrivant dans la même dynamique que Zumthor, Mahougnon Kakpo dit du fragment qu'il est :

« une permanence de la transmission et de la pragmatique de la parole dans les cultures à traditions orales, notamment au sein des peuples Ajă-Tádó⁽⁹⁶⁾.

92 Françoise Susini-Anastopoulos, *L'écriture fragmentaire. Définition et enjeux*, Paris, PUF, 1997, p. 258.

93 *Op. cit.*, pp. 11-12.

94 Roland Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Éditions du Seuil, [1975], 1995, p. 90.

95 Paul Zumthor, *Introduction à la poésie orale*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 56.

96 L'aire culturelle Ajă-Tádó est aujourd'hui l'espace qui va de Lagos (Nigéria) à Accra (Ghana) en passant par Cotonou (Bénin) et Lomé (Togo). Cet espace admet une unité culturelle incontestée, car les

Ainsi donc, et il faut également l'avouer aussitôt, les peuples sus visés, de par leur système de la transmission, qui relève d'un mode de pensée, d'un fait culturel, sont déjà inscrits dans la permanence de la modernité et donc au-delà même de ce que pourrait être une certaine post-modernité »⁹⁷.

Dans la même logique, Camille Amouro, soutient, que le fragment est un énoncé signifiant et pertinent qui intègre les systèmes d'approche ainsi que les formats d'archive. Il en déduit alors que le fragment est :

« la composante principale de la transmission dans les sociétés de langue Gbè et K'áǎrò et que, donc, on ne peut y prétendre à aucune connaissance sans d'abord intégrer les procès de fragmentation et défragmentation.

L'observation de ces procès, la description de leurs modes de fonctionnement, l'étude de leur parturition mais aussi de leur efficacité dans la transmission, participent de l'autoréférentialité et constituent de ce fait une parade contre la mondialisation du même mode de domination ou colonialité. Cela revient à dire aussi que les fragments ne sont pas des raccourcis de la pensée, mais une forme en soi, un genre de transmission en soi, autonome, intégrale »⁹⁸.

Inhérent donc aux civilisations de l'oralité, le fragment est une parole spécifique caractérisée par des formulations aussi brèves que pertinentes. Il relève d'un fait culturel, d'un mode de pensée. Pour Mahougnon Kakpo,

« Il est avant tout, une graine de paroles (et) reconnaissable dans la langue sous la figure du nom, de la devise, du noème, de la parémie, du panégyrique, ou encore sous le portrait des genres traditionnels de la littérature orale tels que le conte, le mythe, l'épopée, la poésie orale, la légende, le chant, la lamentation, l'hymne... »⁹⁹.

langues qui y sont parlées ont une parenté génétique de même que la religion pratiquée, le Vodun, sous la bannière du *Fá*, est un fait aussi bien culturel que cultuel. Pour plus de précisions, se référer à mon ouvrage *L'Iroko, l'Arbre de vie dans la mystique Vodun*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2017, 141 p., notamment les pages 13 à 16.

97 Kakpo Mahougnon, *op. cit.*, p. 451.

98 Adébà Amúró (Camille Amouro), *Le nom dans l'Àjǎtádó : une matrice des fragments d'archive*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2020, p. 17.

99 Mahougnon Kakpo, *op. cit.*, p. 452.

Dans cette définition, le fragment est comparé à *une graine de paroles*, « c'est-à-dire à des anas de *paroles* de structures variées figurant également des genres variés. Chacune de ces *paroles*, à son tour, est traversée par une multitude d'allusions – (*liens hyperparoles*) - conduisant vers d'autres *paroles*, c'est-à-dire vers d'autres *nœuds* (unités d'informations) tissant les uns avec les autres une relation de récurrence » infinie. On le comprend bien, la fragmentation est la forme du discours qui procède par fragments. Les fragments étant eux-mêmes des *nœuds*, ils renferment des *paroles* nouées, attachées (de diverses natures et de genres variés) comme les aphorismes, les parémies, les noms, ou des textes narratifs tels que la légende, l'épopée, le mythe, le conte ainsi que le panégyrique, le poème chanté qui nécessitent une déliaison, une défragmentation.

Modalité discursive donc, la fragmentation traduit la cristallisation d'une vision, d'une pensée et constitue « une technique de compactage, un mode d'archivage de la pensée inscrite dans la langue en traditions orales »¹⁰⁰. Ainsi, à y regarder de près, la fragmentation fonctionne comme un système de conservation et de classement des données au sein des sociétés à traditions orales afin de les protéger de l'usure et de l'oubli. Elle est donc ce processus qui a permis l'archivage d'informations, la conservation d'une « unité d'informations mises en relation par des liens abstraits de nature logico-déductible ». Elle procède en conséquence par les effets de rupture et ceux stylistiques, notamment la parataxe¹⁰¹, les ellipses¹⁰², les allusions, les anacoluthes¹⁰³, les asyndètes¹⁰⁴, les phrases nominales, etc.

Et, le texte oral, comme on le sait, est un « *tissu de non-dit* », conçu à partir de la technique de fragmentation, de compactage. Dès lors, pour procéder à l'herméneutique d'un tel texte, il faut nécessairement recourir à la technique de défragmentation définie par Camille Amouro, comme :

100 Mahougnon Kakpo, idem.

101 Rappelons que la parataxe est un procédé syntaxique consistant à juxtaposer des phrases sans expliciter par un mot subordonnant ou coordonnant le rapport de dépendance qui existe entre elles.

102 L'ellipse est une omission d'un ou plusieurs mots dans une phrase qui reste cependant compréhensible.

103 L'anacoluthie est une figure de style qui représente une rupture ou une discontinuité dans la construction syntaxique d'une phrase, entraînant une incohérence ou une incompréhension de l'énoncé, de telle manière que, sans qu'il y ait rupture du lien logique, la fin de la phrase n'est plus grammaticalement en harmonie avec son début.

104 L'asyndète est une figure de style fondée sur la suppression des liens logiques et des conjonctions dans une phrase.

« le processus par lequel une langue reconstitue une figure à partir du portrait structurel de deux figures juxtaposées. La figure reconstituée n'est pas un néologisme. Il ne s'agit ni de dérivation, ni de suffixation, encore moins d'emprunt ou d'abréviation populaire. Il ne s'agit pas d'introduire un nouveau mot ou d'affecter à un mot existant un sens nouveau. Il s'agit au contraire d'une démarche géologique (plus qu'archéologique) où la langue recherche dans les strates de sa propre existence sémantique, les lexiques correspondants aux figures dispersées et les combine pour créer des expressions devant porter la représentation de la figure ainsi reconstituée »⁽¹⁰⁵⁾.

On s'en rend compte, la défragmentation (*dé* – la cessation d'un état, l'action inverse...) consiste à rechercher, retrouver, élucider ce qui se cache derrière la parole nouée et concise qu'est le fragment à travers une démarche explicative ou interprétative ; de révéler le sens et la symbolique cachés d'un fragment. Egalement, de retrouver la complétude de la parole qui a été par exemple omise et qui se cache dans le fragment. On pourrait dire avec Lali Blanche que « *la défragmentation est une opération de conceptualisation qui consiste à aller à la quête du sens en recherchant le système, la superstructure dont le fragment est un maillon* »¹⁰⁶.

En conclusion, la défragmentation est tout ce qu'il y a autour du mot, de la parole et qui lui confère tout son sens ; c'est un moyen par lequel l'herméneute aboutit au sens d'un texte oral ou d'un objet culturel. Dit autrement, c'est un exercice d'exégèse qui consiste au décryptage du sens caché du fragment. Ainsi, considéré, il paraît évident que pour interpréter un texte oral ou un objet culturel, l'herméneute, en tant que traducteur de culture doit partir du fragment, unité minimale contenue dans la langue et contenant le savoir. Le savoir étant dans le fragment, la première démarche de l'herméneute est alors de parvenir à l'identifier. Ensuite, il doit en extraire le sens par une série d'opérations cognitives énoncées *infra*. L'herméneutique étant une épistémologie de la traduction d'une culture, comment donc traduire cette culture ? Quelles compétences et méthodes critiques l'herméneute doit-il convoquer ou adopter ?

105 Camille Amouro, *Op.cit.*, pp. 39-40.

106 Lali Blanche, *Poétique du fragment dans les hymnes sacrés du Vodun Sakpata chez les Ayizò*, Thèse unique de Doctorat, Université d'Abomey-Calavi, septembre 2021, p. 319.

La démarche d'interprétation du texte oral convoque plusieurs disciplines et compétences (linguistique, culturelle et historique), différentes théories et méthodes (outils d'analyse du discours : en narratologie, en sémiotique, sociocritique, sémiologie, théorie littéraire de la réception, etc.). Ainsi, la démarche à adopter par l'herméneute du texte oral est immanquablement la démarche **transdisciplinaire**.

Qu'entendre par la transdisciplinarité ? C'est à Jean Piaget que l'on doit le mot transdisciplinarité qui est « *un système total sans frontières stables entre les disciplines* ». Elle traverse toutes les disciplines possibles et permet à l'herméneute de toucher à la totalité du sens ou à défaut de s'en approcher, le plus près possible. La transdisciplinarité *est au-delà de toute discipline. Elle transcende les différences et réunit les disciplines*. Elle atteste d'une certaine façon de la mobilisation des esprits, des énergies mises en œuvre dans la pensée par l'herméneute. C'est une démarche de traduction qui repose en réalité sur une attitude militante, et c'est cela qu'elle relève de l'autoréférentialité. Dire sa culture et la revendiquer par le recours à un *système totalisant, puisque l'homme est un tout*.

3. BRÈVE HERMÉNEUTIQUE DU TEXTE PANÉGYRIQUE DE FAÏGO BÒNÀ MÁKÓ

3.1. Traduction élaborée du panégyrique de Faïgo Bònà Mákó

Pour illustrer comment s'opère l'herméneutique d'un texte oral par la démarche de fragmentation et défragmentation, j'ai sélectionné du corpus collecté le panégyrique suivant. Voici en traduction élaborée, le texte du panégyrique, après sa transcription et traduction littéraire. Je procèderai à l'étude de quelques versets du panégyrique (*tùmǎnú*) de *Faïgo Bònà Mákó*. J'exploiterai aussi bien la version originale en langue (en annexe) que la traduction proposée ci-dessous.

Tùmǎnú de Faïgo Bònà Mákó

- 1- Je t'adresse mes salutations ma vénérée *Faïgo Bònà Mákó*
- 2- Fille de Sounon Sika Faragéré¹⁰⁷
- 3- Fille du vieux Igari à *Kpankpanrú*
- 4- Fille de Sani Dagui à *Korúború*
- 5- Ma vénérée Bona, l'endurante

¹⁰⁷ Faragéré est sûrement un surnom donné à ce personnage. Formé à partir des substantifs "fara" qui signifie "gratuit" et "géré", «dire», l'expression désigne un «homme qui aime la gratuité» ou qui «tient des paroles peu sérieuses», des paroles méprisantes, humiliantes.

- 6- Je ne savais pas qu'un don s'accompagnait de bonus
- 7- Quand nous faisons les obsèques de Baké Kogi à *Korúború*
- 8- C'est là que Faïgo Màko m'a offert un cadeau
- 9- Le lendemain, elle y ajouta un bonus.
- 10- Voyez-vous !
- 11- La renommée s'achète !
- 12- Afin d'avoir une renommée au monde
- 13- Ma vénérée Faïgo a acheté une renommée à *Kpankpanrú*
- 14- Je ne savais pas que le couteau d'une femme coupait la viande
- 15- Mais le couteau de *Faïgo* a coupé la viande
- 16- Puis a même brisé l'os
- 17- Puisque ma bouche n'est pas le bec d'un coq
- 18- Qui après avoir fini de manger, remue la terre
- 19- Et si je ne peux restituer le geste
- 20- J'en témoignerai
- 21- Ma vénérée Bònà disait :
- 22- « si je mourais dans la pauvreté, ce serait par surprise »
- 23- Si tu apprends qu'un petit enfant se glorifie
- 24- Sache que sa famille maternelle est influente
- 25- La femme à la grosse tête est la trousse de toilette de Faïgo
- 26- Et celle aux larges oreilles, son éventail
- 27- La femme au front bombé est la boîte à lait de Faïgo
- 28- Et celle aux yeux profonds, son vase à antimoine
- 29- La femme au grand nez est la cuillère de Faïgo
- 30- Et celle au long cou, son bâton à corde
- 31- La femme aux gros seins, est l'oreiller de Faïgo
- 32- Et celle au long bras, sa cuillère à soupe
- 33- La femme au gros ventre est la calebasse à corde de Faïgo
- 34- Et celle aux grosses fesses, son tabouret.
- 35- Ma vénérée Bona a acheté un cerf qui mangeait
- 36- Et dont l'une des cornes sifflait :
- 37- « La bonne action n'est pas une corde en bambou
- 38- Qu'on peut enlever rapidement de la tige et ceindre »
- 39- Vois-tu !
- 40- La renommée s'achète toujours !
- 41- Faïgo a acheté une renommée à *Kpankpanrú*
- 42- Quand je vois Faïgo
- 43- Mon cœur s'adoucit
- 44- Telle une matrone apercevant la tête d'un bébé

3.2. *Tùmǎnú* : entre vecteur de lyrisme et procédé discursif

Construit autour de la figure macrostructurale qu'est le fragment, ce poème de quarante-quatre versets est un panégyrique composé et dit par un Parolier traditionnel (appelé *bàr̀̀*) à l'effet de louer la destinataire nommée Faïgo Bóná Mákó endormie du monde des vivants. C'est au cours des funérailles de celle-ci que cette parole a été proférée. Le texte panégyrique dénommé *tùmǎnú* chez les *Bààtǔ̀̀bù* emprunte au style formulaire, parémique et au genre épédictique. C'est un poème d'éloge qui célèbre les qualités tels la générosité, la solidarité, le courage et l'exemplarité.

Dans une étude antérieure¹⁰⁸, j'avais expliqué que chez les *Bààtǔ̀̀bù*, comme certainement chez la plupart des populations négro-africaines, le griot, *bàr̀̀*, constitue non seulement une catégorie professionnelle spécialisée dans l'art de la parole et de la musique, mais surtout j'ai souligné que la griotique *bààtǔ̀̀nù* s'apparente à une institution sociale particulière. Chaque clan a un répondant en griots. C'est pourquoi, on distingue plusieurs catégories de griots. Ainsi, contrairement au peuple Àjà-Tádó, spécifiquement dans la cour royale d'Abomey où seul le roi a privilège de disposer d'un griot¹⁰⁹, chez les *Bààtǔ̀̀bù*, le griot est présent au niveau de toutes les couches sociales, même si originellement c'était une affaire de noblesse, j'allais dire de noblesse héréditaire car, l'appartenance à la noblesse donne d'office le droit de disposer d'un griot ou d'avoir à son service un *bàr̀̀*. C'est donc un privilège réservé au *Wásángárí* ou aux notables et ce privilège de droit ou de naissance se perpétue de père en fils. Tel griot était-il au service du père ? Dès que celui-ci trépassé, le fils hérite de cette charge. Ainsi, tout individu *wásángárí* jouit de ce privilège et pour peu que le *bàr̀̀* connaît son statut générationnel ou son rang de naissance, il saura le louer et le situer dans l'histoire. Il faut signaler cependant que la charge de griot fonctionne comme une institution. Autant le *bàr̀̀* sert dans les cours royales, autant il peut s'établir à son propre compte, c'est-à-dire être attaché à une famille et vivre à ses dépens. Mais il peut arriver qu'il

108 Pour d'amples informations et précisions, voir à cet effet mon ouvrage, *Introduction à l'étude de la littérature orale bààtǔ̀̀nù*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2020, 136 p. Egalement, se référer à l'ouvrage de l'ouvrage de Djibril Mama Débourou.

109 Dans son article intitulé « Le *Kpālingā* (griot) dans le palais d'Abomey au sud-Bénin : personnage social ou institution sociale ? » in, *Logiques et rationalités dans les traditions africaines* (pp. 259-272), Dodji Amouzouvi & Fiacre Anato, citant Jérôme Alladayè, font remarquer que le *Kpālingā* «est un magnifique conteur, acteur à part entière de la vie politique et sociale du royaume». Il montre dans cet article que *Kpālingā* est une institution sociale au service du roi. Il n'officie que pour le roi. En dehors de lui, dans la société, plus personne ne peut disposer d'un griot encore moins jouir de l'art de ce dernier. D'ailleurs, dans la culture àjà-Tádó, ce sont les tantes ou les mères elles-mêmes qui chantent à leurs enfants leur panégyrique clanique et non le griot, comme cela s'observe chez les *Bààtǔ̀̀bù*.

exerce de façon indépendante son art et qu'il loue ses services à la demande.

Le fait que Faïgo bénéficie de cette performance révèle qu'elle est d'une ascendance honorablement apparentée dans le cantique qui invoque cette figure « vénérée, endurente et renommée ». Autrement dit, Faïgo Bóná Mákó est d'une lignée royale (*wásán-gárí*). Cette désignation de qualification positive qui blasonne le personnage n'est pas sans conséquence sur les actions et les réactions de celui-ci, en ce sens qu'elle met en relief une perle de grâces participant à la gloire de l'héroïne dont il faut synthétiquement lire le portrait à travers la description. Faïgo qui est une fille de classe sociale honorable en ce sens qu'elle est « vénérée » (vers 1 : *Je t'adresse mes salutations ma vénérée Faïgo Bònà Mákó*), qu'elle est « renommée » jouit des honneurs dus à son statut comme le démontrent les versets 11, 40, 41). Par ailleurs, la défragmentation de l'incipit à travers l'évocation du patronyme *Mákó* apporte la preuve de l'appartenance de l'allocutaire à l'aristocratie bààtònù.

D'abord, *Mákó* précise en effet d'une part le rang générationnel de l'allocutaire (c'est-à-dire qu'elle est de la deuxième génération dans le clan) et d'autre part, son statut social. Les *Mákó* sont de lignée royale, soit de la dynastie dès *Mákó Gbási*, soit celle des *Mákó Kōrārù*. Ensuite, le prénom *Bònà* indique son rang de naissance : elle est la deuxième fille de sa mère et/ou de son père. Enfin, *Faïgo*, renvoie au nom de baptême princier sans doute attribué lors de la fête de la Gaani par la princesse Yǒǒ Kogí. Il se note ici, comme on peut le constater, une série d'informations. L'exemple de ce fragment illustre fort bien l'idée d'archive. On voit combien d'informations sociologiques et historiques découlent de l'évocation des trois lexèmes toponymiques *Faïgo*, *Bònà* et *Mákó* qui ne sont que des éléments d'identification sociologique, identitaire et individuel.

Par ailleurs, on réalise dans le poème que la référence sociale est définie par la force de la sagesse, du courage et de l'extrême générosité du personnage dans ses relations sociales avec les autres. Celle-ci se distingue par son comportement, par ses actions et réactions qui vont au-delà de ceux de la femme ordinaire, de la sociétaire du sexe dit beau, faible ou du deuxième sexe caractérisé par l'infériorité totale par rapport à l'homme. En témoignent les fragments 37 et 38 qui insistent sur la nécessité de témoigner toujours d'un bienfait. Le griot parolier compare à cet effet la nature bienfaisante de *Faïgo Bònà Mákó* à une « corde de bambou » pour

insister sur le caractère inoubliable, voire immortel de l'allocutaire. La bienfaisance ne relevant pas du visible, contrairement à la corde en bambou ceinte par un individu, il importe d'en porter témoignage et d'inscrire cela dans la mémoire collective. A travers cette image, le griot entend témoigner des qualités exceptionnelles de *Faïgo Bònà Mákó* et la louer. C'est d'ailleurs là l'intérêt de la performance de ce texte : introduire la défunte dans la mémoire collective et l'immortaliser. Les deux fragments suscités rattachés au fragment 7 en disent long sur le caractère de la défunte. De façon allusive, et sans entrer dans les détails, le griot fait étalage des qualités de *Faïgo Bònà Mákó* et finit par mettre en avant la suprématie de celle-ci sur les autres femmes. Les fragments 25 au 34 traduisent bien cette image. Pour le poète-narrateur, les formules dédiées à Faïgo vont au-delà des hymnes de classification féminine parce que notre héroïne est « *endurante* » (vers 5), « *généreuse* » (vers 6, vers 8-9) « *courageuse* » (vers 6). C'est dire que la générosité dans l'usage des dons bonifiés, le courage et surtout l'endurance sont des qualités ou des valeurs a priori estampillées masculines. Le poète, en la personne du griot loue ses qualités puis vante les mérites de la défunte. A défaut de pouvoir l'imiter, il témoigne des bonnes œuvres de *Faïgo Bona*. C'est une femme qui s'est fait une renommée grâce à sa générosité. Le portrait de Faïgo que donne le poète en fait une belle femme inégalable. Et puis, dans cette situation de communication, le narrateur (*je*), le sujet parlant s'adresse au personnage disparu (*t'/tu*), *Faïgo Bònà Mákó* à qui il adresse sa gratitude. La fragmentation-défragmentation de la parole étant le procédé qui guide le sens du poème, il en ressort que la performance de ce texte résulte d'un sentiment de gratitude du poète à l'endroit de la destinataire. Le poète à cet effet déclare : « *La bonne action n'est pas une corde en bambou/ Qu'on peut enlever rapidement de la tige et ceindre* ». On voit que le poète procède par image et symbolisme. La générosité légendaire de Faïgo est comparée à la corde de bambou. *On le voit bien, le fragment est omniprésent comme procédé discursif et stylistique, et comme vecteur de lyrisme.*

EN GUISE DE CONCLUSION

L'analyse scientifique des textes oraux nécessite des méthodes d'analyse certes différentes de celles en usage pour la littérature écrite, mais avérées. Ainsi, en traditions orales, l'herméneutique, épistémologie de la traduction d'une culture, répond le mieux objets

culturels. Elle permet de faire dialoguer plusieurs horizons culturels et procède par fragmentation et défragmentation. La défragmentation étant le processus par lequel l'herméneute parvient à extraire, décrypter le sens caché du fragment ou à dévoiler le système, la superstructure dont le fragment est un maillon.

C'est en cela que je dis qu'elle constitue une méthode optimale et pertinente de la traduction du texte oral¹¹⁰ ou même d'un objet culturel. Car pour réussir une telle exégèse, l'herméneute doit mobiliser un maximum de compétences et de méthodes critiques. Joseph Ki-Zerbo, à ce propos, soutient qu'« *aucune discipline ne peut à elle seule rendre compte de la réalité infiniment dense et hirsute du monde africain* »¹¹¹. Il prône à ce titre une interpénétration des disciplines, j'allais dire une démarche **transdisciplinaire** qui permettra de « déboucher sur une pensée significative » (*ibid.*) et totale. D'où l'importance pour l'herméneute de disposer de plusieurs compétences linguistique, culturelle et historique, de différentes théories et méthodes (outils d'analyse du discours : en narratologie, en sémiotique, sociocritique, sémiologie, théorie littéraire de la réception, en pragmatique, etc.). Il doit pouvoir passer au travers de toutes les méthodes qui étudient les systèmes signifiants et font de l'étude du signe leur préoccupation principale.

Mais surtout, il est important de retenir que certaines conditions doivent être remplies pour une herméneutique pertinente et efficiente : le niveau de culture de l'herméneute doit ressortir à sa capacité d'appréhender les références socio-historiques et culturelles de l'époque du texte en situation. Ainsi à la question, peut-on parler d'une théorie de l'herméneutique des textes oraux, je réponds par l'affirmative.

Peut-il y avoir deux lectures identiques d'un texte ?

Je dis, chaque lecture d'un même texte par soi-même et par d'autres, une relecture expérientielle tentée par la différence d'époque, de culture et de bagage linguistique.

L'herméneutique, en définitive est une méthode d'approche dans la traduction, l'interprétation interculturelle. Elle fournit un horizon de possibilités de sens non exprimées dans le texte que seule la poursuite du questionnement, l'ouverture de la question, peut

¹¹⁰ Le texte oral peut être défini comme une séquence linguistique audiblement perceptible (perçue) et dont le sens global n'est pas à réduire. C'est également un ensemble de productions culturelles mettant en relief l'usage esthétique du langage non écrit.

¹¹¹ Joseph Ki-Zerbo, *Regards sur la société africaine*, Paris, Silex, 2009, p. 39.

mettre en valeur. Questionner fait donc toujours apercevoir des possibilités en suspens qui relancent le questionnement.

Pour conclure, je dirai qu'en réalité, aucun procès de connaissance ne peut se faire dans les traditions orales en dehors de l'herméneutique, et sans procéder par la démarche de fragmentation et défragmentation. La brève herméneutique du texte de référence offre une vue assez partielle de l'intérêt d'exploiter cette méthode. Le même exercice pourrait se faire par rapport à un objet culturel.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ADAM, Jean-Michel, « Postface. Le texte est-il soluble dans le textiel ? », *Corela* [En ligne], HS-33 | 2020, mis en ligne le 24 septembre 2020, consulté le 13 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/Corela/11938> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/corela.11938>
- BERNER, Christian, « L'herméneutique dans son histoire. À propos de Peter Szondi », in *Revue germanique internationale*, 17 | 2013, pp. 29-43.
- BOGNIAHO, Ascension, *Voix et voies nouvelles de la littérature béninoise* (textes réunis et présentés par Mahougnon Kakpo), Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2011, p. 219.
- CANVAT, Karl, « Interprétation du texte littéraire et cadrage générique », in : *Pratiques : linguistique, littérature, didactique*, n°76, 1992. pp. 33-53.
- CAUQUELIN, Anne, *Les théories de l'art*, PUF, coll. Que sais-je ? 1998, 129 p.
- CLAVERIE, Bernard, Pluri-, inter-, transdisciplinarité : ou le réel décomposé en réseaux de savoir, in *De Boeck Supérieur* | « *Projectics / Proyética / Projectique*, 2010/1 n° 4, pp. 5-27.
- COIGNARD, Anne, « Pour ou contre l'interprétation » https://disciplines-migration.actoulouse.fr/philosophie/sites/philosophie/files/fichiers/pour_ou_contre_l_interpretation-anne_coignard.pdf.
- DERIVE, Jean, *Collecte et traduction des littératures orales (un exemple négro-africain : les contes ngbakama'bo de RCA)*, Paris, 1975, p. 26.
- ENO BELINGA, Samuel-Martin, *Comprendre la littérature orale africaine*, Paris, Les Editions Saint-Paul, 1978, 143 p.
- GAILLIARD Michel, « Le fragment comme genre », *Poétique*, n°120, novembre 1999, pp. 397-402.
- GARRIGUES, Pierre, *Poétiques du fragment*, Klincksieck esthétique, 1995, 409 p.

- GBANOU, Sélom Komlan, « Le fragmentaire dans le roman francophone africain », in *Tangence*, N°75, 2004, pp. 83–105.
- KAKPO, Mahougnon, *Yeku-Menji : une théologie de la mort dans les œuvres de Fa. Essai d'herméneutique littéraire*, Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2012, 169 p.
- KI-ZERBO, Joseph, *Regards sur la société africaine*, Paris, Silex, 2009.
- LACHENY, Marc, *Jauss (Hans Robert). Publicationnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des publics*. Mis en ligne le 26 janvier 2018. Accès : <http://publicationnaire.humanum.fr/notice/jauss-hans-robert/>.
- LALI, Baï Blanche, *Poétique du fragment dans les hymnes sacrés du Vodun Sakpata chez les Ayizò*, Thèse de doctorat, Cotonou, Université d'Abomey-Calavi, 2021, 416 p (Tome II).
- MOLINO, Jean, « Pour une histoire de l'interprétation : les étapes de l'herméneutique » in *Philosophiques*, 1985, n°12(1), pp. 73–103.
- NOKE Simon Francis & LINJUOM Issofa, *Esthétique littéraire orale africaine : Mémoire des Anciens et Nouvelles perspectives. Une réponse africaine aux questions africaines*.
- PÉPIN, Jean, « L'herméneutique ancienne », in *Rhétorique et herméneutique* (présentation de T. Todorov, Poétique) n° 23, 1975, p. 291-300.
- RIPOLL Ricard, *L'Écriture fragmentaire : théories et pratiques, Actes du 1er Congrès International du Groupe de Recherche sur les Écritures Subversives*, Barcelone, 21-23.06.2001, Presses Universitaires de Perpignan, 2002.
- ROUCH, Jean, « Techniques de recueil des traditions orales africaines », In *Réunion de spécialistes en traditions orales africaines*, Niamey (Niger), p. 2.
- SONTAG, Susan, « Against Interpretation » (1964), trad. Guy Durand, « Contre l'interprétation », in *L'œuvre parle*, Paris, Edition Christian Bourgois, (1964) / 2010, p. 11-30.
- VULTUR, Ioana, « Présentation », *Critique*, 2015/6-7 (n°817-818), pp. 451-452. URL:<https://www.cairn.info/revue-critique-2015-6-page-451.htm>
- « Interprétation. Perspective herméneutique » in *Publicationnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des publics*. Mis en ligne le 18 octobre 2019. Accès : <http://publicationnaire.huma-num.fr/notice/interpretation-perspective-hermeneutique>.
- ZUMTHOR, Paul, *Introduction à la poésie orale*, Paris, Les Editions du Seuil, 1983, 307 p.

LE LOCUTEUR : ENTRE ALTÉRITÉ ET RÉFLEXIVITÉ

Comlan FANTOGNON

Université Grenoble Alpes (LLASIC-LIDILEM)

Marcellin HOUNZANGBE

Université d'Abomey-Calavi (LAREFÁ)

Martial FOLLY

Université d'Abomey-Calavi (LAREFÁ)

« Agit dans ton lieu, pense avec le monde »
Édouard Glissant (2006, p. 150)

Introduction

Après la décomposition du pouvoir égyptien suivie de la fin des dynasties pharaoniques, la domination grecque avec la dynastie Lagide des Ptolémées a ouvert la voie à la colonisation romaine. Cette dernière accentue l'exode des groupes sociaux culturels qui façonnent la mosaïque des populations de la haute et de la basse Égypte. Plus récemment, la période du commerce triangulaire doublée des colonisations perlées, accompagnées de la balkanisation vont contribuer à la désagrégation de l'Afrique en provoquant des risques de pertes de repères au niveau sociale, politique, économiques et culturel. Dans ces circonstances, beaucoup plaide pour une réappropriation des valeurs culturelles africaines. Le mouvement dit de la « négritude » a insisté sur la définition de « l'homme africain », toutefois son essoufflement appelle une reconfiguration du référentiel d'action susceptible de cristalliser les marqueurs identitaires des populations en Afrique.

Le *Laboratoire d'Études Africaines et de Recherche sur le Fâ* – LAREFA – propose « l'autoréférentialité » en tant que cadre de réflexion capable de favoriser un réarmement intellectuel et culturel de « l'homme et de la femme en Afrique ». Un séminaire doctoral international, organisé au premier semestre de l'année 2022 au Bénin, a permis d'aborder différentes approches disciplinaires relatives à « l'autoréférentialité ». Le présent texte s'inscrit dans ce cadre et traite de la problématique de « l'autoréférentialité » sous l'angle des pratiques langagières.

La question que nous posons est celle des tensions entre le langage et le processus de subjectivation du locuteur. Nous postulons que la qualité du sujet-locuteur passe par une sensibilisation interactionnelle des référents discursifs. Autrement dit, le locuteur est un énonciateur, un narrateur qui façonne par le langage, la langue à travers une réflexivité grâce à l'altérité. S'il n'y a pas de linguistique sans locuteurs, il n'y a pas d'énonciation, de narration, donc pas de parole ou de discours sans interlocuteurs. La construction langagière est fondamentalement une co-construction. Dès lors, le processus de l'autoréférentialité est avant tout une opération de co-référentialité, c'est-à-dire une réflexivité rendue possible par l'altérité à travers l'historicité, c'est-à-dire un va et vient entre « l'autre et moi », un va et vient entre ma/mes langue(s) maternelles et les autres langues.

La tradition linguistique de Saussure à Chomsky, conçoit la langue comme support d'une activité mentale, « pensée organisée dans de la matière phonique » (Saussure), le langage comme étant « fondamentalement un système d'expression de la pensée » (Chomsky). S'il existe une communication, elle est chez Saussure limitée au « circuit de la parole », à travers un univers où locuteur et interlocuteur, interchangeables, sont soumis aux normes d'un système de langue en n'échangeant que des idées ou des concepts. Univers où locuteur et l'interlocuteur ont le même code, où le locuteur encode, le destinataire décode. Cela suppose un code commun, code qui est bien la langue saussurienne. Et accorder à ce code, à cette langue abstraite le caractère de social, c'est considérer que le médium véritable de la communication est la « langue » en tant que médium qui assure l'identité des sons et des sens, en rejetant le médium véritable de la communication qui est la « parole », qui doit être considérée comme « pratique sociale ». À cette philosophie du langage comme intellection, certains optent pour une philosophie du langage comme « action » inscrite dans le social.

DÉVELOPPEMENT DU LANGAGE, UNE TENSION ENTRE « MOI ET AUTRUI »

Le moi ou l'individu ou encore la personne peut être défini comme une constellation d'idées, finalement assez stable qu'un sujet fait de lui-même (Boyd et Bee, 2017; L'Ecuyer, 1994; Papalia et Martorell, 2018). C'est une activité dynamique qui se poursuit tout le long de notre vie et dont la forte prégnance se cristallise durant l'enfance à travers les interactions et les discours auxquels nous sommes exposés.

Au niveau langagier, Morgenstern (2010), notamment, a montré que entre 18 mois et 3 ans, les enfants emploient la deuxième personne et/ou la troisième personne pour parler d'eux-mêmes. Ce renversement au niveau des pronoms traduit à ce stade une ambiguïté sémantique relative au caractère réversible des pronoms « JE », « TU » et « IL » (Charney, 1980 ; Chiat, 1982). Dès le départ, il existe donc une relation d'interdépendance entre l'idée qu'un sujet se fait de « lui » en tant que personne et « l'autre ».

En cherchant à analyser les processus énonciatifs chez les locuteurs, on se rend bien compte que l'étude des usages pronominaux laisse apparaître des traces d'une appropriation « affective » du langage. En tant qu'outils linguistiques, les pronoms se mettent en place assez tardivement dans le développement langagier de l'enfant. L'incorporation du pronom "je" conduit l'enfant, ainsi que le rappelle Morgestern, à

- se désigner, s'identifier autrement que par son prénom ;
- marquer qu'il est à la fois sujet de l'énoncé et sujet énonciateur et conjoindre les deux dans une seule forme ;
- marquer qu'il est aussi objet de discours ;
- le marquer à la forme « sujet ».

IDENTITÉ ET ALTÉRITÉ

Le processus des auto-désignations chez les enfants constitue un marqueur de différenciation des formes dont les fonctions, qui variées dans le discours, leur offrent la possibilité de référer aux diverses représentations qui renvoient à leur « soi ». Pour Morgenstern (2010) les énoncés où l'on relève que l'enfant fait usage de la deuxième personne, constituent une sorte de « sur-extension » de discours d'adultes (en l'occurrence la mère) auxquels il a été exposé. Il en est de même pour la troisième personne qui résulte probablement d'interactions entre autrui parlant de lui :

« L'enfant-énonciateur dirait "tu" pour "je" quand il commente de manière très positive ou négative sa propre agentivité, il utiliserait la troisième personne pour se raconter, créant ainsi une rupture entre énonciateur et personnage. Cette hypothèse met donc l'accent sur le rôle de l'autre dans la construction et la représentation verbalisée de l'identité chez l'enfant. » (p.2)

L'enfant construit ainsi progressivement son identité-altérité énonciative et s'octroie un espace dans la co-énonciation. En étudiant le phénomène de renversement pronominal, certains auteurs (Spitz, 1957 ; Malher, 1975 ; Morgenstern, 2010) ont notamment montré que l'étude des conditions d'émergence de l'usage de "tu" ou de "il" en lieu et place de "je" aident à analyser comment l'enfant parvient à différencier « moi » de « l'autre » et partant à construire son identité à travers l'altérité. Autrement dit, en utilisant la distanciation que lui permet la capacité de dédoublement, de détour et de contour par les 2^e et la 3^e personne, l'enfant parvient-il à se construire une autre référence de lui-même ?

GRAMMATICALISATION DE LA SUBJECTIVATION DU LOCUTEUR

Parler de soi en tant que sujet ne va de pas toujours de soi, il passe par autrui. Et comme nous l'avons indiqué, l'enfant se conscientisant comme « sujet » aboutit à une utilisation du pronom "je" en dédoublant et en créant un personnage.

Cependant, parvenu à un stade, le renversement pronominal prend fin. L'enfant ne se désigne plus que par le pronom "je", articulant ainsi son rôle de sujet-énonciateur, de sujet de l'énoncé et d'objet de discours dans une seule forme. C'est en l'occurrence dans le dialogue avec la mère, que l'on identifie les traces d'un travail à deux sur la clarification de la référence du sujet syntaxique. Progressivement l'enfant abandonne à la fois le tu et le il/elle pour s'auto-désigner dès lors où il peut se détacher d'une situation figée et concrète suscitée par une sensation et des énoncés qui ont accompagné cette situation. Rappelant Ricoeur dans *Le soi comme un autre*:

« Il ne s'agit pas de s'assurer qu'on parle de la même chose, mais qu'on peut l'identifier comme étant la même chose dans la multiplicité de ses occurrences. Or cela ne se fait que par repérage spacio-temporel : la chose reste la même en des lieux et des temps différents. (...) Même veut alors dire unique et récurrent. » (Ricoeur, 1990).

L'enfant procède à une fusion « des différents lui-même » qu'il a été (et sera) dans le temps. Mais il fusionne aussi les différentes représentations qu'il a et qu'on lui a données de lui-même. Ce processus permet à l'enfant de s'approprier la parole de l'autre, notamment celle de sa mère, de souligner sa part d'écart par rapport à cet autre, et de faire entendre sa propre voix, construisant et marquant verbalement ainsi son identité propre (Morgenster, 2009).

DU LOCUTEUR À L'ÉNONCIATEUR

Reprenons ici, une position de Bachir Diagne (2015) relative à la traduction pour signifier que traduire, c'est « *penser de langue à langue* ». En cela, il rejoint Senghor (1962, 2008), qui nous invitait déjà en 1937 à accepter que « *L'homme nouveau doit être bilingue* » c'est-à-dire qu'il doit être en capacité de vivre et de penser dans plus d'une langue. Autrement dit, il doit se montrer capable de penser également en français et en bambara, en français et en serrer, en lingala et en français. Senghor établit de fait une équivalence entre la langue française et les langues dites vernaculaires ou africaines ou langues en Afrique. Il s'agit alors pour l'apprenti-locuteur de se décentrer d'une langue à l'autre, de penser de langue à langue. Il va sans dire que l'espace plurilingue francophone n'est naturellement pas un espace de réciprocité et d'équivalence entre langues. Dès lors, apprendre à parler en contexte francophone du sud, c'est aussi apprendre à devenir un apprenti bi-plurilingue. Selon Tidjani-Serpos (1978) Nzbatsinda (1997) et Sylla (2016) en référence au roman « *Bouts de bois de dieux* », de Sembene Ousmane (1960) : « il n'y a pas de lieux intermédiaires » et par conséquent il n'y a pas de langues intermédiaires. Ce qui suppose ainsi que le rappelle Bachir (2015) qu'on ne peut parler d'*interlangue* en parlant de pratiques plurilingues.

Édouard Glissant (1996) soutient qu'il « écrit en présence de toutes les langues du monde », il en est de même pour l'apprenti-locuteur qui apprend à parler en présence de toutes les langues de son milieu et pour lequel, apprendre à parler le français, l'anglais, c'est aussi apprendre à parler dans une langue parmi tant d'autres. L'apprenti-locuteur en Afrique ne peut s'enfermer dans une langue, dans des catégories de pensées. Ce qui signifie comme le précise le philosophe Ghanéen Kwasi Wiredu (1998), qu'en contexte plurilingue, l'individu va penser et réfléchir dans un « *va et vient entre les langues akan et l'anglais* ». L'apprenti-locuteur apprend à parler dans un *va et vient* entre sa/ses langue(s) première(s) et les L2. Dans cette perspective, il nous semble important de souligner que le contact des langues entraîne un processus de traduction, et cette situation confronte le locuteur (en contexte bi-plurilingue) au phénomène de « *l'intraduisible* » (Cassin, 2013) auquel est soumis l'apprenti-locuteur-plurilingue et qui fait de lui plus que tout autre locuteur, un acteur de l'acte de « *dire* ». L'apprenti locuteur-plurilingue est avant tout un traducteur d'une langue à l'autre : fongbé au français, du français au bambara, du lingala au français, anglais, portugais etc...

Dans ce que « *Ce que parler veut dire* » (1975-1982), Bourdieu entreprend « *d'étudier /.../ les effets sociologiques que produisent les concepts de langue et de parole, ou de compétence et de performance, lorsqu'ils s'appliquent au terrain du discours et à fortiori, hors de ce terrain* ». Dès lors, il s'applique à soumettre les concepts linguistiques à un *triple déplacement*, en substituant :

- à la notion de langue, la notion de *langue légitime*
- aux rapports de communication, les *rapports de force symbolique*
- à la question du sens du discours, la question de la *valeur et du pouvoir du discours*.

Bourdieu critique ce qui fonde, selon lui, la souveraineté de la linguistique, à savoir : « *le coup de force de Saussure* » distinguant la « *linguistique externe de la linguistique interne* », et réservant à la « *linguistique interne* » le titre de linguistique : à preuve, la dernière phrase du cours de Saussure souligne que : « *la linguistique a pour unique et véritable objet, la langue envisagée en elle-même et pour elle-même* », ce qui fait dire à Bourdieu qu'une telle position écarte du même coup la relation entre le social et la langue, la *nature sociale* de la langue qui constituait toutefois, selon les termes mêmes de Saussure, l'un de ses caractères internes. Exclure le social

de la langue, c'est rejeter la relation entre la langue et celui qui la parle, c'est avant tout exclure la parole et son sujet. C'est considérer la logique interne d'un *objet abstrait langue*, privilégier le *produit*, le système et la structure au détriment des conditions *sociales* d'acquisition, de production et d'utilisation de la langue. Ces conditions sont différentes selon les locuteurs. Exclure le social de la langue, c'est finalement nier que *l'hétérogénéité sociale* soit inhérente à la langue. Lorsqu'on entreprend d'analyser le système de la langue en dehors de ses conditions d'usage, c'est par conséquent choisir d'étudier la langue comme une langue morte, une « langue écrite et étrangère » dont parle Bakhtine : « ce système auto-suffisant qui, arraché à l'usage réel et strictement dépouillé de ses fonctions, appelle une compréhension purement passive ». Bakhtine et Bourdieu sont tous deux d'avis contre l'objectivisme abstrait, dans une critique identique de la philosophie intellectualiste, « car l'intellectualisme conçoit la langue comme intellection, instrument de déchiffrement, plutôt que moyen d'action et de pouvoir ».

S'accorder avec Bourdieu, c'est accepter que la structure ne puisse être étudiée en dehors de la fonction, c'est considérer à la fois les apports des travaux de Searle, Austin, Ducrot avec la théorie des actes de langage, et ceux de Labov et de la sociolinguistique variationniste, ainsi que ceux de Grice et de la logique des conversations. Et plus loin et encore, les travaux de Benveniste et Jakobson.

Au final, pour Bourdieu il existe non pas une langue, mais *des discours stylistiquement caractérisés* et qui émergent d'un locuteur-producteur socialement situé, membre d'une communauté hétérogène et non un « locuteur-auditeur idéal membre d'une communauté homogène » (Chomsky), à une place dans un espace social non seulement divisé mais hiérarchisé et qui, selon la place où il est, où il croit qu'il est, où il croit que l'autre est, où il croit que l'autre croit qu'il est, produit une performance langagière, discursive qui se voit dotée d'une certaine *valeur sociale*, « qui est la valeur qu'on accorde au style expressif adopté, style constitué, dans et par l'usage, et objectivement marqué par sa position dans la hiérarchie des styles, qui correspond à la place du locuteur dans une hiérarchie des groupes ». Ainsi dans une communauté de pratiques discursives en partage, la notion de sens, de signification donc de référents discursifs est socialement située et distribuée.

RELATION LOCUTEUR-ÉNONCIATEUR ET LES ACTES DE LANGAGE : TENSIONS ENTRE SUBJECTIVITÉ ET CONCEPTION DE LA RÉFÉRENCE

L'énonciation, selon Benveniste, est la mise en fonctionnement de la langue à travers un acte individuel d'utilisation. L'énonciation est donc l'acte même de produire un énoncé et non le texte de l'énoncé. L'acte de l'énonciation est, par conséquent, le fait du locuteur qui mobilise langue pour son compte. Cependant dès que le sujet endosse la qualité de locuteur-énonciateur, il convoque l'autre en face de lui, autrement dit toute énonciation postule un allocutaire.

La référence fait partie intégrante de l'énonciation, en ce sens que pour le locuteur, l'appropriation de langue par l'énonciation est un besoin de référer par le discours et chez l'autre (interlocuteur), la possibilité de co-référer dans une relation de co-locuteur.

ALTÉRITÉ ET RÉFLEXIVITÉ, SORTIR DE LA SUBJECTIVITÉ

La notion de l'altérité chez Hannah Arendt peut être doublement analysée selon deux approches ; une première concerne la négation de l'autre à travers son incapacité de se mettre à la place d'autrui et l'annulation de la singularité, la deuxième tient à la condition humaine dans son rapport à la politique par l'exploration des conditions nécessaires au déploiement de l'altérité notamment l'action collective. Abdallah-Pretceille (1997) soutient que les sociétés sont à la fois structurellement hétérogènes et confrontées à la rapidité des mutations et la diversité des références voire à leurs contradictions. La pluralité devient la norme avec l'enculturation¹¹² nous où côtoyons au quotidien l'étrangéité¹¹³ d'autrui, soit en contact direct, soit par les médias. Il y a donc une complexification et une diversification des références et des référentiels entre « Moi et l'Autre ». La rencontre et l'interaction avec l'Autre n'est engageable que s'il est reconnu en tant que « sujet, c'est-à-dire un autre JE et non pas un objet ou un objectif ». Il est question ici de retrouver l'homme et ses propres contradictions, ses fantasmes, ses idéaux, ses peurs,

¹¹² Enculturation ou endoculturation, terme anthropologique qui désigne, au sein de la famille, la transmission d'une génération à l'autre des traits culturels.

¹¹³ La notion d'étrangéité se distingue de celle de l'étrangeté qui a une connotation négative (« il est étrange ! ») et de celle d'étranger qui insiste sur la distance entre des individus et des groupes par référence à l'appartenance nationale ou culturelle.

ses désirs, ses imaginaires. L'apprentissage des langues et particulièrement des langues étrangères nous montre la reconnaissance mutuelle de « sujet à sujet » de JE à JE et de JE à TU. Ainsi apprendre la langue de l'autre et sa culture est une condition nécessaire à l'altérité et la réflexivité. Le locuteur-apprenti d'une langue réapprend sa langue en découvrant celle de l'autre.

Il existe une tension identitaire avec la mondialisation de la science et des techniques, le rôle des médias, des technologies, des réseaux sociaux, l'interdépendance des valeurs ; cette tension place l'individu dans une situation paradoxale : un besoin à fois de valeurs universelles et un enracinement au sein de communautés restreintes, autrement dit opérer une variation d'échelle entre global et local (macro-micro), c'est ce rappelle Apel :

« La civilisation scientifique et technique a placé tous les peuples, les races et les cultures devant une problématique éthique commune, sans égard pour leurs traditions morales à la fois spécifiques et relatives à leur particularité culturelle de groupe. Pour la première fois dans l'histoire de l'espèce humaine, les hommes sont confrontés en pratique à la tâche d'assumer à l'échelle planétaire la responsabilité collective des conséquences de leurs activités (Apel, 1987, p. 45).

Cette tension sociocognitive appelle à développer des dispositifs d'appropriation d'une éthique de l'altérité.

Selon Jodelet (2004), la réflexion sur l'altérité nous ramène sur un territoire où tout est à explorer à savoir : les déchirures et les béances auxquelles expose l'expérience humaine, le travail de construction sociale de la réalité, les désarticulations qu'occasionne la négativité performative des représentations sociales etc... La psychologie sociale a permis un reprofilage de l'Autre, qu'il s'agisse d'un individu ou d'un groupe défini par l'appartenance à une catégorie socialement ou culturellement pertinente. L'Autre ne n'est plus perçu comme une entité abstraite, faisant l'objet d'un traitement sociocognitif, discursif ou comportemental sur lequel se centre l'attention. Ainsi que le rappelle Todorov (1989, p. 355)

« Personne n'est intrinsèquement Autre ; il ne l'est que parce qu'il n'est pas moi ; en disant qu'il est autre, je n'ai encore rien dit vraiment ; puis, je n'en sais rien et n'en veux rien savoir, puisque toute caractérisation positive m'empêcherait de le maintenir dans cette rubrique purement relative, l'altérité »

Il s'agit d'une représentation partagée de la construction de l'altérité. Du point de vue de l'exotisme, l'autre est comme un miroir qui renvoie une image de soi, une sorte d'archétype de l'éloignement qui provoque un attrait sur fond de critique de soi ou retour sur soi. Ce processus traduit ce que nous appelons la réflexivité.

La réflexivité est ici perçue comme une adaptation et une négociation des formes d'intervention en fonction des situations, des espaces, des groupes et des individus avec lesquels on travaille. Il s'agit selon Castellotti (2009) de sortir d'une approche traditionnelle binaire entre soi et l'autre et aller vers une perspective multiréférencialisée de la diversité. Construire une relation entre soi et les autres en tenant compte des espaces sociaux historicisés permettrait de façonner l'ici et maintenant de façon moins égocentrée.

Dans les années 80 et précisément dans le domaine de la formation et de la formation professionnelle en particulier, le modèle du « praticien réflexif » s'est propagé avec la théorie de Shön (1983). Ce modèle s'appuie sur un apprentissage basé sur l'expérience avec le « *learning by doing* » (Dewey, 1933). Dans cette perspective, Donnay et Charlier (2006) ont montré que le développement de la réflexivité favorise l'articulation entre « conformisation » et autonomisation. Derobertmasure et Dehon (2012) rappellent que treize processus réflexifs ont été répertoriés et structurés en trois catégories :

- **les processus réflexifs de niveau I**, peuvent être considérés comme des processus réflexifs « de base » dans le sens où ils sont primordiaux pour parvenir à mettre en place une réelle pratique réflexive. En effet, préalablement à la prise de recul par rapport à une pratique, il est nécessaire de pouvoir faire état de celle-ci ;
- **les processus de niveau II**, visent à positionner les éléments jugés importants vis-à-vis d'une norme (explicite ou non),

d'un modèle ou d'une intention. Il y a une prise de distance par rapport à la pratique ;

- les processus de niveau III sont tournés vers une expérience prochaine, hypothétique ou concrète.

PROCESSUS REFLEXIF	MODELES THEORIQUES	NIVEAU
Narrer / décrire sa pratique	No descriptive language (Sparks-Langer et al., 1990) Posture observation (Jorro, 2005) descriptive writing (Hatton et Smith, 1995) Events labeled with appropriate terms (Sparks-Langer et al., 1990)	I
Questionner	Questionnement (Jorro, 2005)	
Prendre conscience	Perrenoud (2000) Hensler et al. (2000)	
Pointer ses difficultés/ses problèmes		
Légitimer sa pratique selon une préférence, une tradition	Descriptive reflection (Hatton et Smith, 1995) Explanation with tradition on personal preference (Sparks-Langer et al., 1990)	II
Légitimer sa pratique en fonction d'arguments contextuels	Explanation with consideration of context factors	
Légitimer sa pratique en fonction d'arguments pédagogiques, contextuels ou éthiques	Descriptive reflection (Hatton et Smith, 1995) Explanation with principle or theory given as the rationale, with principle/ theory and consideration of ethical, moral, political issues (Sparks-Langer et al., 1990) Critical re_exion (Van Manen, 1977) Fenstermacher (1996)	
Intentionnaliser sa pratique	Practical re_exion (Van Manen, 1977)	
Evaluer sa pratique	Technical re_exion (Van Manen, 1977)	
Diagnostiquer		

Proposer une ou des alternatives à sa pratique	Fonction critique régulatrice (Jorro, 2005)	III
Explorer une ou des alternatives à sa pratique	Dialogical re_lection (Hatton et Smith, 1995)	
Théoriser	Savoir d'action Schön (1994) généralisation (Kolb, 1984)	

Figure 1. Les processus réflexifs

En ce qui concerne les processus de niveau I, la narration et la description de la pratique se distinguent par l'emploi de termes spécifiques et consistent en la réalisation d'un état des lieux, de ce qui s'est réalisé. Il s'agit d'un extrait de discours exempt de distanciation. Ce compte-rendu peut également l'être par une démarche de prise de conscience. Le processus de questionnement concerne l'enseignant (son identité) et/ou son action. Un aspect de sa démarche l'interpelle, mais il n'apporte aucune réponse à son questionnement. En ce qui concerne l'identification de problème, la littérature associe souvent la notion de « problème » comme l'origine du processus réflexif ou comme une finalité de la réflexivité (résolution de problème). En ce sens, le fait de pointer un ou des problèmes rencontrés constitue un processus réflexif.

En ce qui concerne les processus réflexifs de niveau II, l'enseignant situe son action, et ses décisions, en regard d'un élément théorique ou contextuel ou éthique dans le cas du recours au processus « légitimer », vis-à-vis d'un but dans le cas d'une internationalisation, d'un résultat ou d'une attente lors de l'utilisation du processus « évaluer ».

En ce qui concerne les processus réflexifs de niveau III, l'enseignant dépasse le stade de la réflexion sur « ce qui a été fait » pour davantage parvenir à se focaliser sur une réflexion pour l'action. Cette orientation peut se concrétiser au travers de deux processus réflexifs. Le premier concerne une réflexion sur ce qui « pourrait être fait », c'est-à-dire, le niveau des éléments de la pratique pouvant être modélisés dans la perspective d'améliorer

celle-ci. Ce processus se subdivise en deux catégories : la formulation d'alternatives ou, de manière plus élaborée, la formulation et l'évaluation d'alternatives. Le second processus concerne l'explicitation d'un savoir tacite.

Conclusion

Paradoxalement, l'invitation à réfléchir au sujet de l'autoréférentialité est aussi une invitation à sortir de la subjectivité. C'est le lieu de considérer, à la suite de Ricoeur, qu'il est nécessaire de faire la différence entre référence et référent, car il est indispensable de ne pas confondre l'opération et l'objet de cette opération. La référence ne peut pas être que la référence à un objet physique, matériel et c'est grâce à un certain niveau d'élaboration du langage notamment le système symbolique dont jouit l'énonciateur, un système nécessairement arbitraire à la fois sur l'axe syntaxique et sur l'axe sémantique., qu'on s'en éloigne. Cette qualité permet au final au locuteur d'être indépendant vis-à-vis de son environnement immédiat et de prendre pour « référence » aussi bien l'information que la manière de traiter cette information en faisant le pari de toujours tenir compte du risque de l'illusion référentielle dans l'agir discursif.

Bibliographie

- Arendt, H., & Mattei, F. (1972). *La crise de la culture* (Vol. 10). Paris: Gallimard.
- Austin, J. L. (1975). *How to do things with words*. Oxford-New York, Clarendon Press, 1962, trad. fr. par G. Lane, *Quand dire c'est faire*, Paris, Le Seuil, 1970, réédition Points-Seuil, 1991 (HTW).
- Banfield (A.). 1995 [1982]. *Phrases sans parole. Théorie du récit et du style indirect libre*. Paris : Seuil.
- Benveniste (E.). 1966. *Problèmes de Linguistique générale*, 1. Paris : Gallimard.
- Benveniste (E.). 1974. *Problèmes de Linguistique générale*, 2. Paris : Gallimard.
- Boyd, D. et Bee, H. (2017). *Les âges de la vie* (5^e éd.). Saint-Laurent, Québec : ERPI.
- Castellotti, V. (2009). *Réflexivité et pluralité/diversité/hétérogénéité: soi-même comme DES autres? Cahiers de sociolinguistique*, (1), 129-144.
- Charney, R. (1980) *Pronoun errors in autistic children : support for a social explanation*, *BJDisComm* 15 : 39-43.
- Chiat, S. (1982) *If I were you and you were me: the analysis of pronouns in a pronoun-reversing child*, *Journal of Child Language*, 9 : 359-379.
- Dahlet (P.). 1997 « Une théorie, un songe », in : Émile Benveniste vingt ans après. *Linx. Numéros spécial*, pp. 195-209.

- Duranti, A. (2003). Language as culture in US anthropology: Three paradigms. *Current anthropology*, 44(3), 323-347.
- Goffman (E.). 1987 [1981]. *Façons de parler*. Paris : Minuit.
- Haillet (P.-P.). 2004. « Nature et fonction des représentations discursives : le cas de la stratégie de la version bémolisée ». in : *Langue Française*, 142, pp. 7-16
- Jodelet, D. (2005). *Formes et figures de l'altérité*. J.-M. Tremblay. Kerbrat-Orecchioni (C.). 1986. *L'implicite*. Paris : Armand Colin.
- L'Ecuyer, R. (1994). *Le développement du concept de soi de l'enfance à la vieillesse* Montréal, Québec : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Morgenstern, A. (1995). *L'enfant apprenti-énonciateur. (L'auto-désignation chez l'enfant en français, en anglais et en Langue des Signes Française)*, thèse de Doctorat sous la direction du Pr. L. Danon-Boileau, document non publié. Université Paris III.
- Morgenstern, A. (2006). *Un JE en construction. Ontogenèse de l'auto-désignation chez l'enfant*, Bibliothèque de Faits de langues, Ophrys.
- Morgenstern, A. (2010). *JE comme AUTRE Mise en mots de l'altérité et de l'identité dans le langage de l'enfant*. Lionel Dufaye & Lucie Gournay. *L'altérité dans les théories de l'énonciation*, Ophrys, pp.115-135, 2010
- Papalia, D.E. et Martorell, G. (2018). *Psychologie du développement de l'enfant* (9^e éd.). Montréal, Québec : Chenelière Éducation
- Rabatel (A.). 2002. « Le sous-énonciateur dans les montages citationnels : hétérogénéités énonciatives et déficits épistémiques ». in : *Enjeux*, 54, pp. 52-66.
- Ricœur, P. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil.

TRAITEMENT DE DONNEES EN SCIENCES HUMAINES

TOTIN VODOUNON Sourou Henri

Laboratoire de Climatologie et d’Ethnoclimatologie Tropicales (ClimET)
Département de Géographie et Aménagement du Territoire
Université de Parakou,

1. INTRODUCTION

Une donnée correspond généralement à une quantité, des caractères, un symbole ou une information sur laquelle des opérations informatiques peuvent être effectuées. Pour Cabrera (2015), les données de la recherche en sciences humaines et sociales se rapportent aux sources et aux données produites dans la recherche dans la mesure où il est possible d’y identifier des actions visant une finalité de partage.

Pa conséquent, le traitement des données fait appel à des compétences en statistique, en informatique et en analyse de données du fait du volume de la base. Les données traitées, qualitatives et quantitatives sont utilisées dans des études diverses. Cette opération consiste à faire une classification, une structuration des données utilisables à des fins diverses. A la sortie des modèles de traitement, les nouvelles données générées sont stockées sur des supports magnétiques, optiques, mécaniques ou dans des cellules mémoires retenant l’information en l’absence d’alimentation.

Mais le problème de la recherche empirique en sciences socio-humaines est compliqué par un facteur lié à un état que les autres sciences ont dépassé depuis longtemps (Juan, 1998) certainement nature qualitative des données. Cet auteur pose ce problème important en termes de l’extraordinaire complexité du sociohumain, de sa réflexivité, de son historicité et, surtout, de la part qu’y prend le symbolique, la question des points de vue pour observer les diverses facettes d’un même fait social. En effet, il stipule que sans un travail,

exact symétrique de celui qui consiste à traduire les concepts en dimensions ou variables..., les données produites restent à l'état d'information plus proche du bruit que de la connaissance.

Pour ce faire, il faudra porter une attention particulière non seulement à la nature et la typologie des données mais aussi sur leur traitement, car l'intérêt d'une analyse, souvent longue, détaillée et empirique, peut être compromis par un traitement inadéquat.

Dans ce manuscrit sont abordés la typologie des données, les types d'étude, les outils et étapes essentielles de traitement statistique proprement dit

2. METHODOLOGIE

La méthode utilisée est essentiellement basée sur la recherche documentaire, l'analyse de la littérature existante. De plus, les caractères, faits et symboles sont rapportés à des données afin d'évaluer le degré d'informations qu'ils contiennent.

Le processus de traitement des données a été décrypté en ses différentes phases en s'appuyant sur des exemples concrets susceptibles d'appréhender la valeur informationnelle réelle de ces données.

3. DONNEES : NOTION ET TYPOLOGIE

3.1. *Données générales et typologie*

Les données (figure 1) ne sont ni une vérité ni une réalité. Elles peuvent être des faits, des sources de preuve ou des postulats qui sont utilisés pour affirmer une vérité ou une réalité (Borgman, 2020). Les données brutes, ont provoqué des réflexions épistémologiques très intéressantes, mettant en cause leur statut objectif qui leur permettrait d'être réutilisées pour d'autres recherches (Cabrera, 2015). Ainsi, il est certain qu'il existe une différence entre donnée, information et connaissance ? Selon Machlup et Mansfield (1983), la division tripartite entre donnée, information et connaissance simplifie à l'excès les relations entre ces trois notions.

De plus, il y a toujours une part d'arbitraire dans une donnée de base (Meadows, 2001) tant qu'elle n'est pas traitée pour produire de la connaissance. La remarque que les données seraient des «

et les scénarios, les données comportementales qualitatives ou observées, les visualisations et les données statistiques recueillies à des fins administratives ou commerciales. Elles sont généralement considérées comme des ressources pour la recherche.

Elles constituent une représentation réinterprétable formalisée de l'information, adaptée à la communication, à l'interprétation ou au traitement (CCSDS, 2017). Une séquence de bits (figure 2a), un tableau de nombres (figure 2b), les caractères d'une page, un enregistrement de sons (figure 2c) ou un échantillon de roche ... en sont des exemples.

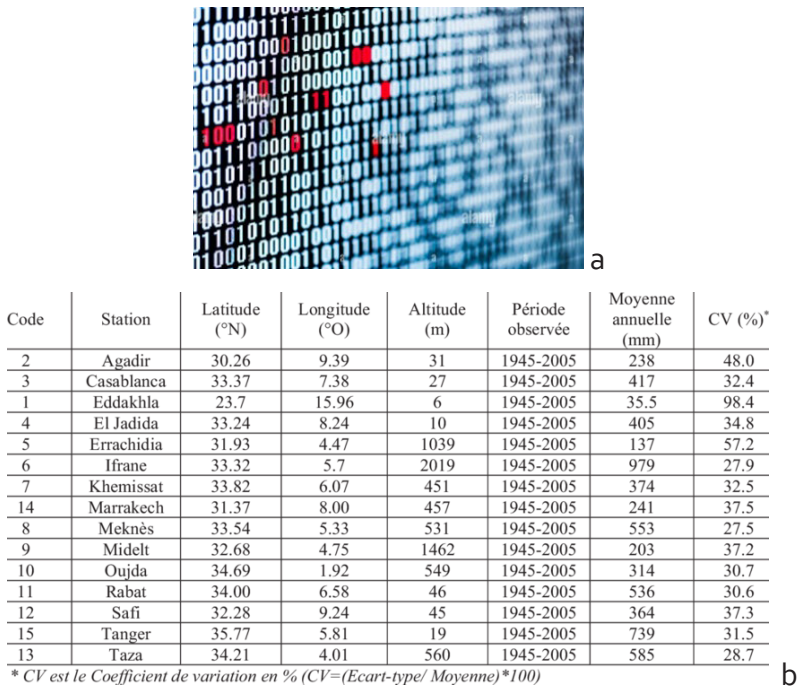


Figure 2 : Exemple de données scientifiques : séquence de bits (a), tableau de nombre (b), enregistrement phonique (c)

D'après Weghe *et al.* (2018), les recherches se basent par exemple sur les enquêtes, séries statistiques en sociologie, les rapports de fouilles en archéologie, les corpus de textes en linguistique, sur les données du patrimoine en histoire, géographie ou en anthropologie...

Les données brutes sont parfois contenues dans des enveloppes dont l'opacité n'est "transpercée" que par des outils de traitement adaptés en fonction des objectifs de recherche.

L'OCDE (2007) assimile les données de recherche ou scientifiques à des enregistrements factuels (chiffres, textes, images et sons), qui sont utilisés comme sources principales pour la recherche scientifique et sont généralement reconnus par la communauté scientifique comme nécessaires pour valider des résultats de recherche. Autrement, d'après Reymonet *et al.* (2018), elles constituent un ensemble d'informations factuelles enregistrées sur des supports, produites ou collectées, selon divers procédés au cours d'un processus de recherche. De façon plus spécifique, les données de la recherche sont souvent agencées et formatées visant leur viabilité à des fins de communication, interprétation et traitements (Cabrera, 2015). Utilisées dans la recherche, ces données en sont des parties constitutives.

Une idée plus claire des données spécifiques de recherche est fournie par Cabrera (2015). Ainsi par exemple, « les données pour les historiens sont essentiellement les sources archives, des données qu'on pourrait appeler, dans un but de simplification, « objectives ». Il y a, aussi, les données produites par les historiens, à savoir des données d'« interprétation », transformations des premières par le travail herméneutique de l'historien. » En outre, en Arts, « deux types de données de la recherche sont distingués : les données pour la réalisation de la recherche : références d'articles, travaux des collègues, images documentées, communications de colloques, dialogue avec les collègues et les données de terrain de recherche comme un corpus de photos, matériaux sur lesquels le chercheur réalise un travail intellectuel ».

Les types de données sont présentés dans le tableau 1.

Tableau 1. Types de données et modalités

Typologie des données	Modalités
Données d'observation	Relevés de température, de précipitations, de vent, données de télédétection, photos d'un événement, données d'enquêtes
Données expérimentales	Données générées en laboratoire par des équipements ; mesures de performance d'une machine
Données computationnelles	Sorties de modèles climatiques ou économiques ou de simulations numériques
Données dérivées ou compilées	Fouille de textes ou de données d'une base, données brutes issues de traitements et d'analyses successifs
Codes informatiques	Enjeux liés à l'Open Data, aux infrastructures de diffusion ou au contexte juridique

Globalement, les données de recherche peuvent être regroupées en données quantitatives et qualitatives (tableau 2).

Tableau 2. Caractéristiques des données quantitatives et qualitatives.

Données quantitatives	Données qualitatives
- Informations numériques - Plus facile à calculer et à analyser. - Représentatives sous forme de tableaux, graphiques et diagrammes. - Identifiables sous forme de variables discrètes (dénombrables : nombres entiers) et variables continues (mesurables : valeur dans une plage). - Collectées par enquêtes, observations, entretiens, expériences...	- Information de nature descriptive, - Difficiles à analyser et à interpréter à l'aide d'un langage simple. - Traitables statistiquement sous forme disjonctive complète (exemple : oui = 1 et "non" = 0). - Présentable sous forme de variables nominales (modalités nommées) et variables ordinales (modalités ordonnées). - Collectées à l'aide d'entretiens, documents écrits, observations

Les données quantitatives et qualitatives servent selon le type ou en combinaison à mener des recherches quantitatives ou qualitatives.

3.3. Etudes quantitatives ou qualitatives

Sur le plan conceptuel, les études quantitatives se traduisent par une recherche de faits lorsque le sujet de recherche traite d’une réalité objective et immuable. Quant à l’étude qualitative, elle repose sur des questions de recherche en fonction d’interprétations et d’expériences. Dans ce cas, le sujet se réfère à une réalité interprétative et dynamique.

Sur le plan méthodologique, la première étude admet des données de mesures chiffrées, analysées par comparaisons numériques et déductions statistiques et la seconde des données d’entretiens et d’observations, analysées à l’aide de codifications inductives ou déductives. Les résultats sont respectivement représentés par des analyses statistiques et des corrélations et par des descriptions verbales.

Le tableau 3 présente un résumé caractéristique de chacune de ces études.

Tableau 3 : Caractéristiques des études quantitatives et qualitatives

Etude quantitative	Etude qualitative
1. Scientifique	1. Naturaliste
2. Positiviste	2. interprétativiste/Herméneutique
3. Objective	3. Subjective
4. Structuralisme	4. Individualisme
5. Expérimentale	5. Ethnographique
6. Macro événements/Processus/ Relations	6. Micro événements/Relations/ processus
7. Déductive	7. Inductive
8. Dure/Factuelle	8. Doux/Anecdotique
9. Representative/generalisable	9. Selective/Contexte/spécifique au site
10. Apolitique	10. Critique/Politique
11. Réaliste	11. Idéaliste/Relativiste/Constructiviste

Traduction – Source : Franklin (1986), Punch (1998), Winchester (2000), Spencer et al. (2003)

4. TRAITEMENT DES DONNÉES

La masse volumineuse des données brutes impose aujourd'hui l'utilisation des outils informatiques dans le traitement. Ainsi, le traitement à l'ordinateur des données de base implique des processus d'extraction de l'information ou de production de la connaissance (savoir) qui, combinent des machines et l'homme.

Le traitement des données se déroule globalement en six étapes : la collecte des données, la préparation des données, l'importation des données, le traitement des données, la sortie et l'interprétation des données et enfin le stockage des données.

4.1. Collecte des données

Les préalables en matière de collecte des données consistent en la préparation et la planification de l'opération. Cela exige :

- une maîtrise des compétences linguistiques du secteur d'étude pour éviter la traduction erronée des récits oraux ;
- une meilleure connaissance du terrain soit par une pré-enquête suivi de l'immersion, soit par une carte géographique détaillée du secteur d'étude ;
- un examen soigneux des critères de constitution de l'échantillon de l'étude et de sélection des enquêtés ;
- une vérification des questionnaires, des guides d'entretien pour s'assurer que les questions sont bien formulées et non tendancieuses et du guide d'observation des éléments pertinents de terrain ;
- une prévision d'équipements adéquats pour l'enregistrement des informations vocales volatiles (paroles) ou dynamiques (vidéos, images panoramiques pertinents) comme les enregistreurs portables et appareils photographiques numériques, le GPS, etc. ;
- une tenue de formulaire d'enregistrement et des instruments fiables de mesures des données biophysiques.

Les données sont collectées à toutes les sources disponibles à travers la recherche documentaire, les entretiens individuels ou collectifs, structurés ou semi-structurés, les observations directes de terrain, les analyses de discours, les analyses de politiques publiques, etc. De façon plus spécifiques en Sciences Humaines selon Tremblay (1968), les principales techniques de collecte des données peuvent être l'informateur-clé, l'observation-participante, les inventaires généalogiques, l'analyse des données recueillies sur

pierres tombales, les registres familiaux, l'entrevue-questionnaire, et l'entrevue centrée.

Elles peuvent aussi être extraites des « lacs de données » ou *data lake* et des « entrepôts de données » ou *data warehouses*. Selon Madera (2018), le lac de données est une collection de données ou un ensemble de données qui sont indépendantes d'un schéma d'information préétabli, de formats non contraints (tous formats acceptés), non transformées, conceptuellement rassemblées en un endroit unique mais potentiellement non matérialisées. Ces données sont destinées à un ou des utilisateurs experts en science des données, munies d'un catalogue de métadonnées, et d'un ensemble de règles et méthodes de gouvernance de données. Autrement, Miloslavskaya et Tolstoy (2016) considèrent les lacs de données comme un grand «pool» de données rassemblant l'ensemble des données historiques, données accumulées et nouvelles données produites en temps quasi réel, dans un seul et même endroit, dans lequel le schéma des données n'est pas défini tant que les données ne sont pas interrogées.

Par ailleurs, les entrepôts de données constituent des bases de données permettant de stocker des données historiques structurées non volatiles orientées sujet (c'est-à-dire organisées autour des sujets majeurs) afin de les analyser (<https://www.lebigdata.fr/data-warehouse-entrepot-donnees-definition>). Ils stockent des données collectées au cours du temps, en provenance de plusieurs bases de données opérationnelles (Favre *et al.*, 2013).

Rapportant ces deux notions de bases de données au sein des systèmes d'informations en sciences humaines et surtout en littératures africaines, les lacs de données et les entrepôts de données constituent les palais royaux, les musées historiques, les archives vivantes comme les personnes âgées, les Babalawo ou Bokonon, les tradithérapeutes (guérisseurs traditionnels), les Vodounnon, les académiciens spécialisés, etc. Ce sont en fait des entités mémoires mobiles ou statiques pouvant fournir des données brutes. D'ailleurs Gartner (2014) positionne les lacs de données comme le «graal» de la gestion de l'information et comme le stimulant clé pour créer de l'innovation dans les organisations au travers de la valorisation de leur patrimoine de données.

Ainsi, les entrepôts de données sont généralement intégrés dans un système d'aide à la prise de décision (Favre *et al.*, 2013). Les lacs de données sont souvent comparés aux systèmes déci-

sionnels, notamment les entrepôts de données (Fang, 2015), car ils permettent de stocker des masses de données dans le but de les transformer en information (Madera, 2018). Un cas d'exemple est la sollicitation de l'archive vivante, le Bokonon qui, à l'occasion d'une consultation du Fâ, produit à partir de son lac ou de son entrepôt de données de la connaissance utilisable pour une prise de décision vitale par le consultant.

La meilleure qualité des données importées (et utilisées par la suite sous forme d'information ou de connaissance) dépend de la fiabilité des sources de données disponibles et de leur bonne structuration. Tout comme en sciences exactes, l'équipement d'enregistrement et de stockage des données peut être défaillant, en sciences humaines, les archives vivantes, matérielles ou immatérielles peuvent contenir des données erronées et biaisées. Pour limiter ces effets négatifs, Tremblay (1968) proposait, pour assurer la collecte des données essentielles, des règles à considérer comme principes directeurs. Il s'agit de : - demeurer soi-même tout le long du travail, - respecter les valeurs, les sentiments et les attitudes de ceux qui sont observés, - s'intégrer au milieu étudié en se faisant des amis intimes, - progresser tranquillement dans le travail, - participer partiellement ou graduellement aux d'activités sociales du groupe étudié, - choisir la méthode d'enregistrement la plus appropriée à la situation.

Par ailleurs, il faudra aussi mieux faire un prétraitement des données avant toute validation pour un travail de recherche objectif et de qualité.

4.2. Préparation des données

Cette phase méthodologique du traitement des données nécessite un travail sur les métadonnées et le code (Cabrera, 2015). La préparation des données, désignée parfois par le terme « prétraitement », consiste au nettoyage et à la structuration des données brutes, à leur minutieuse vérification pour déceler d'éventuelles erreurs. Cette phase intègre le processus de filtration des données et leur codification notamment lorsqu'elles sont qualitatives. A la question « Que doit-on faire des données recueillies ? » Tremblay (1968) répond « il faut les rendre permanentes par l'annotation systématique et les rendre plus facilement analysables par la codification et la classification ». Au fait, les données accumulées doivent être classées, codées, regroupées, pondérées avant d'être analysées

et interprétées. La limite est qu'à chacune de ces opérations, des imprécisions peuvent se glisser, tout comme des mésinterprétations peuvent orienter l'explication dans une mauvaise direction.

La structuration des données est une structure logique destinée à contenir des données, afin de leur donner une organisation permettant de simplifier leur traitement (organiser, traiter, extraire et stocker des données). Les données sont par exemple regroupées par objectifs pour une utilisation ultérieure. Un exemple de structuration de données est l'organisation des réponses d'une enquête par groupes socioculturels ou sociolinguistiques.

Le but de la préparation des données est d'éliminer les données de mauvaise qualité (redondantes, incomplètes ou incorrectes) et créer celles de haute qualité par leur pertinence, l'étroitesse de leur rapport avec l'objectif de recherche et la sûreté des sources.

Dans une approche sémantique et statistique, Weghe *et al.* (2018) expliquent que le prétraitement est nécessaire sur les textes, pour éviter de biaiser les calculs, comme pour un jeu de données, où les valeurs aberrantes faussent les résultats. Ainsi, le nettoyage et le prétraitement peuvent faire suite à la réalisation des traitements statistiques. En effet, des analyses descriptives comme par exemple le calcul de la fréquence des mots, la répartition des mots dans différents textes, la corrélation des mots entre eux et même les analyses (factorielles) de données (ACP, AFC, ACM) sont possibles, assorties de résultats graphiques, schémas, etc. (Dugué et al. (2016).

Cette phase de la collecte et le nettoyage des données pourraient prendre globalement environ 60 à 80 % du temps du chercheur.

4.3. Importation des données

Les données qui résultent de la préparation sont qualifiées de propres. Elles sont importées dans des emplacements de destination (Ex: un entrepôt de données), et converties vers un format supporté par cette destination. A cette étape, les données brutes deviennent des informations exploitables.

4.4. Traitement des données

Le traitement des données consiste à collationner des bases d'information de diverses natures et à les exploiter isolément ou conjointement. Il se déroule en une série de processus (aujourd'hui informatisés) permettant d'extraire de l'information ou de produire du savoir... par exécution d'algorithmes de machine learning. Le

machine learning est une technique automatique (Elsken *et al.* 2019) de programmation informatique qui permet de faire la classification, la régression (Boelaert et Ollion, 2018), le clustering, l'association... des données pour produire de l'information. L'herméneutique matérielle numérique (Mayaffre, 2002 ; Mayaffre, 2010) nécessite le recours à cette approche d'intelligence artificielle dans les sciences humaines. Le volume des données est une condition de l'utilisation de cette approche (Boullier et El Mhamdi, 2020).

Avec la combinaison de diverses techniques, les données brutes sont progressivement converties sous une forme plus lisible (graphiques, documents de texte, etc.) dans un format et un contexte favorable à l'interprétation. Pour ce faire, le traitement doit être fait avec délicatesse pour ne pas impacter négativement le produit final ou la sortie des données. Ce traitement de l'information peut alors relever du croisement, de la fusion de données (agrégation des données provenant de sources hétérogènes), de l'extraction d'information (récupération de types disparates de données) ou de la transformation de la représentation (tri, structuration et nettoyage des données). Le traitement des données, liées par exemple aux trésors royaux, spécifiquement les trônes de Ghézo et de Glèlè (figure 3), pourrait nécessiter une méthode itérative de collecte et une approche combinatoire des processus supra évoqués.

Ces symboles royaux sont des données brutes chargées d'informations sur tout un royaume. Seul un traitement minutieux et objectif (décomposition et interprétation de la réalité) pourrait permettre d'accéder à ces informations et à la connaissance des faits qui s'y cachent.



Figure 3 : Trônes de Ghézo (a), de Glèlè (b) et de Cana (c) ; Symboles chargés d'histoire du Royaume de Danxomè (Bénin)

L'ensemble de ces processus de traitement nécessite parfois des méthodes d'analyse des données visant à obtenir une information de plus grande qualité. En sciences humaines par exemple, la technique d'analyse des données est utilisée pour cerner les résultats des enquêtes d'opinion avec entre autres l'Analyse des correspondances multiples (Husson *et al.*, 2009) ou l'Analyse factorielle des correspondances (Benzécri *et al.*, 1976).

Les données de haute qualité produites sont ensuite routées vers un emplacement pour le stockage et l'analyse.

4.5. Sortie et interprétation des données

Les données élaborées à la phase de traitement deviennent exploitables car présentées sous forme graphique, cartographique, phonique, audiovisuelle, photographique, textuelle, etc. (figure 4). Selon Cabrera (2015), elles sont souvent agencées et formatées visant leur viabilité à des fins de communication, interprétation et traitements.

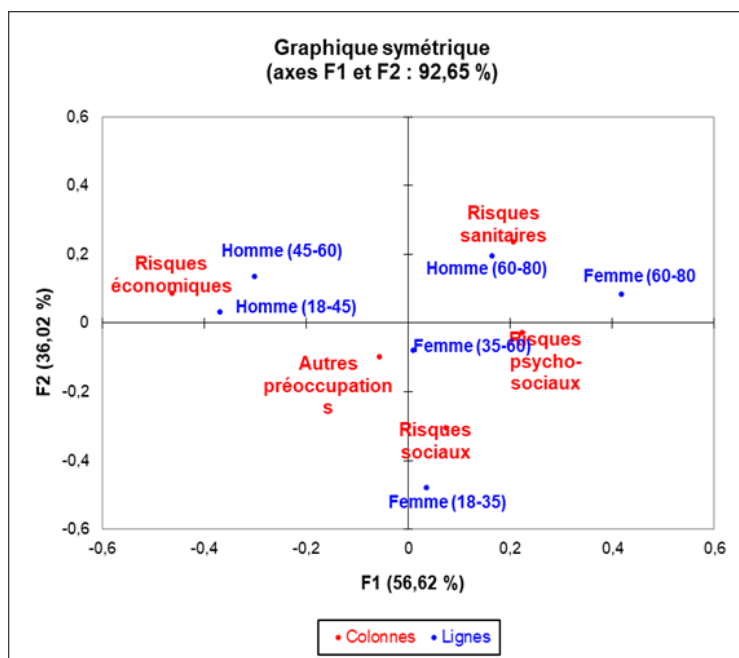
Mais Tremplay (1968) avertit qu'il faut prévenir toute interprétation hâtive en exerçant un sens critique prononcé vis-à-vis des données recueillies du fait peut-être des observations soit incomplètes, soit insuffisantes. De plus, par la lecture des faits racontés, des expériences vécues et de l'interprétation qui en est donnée, il devient possible de voir l'auteur à travers ce qu'il écrit, ses attitudes, ses croyances, ses valeurs fondamentales, bref, sa conception de lui-même et sa vision du monde. Ainsi, selon Loubet des Bayle (2000), dans les sciences humaines le chercheur a en effet la possibilité de comprendre les situations qu'il observe à partir de son expérience personnelle, dans une démarche qui peut prendre appui sur l'intuition et l'expérience intime. Cette subjectivité expliquerait les divergences d'interprétation qui peuvent se manifester à l'égard d'un même phénomène. Mais, s'il est vrai qu'il est possible effectivement de recourir à une certaine interprétation subjective, il n'en reste pas moins que le progrès de la connaissance semble lié au développement de procédés objectifs...



b

Atín hùn sòn lǎn wè
Azàngùn Lőkò nò jò bò nò wá xò Vòdún a
Atín hùn sòn lǎn wè

C



d



*Sin ɲɔ ɲɔ ɲɔ é loo, Sin ɲɔ ɲɔ ɲɔ,
do anya so e mɛ ee. Aku na bo do ɔ
sin ɲɔ ɲɔ ɲɔ, a e sin ɲɔ ɲɔ ɲɔ do anya
so e mɛ e*

e



f

Figure 4 : Exemples de données élaborées interprétables : Carte linguistique du Bénin (a) tableau de correspondance de Fâ du et nature du risque (b), graphique d'analyse factorielle des correspondances tranche d'âge et objectif de consultation du Fâ (c), note musicale d'incantation "Anyà" (d) et patrimoine Vodoun à Porto Novo (d)

Source : a) 2013 Benin Population Census, b) et d) Gbaguidi R. (2017), c) Kakpo M. (2017), e) Akindélé A. A., 2014, f) Prise de vue : Totin Vodounon S. H., novembre 2021

4.6. Stockage des données

La dernière étape du traitement des données est le stockage. Les données traitées sont archivées dans les supports magnétiques, optiques ou mécaniques d'enregistrement et de conservation des informations numériques en vue d'une utilisation immédiate ou ultérieure. Pour ce faire, le stockage peut être direct (disquettes, CD, DVD, unités de disque dur, lecteurs flash et SSD) ou en réseau (NAS). Les autres formes de stockage des données sont : le stockage de fichiers (Fichiers-dossiers-répertoires-sous-répertoires), le stockage par blocs (blocs multiniveaux), le stockage d'objets (vidéos, photos, pages Web, fichiers audio, données de capteur...), etc.

Des options gratuites de stockage sont aussi proposées en ligne au niveau des serveurs Dropbox, Microsoft OneDrive, Google Drive, Mega, Box, Amazon Cloud Drive, iCloud, Hubic, 4Sync dont les caractéristiques de quelques-unes sont présentées sur la figure 5.

						
Nom	Dropbox	Microsoft OneDrive	Google Drive	Mega	Box	Amazon Cloud Drive
Capacité gratuite	2 Go	5 Go	15 Go	50 Go	10 Go	1 mois d'essai
Les +	Compatible avec autres plateformes	Collaboratif. Bon pour Microsoft	Collaboratif	Partage et sécurité	Idéal pour le business	Idéal pour les photos
Forfaits payants	9,99 €/mois pour 1 To	2 €/mois pour 50 Go	1,99\$/mois pour 100 Go 9,99\$/mois pour 1 To	8,33 € pour 500 Go	11,5 \$/mois pour 100 Go	49 € par an pour photos illimitées 70 € par an pour stockage illimité
Application Android	Oui	Oui	Oui	Oui	Oui	Oui
Application iOS	Oui	Oui	Oui	Oui	Oui	Oui

Figure 5 : Caractéristiques des serveurs de stockage des données en ligne

Ce système permet de sauvegarder des fichiers sur la toile (« dans les nuages ») et de pouvoir y accéder via n'importe quel appareil (smartphone, tablette, ordinateur) connecté à Internet.

Mais Hofstetter (2018) explique qu'en Sciences Humaines et Sociales, contrairement à d'autres disciplines, les capacités de stockage des données ne préoccupent pas le plus les chercheurs. Cela

pourrait être lié au fait que les volumes, certes importants ne sont pas comparables aux volumes traités en imagerie ou en séquençage par exemple.

Dans tous les cas, le stockage correct des données est contraint par l'exigence de conformité des directives et d'accès flexible ou sécurisé. Ainsi, les questions de la dimension éthique de la gestion des données de la recherche, leur crédibilité et leur sécurité (Jacquemin *et al.*, 2018) doivent être réglées afin d'éviter au cours du partage et l'accessibilité des conflits liés à la propriété intellectuelle. Face à ce défi, Duchesne et Garcia (2014) clarifie que « archiver des données d'enquêtes comporte un risque pour le chercheur et pour le(s) enquêté(s). Pour le chercheur, le risque concerne la mise en cause de sa recherche ou sa réfutation et pour les enquêtés il est relatif à la rupture de l'anonymat pouvant causer des problèmes juridiques et briser le pacte de confiance tacite qui scelle les contacts entre chercheurs et enquêtés ». Mais il existe également deux autres risques d'ordre épistémologique : la standardisation des pratiques de recherche et l'erreur d'interprétation inhérentes à la décontextualisation des données.

Conclusion

Le traitement des données brutes de recherche permet de générer l'information et de produire de la connaissance.

La complexité du « traitement de données » à voir sous l'angle de l'« analyse de données » dans le domaine scientifique nécessite des outils de gestion des bases de données volumineuses et multidimensionnelles.

Les données analysées permettent de consolider les connaissances à travers les documents (les articles, les rapports techniques, les documents d'orientations stratégiques, les supports de prises de décisions, magazines, etc.) élaborés sur la base des résultats interprétés des données réutilisées.

Bibliographie

Akindélé A. A., 2014. Savoirs ethno-climatologiques en pays Wéme et Holi : fondements et implications économiques et socio-culturelles. Thèse de Doctorat Unique d'Ethno-climatologie. Université d'Abomey-Calavi, Bénin, 234 p.

- Benzécri J.-P. *et al.* 1976. *L'Analyse des Données : 2. L'Analyse des correspondances*, Paris, Dunod, 616 p.
- Boelaert J., Ollion É., 2018. The Great Regression: Machine Learning, Econometrics, and the Future of Quantitative Social Sciences. *Revue française de sociologie*, 59(3), 475-506.
- Boullier D., El Mhamdi E. M., 2020. Le machine learning et les sciences sociales à l'épreuve des échelles de complexité algorithmique. *Revue d'anthropologie des connaissances*, 14(141).
- Cabrera F., 2015. Les données de la recherche en Sciences humaines et sociales : enjeux et pratiques. Enquête exploratoire. domain_shs.info.docu. fmem_01117375f.
- Consultative Committee for Space Data Systems (CCSDS), 2017. Recommandation de pratiques pour les systèmes de données spatiales. Modèle de référence pour un Système ouvert d'archivage d'information (OAIS). Pratique recommandée, Edition 2, Washington, USA, 159 p.
- Duchesne S., Garcia G., 2014. beQuali : une archive qualitative au service des sciences sociales. Marie Cornu ; Jérôme Fromageau; Bertrand Müller. Archives de la recherche. Problèmes et enjeux de la construction du savoir scientifique, L'Harmattan, pp.35-56, Droit du patrimoine culturel et naturel, 978-2-343-03247-4. ffhalshs-00922690f.
- Dugué N., Lamirel J. Ch., Cuxac P., 2016. Visualisation pour la détection d'évolutions dans des corpus de publications scientifiques. *Les Cahiers du numérique* 12, 4 (Dec. 2016), 157-184. <https://www.cairn.info/revue-les-cahiers-du-numerique-2016-4-p-157.htm>.
- Elsken, T., Metzen, J. H., Hutter, F., 2019. Neural Architecture Search: A Survey. *Journal of Machine Learning Research*, 20(55), 1-21.
- Fang H., 2015. Managing data lakes in big data era: What's a data lake and why has it become popular in data management ecosystem. In International Conference on Cyber Technology in Automation, Control, and Intelligent Systems (CYBER), pages 820-824. IEEE.
- Favre C., Bentayeb F., Boussaid O., Darmont J., Gavin G., Harbi N., Kabachi N., Loudcher S., 2013. Les entrepôts de données pour les nuls... ou pas ! 2e Atelier aide à la Décision à tous les Etages (EGC/AIDE 2013), Jan 2013, Toulouse, France. ffhal-01273589f.
- Franklin, A., 1986. *Ethnography and housing studies*, *Housing Studies*, 5(2), pp. 92-111. Punch, K. (1998) *Introduction to Social Research* (London: Sage).

- Gartner Inc., 2014. Gartner says beware of the data lake fallacy. <http://www.gartner.com/newsroom/id/2809117>.
- Gbaguidi S. G. R., 2018. Fâ : un outil de gestion des risques et catastrophes. Mémoire de Master en Gestion des Risques et Catastrophes. Université d'Abomey-Calavi, Bénin, 76 p.
- Hofstetter A., 2018. «Le cas du stockage des données en sciences humaines et sociales,» Post-Print hal-02790596, HAL.
- Hounguèvou R., 2016. Diversité linguistique et transmission des langues dans les ménages : quelle place au français ? XIXe colloque international de l'AIDELF à Strasbourg (France), 21 au 24 juin 2016 : Configurations et dynamiques familiales, 17 p.
- Husson F., Lê S., Pagès J., 2009. Analyse de données avec R, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, France, 224 p.
- Jacquemin B., Schöpfel J., Chaudiron S., Kergosien E., 2018. L'éthique des données de la recherche en sciences humaines et sociales. In : Dans L'éthique en contexte info-communicationnel numérique, Déontologie, régulation, algorithme, espace public. Eds Balicco L., Broudoux É., Chartron Gh., Clavier V., Pailliant I., Collection : Information et stratégie, pp. 71 à 86.
- Juan S., 1998. Méthodes de recherche en sciences sociohumaines. Exploration critique des techniques. Presses Universitaires de France (Réédition Numérique Fenixx), Collection : Le Sociologue. 304 p.
- Kakpo M., 2017. L'iroko : L'arbre de vie dans la mystique Vodun : essai. Collecton LAREFA Études. Les Éditions des Diasporas, 141 p.
- Loubet del Bayle J. L., 2000. Introduction aux méthodes des sciences sociales. Toulouse, Privât, L'harmattan, 272 p.
- Madera C., 2018. L'évolution des systèmes et architectures d'information sous l'influence des données massives : les lacs de données. Base de données [cs.DB]. Université Montpellier, Français. ffnNT : 2018MONTSo71ff. fftel-02138983f.
- Maginn, P. J., 2006. Urban Policy Analysis Through a Qualitative Lens: Overview to Special Issue, Urban Policy and Research, Vol 24(1) pp. 1 -15.
- Mayaffre D., 2002. L'Herméneutique numérique. L'Astrolabe. Recherche littéraire et Informatique, pp.1-11.
- Mayaffre D., 2010. Vers une herméneutique matérielle numérique. Corpus textuels, Logométrie et Langage politique. Histoire. Université Nice Sophia Antipolis. fftel-00655380f.
- Miloslavskaya A. T. N., 2016. Big data, fast data and data lake concepts. Procedia Computer Science, 88(1) :300–305.

- Punch K.F., 1998. *Introduction to Social Research: Quantitative and Qualitative Approaches*. Sage, London.
- Spencer L., Ritchie J., Lewis J., Dillon L., 2003. *Quality in Qualitative Evaluation: A Framework for Assessing Research Evidence*, Occasional Papers Series No. 2 (London: Government Chief Social Researcher's Office).
- Tremblay M.-A., 1968. *Initiation à la recherche dans les sciences humaines*. Montréal: McGraw-Hill, Éditeurs, 425 pp.
- van de Weghe T., Bessagnet M.-N., Roose P., 2018. Des données particulières : les données de la recherche en Sciences Humaines et Sociales. 34^{ème} Conférence sur la Gestion de Données – Principes, Technologies et Applications (BDA 2018), Oct 2018, Bucarest, Roumanie. ffh1-01928548f.
- Winchester H. P. M., 2000. Qualitative research and its place in human geography, in: I. Hay (Ed.) *Qualitative Research Methods in Human Geography*, pp. 1– 22 (Oxford: Oxford University Press).

CADRE ÉPISTÉMOLOGIQUE POUR L'ÉTUDE DES HUMANITÉS FÁ-VODUN EN ÉTUDES AFRICAINES

Préambule

01. Nous, participants aux Séminaire International sur l'*Auto-référentialité* organisé par le *Laboratoire d'Études Africaines et de Recherches sur le Fá* (LAREFA) sur le Campus d'Abomey-Calavi (Bénin) du 11 au 13 avril 2022 ;

02. Inspirés et guidés par :

- Les principes et les idéaux de la Déclaration des Droits des Peuples Nègres du Monde (1920) ;
- Les principes et les idéaux du Manifeste Culturel Panafricain (1969) ;
- La Convention pour la protection du patrimoine culturel et naturel (1972) ;
- La Charte Culturelle de l'Afrique (1976) ;
- Les articles de la Charte Africaine des droits de l'Homme et des Peuples (1981) relatifs aux droits culturels et à la préservation des valeurs traditionnelles (art. 17§2, 18§2, 22§1, 29§7) ;
- La Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle (2001) ;
- La Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel (2003) ;
- La Convention sur la protection et la promotion de la diversité des contenus et des expressions culturels (2005) ;
- La Charte de la Renaissance Culturelle Africaine (2006) ;
- Les principes et les idéaux du Manifeste du Cinquantenaire des Indépendances Africaines (2010) ;
- Les Statuts du LAREFA ;

o.3. Constatant

Une permanence de la mentalité coloniale qui a « entraîné la négation de la personnalité culturelle (...) des peuples africains, falsifié leur histoire, systématiquement dénigré et combattu les valeurs africaines » (Charte de la Renaissance Culturelle Africaine) ;

o.4 Rappelant

Que la Religion Africaine, en particulier sa composante *Vodun*, a été et continue d'être l'objet d'une véritable campagne de dénigrement dans la sphère des religions abrahamiques et des milieux académiques eurocentristes ou occidentalisés. Même des intellectuels africains ou supposés, notamment ceux qui bénéficient de l'assistance des Prêtres de la Religion Africaine, tiennent parfois des propos dévalorisants sur ce qui sustente quotidiennement leur existence ;

o.5. Dénonçant

Le fait que nombre de chercheurs conduisent leurs travaux dans le cadre des **Etudes Africaines**, notamment sur l'axe des **Humanités Fá-Vodun**, selon les catégories de l'ethnologie coloniale et colonialiste, et ce, parfois indépendamment de leur supposée bonne foi ;

o.6. Déplorant

Le fait que certains chercheurs, désireux de présenter les **Humanités Fá-Vodun** sous leur vrai jour, cèdent à une forme de prosélytisme ou de bégaiement incompatible avec la rigueur et la retenue qu'exige l'esprit scientifique ;

o.7. Notant par ailleurs

Que la plupart des travaux sur les **Humanités Fá-Vodun** se cantonnent dans des interprétations de surface qui n'aident pas à mettre en lumière la richesse et la profondeur de la pensée ancestrale ;

o.8. Convaincus

Que « la culture africaine n'a de signification que lorsqu'elle participe pleinement au combat de libération politique et sociale, à l'œuvre de réhabilitation et d'unification » (Charte Culturelle de l'Afrique) ;

o.9. Réaffirmant

Que les *Humanités Classiques Africaines* constituent le socle essentiel de la Modernité Africaine ;

Que les **Humanités Fá-Vodun** sont le plus précieux héritage des *Humanités Ifé-Aja-Tadó* ;

Et qu'elles s'enracinent dans les *Humanités Classiques Nubi-égyptiennes* ;

o.10. Sommes convenus

D'établir le présent **Cadre Epistémologique**.

Article 1

Les objectifs dudit **Cadre** sont :

- a- Proposer quelques lignes d'orientation pour les chercheurs qui souhaitent étudier les **Humanités Fá-Vodun** dans le cadre des **Etudes Africaines** selon les catégories d'une épistémologie décoloniale ;
- b- Combattre l'injustice épistémique qui frappe les **Humanités Fá-Vodun** depuis le temps colonial ;
- c- Attirer l'attention des chercheurs sur les éventuels écueils à éviter dans l'étude des **Humanités Fá-Vodun** ;
- d- Créer les conditions épistémologiques pour une restitution, une revalorisation et une réinvention de l'*Idéal Humaniste* qui caractérise les **Humanités Fá-Vodun** ;
- e- Offrir quelques principes qui pourront servir comme leviers pour susciter et promouvoir un dialogue scientifique et académique sur les **Humanités Fá-Vodun**.

Article 2

Au regard des objectifs ci-dessus énoncés, il appert que le présent **Cadre** s'écarte de toute tendance idéologique et dogmatique. Il a plutôt un caractère orientatif et non normatif.

Article 3

Etant donné l'injustice épistémique évoquée à l'article 1, il devient aujourd'hui impérieux de soumettre à une analyse critique les catégories conceptuelles au moyen desquelles les **Humanités Fá-Vodun** ont été désignées et décrites dans le cadre des études ethnologiques. Pour nous, les notions de *fétichisme*, d'*idolâtrisme*, de *polythéisme*, de *summodéisme*, d'*animisme*, de *chamanisme*, de *panthéisme*, de *religion indigène/endogène*, de *charlatanisme*, de

langues vernaculaires, etc. charrient des présupposés idéologiques et péjoratifs séculaires qui méritent d'être questionnés. Nous pensons qu'il serait imprudent de continuer à les utiliser dans le cadre des **Etudes Africaines**, notamment dans l'étude des **Humanités Fá-Vodun**. Même en essayant de les resémantiser, elles seront toujours source de confusion.

Article 4

Le chercheur épris des principes et des valeurs de l'épistémologie décoloniale prendra toujours soin d'examiner scrupuleusement les instruments d'analyse, les outils méthodologiques, théoriques et conceptuels qu'il emprunte aux écoles de pensée occidentales avant de les appliquer aux **Humanités Fá-Vodun**.

Article 5

Le chercheur appartenant aux religions abrahamiques est invité à ne pas tomber dans le travers habituel consistant à apprécier ou à évaluer les **Humanités Fá-Vodun** à l'aune des théologies bibliques et islamiques. Un dialogue interreligieux envisagé et même souhaité entre le *Fá-Vodun* et les religions étrangères est actuellement en cours.

Article 6

Le chercheur pratiquant ou fidèle du *Fá-Vodun* évitera toute attitude apologétique ou dogmatique et se soumettra rigoureusement aux exigences du travail scientifique. Dans la sphère académique, il reste et demeure avant tout un chercheur et non l'apôtre d'une quelconque religion. Cette disposition lui évitera de tomber dans les mêmes travers que ce que nous regrettons et dénonçons aujourd'hui avec véhémence.

Article 7

Toute recherche scientifique sur les **Humanités Fá-Vodun** doit tenir compte de l'altérité de l'objet d'étude. Or, il se trouve que l'objet ici a un caractère sacré et initiatique. Le chercheur ne doit pas perdre de vue ce double caractère du *Fá-Vodun*.

Article 8

Nous considérons que ce qui relève exclusivement du domaine initiatique n'entre dans le champ des recherches académiques sur les **Humanités Fá-Vodun** qu'à condition de continuer de le garder sous le sceau du secret. Notre champ d'investigation se

limite donc prioritairement aux aspects externes, accessibles à tous et, par conséquent, déchiffrables selon les méthodes de la science académique : observation, analyse, comparaison, interprétation rationnelle, herméneutique, etc.

Article 9

Le champ d'investigation ainsi défini englobe :

- Le corpus des textes du *Fá* et du *Vodun* (textes rituels, textes didactiques, textes cosmologiques, etc.) ;
- L'éthique et la théologie du *Fá* et du *Vodun* appréhendées à partir de l'étude rigoureuse des textes ;
- La symbolique et l'esthétique du *Fá* et du *Vodun* (symbolique des couleurs et des nombres, l'art sacré, les ornements liturgiques ou parures sacrées, les symboles cosmiques, etc.) ;
- La médecine sacrée (science des plantes, phytothérapie...) et les techniques agraires ;
- L'économie, l'écologie, l'écosystème et l'écophilosophie du *Fá* et du *Vodun* ;
- Les aspects logico-formels et mathématiques du système oraculaire ;
- L'architecture des temples et des couvents ;
- Les principes électromagnétiques des formules (Paroles) du «*Bô*» susceptibles d'être soumis à une herméneutique ;
- Autres savoirs et pratiques liés au système du *Fá* et du *Vodun* ;
- Etc.

Article 10

Il résulte de ce qui précède qu'aucun chercheur, s'il reste dans les limites du champ défini, n'est tenu de recevoir l'onction de l'Initiation sacrée avant de mener des recherches scientifiques sur les *Humanités Fá-Vodun*.

Article 11

Le chercheur initié est tenu de respecter scrupuleusement la norme de retenue qu'exige le principe d'Initiation et les limites du champ défini.

Article 12

L'herméneutique des textes du *Fá* et du *Vodun* exige de la part du chercheur une finesse d'esprit et une sagacité intellectuelle. En général, les textes sacrés renvoient toujours à un sens ultérieur et invitent à un dépassement des compréhensions immédiates et superficielles.

Article 13

L'herméneutique des textes n'a pas pour finalité de révéler le sens définitif du Message du *Fá* et du *Vodun*. Le sens du sacré est inépuisable. Le chercheur doit donc renoncer à la prétention d'aller à la quête d'un prétendu Sens Ultime. Il lui est plutôt demandé de déployer sa créativité intellectuelle pour ouvrir des horizons de sens qui soient rationnellement pertinents pour l'homme d'aujourd'hui et de demain.

Article 14

Les horizons de sens seront rationnellement pertinents dans la mesure où ils seront axés sur ce que Kwame Nkrumah appelle « *l'Idéal élevé qui est à la base de la société africaine traditionnelle* ». Cet Idéal est celui de la *Maât*, du *Gbèsù*, de l'*Ubuntu* ou du *Iqobo*. Toutes ces notions de la Pensée Africaine Fondamentale renvoient au même contenu idéal. C'est en tenant compte de l'Idéal *Maâtique*, qui est l'empreinte civilisationnelle de l'Afrique Noire, que le chercheur pourra réaliser dans ses essais herméneutiques la nécessaire « *fusion des horizons* » entre ses propres présupposés et la Visée première des textes qu'il commente.

Article 15

Il ressort de ce qui précède que le chercheur peut recourir à tous les systèmes interprétatifs de son choix pourvu qu'ils satisfassent les exigences de l'article 14.

Article 16

L'herméneutique des textes du *Fá* et du *Vodun* requiert une attention particulière aux langues originelles dans lesquelles ces textes ont été conçus. L'imaginaire épistémique, lexical et symbolique de ces langues mérite d'être exploré.

Article 17

De la même manière que l'herméneutique des textes exige une finesse d'esprit, l'interprétation de la symbolique du *Fá* et du *Vodun* requiert une grande perspicacité. D'ordinaire, le langage symbolique est un langage oblique et voilé, c'est-à-dire au second degré. Le symbole transcende la matérialité de sa forme expressive. Par conséquent, le chercheur qui se rive à la matérialité du symbole court le risque de substantier la forme alors que celle-ci renvoie à un « *ailleurs* ». La tendance à la réification du symbole porte souvent le chercheur non averti à produire des interprétations superficielles

qui, certes, trouvent un écho dans la pensée populaire et folklorique, mais se trouvent en deçà de ce qu'exige une élaboration intellectuelle rigoureuse et profonde. Le chercheur peut partir du sens commun ou populaire pour aller vers un sens plus construit ; mais il n'apporte rien de significatif à la science s'il se contente de ressasser le sens commun.

Article 18

Le chercheur est invité à travailler en collaboration avec les *Intellectuels Communautaires* avisés ayant une connaissance profonde et fine des **Humanités Fá-Vodun**. Ces Intellectuels ne doivent pas être considérés comme de simples « *informateurs* », mais comme des collaborateurs. A ce titre, ils seront intégrés dans l'équipe de recherche au même titre que les chercheurs académiques.

Article 19

L'étude des **Humanités Fá-Vodun** requiert une approche transdisciplinaire. Cette approche s'impose non seulement parce que le Système *Fá-Vodun* regroupe divers types de savoirs et pratiques, mais aussi parce que l'épistémè africaine classique se caractérise par son aspect holistique et systémique.

Article 20

Etant donné le double principe diopien (de Cheikh Anta Diop) de la *continuité historique* et de l'*unité culturelle africaine*, nous considérons les **Humanités Fá-Vodun** comme une expression de la Religion Africaine dont la forme plus anciennement attestée est, selon l'expression diopienne, le « *Monothéisme Ancestral d'Osiris* ». Par conséquent, l'étude comparée ou la lecture synoptique des **Humanités Fá-Vodun** et de la religion africaine pharaonique sera d'un grand apport à la science.

Article 21

Le chercheur peut critiquer ce qu'il trouve d'inconvenant dans les **Humanités Fá-Vodun**. Ce faisant, il exerce pleinement sa liberté intellectuelle qui est un droit acquis et qui est d'ailleurs une exigence de l'esprit scientifique. Cependant, les critiques, pour être scientifiquement recevables, doivent être pertinentes et justifiées. Elles doivent également tenir compte de « *l'Idéal élevé* » qui est à la base des **Humanités Fá-Vodun**.

Adopté à l'Université d'Abomey-Calavi, ce 13 avril 2022

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.	11
<i>Mahougnon KAKPO.</i>	11
Pour une épistémologie de l'autoréférentialité et retour à l'épistème africaine.	23
<i>Mahougnon KAKPO.</i>	23
Introduction	23
Epistémologies occidentalocentrées ou <i>nouveau fascisme</i> ...	26
Contre le nouveau fascisme.....	28
Pour une épistémologie de l'autoréférentialité	30
En guise de conclusion	40
Bibliographie sélective	41
Recentrement épistémologique et transdisciplinarité : Jalons pour une Epistémologie de la Refondation.....	43
<i>Mahougnon Sinsin</i>	43
0. Propos liminaires	43
1. De la raison coloniale à l'épistémologie de la transgression	45
1.1. <i>Injustice épistémologique et marginalisation des savoirs africains</i> ..	45
1.2. <i>Inversion du regard et recentrement épistémologique</i>	48
2. Les lieux de l'Epistémologie de la Refondation	51
2.1. <i>Les langues et les humanités classiques africaines</i>	51
2.2. <i>La rationalité maâtique et l'épistémè africaine.</i>	53
2.3. <i>Le potentiel épistémogonique des luttes de libération africaines</i>	55
2.4. <i>Le social et les dynamiques contemporaines de résistance du</i> <i>« monde d'en bas »</i>	56
3. L'EDR et l'exigence de la transdisciplinarité	56
3.1. <i>Critique du paradigme de la dislocation</i>	56
3.2. <i>La quête d'une logique de la complexité</i>	57
3.3. <i>La méthode du faisceau ou la méthode du croisement</i> <i>transdisciplinaire</i>	59
4. Notes conclusives	61
Bibliographie.....	62
À propos de la colonialité du savoir : prolégomènes pour un élitisme décolonial ..	65
<i>Kangni ALEMDJRODO.</i>	65
1. Colonialité et occidentalocentrisme	66
2. L'élitisme décolonial.....	68
3. Le langage et la colonialité	70
4. Colonialité de l'être.	71
5. Pour conclure ces prolégomènes.....	72
Bibliographie.....	73

Épistémologies du sud : compte rendu de sa pratique en Afrique francophone	75
GANOU Souleymane	75
Résumé	75
Abstract.....	75
Introduction	75
1-Epistémologies du sud : de quoi parle-t-on ?	77
2-Sur les générations d'épistémologues du Sud	79
2-1- <i>La première génération ou les Occidentaux précurseurs des études africaines</i>	80
2-2- <i>La deuxième génération : les premiers Africains engagés pour l'Afrique</i>	81
2-3- <i>La troisième génération ou les géniteurs de concepts</i>	86
3- Cadre institutionnel des épistémologies du Sud	88
Conclusion	91

Du pari herméneutique en milieu colonisé et africain (Et aussi de la double conscience épistémologique)	95
Paulin HOUNSOUNON-TOLIN	95
Introduction	95
1. Pourquoi le postulat de la voie romaine aux chercheurs africains et non égyptiens	96
1.1. <i>La Recherche de la vérité n'est pas une question de proximité</i>	96
1.2. <i>Cause de la non extension des savoirs et connaissances égyptiens en Afrique avant l'esclavage et la colonisation</i>	97
1.3. <i>Mode de questionnement et de transmission des savoirs égyptiens n'est pas un modèle d'actualité</i>	99
2. « Doctrina Lumen Humani Generis est » ou Devoir de vérité de l'universitaire	100
2.1. <i>Du devoir de vérité de l'universitaire Rémi Brague nous fait savoir que</i>	100
2.2. <i>Acquisition de la sagesse et nécessité de son partage avec ceux du « dehors »</i>	101
2.2.1. <i>Ecclésiastique</i>	101
2.3. <i>Sénèque le philosophe</i>	102
3. Pari herméneutique en milieu africain : Texte et « Hors-texte »	102
3.1. <i>« Nous venons trop tard dans un monde trop vieux »</i>	102
3. 2. <i>Juste milieu entre absorption et distanciation</i>	103
3. 3. <i>Texte et « Hors-texte »</i>	104
4. Postulat d'une rhétorique propre au continent noir ou des consolations bien maigres	104
4.1. <i>Particularité des « mi-dits » africains</i>	104
4.2. <i>Sagesse des contes et proverbes africains</i>	106
4.3. <i>Flagrant délit d'ignorance au sujet de l'antériorité nègre</i>	106
5. Devoir épistémologique universel ou possibilité du particulier à l'universel	107
5.1. <i>De Cognitio et de Ratio des Grecs à « Sapientia »</i>	107
<i>et aux « cailloux » avec les Romains comme modèle à suivre</i>	107

5.2. Possibilité du particulier à l'universel : Des exemples à suivre	108
5.2.1. David, le roi des Hébreux, et la voix de la prière universelle	108
5.2.2. Socrate et la voix de la sagesse universelle	109
5.3. Exemples sublimes des Arabes	110
Conclusion	111
Références biographiques	113

Philosophie de l'autoreferentialite : des perspectives de J. AGOSSOU ET P. HOUNTONDJI à la redécouverte des « HUMANITÉS CLASSIQUES

AFRICAINES »	115
<i>RolandTECHOU...</i>	115
Résumé	115
Abstract :	115
Introduction	116
1. Autoréférentialité comme Endogénéité du savoir	117
1.1. De l'épistémologie de la pensée à la logique de création du savoir	118
1.2. Un impératif catégorique pour l'authenticité de l'être-là africain.	119
2. Jacob Agossou et Paulin Hountondji à l'aune de l'autoréférentialité...	119
2.1. Jacob Agossou, un modèle méthodologique pour l'autoréférentialité	120
2.2. Paulin Hountondji et la connaissance de soi comme fondement de l'autoréférentialité	123
3. Retour aux « Humanités classiques africaines » atout pour l'éducation à l'autoréférentialité	127
Conclusion	130
Bibliographie...	131

Pour une epistemologie du FÁ	133
<i>Professeur Mahougnon KAKPO...</i>	133
Introduction	133
1. De l'aire culturelle Ájà-Tádó	134
2. Du Fá comme l'identité remarquable des peuples Ájà-Tádó	135
3. Le Fá : une épistémologie du sens	137
En guise de conclusion	137

Ecrits du professeur MAHOUGNON KAKPO sur le Fá en images	139
---	------------

Vers une heuristique des recherches sur le Vodun	147
<i>Dr ELOMON Kocou Bertin...</i>	147
Résumé	147
Introduction	147
I- problématique de la recherche sur le Vodun	149
II- clarifications préjudicielles	149
1- Nature, essence et catégories de vodun	149
2- Approche définitoire du vodun.	150
3- Le culte de vodun et les sciences afférentes.	154
4- Aspects de l'initiation...	154
III-Finalité et motivation des recherches sur le Vodun	155

IV- Les limites de la recherche scientifique dans le domaine du sacré.	156
V- Jalons pour une méthodologie de la recherche sur le culte du <i>Vodun</i>	157
1- <i>Les aptitudes requises pour la recherche sur le culte du vodun</i>	158
2- <i>L'élaboration de questionnaire de recherche</i>	159
3- <i>L'illusion de l'initiation</i>	159
4- <i>Pour démêler l'écheveau de la vulgate, du bluff et de la parole vraie</i>	160
VI-Éclairage pour le traitement et l'analyse des textes littéraires	
sacrés <i>Vodun</i>	161
Que conclure ?	161
Indications bibliographiques	162

Le fragment comme mode de production de la pensée dans les civilisations de l'oralité	163
<i>LALI Blanche Bai.</i>	163
Introduction	163
1- Du fragment	164
2- Le fragment comme procédé discursif en régime d'oralité	168
Conclusion.....	182
Bibliographie.....	182
Webographie	184
De l'hermeneutique des textes oraux ou des objets culturels	185
<i>Dr Gniré Tatiana DAFIA</i>	185
Introduction	185
1. De l'herméneutique	186
1.1. <i>L'herméneutique dans l'histoire : historique et mises au point</i>	188
1.2. <i>Préalables à l'herméneutique d'un texte oral ou d'un objet culturel</i>	191
2. La démarche d'interprétation du texte oral par fragmentation et défragmentation	193
2.1. <i>Du fragment : historique, significations et caractérisations</i>	193
2.2. <i>Du fragment, de la fragmentation et de la défragmentation en traditions orales</i>	197
3. Brève herméneutique du texte panégyrique de Faïgo Bònà Máko	201
3.1. <i>Traduction élaborée du panégyrique de Faïgo Bònà Máko</i>	201
3.2. <i>Tùmǎnú : entre vecteur de lyrisme et procédé discursif</i>	203
En guise de conclusion	205

Le locuteur : entre altérité et réflexivité	209
Comlan FANTOGNON/Marcellin HOUNZANGBE/Martial FOLLY...	209
Introduction	209
Développement du langage, une tension entre « moi et autrui »	211
Identité et altérité	211
Grammaticalisation de la subjectivation du locuteur... ..	212
Du locuteur à l'énonciateur	213
Relation Locuteur-Énonciateur et les actes de langage : tensions entre subjectivité et conception de la référence	216
Altérité et réflexivité, sortir de la subjectivité	216
Conclusion... ..	221
Bibliographie	221
 Traitement de données en sciences humaines	223
TOTIN VODOUNON Sourou Henri...	223
1. Introduction	223
2. Méthodologie	224
3. Données : notion et typologie	224
3.1. Données générales et typologie	224
3.2. Données de recherche ou scientifiques et typologie... ..	225
3.3. Etudes quantitatives ou qualitatives	229
4. Traitement des données.	230
4.1. Collecte des données	230
4.2. Préparation des données	232
4.3. Importation des données	233
4.4. Traitement des données	233
4.5. Sortie et interprétation des données	235
4.6. Stockage des données... ..	238
Conclusion... ..	239
Bibliographie... ..	239
 Cadre Épistémologique pour l'étude des Humanités Fé-Vodun en Études Africaines	243
Préambule	243

ISBN : 978-99982-59-28-7
© Les Éditions des Diasporas, 2023
02 BP 710
Cotonou/BÉNIN

Dépôt légal N° 14592 du 13 janvier 2023
Bibliothèque Nationale du Bénin - 1^{er} trimestre

Achevé d'imprimer en 2023

