

CAHIERS FRANÇOIS VIÈTE

Série III – N° 4

2018

Actualité des recherches du Centre François Viète

sous la direction de
Jenny Boucard

Centre François Viète
Épistémologie, histoire des sciences et des techniques
Université de Nantes - Université de Bretagne Occidentale

Imprimerie Centrale de l'Université de Nantes
Mars 2018

Cahiers François Viète

La revue du *Centre François Viète*
Épistémologie, Histoire des Sciences et des Techniques
EA 1161, Université de Nantes - Université de Bretagne Occidentale
ISSN 1297-9112

cahiers-francois-viete@univ-nantes.fr
www.cfv.univ-nantes.fr

Depuis 1999, les *Cahiers François Viète* publient des articles originaux, en français ou en anglais, d'épistémologie et d'histoire des sciences et des techniques. Les *Cahiers François Viète* se sont dotés d'un comité de lecture international depuis 2016.

Rédaction

Rédactrice en chef – Jenny Boucard

Secrétaire de rédaction – Sylvie Guionnet

Comité de rédaction – Delphine Acolat, Frédéric Le Blay, Colette Le Lay, Karine Lejeune, Cristiana Oghina-Pavie, David Plouviez, Pierre Savaton, Pierre Teissier, Scott Walter

Comité de lecture

Martine Acerra, Yaovi Akakpo, Guy Boistel, Olivier Bruneau, Hugues Chabot, Ronei Clecio Mocellin, Jean-Claude Dupont, Luiz Henrique Dutra, Fernando Figueiredo, Catherine Goldstein, Jean-Marie Guillouët, Céline Lafontaine, Pierre Lamard, Philippe Nabonnand, Karen Parshall, François Pepin, Olivier Perru, Viviane Quirke, Pedro Raposo, Anne Rasmussen, Sabine Rommevaux-Tani, Martina Schiavon, Josep Simon, Rogerio Monteiro de Siqueira, Ezio Vaccari, Brigitte Van Tiggelen



UNIVERSITÉ DE NANTES



ISBN 978-2-86939-246-X

SOMMAIRE

*Introduction — Pluralité et structuration des recherches
du Centre François Viète
Jenny Boucard*

- FRÉDÉRIC LE BLAY 13
*Des tempéraments à l'idiosyncrasie : évolution et permanence d'une
définition physiologique de l'individu*

- COLETTE LE LAY 37
*Joseph Liouville et le Bureau des longitudes : mettre le pied à l'étrier à
de jeunes savants et contrôler les dérives hégémoniques*

- FREDERIC SOULU 61
Observatoires français dans l'Algérie coloniale : forme et spatialité

- LOÏC PÉTON 93
*Penser les profondeurs marines au XIX^e siècle : un abîme terrestre et
anthropomorphique*

- CRISTIANA OGHINĂ-PAVIE 113
*Le fil rouge. Pratiques mémorielles dans les sciences de la vie en Rou-
manie communiste (1945-1965)*

- PIERRE TEISSIER, MATTHIEU QUANTIN et BENJAMIN HERVY 141
*Humanités numériques et archives orales : cartographies d'une mé-
moire collective sur les matériaux*

- YAОВI AKAKPO 179
*Ethnographie comparée de pratiques savantes. Une approche d'histoire
des savoirs de l'oralité en Afrique*

Ethnographie comparée de pratiques savantes. Une approche d'histoire des savoirs de l'oralité en Afrique

Yaovi Akakpo*

Résumé

En étudiant les savoirs oraux dans leur « présent ethnographique », les recherches en ethnoscience les réduisent à des patrimoines ethniques clos, et ne prennent pas en compte leurs parcours historiques. L'article nuance la position goodienne, à propos des limites du pouvoir cognitif de l'oralité à fournir, à l'activité scientifique, les modalités de son exercice et de son développement. Il note et illustre, plutôt, l'hypothèse que les trajectoires des pratiques savantes, dans les traditions de l'oralité, sont repérables dans les empreintes que les archives orales reçoivent des espaces culturels dans lesquels elles ont circulé. Il met en honneur, en conséquence, l'ethnographie comparée des pratiques savantes comme approche de l'histoire des savoirs dans les sociétés orales.

Mots-clés : archive orale, document oral, ethnographie comparée, ethnoscience, historicité, littérature, oralité, savoir, science.

Abstract

Studying forms of oral knowledge in the “ethnographic environment of the day”, researches in ethnoscience unfortunately narrow them down to closed ethnic heritage and therefore they do not take into account the historical pathways of the forms. This article contrasts Goodian standpoint on the failure of cognitive power of orality to give to scientific activity, the modalities of its unfolding as well as its growth. It elaborates and illustrates, however, the hypothesis that the pathways of knowledge practices in the oral traditions are identifiable in the oral archive received from cultural spaces they have infused. It happily substantiates the comparative ethnography on knowledge practices as an approach of history of knowledge in oral societies.

Keywords: oral archive, oral document, comparative ethnography, ethnoscience, historicity, literacy, orality, knowledge, science.

* Laboratoire Hiphist, Université de Lomé, Togo.

PAR société de l'oralité on n'entend plus, comme c'était le cas dans l'ethnologie de la première heure, *the non-literate people*, mais une société où la rationalité orale a prédominé dans les pratiques et les discours. Une société de l'oralité n'est pas nécessairement un monde où la graphie n'a aucune place sociale. La tradition des manuscrits africains en arabe et en *ajami*, par exemple, en est une illustration.

Malgré cette précision, il demeure juste de se demander, dans le champ des travaux sur les « connaissances positives des sociétés exotiques » (Panoff & Perrin, 1973, p. 68), comme Jack Goody (1979; 1994; 2007) l'a fait, si l'activité scientifique ou savante, habitée par un « scepticisme fondamental » qui fait que la rationalité qui est la sienne se reconnaît par l'esprit critique, l'attitude sceptique, la pensée logique (Goody, 1979, chap. 3), ou l'inachèvement (Canguilhem, 1968), est possible à des moments où certaines sociétés, dans l'histoire, ont archivé prioritairement leur patrimoine culturel par les catégories de la *raison orale* (Diagne, 2005). Une question complémentaire qui vient est celle de savoir comment faire l'histoire des idées et des pratiques scientifiques ou savantes de l'oralité, alors que la chronologie reste « le problème le plus ardu de la tradition orale » (Ki-Zerbo, 1972, p. 105).

Il peut être retenu deux hypothèses pour aborder ces questions épistémologiques. La première a son départ dans la discussion d'un aspect de l'œuvre de Jack Goody (1979; 1994; 2007), pour établir que la différence entre les catégories de la *raison graphique* et celles de la *raison orale* n'induit pas véritablement une différence irréductible entre savoirs de l'écrit et savoirs de l'oralité, entre pouvoirs de l'écrit et pouvoirs de l'oralité. La deuxième est que l'ethnographie comparée de patrimoines savants peut être une approche de solution au problème de la chronologie, problème que ne peut sous-estimer la perspective de l'histoire des savoirs de l'oralité. Une telle hypothèse a besoin qu'on revienne, dans le contexte africain, par exemple, sur ce qui paraît discutable dans l'idée de Mamoussé Diagne (2005), selon laquelle le mémorable oral ne serait pas concerné par la chronologie, du fait que l'archive orale a pour vocation distinctive de conserver et de dogmatiser son contenu ou son information.

L'argumentaire, dans le sens de ces hypothèses et de l'objectif d'établir que l'ethnographie comparée pourrait être une approche de l'histoire des savoirs de l'oralité, est illustré par des données ethnographiques, issues de nos recherches et d'études sur des pratiques savantes en Afrique : les jeux de calcul (Popova, 1976 ; Retschitzki, 1990), les mathématiques divinatoires que sont le *sikidy* (Chemillier et al., 2007) et le *fa*, la médecine traditionnelle (Augé, 1986 ; Dozon, 1987).

À propos des limites du pouvoir de l'oralité à assurer à la science son caractère critique

Pour aborder la question du pouvoir de l'oralité à assurer à la science son essence critique, ce trait de son historicité, il convient d'apprécier et de discuter les termes dans lesquels l'œuvre de Goody (1979 ; 1994 ; 2007) où elle est très présente, l'a soulevée, formulée et tranchée.

Goody a engagé une discussion du *great divide*, le grand partage, jugé par lui dichotomique et ethnocentrique, par lequel la philosophie et les sciences sociales ont opposé le primitif et le civilisé, le sauvage et le domestiqué (Goody, 1979, p. 43), « la pensée mythopoiétique à la pensée logico-empirique, ou des démarches pré-logiques aux démarches logiques » (p. 36), la science du concret à la science de l'abstrait, la pensée magique à la connaissance scientifique, la pensée intemporelle à la connaissance historique (p. 44). Ce que l'auteur reproche aux sciences sociales c'est ce qu'il a appelé le binarisme ethnocentrique, « ce partage grossier de l'ensemble des sociétés en primitives et civilisées, européennes et extra-européennes, simples et complexes » (p. 45).

Un tel binarisme ethnocentrique est considéré comme une erreur d'appréciation des sociétés dites primitives, du fait même qu'il présume, pour étudier celles-ci, le choix d'un « cadre théorique excluant, ou n'acceptant que de manière simpliste, l'idée d'un développement » ; un cadre théorique qui laisse « de côté toute considération d'évolution ou même toute perspective historique » (p. 36). C'est que, pour l'auteur, ces termes opposés par lesquels le *great divide* s'est élaboré, qui ne se justifient que dans un besoin de classement, sont en vérité « des termes d'une alternative », ils « ne s'excluent pas », ils sont des dimensions complémentaires dont rend compte la « meilleure sociologie » qui fait de l'évolution un aspect important du fait social.

En plaçant les termes qu'oppose le *great divide* dans l'évolution et l'histoire, Goody en vient à l'idée que la prédominance de l'un ou de l'autre, dans une société à un moment donné, dépend de la manière dont celle-ci fait usage du langage et communique. C'est pour souligner cela qu'il met en avant un cadre théorique autre, plus explicatif selon lui, et qui retient que « si l'on accorde aux changements dans la communication une importance décisive, si on les prend dans leur pluralité, sans chercher à y voir une rupture unique, alors la vieille dichotomie entre primitifs et civilisés disparaît ... » (p. 48).

Ce modèle explicatif, bien différent, met alors en rapport, selon Goody, les systèmes de communication, les modes de communication et les modes d'interaction humaine, c'est-à-dire « ce que l'homme peut faire de son monde à la fois intérieurement en termes de pensée et extérieurement en termes de son organisation culturelle et sociale » (Goody, 1994, p. 21). Par-là, Goody veut souligner que le pouvoir de l'écrit est non seulement d'avoir des conséquences sur l'organisation sociale (la religion, la parenté, l'économie, le commerce, la politique, l'administration), mais surtout sur ce que Michael Cole et Sylvia Scribner (1974, p. 194) ont appelé les systèmes cognitifs fonctionnels de l'appareil social.

Il vient de ce qui précède que cette manière de voir le pouvoir de l'écrit permet à Goody (2007, chap. 8) de retenir que le facteur explicatif de l'évolution et de l'histoire des sociétés serait le mode de communication spécifique qui met en exergue les technologies de l'intellect. Goody pense sortir du *great divide*, en retenant que, le facteur déterminant de l'évolution étant le mode de communication qu'est la littératie, les technologies de l'intellect font de l'univers de l'écrit ce qui assure à l'activité scientifique les modalités formelles et pratiques de son exercice et de son développement. La science, souligne-t-il, advient dans le processus d'évolution des sociétés et progresse avec les moyens de l'écrit.

Pour éviter le « flou sémantique qui entoure le concept de science » dans certains travaux d'anthropologie, l'auteur a raison de retenir que la science est de nature critique, habitée par un scepticisme fondamental qui fait que la rationalité qui est la sienne se reconnaît par l'esprit critique, l'attitude sceptique, la pensée logique (Goody, 1979, chap. 3). Ce caractère critique de la science, un *savoir de l'écrit*, relèverait exclusivement du *pouvoir de l'écrit*, et non du *pouvoir de l'oralité*, parce que l'écriture, « moyen d'inspection du discours » permet « d'accroître le champ de l'activité critique » (Goody, 1979, p. 86), autorise « une formalisation

plus stricte » liée à l'abstraction (Goody, 1994, p. 85), « l'accumulation et le développement du savoir humain » (Goody, 2007, p. 91). C'est en référence à ce qu'il considère comme une spécificité des « pouvoirs et savoirs de l'écrit » que Goody déduit les limites des pouvoirs de l'oralité à rendre possibles la pensée scientifique et son développement. Goody illustre les limites de l'oralité à produire la science, par des exemples où sont opposés le pouvoir de l'écrit à autoriser la science, un savoir critique, et le pouvoir de l'oral à ne pas permettre l'examen critique.

Une des illustrations qu'il évoque à ce sujet concerne le tableau, outil formel d'analyse abstraite et scientifique, propre à la culture écrite, présenté comme inadapté à l'expression des réalités des sociétés orales. Pour Goody (1979, p. 111), « puisque le tableau est essentiellement un procédé graphique [...], il est possible que, par son caractère bidimensionnel et figé, il simplifie la réalité orale, au point de la rendre quasiment méconnaissable, et que donc il en réduise notre compréhension au lieu de l'augmenter ». Goody parle de l'expérience d'Émile Durkheim et de Marcel Mauss, lorsqu'ils se sont servis, à partir de mythes d'origine *zuñi*, de tableaux pour étudier les « classifications primitives », les « classifications totémiques ». Il note que Durkheim en était arrivé à la conclusion que ces « classifications primitives [...] ne constituent pas des singularités exceptionnelles », car elles ne présentent pas de « solution de continuité avec les premières classifications scientifiques » (p. 112). S'ils ne suivent pas la rigueur du tableau scientifique, c'est parce que les schèmes classificatoires primitifs seraient sur le modèle de la division de la société. La classification dans ces schèmes, selon l'auteur, n'est pas régie par les oppositions binaires. Schéma bidimensionnel et figé, le tableau « est une matrice fixe constituée de colonnes (de listes) verticales et de rangées horizontales » qui exprime une identité ou une opposition, « les deux formes extrêmes de la relation entre éléments » (p. 197). L'oralité, selon l'auteur, n'autorise pas un tel outil qui offre des possibilités croissantes et étendues aux opérations formelles.

Mais il peut être juste de se demander s'il serait plus aisé à l'anthropologue d'étudier avec la rigueur des tableaux scientifiques, des mythes magico-religieux, dans un régime d'écriture. On peut se demander, dans le même sens, si la représentation des données des sociétés de l'oralité sur des tableaux scientifiques aurait rencontré les mêmes difficultés, si elle avait concerné par exemple les classifications botaniques ou zoologiques.

Par ailleurs, cet exemple concernant le tableau peut être relativisé par la typologie des catégories de l'oralité qu'avait proposée Jan Vansina (1961). Vansina parlait de l'obligation de la reproduction correcte, par exemple, des formules que sont les titres, les devises, les formules didactiques, les formules religieuses. Il s'agit de noter, dans un rituel magique ou religieux, la constance dans l'expression d'une formule. Selon Vansina (1961, p. 122-123), « aux yeux des populations », le fait de ne pas prononcer correctement (dans sa littéralité), au cours d'un rituel, une formule religieuse, « expose souvent à des sanctions surnaturelles » le récitant et les personnes impliquées dans le rituel. « Aussi, est-ce avec un soin particulier qu'on apprend les textes de ces formules, qui du reste sont le plus souvent prononcés par des spécialistes : prêtres, sourciers, sorciers ou ensorceleurs » (p. 123).

Une autre illustration des limites du pouvoir de l'oralité, dont a parlé Goody (1979, chap. 7), concerne le rôle de la recette écrite et de la prescription écrite dans l'expérimentation et la croissance du savoir. La recette écrite en pharmacopée (cf. *Papyrus Ebers*), selon l'auteur, présenterait l'avantage de permettre « l'expérimentation d'un remède, l'évaluation de ses effets, la possibilité d'isoler les éléments communs » (p. 232). Elle invite à éprouver, à tester, à expérimenter, « à procéder à une évaluation comparative des résultats ». La recette médicale offre donc la possibilité de ce travail critique. Détachée de celui qui l'a produite, parce qu'écrite, elle est impersonnelle, et elle gagne en généralité et en universalité. En Afrique au contraire, selon l'auteur, l'apprentissage oral accentue « l'importance de la relation maître-élève » au point que « le nombre de recettes que la mémoire peut retenir est forcément limité, alors que grâce à l'écriture il devient illimité » (p. 241). Le savoir que la mémoire permet est répétitif et non critique, car « l'apprentissage oral tend à reproduire la situation initiale » (p. 240).

L'argumentaire ainsi illustré, par Goody, présente l'avantage de reconnaître à la littérature le pouvoir de singulariser la science comme pratique critique. Mais le problème majeur de cet argumentaire, central dans l'œuvre de Goody, c'est d'avoir opposé, point par point, les pouvoirs de l'écrit et les pouvoirs de l'oral, les savoirs de l'écrit et les savoirs de l'oral. Il est remarquable, dans l'œuvre de Goody, la tendance à voir dans le mode de communication écrite et le mode de communication orale, dans leurs instruments fonctionnels respectifs, dans les possibilités épistémologiques respectives qu'ils autorisent, deux univers radicalement cloisonnés. C'est

pour cela que *La raison graphique*, qui a commencé l'analyse de l'évolution des sociétés par une discussion du « grand partage », a conclu par « un retour au grand partage » (tel est l'intitulé du dernier chapitre du livre), ainsi que l'auteur l'a reconnu en ces termes : « j'ai conscience d'avoir eu trop tendance, dans les pages qui précèdent, à me laisser enfermer dans une autre dichotomie en opposant l'énoncé verbal au texte, l'oral à l'écrit » (p. 252).

Pour indiquer les difficultés de l'univers de l'oralité à faire avec les outils spécifiques qui permettent l'analyse et la critique, la tendance dans l'argumentaire de Goody est d'attribuer, aux sociétés de l'oralité, le monopole de la pensée symbolique (l'auteur s'en défend de façon récurrente sans s'en passer réellement). On peut noter, précisément à ce niveau de l'argumentaire de Goody, un glissement majeur qui consiste à parler des caractéristiques de ce qu'il a appelé la *pensée mythopoiétique* comme si elles étaient spécifiques à l'oralité, et absentes de l'univers de l'écriture. Ce glissement, à ne pas sous-estimer, est souligné, pour observer que, si l'on parle des pouvoirs et des savoirs de l'oralité en ayant plutôt la pensée symbolique comme référent empirique, il est évident que l'anthropologue ait l'impression de ne rencontrer nulle part dans une société orale les traits par lesquels on reconnaît la pensée scientifique ou savante, notamment l'abstraction, la formalisation, l'expérimentation et le développement du savoir.

C'est à côté de la *pensée mythopoiétique*, ce lieu privilégié où l'anthropologie a donné, pendant longtemps, rendez-vous aux « sociétés autres », et aussi en dehors d'elle, que l'on trouve dans les « archives orales », des pratiques d'abstraction et de formalisation, d'accumulation de l'expérience et de développement du savoir.

On peut aller dans le sens de cette manière de voir en considérant quelques exemples en Afrique : le jeu de combinaison *awalé* ou *adji* pour noter l'élasticité de son espace/pouvoir cognitif communicationnel à déployer l'analyse critique ; et la pratique rationnelle de la médecine traditionnelle, pour reconnaître la démarche expérimentale dans l'accumulation de l'expérience.

Décrivant le fonctionnement de l'*awalé*, Assia Popova (1976, p. 445) écrit :

Les joueurs jouent alternativement des coups simples (non enchaînés). À chaque coup (semis), le joueur prend le contenu d'une des cases pleines de son propre camp et sème les pions un à un dans les cases suivantes,

dans le sens trigonométrique. Si le dernier pion d'un semis tombe dans une case adverse contenant 1 ou 2 pions, le joueur prend le contenu de cette *case d'arrivée* (y compris le dernier pion qu'il vient de semer). Il prend également le contenu des cases adverses précédentes si celles-ci contiennent le même nombre de pions, c'est-à-dire 2 ou 3 pions à l'issue du coup. Ces cases permettant des *prises supplémentaires* doivent former une chaîne ininterrompue. [...]. Si le joueur parvient, au cours d'un semis, à faire plus d'un tour complet du tablier, il doit sauter la case d'où il est parti. [...]. Aussi longtemps que cela lui est possible, le joueur doit fournir des graines à son adversaire — lui « donner à manger » —. [...]. La partie se termine lorsqu'il reste si peu de pions sur le tablier qu'il n'est plus possible de jouer (c'est-à-dire lorsque les graines ne sont plus accessibles les unes par les autres).

Si on s'en tient aux « règles de fonctionnement » de l'*awalé*¹, telles qu'elles sont présentées par Popova, on peut dire que ce jeu mathématique, pratiqué par les Baoulé de la Côte d'Ivoire, est identique au modèle savant du jeu *adi* chez les Ewé au sud du Togo.

Quand on l'observe au Sud-Togo, on peut reconnaître qu'*adi* se joue à deux. Chacun des joueurs est propriétaire d'une rangée de 6 cases. Le jeu consiste à organiser la distribution calculée de 48 graines dans les cases. En début de partie, chaque case contient 4 graines. Tour à tour, chaque joueur distribue, dans le sens inverse de l'aiguille d'une montre, toutes les graines d'une case, en raison d'une par case, sans en mettre dans la case d'où est ramassé le tas. Si une distribution prend fin dans une case du camp adverse, au point de porter son contenu à 2 ou 3 graines, cela est un gain. Est également considéré comme gain le contenu des cases adverses précédant celle dont le contenu est gagné, au cas où la distribution a porté le contenu de chacune à 2 ou 3 graines. Les graines gagnées, stockées en dehors des cases, deviennent la propriété du gagnant. Il y a trois façons de créer des occasions de gain : 1) on peut gagner un coup, en arrangeant et en distribuant un tas $x \geq 12$ graines (désigné *adjigã* en éwé ou « *krou* » en Côte d'Ivoire (Retschitzki, 1990) ; 2) on peut obtenir un gain en arrangeant et en distribuant un tas $x < 12$ graines ; ce qui se dit en éwé, *emɔ* (c'est-à-dire piège) ; 3) lorsqu'un joueur n'a plus de graine dans aucune de ses cases, et que la possibilité qu'une distribution de graines de la partie adverse à atteindre une de ses cases, est nulle, la partie

¹ On dit aussi *awélé* ou *awele*.

de jeu prend fin : les graines restantes sont un gain pour le propriétaire des cases qui les contiennent.

En l'observant, on peut noter qu'une partie d'*adi*, lorsqu'elle est une affaire entre joueurs de haut niveau, se pratique dans un espace cognitif de communication élastique, lieu où s'élaborent des problèmes formels, où sont analysées des équations posées, où sont explorés des cas possibles ou alternatifs de solutions. Retschitzki (1990) qui privilégie l'étude du « fonctionnement cognitif des joueurs », parle, avec raison, de « problème d'*awalé* », dans les mêmes termes qu'on parle de *problème d'échecs*. Il est vrai, l'auteur désigne par cette expression toute « épreuve papier-crayon portant sur des situations de jeu », proposée et soumise à des joueurs, en vue de mesurer leurs capacités cognitives. Retschitzki a fait des problèmes d'*awalé*, un des instruments méthodologiques de recherche. Mais les problèmes d'*awalé* sont aussi des stratégies, pensées par les joueurs eux-mêmes, à titre d'équations ou de solutions.

Les deux exemples de problèmes d'*awalé* retenus par Retschitzki, notamment les « krous » et les « fins de partie », illustrent l'élasticité de l'espace cognitif de déploiement du jeu.

En effet, Retschitzki (1990, p. 107-108), note avec raison :

la réalisation efficace d'un krou, nécessite la coordination d'un ensemble de phases et de techniques qui sont mises en œuvre successivement : a) décision de construction d'un krou, b) alimentation du krou, c) contrôle du krou, d) décision de jouer le krou. Pour se défendre contre un krou, un joueur peut utiliser différentes tactiques selon l'objectif visé : a) faire échouer le krou en employant différentes techniques (blocage, surcharge, privation), b) minimiser les pertes en utilisant la technique de blocage partiel, c) organiser une contre-attaque en créant une ou plusieurs menaces sur les cases de l'adversaire.

De même, organiser les opérations, en vue de gagner la fin d'une partie d'*awalé*, consiste surtout « à tendre des pièges à l'adversaire, afin de ne lui donner des graines que lorsqu'on est sûr de pouvoir les récolter au(x) coup(s) suivant(s) » (Retschitzki, 1990, p. 108).

Les opérations autour d'un *krou* ou d'une fin de partie d'*awalé* donnent la preuve qu'un bon joueur ou un spectateur averti se reconnaît par sa capacité à formuler et à étudier des problèmes et des solutions. On observe qu'un joueur passionné d'*adi*, souvent seul et isolé, peut revisiter/reprenre une partie de jeu clôturée. Seul, il revisite une partie de

jeu, d'abord pour y détecter et corriger des erreurs dans d'anciens coups joués. Il ramène des problèmes difficiles, conçoit et teste des modèles possibles de solution. Cette façon de re-visiter une partie de jeu, en dehors du cadre normal où elle fut jouée à deux, permet au joueur une exploration ouverte du jeu. Sans papier ni crayon, il remet et gère le jeu dans un autre espace de communication, où il peut faire l'objet d'inspection critique ou d'exploration sans limite.

Le deuxième exemple concerne la fonction d'expérimentation que remplit l'accumulation de l'expérience dans la pratique rationnelle de la médecine traditionnelle en Afrique. Il est vrai, la médecine, dans les sociétés orales d'Afrique, s'est pratiquée à l'ombre et/ou à proximité de la magie et des cérémonies rituelles. Sa pratique dominante requiert, ainsi que le pense Pierre Dozon (1987, p. 14), « un champ de compétences ou de fonctions (devin, clairvoyant, antisorcier, féticheur, prêtre de culte) qui subordonnent l'efficacité thérapeutique à une efficacité plus large, mettant en jeu des puissances tutélaires, des structures normatives et symboliques, des rapports de force et de pouvoir ». Mais ce champ élargi de compétences et de fonctions ne peut signifier, comme le croit l'auteur, que « le dénominateur commun des médecines traditionnelles africaines réside bien davantage, et paradoxalement, dans le fait qu'elles ne forment pas à proprement parler un univers médical autonome formant un corps de règles, de savoirs, de pratiques et de spécialistes » (p. 13).

La précaution épistémologique à prendre, en la matière, c'est d'éviter, comme l'a fait Marc Augé (1986, p. 82), « les schémas diffusionnistes et les typologies tranchées ». Si Augé rejette la distinction qu'a opérée George M. Foster (1976) entre les « personalistic medical systems » (c'est-à-dire ceux où la maladie est attribuée à l'intervention délibérée d'un agent humain ou non humain) et les « naturalistic medical system » (ceux où la maladie est attribuée à l'action de forces et d'éléments naturels), c'est pour considérer comme discutables « les approximations ou simplifications », selon lesquelles « il y aurait dans les systèmes indigènes étudiés par l'ethnologie un secteur virtuellement empirico-rationnel et un secteur irréductiblement magique » (Augé, 1986, p. 83). Ce qu'Augé a discuté c'est la tendance des schémas de typologies tranchées à réduire exagérément la médecine traditionnelle à sa face magico-religieuse (consultation divinatoire, communications avec le divin par transe, cérémonies rituelles propitiatoires, incantations magiques pour la guérison). Étudiant la pratique de la médecine chez les Guin et les Mina du Sud Togo, Augé (1986, p. 85)

a distingué « deux procédures thérapeutiques » : « l'une qui, passant par la divination (*fa*), aboutit à l'identification d'un *vodũ* considéré comme le responsable de la maladie puis à un traitement par les plantes relevant de ce *vodũ*, l'autre qui, passant par l'analyse du symptôme, aboutit à un traitement par les plantes puis à des sacrifices à ce *vodũ* dont ces plantes relèvent ».

Mais, en observant plus largement les diverses pratiques traditionnelles de soin chez les Guin, les Mina mais aussi chez leurs voisins, les Ouatchi, avec lesquels, au Togo et au Bénin, ils partagent largement la même langue et le même panthéon, l'on peut constater qu'il y a une autre procédure thérapeutique qui précède souvent les deux dont Augé (1986) a justement parlé. Il est avéré à l'observation que chez ces peuples, « les itinéraires thérapeutiques des patients », pour employer l'expression de Dozon (1987, p. 17), commencent normalement par le diagnostic et la thérapie qui reposent éminemment sur la connaissance et l'expérience accumulée que le traitant a du corps humain, des maladies et des plantes. À l'exception des maladies spécifiques, réputées symptomatiques d'envoutement ou de colère de divinités, d'ancêtres ou de sorciers², c'est l'échec répété des procédures thérapeutiques naturelles qui oblige, souvent, les patients à recourir à la consultation divinatoire et aux sacrifices. C'est pour cela que chez les Guin, les Mina et les Ouatchi, il est bien réel qu'il existe une catégorie de tradi-thérapeutes qui ne pratique nécessairement ni la consultation divinatoire *fa*, ni de sacrifice aux *vodu* et autres forces invisibles. Ces tradi-thérapeutes sont désignés, en langue éwé (dont les langues ouatchi et guin/mina sont des dialectes) que ces peuples ont en commun, *ama gbe dɔyɔla wo* (les personnes qui soignent les maladies par des plantes) ou *ama tsi dɔla wo* (les personnes qui préparent les médicaments avec des plantes). Alors qu'un lieu de soins de maladie où l'on procède par la consultation divinatoire, le désenvoutement, les cérémonies *vodu* est plutôt désigné, en éwé, *nu wɔpe* ou *kɔnu wɔpe* (mot qu'on peut traduire littéralement en français par *lieu ou maison où on fait des cérémonies occultes*). Ces distinctions que ces peuples, eux-mêmes, font, non seulement entre les profils de soignants, mais aussi entre les profils des lieux de soins méritent d'être retenues d'un point de vue épistémologique.

² C'est le cas par exemple de l'épidémie de la varicelle ou de la variole dont on attribue l'expansion à l'action de la divinité *sakpata*, considérée comme la propriétaire de la terre — *anyigbatɔ* en éwé (Gilli, 2016).

C'est sans doute l'existence de la procédure thérapeutique non occulte qui justifie, en Afrique contemporaine, l'audience que commence à avoir les tradi-connaissances en botanique et en médecine auprès d'équipes de recherches universitaires et de thésards en botanique, en chimie, en pharmacologie, etc. Cet intérêt nouveau que la recherche universitaire africaine manifeste pour les savoirs botaniques et médicaux des sociétés orales paraît donc une attestation de leur face savante, celle que la réduction de la « pensée sauvage » à la pensée symbolique, par « les schémas diffusionnistes et les typologies tranchées », n'a pas pu mettre en exergue.

Il importe de prêter une attention particulière au sens épistémologique de ce nouvel intérêt que la recherche universitaire africaine contemporaine manifeste vis-à-vis de ce qui est savant dans les connaissances orales et les procédures thérapeutiques traditionnelles. Cet intérêt pour la domestication des savoirs oraux sur le corps, les plantes, notable chez des chercheurs de nos universités et centres de recherche, ne peut se justifier que par une réalité. C'est que, lors du diagnostic et du traitement d'une maladie, certains tradi-médecins semblent distinguer la représentation surnaturelle de la maladie de « sa dimension expérimentale et des théories du corps » (Augé, 1986, p. 86). La consultation divinatoire *fa* par exemple (Augé, 1986 ; Gilli, 2016), qui peut être en réalité faite par le praticien soignant lui-même, ou par un devin, ne se substitue pas toujours et entièrement au diagnostic savant, ni à la prescription, ni au soin. Il est observé chez les Guin, les Mina et les Ouatchi que, pour le diagnostic, les recettes et le soin, le praticien soignant, s'il ne verse pas dans le charlatanisme, s'appuie sur la connaissance du corps, de son anatomie et de son fonctionnement, la connaissance de la psychologie du malade, et la connaissance botanique et des vertus des plantes. La compétence dans le diagnostic (observation) et le soin (recette et prescription), un médecin traditionnel, dans les sociétés orales, n'en donne la preuve qu'en comptant avec cette connaissance et l'expérience accumulée. On ne peut, dans l'absolu, dire de cette expérience accumulée qu'elle est celle d'un empirisme primaire. Cette expérience, le praticien soignant l'acquiert, l'accumule et la développe, au travers de sa formation, de la pratique du soin et de la communication avec les pairs. En circulant à l'intérieur de réseaux fermés, où se croisent maîtres, disciples et concurrents, les pratiques médicales instituent une véritable dynamique de développement de leur « dimension expérimentale ».

On doit prêter attention à cette dimension expérimentale des médecines traditionnelles. À partir des indicateurs d'une telle dimension, on peut se rendre compte que les recettes et les prescriptions orales dans la médecine traditionnelle ne reposent pas simplement sur la mémoire, réputée incontestablement limitée, mais plutôt sur l'accumulation de l'expérience. L'expérience accumulée est faite de ce que le soignant a appris de son parent (si celui-ci en a la science), d'un maître connu pour son savoir-faire, de sa collaboration avec un collègue réputé dans le traitement de maladies particulières, de ce qu'il a compris de ses propres succès et échecs dans la pratique. Dans ce sens, on peut retenir que le régime d'oralité n'exclut pas que l'accumulation de l'expérience imprime une « dimension expérimentale » sur des procédures de la médecine traditionnelle, dimension remarquable dans les connaissances que les praticiens ont du corps, des plantes, de la psychologie.

Cette discussion illustrée, loin d'être une tentative de méconnaissance de l'énorme pouvoir de la littérature, est plutôt pour noter que la présence effective de la critique dans les pratiques savantes, dans les sociétés orales, celles d'Afrique par exemple, rend compte que là aussi, tout comme ailleurs, le patrimoine intellectuel ne peut être rigoureusement réduit à la pensée magico-symbolique ou *mythopoiétique*. C'est parce qu'elle est une pratique critique, inachevée et révisable, que la pratique orale de la science est une histoire, d'une autre nature que la pensée symbolique. L'histoire des sciences de l'oralité peut s'écrire à partir des itinéraires transculturels ou interculturels des patrimoines savants, distingués des *corpus mythopoiétiques*.

Ethnographie comparée, une approche de l'histoire des savoirs de l'oralité

« Il n'y a pas d'histoire sans dates », note Claude Lévi-Strauss (1962, p. 342), pour souligner que :

si les dates ne sont pas toute l'histoire, ni le plus intéressant dans l'histoire, elles sont ce à défaut de quoi l'histoire elle-même s'évanouirait, puisque toute son originalité et sa spécificité sont dans l'appréhension du rapport de l'avant et de l'après, qui serait voué à se dissoudre si, au moins virtuellement, ses termes ne pouvaient être datés.

La nuance importante, à noter chez Lévi-Strauss, est un avertissement contre la tendance à réduire le « code général » de l'histoire à la « chronologie », à faire de la démarche de l'histoire une « méthode desséchante » qui réduit l'historicité à « un corps décharné dont les dates font le squelette ». Cet avertissement est pour éviter à toute histoire (histoire générale ou histoire de la pensée) de « succomber à la chronogite » (Ki-Zerbo, 1972, p. 111). L'unique enjeu méthodologique, pour lequel il est fait référence à cet avertissement, réside dans le fait que son auteur, Lévi-Strauss (1962, p. 342), retient, avec raison, que « le codage chronologique dissimule une nature beaucoup plus complexe qu'on ne l'imagine, quand on conçoit les dates de l'histoire sous la forme d'une simple série linéaire ».

Si l'histoire peut gagner en précision en s'écrivant avec des dates, l'historicité, quant à elle, est en soi dans la trame du parcours de l'évènement, la trajectoire dans laquelle l'évènement prend sens. L'historicité laisse voir qu'un évènement a une trajectoire, tout à la fois, discontinue et continue. Discontinue, parce qu'un évènement peut négocier sa singularité significative dans ce qui fait sa rupture avec son passé. Continue, parce que toute nouveauté se comprend aussi par rapport à un passé dans le temps et l'espace. Ce qui fait que l'historicité d'un évènement ne peut se lire dans une pure narration détaillée, qui n'a seul souci que de caser ses moments dans les compartiments du temps que sont l'heure, le jour, la semaine, le mois, l'année, le siècle, etc.

Malgré cette précaution, la lecture de l'historicité des « archives orales » ne peut perdre de vue le problème même de sa possibilité, dans la mesure où les catégories de la « raison orale » n'ont pas les moyens pour installer convenablement l'évènement dans les détails du temps, comme l'autorisent les « pouvoirs de l'écrit ». On doit reconnaître que « la chronologie restera, pendant longtemps encore, le problème le plus ardu de la tradition orale » (Ki-Zerbo, 1972, p. 105). Il faut peut-être, pour prendre une juste mesure de ce problème d'ordre épistémologique sur l'« oralité temporalité », noter et discuter les termes dans lesquels il a été soulevé et abordé par Diagne (2005).

Le philosophe sénégalais s'interroge sur la pertinence du rôle de « témoignages » que l'histoire des historiens professionnels a réservé à la « tradition orale historique ». S'il pense que la tradition orale historique n'a pas vocation à jouer ce rôle, c'est parce qu'il estime que les textes oraux que sont le mythe, la devinette, le conte, l'épopée, « ne sont pas tournés

vers le passé historique en tant que tel » (Diagne, 2005, p. 248). Le discours des « historiens traditionnels » (les griots, les conteurs, les chanteurs, les chefs de castes), a l'objectif de construire le mémorable oral, en honorant le « contrat de répétition » qui fait la tradition. Diagne évite alors de poser le problème de la vérité de la tradition historique orale du fait que la démarche fonctionnaliste, qu'il adopte, l'amène à n'interroger la mémoire orale que du point de « vue de son acte de constitution en tant que mémoire fonctionnant selon les modalités précises, rapportée à l'efficacité avec laquelle elle arrive à tenir son pari contre la fragilité » (p. 245), à « échapper aux atteintes du temps » (p. 273). « L'édification du mémorable » gagne le pari contre sa fragilité, selon le philosophe sénégalais, par la dogmatisation. Diagne reproche aux historiens professionnels d'interroger les documents oraux³, à titre de sources, alors même que ceux-ci ne sont pas tournés vers le passé historique en tant que tel (p. 248).

Mais la vocation du mémorable oral à honorer le pari de la dogmatisation est aussi, cela doit être souligné, la vocation première de l'archive écrite. Il ne faut pas perdre de vue que l'archive écrite, elle aussi, a vocation première à préserver, à conserver et à transmettre l'information. La réalité, partagée par l'écriture et l'oralité, est que la logique de toute archive est de dire l'histoire de son propre point de vue, de donner sa propre version des choses, de plaider pour elle et de la clôturer. C'est ce qui fait de toute archive une source close et primaire dans la reconstitution historique, scientifique et critique de l'évènement.

Les termes, dans lesquels la possibilité d'écrire toute histoire à partir de documents oraux doit être posée, semblent être ceux qui prennent en compte cette distance épistémologique entre la reconstitution historique des faits (nécessairement critique) et la présentation ou la constitution dogmatique et close des faits, qui est la vocation primordiale de toute archive. Dans ces termes, il doit s'agir, en général, d'envisager l'histoire à partir du mémorable oral, non seulement par « la comparaison de témoignages » (Vansina, 1961, p. 101-117), mais surtout par la reconstitution critique des itinéraires des contenus dogmatiques d'archives ethniques constituées. Si le regard du chercheur se dresse dans un esprit de vénération de l'archive orale, cette sorte de dogmatisation épistémologique, non justifiée du « mémorable oral », il peut faire obstacle à l'intelligibilité de

³ On trouve l'expression « documents écrits et oraux » chez Mahmoûd Kâti (1913), *Tarîkh el-fettâch*, Paris, Leroux.

la temporalité de celle-ci. Envisager l'histoire des savoirs de l'oralité doit présumer un *regard épistémologique ouvert* sur les archives ethniques, un regard qui évite de voir le savoir oralement archivé dans les limites de sa simple et pure constitution dogmatique et ethnique.

Pour l'histoire des idées et des pratiques savantes de l'oralité, il doit s'agir de se rendre compte du fait que les patrimoines savants constitués, archivés sous forme de documents oraux, n'indiquent pas assez leur propre procès constitutif, les itinéraires par lesquels, dans le temps et l'espace, ils se sont constitués et certainement reconstitués.

Nous disons « pas assez », pour souligner que, en régime d'oralité, les formes que prennent la signature et la citation de formules savantes, de pratiques rituelles, par exemple, expriment faiblement la dynamique de création de leur contenu. La signature peut consister en ce qu'une science, ou un savoir, ou une divinité, porte le nom d'un personnage qui a marqué son histoire. Par exemple, selon J. Alapini, cité par Étienne Elom F. Ahiako (1991, p. 3), *Jisa*, appellation d'un des quatre systèmes de la mathématique *Fa*, est aussi le surnom donné à un certain Tchêkpêtéli, un yoruba, qui l'eût introduit à Abomey, sous le règne du roi Agadja. Selon la légende, le surnom *Jisa*, qui se traduit en français par l'expression « vendeur de pluie » ou « marchand de pluie », fut donné à ce lecteur du *Fa*, qui aurait arrêté un long cycle de sécheresse en provoquant une grande pluie. Cela peut aussi évoquer le nom d'une personnalité illustre pour donner autorité à un modèle explicatif, à une recette, à une pratique. On trouve aussi cette forme de signature et de citation dans les musiques traditionnelles en Afrique. Chez les éwé, au Sud-Togo, une chanson originale de musique profane ou sacrée peut intégrer le nom d'un ancêtre illustre, d'un hounnɔ (prêtre *vodu*), ou le nom de son créateur (désigné en éwé *hashinɔ*, c'est-à-dire créateur de chanson). Elle peut intégrer les paroles et les noms de chanteurs-créateurs qui ont marqué le genre musical concerné. En les chantant, noms et paroles d'ancêtres, de *hounnɔ*, de *hashinɔ* restent gravés dans le patrimoine musical et dans la mémoire de la société.

La signature et la citation, sous ces formes, aussi bien dans le régime de l'écriture que celui de l'oralité, laissent des traces ou des pistes à suivre, mais ne parlent pas assez ; elles ont et sont une mémoire faible ; elles sont des expressions faibles des trajectoires des idées ou des pratiques.

L'histoire des sciences des sociétés de l'oralité ne peut se contenter d'acter simplement la vérité constituée par l'archive orale elle-même. C'est en s'enfermant dans les archives orales constituées que les recherches en

ethnoscience prennent, à tort, les pratiques savantes, dans les sociétés orales, pour des patrimoines culturels ethniques et clos. Les ethnosciences (Panoff & Perrin, 1973), ayant un regard dogmatique, a-historique, sur leur objet, ont placé, dans les sociétés de l'oralité, les patrimoines savants, les mythes et les cosmogonies de la création dans le même registre. Elles restent, de cette façon, dans une logique contraire à l'écriture de l'histoire des savoirs, de l'histoire des itinéraires des idées et pratiques savantes.

Pour une telle histoire, le problème de « l'oralité temporalité » paraît avoir une solution épistémologique dans la voie de l'*oralité spatialité*, si l'on considère, en la matière, qu'un itinéraire suppose aussi bien des moments que des lieux. Les patrimoines culturels, artistiques et scientifiques, par exemple, illustrent bien cette dimension de la temporalité. Car, leurs constitutions, en des moments donnés, portent des traces des lieux où ils ont circulé.

En observant, par exemple, les itinéraires de bénéficiaires de consultation divinatoire *fa*, dans le golfe du Bénin, on peut voir qu'un savoir, dans les sociétés orales, n'est pas isolé dans son territoire tribal. C'est le cas lorsque, pour s'assurer de ce que demande un tracé mathématique d'un signe géomantique *fa* (désigné en éwé, du), il arrive qu'un bokɔnɔ éwé du Togo l'envoie à un bokɔnɔ fon du Bénin pour être interprété. Une cérémonie d'initiation au *fa* au Ghana peut être reçue d'un bokɔnɔ du Togo ou du Bénin. La réalité est que les pères du secret, lecteurs et interprètes des signes mathématiques *fa* constituent, au sud du Nigeria, du Bénin, du Togo et du Ghana, de véritables réseaux transfrontaliers. C'est dans l'espace de ces réseaux intellectuels transfrontaliers que la formation initiatique au *fa* se donne, qu'un savoir du *fa* peut chercher sa validité (se faire et se défendre) et peut faire l'objet de controverse.

Cet exemple est pour noter que l'histoire des savoirs oraux doit reposer sur une ethnographie comparée; car les idées et les pratiques savantes, dans les sociétés de l'oralité également, loin de se réduire à leurs versions ethniques et closes, circulent dans des réseaux intellectuels, des espaces cognitifs non territoriaux de communication.

À propos de l'enjeu épistémologique de l'ethnographie comparée des archives orales, Ki-Zerbo (1972, p. 109) écrivait :

la comparaison des outils et des traits culturels permet de suivre l'évolution des sociétés. Cela est particulièrement vrai pour la musique dont les rythmes et les airs accompagnent souvent les récits de la tradition orale. En effet, chaque trait culturel étant une molécule de base de la culture

conçue comme une totalité, si l'on en a retrouvé d'identiques dans deux sociétés différentes, les seules hypothèses sont les suivantes : la double invention autonome, l'origine commune de l'emprunt.

On sait que sous l'influence de l'idée de Cheikh Anta Diop de lire l'histoire dans la parenté génétique des cultures et des langues, les historiens africains avaient noté que les instruments de comparaison pouvaient être notamment les langues. On reconnaît cette influence chez Ki-Zerbo (1972, p. 109), lorsqu'il écrivait qu'on pouvait déduire « une parenthèse ethnique de la relation génétique perçue entre plusieurs langues ». On reconnaît cette même influence chez Diouldé Laya (1972, p. 35) lorsqu'il notait que les « emprunts lexicaux » pourraient rendre compte de mouvement historique et de brassage de peuples et que « les recherches onomastiques et l'analyse linguistique des toponymes et anthroponymes » devraient aider à déterminer la chronologie.

En matière d'histoire des archives orales, on ne peut sous-estimer la place des langues dans la démarche qu'est l'ethnographie comparée. Mais pour l'histoire des savoirs, ce qu'il faut comparer c'est en général les modèles ethniques de formules, de théories et d'interprétation, de recettes et de pratiques, d'idées, afin d'y voir les identités partagées, les malentendus, les divergences et leurs sens. L'étude comparée des idées et des pratiques savantes en Afrique, celles qui sont des vestiges de documents oraux, offre à voir que les modèles épistémiques, dans leurs versions ethniques, sont comme la partie visible de l'iceberg. Leurs parcours historiques, la partie immergée, sont des espaces intellectuels de communication dont on ne peut soupçonner l'immensité de l'étendue, avant d'en faire l'étude. En ayant le regard synoptique sur des modèles épistémiques, constitués dans des espaces territoriaux ethniques ou tribaux différents, on pourrait voir les dettes des uns envers les autres, les ordres de préséance chronologique, les sens contextuels, la légitimité des spécificités et des divergences, ce que, en tout, on doit appeler leurs trajectoires. Ces dettes peuvent être celles d'un savoir, perdu dans une communauté tribale isolée (fut-elle en pure tradition de l'oralité), envers les idées scientifiques d'un autre continent.

Un commentaire des controverses sur l'histoire d'une algèbre appliquée aux divers systèmes de divination *sikidy* à Madagascar, peut permettre de préciser davantage la solution épistémologique que semble être une telle ethnographie comparée pour le problème de la chronologie des savoirs de l'oralité. La recherche sur « les aspects mathématiques et cognitifs de la

divination *sikidy* à Madagascar » (Chemillier et al., 2007) montre, en effet, que la structure algébrique du *sikidy* et les règles formelles de construction des tableaux « sont transmises de façon immuable depuis des siècles », alors que « la classification des figures en points cardinaux admet plusieurs variantes » (p. 15). « D'une ethnie à l'autre », la classification varie. La recherche a retenu les différences entre deux systèmes de classification : le système *antadroy* (pratiqué sur la côte ouest) et le système *antaimorona* (pratiqué à l'est) et a noté qu'il s'est toujours posé alors le problème de la préséance chronologique d'un système sur l'autre. Et à ce sujet, Jean-Claude Hébert (1961), allant dans le sens diffusionniste, a considéré que le pays Antaimorona étant le plus islamisé de Madagascar, son système de classement, appris des arabes, doit être le plus primitif. Mais en comparant les trois systèmes *sikidy* de classement (*antadroy*, *antaimorona*, arabe), la recherche qu'a conduite Chemillier laisse voir que le doute est permis sur la reconnaissance tranchée de l'antériorité du système *antaimorona*. Cette histoire d'antériorité d'un système sur l'autre peut faire place significativement à ce qui fonde leurs sources communes, leurs différences, les raisons de choix formels, mais aussi aux influences non africaines sur des systèmes épistémiques de communautés ethniques isolées. Cet exemple illustre en fait une situation historique générale, celle des influences reçues ou des divergences, qui caractérisent, même en régime d'oralité, les pensées et pratiques intellectuelles.

Conclusion

Si l'on considère les traits distinctifs par lesquels l'ethnologie avait marqué la *pensée sauvage*, réduite à la *pensée mythopoiétique*, la perspective d'une approche d'étude historique des *savoirs de l'oralité* nécessite que l'on prête une attention épistémologique à ce que sont véritablement les *connaissances positives* et les *lieux de savoirs* dans les sociétés de l'oralité. Malgré sa tendance à se détacher du *great divide*, l'œuvre de Goody, en cette matière, reste discutable lorsqu'elle voit que la différence entre les pouvoirs de la *raison graphique* et ceux de la *raison orale* induirait une différence irréductible entre les *savoirs de l'écrit* et les *savoirs de l'oralité*. L'enjeu de cette discussion est pour noter que l'histoire des patrimoines savants de l'oralité peut se donner une vocation que l'ethnologie et les ethnosciences n'avaient pas, celle de trouver sa matière à côté et en dehors

de la pensée magico-symbolique à proprement parler. L'histoire des savoirs de l'oralité ne peut honorer une telle vocation, encore inédite, sans tenir compte du fait que la chronologie reste « le problème le plus ardu de la tradition orale ». Reprenant l'opposition irréductible que Goody voit entre la raison graphique et la raison orale, Diagne pense que la matière qu'est le mémorable oral n'est pas concernée par la chronologie, parce qu'il croit que c'est une vocation exclusive et distinctive de l'archive orale de conserver et de dogmatiser son contenu ou son information. Cette face dogmatique et close des contenus des savoirs oraux, bien que réelle, n'est que celle qui se montre lorsqu'on les étudie dans leur constitution ethnique, leur *présent ethnographique* (Ascher, 1998). Une étude d'histoire des savoirs de l'oralité se justifie, comme perspective de recherche, du pouvoir des lieux de savoir à exprimer, dans une mesure, les temps de savoir. L'ethnographie comparée des savoirs de l'oralité, dans sa capacité à dire l'histoire des choses par les lieux des choses, peut être un autre avenir pour les études sur les connaissances positives qu'on rangeait dans la *pensée sauvage*.

Références

- AHIAKO Etienne Elom F. (1991), « Le Fa », *Communication présentée au First meeting of Afro-American Cultures, Buenos Aires*, p. 1–28.
- ASCHER Marcia (1998), *Mathématiques d'ailleurs. Nombres, formes et jeux dans les sociétés traditionnelles*, Paris, Seuil.
- AUGÉ Marc (1986), « L'Anthropologie de la maladie », *L'homme*, vol. 26, n° 97-98, p. 81–90.
- CANGUILHEM Georges (1968), « L'Objet de l'histoire des sciences », *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, p. 9–23. Édition utilisée : 7^e édition, Paris, Librairie philosophique, 2002.
- CHEMILLIER Marc, JACQUET Denis, RANDRIANARY Victor & ZABALIA Marc (2007), « Les Aspects mathématiques et cognitifs de la divination *sikidy* à Madagascar », *L'homme*, n° 181, p. 7–40.
- COLE Michael & SCRIBNER Sylvia (1974), *Culture and thought: a psychological introduction*, New York, Wiley.
- DIAGNE Mamoussé (2005), *Critique de la raison orale, les pratiques discursives en Afrique noire*, Paris, Karthala.
- DOZON Pierre (1987), « Ce que valoriser la médecine traditionnelle veut dire », *Politiques de santé. Politique africaine*, n° 28, p. 9–20.

- FOSTER George M. (1976), « Disease Etiologies in Non Western Medical Systems », *American Anthropologist*, vol. 78, n° 4, p. 773-782.
- GILLI Bruno (2016), *Un culte du vodu Hebiesso. Approche d'une religion africaine chez les Ouatchi du Sud-Togo*, Lomé, Haho.
- GOODY Jack (1979), *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Minuit.
- GOODY Jack (1994), *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, Presses Universitaires de France.
- GOODY Jack (2007), *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, Paris, La Dispute.
- HÉBERT Jean-Claude (1961), « Analyse structurale des géomancies comoriennes, malgaches et africaines », *Journal de la société africaniste*, vol. 31, n° 2, p. 115-208.
- KI-ZERBO Joseph (1972), « La Tradition orale en tant que source pour l'histoire africaine », dans Diouldé LAYA (éd.), *La Tradition orale. Problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine*, Niamey, Centre régional de documentation pour la tradition orale - Unesco, p. 96-112.
- LAYA Diouldé (1972), *La Tradition orale. Problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine*, Niamey, Centre régional de documentation pour la tradition orale - Unesco.
- LÉVI-STRAUSS Claude (1962), *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.
- PANOFF Michel & PERRIN Michel (1973), *Dicionário de Etnologia*, Sao Paulo, Lexis.
- POPOVA Assia (1976), « Les Mankala africains », *Cahiers d'études africaines*, vol. 16, n° 63-64, p. 433-458.
- RETSCHITZKI Jean (1990), *Stratégie des joueurs d'awélé*, Paris, L'Harmattan.
- VANSINA Jan (1961), *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.