

TRACES

Se noue dans les trois concepts — oralités, vocalités, scripturalités — mis en rapport pour le moment tri-univoque, un problème lourdement lesté de tous les questionnements et de tous les doutes, errements et incertitudes, animant ou paralysant, depuis plus de vingt-cinq siècles, les mouvements de la réflexion et de la recherche sur le langage, la langue et les moyens de leurs déploiements et de leur vivance. En deux colloques internationaux, organisés par le Centre National de Recherches Préhistoriques Anthropologiques et Historiques, le premier sur les « Oralités africaines » et le second sur « La geste des Bani Hilal », respectivement en 1989 et en 1990 à Alger, avaient été débattues les questions de l'urgence de la sauvegarde du patrimoine culturel et de son étude d'une part, et celle de l'authenticité scientifique de son histoire par l'étude de la geste orale comme document historique contrôlé, d'autre part. De manière souterraine mais avec une certaine insistance, dans ces rencontres, des problèmes théoriques extrêmement aigus s'étaient posés, sans susciter pour autant de débats au fond.

Il se trouve que la recherche scientifique, sur ces questions souvent insupportables, provocatrices et quelquefois chargées de lourds nuages porteurs de conflits dits identitaires, reste faible, erratique et incertaine dans de nombreuses sociétés. Cette situation est surdéterminée, dans certaines sociétés arabes, par les représentations que de nombreux intellectuels se font, par défaut, du rapport que leurs cultures et leurs systèmes symboliques entretiennent avec ce qui se donne à être la « vulgate » théorique de l'oralité. Selon eux, le Monde arabe serait, de part en part, sans aucune faille et par essence scriptural en tant que dépositaire du Livre et de la civilisation de l'Écrit : Ahl el Qalam. Subséquemment, s'est développée depuis longtemps, dans beaucoup de milieux universitaires, une attitude de défiance et de mépris pour ech-chafaoui ou ech-chafahiyat, assimilée à l'anti-écriture, au fugace et à la limite, à l'ignorance — el jahl — et l'irreligion.

Cette situation est profondément partagée par une autre vulgate universitaire née depuis les colonisations, symboliquement violente, et qui perdure sous diverses formes dans le monde entier et au sein même des élites des sociétés anciennement colonisées. Elle est trop connue, mais reste cependant encore vivace dans son extension comme dans sa compréhension. Elle consiste à référer et à classer les sociétés humaines selon le critère de la scripturalité, celle des sociétés dominantes dont le rapport à elles-mêmes passe par la péjoration de l'Autre, dont la caractéristique principale, à l'inverse, est l'oralité comme seul moyen de la communication par le langage.

Or l'oralité dispose, pour se réaliser, de la phonè, de la Voix. En ce domaine, les travaux relatifs à un couple conceptuel nouveau que Paul Zumthor appelle la vocalité-auralité[1] sont relativement récents, et le champ de recherche est inégalement exploré : à une psychanalyse de la voix[2] dans l'opéra, répondent de très nombreux travaux de musicologie et d'ethnomusicologie. Les préoccupations de ces derniers passent, de manière plus aiguë encore, par les mêmes problématiques de l'opposition oralité-écriture. La voix, comme concept, est travaillée en dehors des problèmes de transcription des musiques et des voix. Dans ces cas, elle est systématiquement référée au corps, dont elle est la vibration profonde et l'expression du mouvement vers l'Autre, dans la communication par le langage sous toutes ses formes. Le problème n'en est pas pour autant résolu. Il est différé dans un sens bien plus fécond pour la recherche, mais ne se prolonge pas jusqu'à la dissolution de cet obstacle à penser qu'est l'opposition première. De celle-ci, il serait extrêmement utile de faire une histoire raisonnée et une épistémologie de ses déploiements et de ses ruses idéologiques.

L'enfermement s'estompe enfin, dans ce qui semble être une voie insuffisamment explorée et dont la stratégie est articulée autour de la réflexion d'une relation structurelle entre la voix

et la scripturalité, soit entre le corps vibrant et enrhytmé d'une part, et le corps signifiant, tatoué, vêtu, coiffé, peint, auteur et support de toute scripture d'autre part.

Les trois temps de la recherche peuvent être déployés ainsi :

I) Généalogie I : Littérature et tradition orales.

De ces deux prisons de la lettre et de la voix, comment ne pas s'apercevoir que les remparts en sont infranchissables. On le sait ! Comment travailler une matière dont la lettre et le corps sont, en même temps, évanescents, immatériels, comme il est convenu de les désigner aujourd'hui. L'ambiguïté du nom, son caractère contradictoire — littérature vs oralité — revêt, semble-t-il, une signification tout aussi contradictoire. D'être travaillée comme une littérature, l'oralité (conte, mythe épopée, geste, poésie, légende, proverbe, etc.) gagne le statut voulu, envié et noble des genres proprement littéraires : les genres oraux perdraient leur nature pour advenir dans l'analyse littéraire comme s'il s'agissait de textes écrits, tandis que les méthodes varieraient à peine de l'analyse poïéticienne, sémiotique[3] ou ethnolinguistique : G. Calame-Griaule[4], fixant l'objet de l'ethnolinguistique la définit comme l'étude des relations entre la langue, la culture et la société. Le texte oral est délivré par un agent, dans une langue et dans un contexte naturel, culturel, matériel social et religieux.

L'analyse littéraire selon l'école allemande de Constance se décline en termes d'esthétique de la réception[5] ou d'acte de lecture[6]. Dans ce cas, il ne s'agit absolument pas de texte oral, mais proprement de littérature écrite. La méthode est paradoxalement la même que celle de l'ethnolinguistique africaine, car il s'agit bien des actants, du contexte de la langue et, évidemment du texte. Le plus important est, en l'occurrence, le contexte que l'école allemande appelle le répertoire et l'anthropologie structurale le système des codes.

Qu'en est-il alors de la différence entre littérature orale et littérature ? La sémiotique binaire grammassienne n'en dit pas autre chose dans l'approche du texte dans ses composantes grammaticale et sémantique et sa structure narrative. Ce qui semble entrevu c'est que les textes écrits sémiotique, ethnolinguistique et poïétique, dans leur volonté de monter le texte oral au niveau du texte écrit, nivelle la différence en la réduisant à une forme qui n'exprime, en définitive, qu'une vacuité ethnocentrique. Celle-ci, dans son intention d'éradiquer l'ethnocentrisme institutionnel, aggrave ce dernier en écrasant l'oralité en sa différence de nature, puisqu'elle est voulue et désignée ainsi. L'ethnocentrisme, qu'il soit oriental ou occidental, s'active et s'exprime dans ce qui s'indique comme l'écriture. L'oralité, dès lors, ne se différencie de la lettre que comme un avatar ou plutôt un succédané de celle-ci. Jacques Derrida[7], déconstruisant l'ontologie occidentale, montre que l'écriture est au fronton du Logos comme la Vérité, le Bien, le Beau, le Sens, l'Identité l'Un ou l'Histoire et son Tribunal. Elle est, dans la conception que l'époque moderne et contemporaine en a, l'instrument de la mémoire et la mémoire même. L'écriture — phonétique s'entend — exprime le pouvoir. Elle est le pouvoir. Cette conception anime l'inconscient de ceux-là mêmes dont le travail s'investit dans la critique des formations discursives charriant la discrimination qui anime l'opposition binaire oralité-écriture[8] : ils dénoncent l'ethnocentrisme occidental, tandis qu'ils se piègent eux-mêmes en décidant que l'écriture est parfaitement étrangère à l'Autre en tant qu'elle est son manque, son déficit ontologique. Cl. Lévi-Strauss dans un texte célèbre⁹ déconstruit par J. Derrida dans la seconde partie de *De la grammatologie*, entre dans une critique radicale de la violence des sociétés européennes, tout en croyant qu'un chef indien découvre l'écriture comme pouvoir, en imitant l'ethnologue qu'il assimile à un chef blanc. L'absence d'écriture alphabétique et phonétique chez les Nambikwara du Brésil installe au cœur même de la démarche de Cl. Lévi-Strauss, un poncif de l'ethnographie coloniale, selon lequel cette absence recouvre

l'absence du Temps historique, de l'Etat et du Travail, de l'Economie donc ! Les Nambikwara seraient une société sans écriture.

Généalogie 2 : La voix est l'acte créateur.

Or, dans l'histoire de la langue et des langues et jusqu'à Ferdinand de Saussure, l'écriture n'est rien moins qu'un artifice conventionnel, sensible, une simple technique qui peut devenir illisible et morte par défaut de porteurs. C'est la voix qui serait l'essence de la langue, elle serait le souffle de la Présence et du Sens. Le Livre est une voix, la Voix, celle du Dieu des Gens du Livre. Aussi bien, le texte, tout texte ne serait pas seulement un tissu de signes momifiés : tout texte serait vocal, et lorsqu'il est le Paradigme sacré —le Qoran ou la Bible —, il est l'acte créateur du Tout et de ses parties. De ce fait, la science de toute langue serait d'abord celle de la phoné, ensuite et seulement ensuite la science du Sens.

Comment ne pas reconnaître une autre opposition binaire, celle reliant le signifiant et le signifié, qui sont les deux éléments simples constitutifs du signe. C'est Roman Jakobson qui établit l'impossibilité de la dissociation du son et du sens, en démontrant que les phonèmes n'ont de raison d'être qu'à s'opposer au sein d'un système¹⁰.

Que dire alors du sens dans une logique binaire sinon rien ! C'est la conclusion d'A.J. Greimas, à l'achèvement d'un de ses ouvrages les plus connus.¹¹ Rien si ce n'est l'extrême difficulté à travailler cette notion, en tant qu'elle serait une monade, une unité qui ferait sens en elle-même et pour elle-même, qu'elle soit issue de la scripture ou de la vocalité. Allons ailleurs :

Généalogie 3 : Oralité-écriture, une archéologie du sens, aux âges de pierre.

Comment lire une gravure rupestre ou un palimpseste de gravures ou de peintures ? Trop peu de travaux ont été consacrés à rendre lisible ce que les hommes du Tassili, de l'Ahaggar, de l'Atlas Saharien (Algérie), de l'Akakus ou du Messak (Libye), de Lascaux, ou de la Grotte Chauvet (France) ou d'Altamira (Espagne) ont gravé, peint ou scarifié ? De quel secours peut-être l'art pariétal paléolithique et néolithique — si tant est qu'il en soit un — dans la position du problème qui nous occupe ? Comment du pur signifiant, strictement muet, peut-il signifier et produire du sens ?

Deux essais de lectures peuvent être examinés dans l'essence de leurs méthodes et de leur intention :

a) Dans un ouvrage de synthèse J.L. Le Quellec¹² croit rendre justice à la fresque peinte à Tin Tazarift dans le Tassili n' Ajjer (Algérie) en la réduisant au silence léthal, après que Ahmadou Hampaté Bâ eût cru l'avoir fait parler. Il lit à rebours et négativement ce que le savant FulBé avait déchiffré de manière linéaire, et accuse ce dernier et Henri Lhote d'avoir investi la scripture polychrome de T-in-Tazarift de sens nationalitaire peulh pour le premier et de sens colonialiste pour le second. Il développe son argumentation en référence au site du kori Mammanet dans l'Aïr, dont la gravure rupestre représente, pour les Touareg, le prophète Elias¹³. De ces réinvestissements manifestes de scriptures polychromes par du sens targui nouveau, et après avoir démonté d'un point de vue strictement technique la lecture « directe immédiate » socio-anthropologique d'Ahmadou Hampaté Bâ, J.-L. Le Quellec dérive vers une lecture structuraliste des gravures et peintures du Sahara. Il ne lit pas les scriptures de manière directe et immédiate et une par une, mais travaille l'ensemble des gravures et peintures réparties par milliers dans un immense champs embrassant une grande partie du Sahara. Il s'agit d'un texte gravé et peint pendant plusieurs millénaires par des sociétés différentes et à des périodes différentes. Ce texte n'est rien d'autre qu'un palimpseste de textes d' « auteurs » différents dans le temps et dans l'espace. D'abolir le

temps et de plier l'espace ne constituent ni une critique, ni une herméneutique. D'un autre côté, la méthode structurale de Cl. Lévi-Strauss est issue d'un texte très fréquenté de ce dernier, mais qui est très fortement mis à mal par J.P. Vernant^{14 15} dont la méthode rencontre celle définie par G. Calame-Griaule.

b) Dans un article fouillé, Slimane Hachi ouvre une approche méthodologique qui détermine une lecture décalée de « la fresque du taureau » de Ti-n-Hanakaten¹⁶. Il s'agit d'une analyse complexe de deux panneaux rupestres peints représentant trois thématiques, apparemment autonomes et étrangères les unes aux autres. L'auteur mobilise un appareil de référents qui tient compte de tous les aspects constitutifs de la réalité dans laquelle s'inscrit une société humaine. Pour échapper à l'énumération descriptive et entrer dans une analytique structurale concrète des représentations figuratives, il perçoit et conçoit les oppositions binaires en « paquets de relations » qualitatives structurant les différents mythes qu'il lui a fallu préalablement isoler. Or l'analyse structurale n'est possible, pour restituer le sens anthropologique et sociologique, que si le texte pariétal, figuratif ou abstrait, contient des codes. S. Hachi, à la différence de J.-L. Le Quellec, dé-voile ces codes en allant les chercher quelques milliers d'années plus tard, à la fois dans les procès de territorialisation, la structuration de l'espace domestique, les systèmes symboliques, les rituels et la hiérarchie sociale des Touaregs Kel Ferwan de l'Aïr. La mise en correspondance des codes générique, spatial, matrimonial et sociologique avec les trois unités figuratives de la fresque du taureau soit la procession, la mère et la fille et la scène du taureau ; la mise en évidence des relations entre les éléments de chacune des trois unités puis des trois unités entre elles, provoquent un surgissement quasi-inévitable du sens dans sa complexité. La fresque du taureau parle comme avait parlé celle de Ti-n-Tazarift. Or le sens n'est pas un texte : il affleure à la surface du texte, en tant que ce dernier est travaillé en profondeur et que son sens est caché. La différence entre cette scripture et l'écriture littéraire moderne est que la première est toujours décalée et différée dans son sens, tandis qu'elle est lisible dans la perception de ses rythmes, dans lesquels circule du sens. Mettre au jour cette circulation polymorphe du sens produit, conséquemment, un texte scientifique obligatoirement enrythmé par le rythme même du complexe signifiant de la fresque, comme de toute figuration non linéaire.

Il reste que se pose le problème du rapport du présent au passé : dans le cas de T-n-Tazarift, comme dans celui de la fresque du taureau, c'est le présent fouillé et le présent touareg qui expliquent les passés figurés sur les parois rocheuses, aussi bien chez A. Hampaté Bâ que dans le texte de S. Hachi. Il s'agit bien là de la méthode généalogique, telle que Foucault, Derrida et Deleuze l'ont développée, à partir de Nietzsche. Cela ne suffit pas et la recherche doit se prolonger : remonter au passé, pour lui donner sens objectivement, nécessite de chercher des origines et non une origine, sous peine de construire du mythe en croyant le déconstruire. Le sens des fresques, de toute fresque, ne peut être univoque et uniforme depuis le néolithique jusqu'à nos jours. Les systèmes symboliques targuis et peulh ne peuvent avoir été figés ou minéralisés pendant plus de cinq millénaires. Il ne peuvent avoir été sans histoire, sans Etat et donc sans...écriture. La preuve ! De même et en contre champ, les cosmogonies, les mythologies et l'ensemble des systèmes symboliques — pour des populations démographiquement réduites et dispersés en groupes compacts à très fortes açabiyat dans d'immenses territoires — nécessitaient pour leurs consolidations et leurs comportements, la longue, la très longue durée. La preuve !

Ouverture :

Que dire sinon que « le concept de littérature est une catégorie récente »¹⁷, à l'instar de la littérature médiévale et de la littérature classique dont les médiévistes européens affirment, depuis longtemps, qu'elle fut « orale » ? Que dire aussi de la littérature arabe antéislamique, dont on sait le caractère vocal et chanté avant d'être écrit ? Quand et par qui furent

« écrites » el Mou'allaqates ? et mis en page Kitab alf leyla oua leyla ? Que dire enfin, sinon qu'il s'agit là de ce que l'épistémologie des sciences de l'Homme appelle une illusion rétrospective ?

Une voie peut être ouverte : Gilles Deleuze¹⁸, reprenant André Leroi-Gourhan¹⁹ montre que les sociétés réputées orales ou vocales l'étaient, non pas parce qu'elles manquaient d'un système graphique, mais parce que ce système « était indépendant de la voix, qui ne s'aligne pas sur elle et ne se subordonne pas à elle, mais lui est connecté, coordonné¹⁹. » Dans un texte plus récent²¹, A. Leroi-Gourhan revient sur la question et en complexifie la problématique en travaillant sur les relations entre mythogramme, pictogramme et idéogramme dans la synchronie de la figuration pariétale. De ce qu'il remarque, on peut conclure que nous sommes loin de lire les scriptures pariétales, tant que la linéarité reste la voie unique des déchiffrements.

Que dire en ouverture d'une rencontre scientifique qui tenterait d'échapper au dualisme animé par au moins deux millénaires et demi d'ontologie binariste ? Que dire d'autre de l'opposition oralité-écriture, sinon que les deux termes sont abstraits, en tant qu'ils sont l'un à l'autre la raison de sa stérilité conceptuelle ! Une simple remarque s'impose : que ne parle-t-on de la mythologie grecque comme littérature orale dans l'Illiade, l'Odyssée, la Théogonie et les Travaux et les Jours ? Et que ne parle-t-on des tragédies de Sophocle comme littérature orale ? Comment nous sont parvenus les mythes grecs, la geste des Bani Hilal sinon par l'écriture ... grecque et par l'écriture arabe ?

L'oralité est un objet mort, une momification de la culture vocale, un interdit de penser, en tant qu'elle est travaillée du point de vue des sociétés à prétention strictement scripturale, et jamais de l'intérieur des sociétés stigmatisées comme exclusivement orales. Il n'existe pas de sociétés orales, comme il n'existe pas de sociétés scripturales. Les sociétés humaines sont graphophones ! Il y aurait encore à retenir que la poésie est toujours en rythme, enrhythement parce qu'elle est chantée. Elle s'adresse à la lettre et au corps par le rite et le rythme, avant d'être sens linéaire, lisible après-coup. Peut-être faudra-t-il aller au sens par l'esthétique du rythme et cesser de le réifier et de le fétichiser, comme s'il pouvait être une essence (ousia) intelligible en elle-même, par elle-même et pour elle-même. Peut-être, alors, saurons-nous, au moins, où ne pas aller.

Ahmed BEN NAOUM

[1] Cf. entre autres et principalement : Paul Zumthor, Introduction à la poésie orale, Paris, Seuil, 1983.

[2] Cf. : M. Castarède, — La voix et ses sortilèges, Paris, Belles Lettres 2002. — Les vocalises de la passion, Armand Colin, Paris, 2002. — et alii, Au commencement était la voix, Paris, Erès, 2005.

[3] A.J. Greimas et J. Cortès, Cendrillon va au bal..., Les rôles et les figures dans la littérature orale française, in Système de signes, Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen; Paris, Hermann, 1978. Cendrillon n'appartient plus au corpus oral depuis

[4] G. Calame-Griaule, La recherche du sens en littérature orale, in Terrain, n° 14, mars 1990. P. 120.

[5] Hans R. Jauss, Pour une esthétique de la réception, Paris, Gallimard, Bibliothèque des idées, 1978

[6] Wolfgang Iser, L'acte de lecture, théorie de l'effet esthétique. Bruxelles, Mardaga, 1995.

[7] J. Derrida, De la grammatologie, Paris, Ed. De Minuit, 1967. La deuxième partie de l'ouvrage — La leçon d'écriture — s'ouvre sur une critique radicale de l'ethnocentrisme de Cl. Lévi-Strauss dans sa conception de la relation écriture-pouvoir chez les Nambikwara du Brésil, qui n'est vraie que comme représentation spécifiquement occidentale de l'écriture et du pouvoir et, ainsi, de Cl. Lévi-Strauss lui-même !

8 C'est le cas de R. Jaulin, La paix blanche, Introduction à l'ethnocide, Paris, UGE, 10/18, 1970.

9Cl. Lévi-Strauss, Tristes tropiques, Paris, Plon, 1958.

10 R. Jakobson, Six leçons sur le son et le sens, Paris, Ed. de Minuit, 1976.

11 A.J. Greimas, Du sens, Essais sémiotiques, Paris, Seuil, 1983.

13 Une transformation de ce mythe, sous forme de récit hagiographique, existe de manière vivace, chez Ouled Sidi Cheikh. Son support scriptural se trouve au col de Thnyet ez Zyar, à 15 kilomètres au nord d'El Abiodh S. Cheikh, à l'ouest de l'Atlas Saharien. Il s'agit d'une dalle de calcite, portant des cavités de dix centimètres de diamètre, alignées deux à deux et se suivant à intervalle d'un mètre. Ces cavités sont lues comme les traces des sabots de la jument de Sidi Cheikh qui s'était envolée avec son cavalier, poursuivi par les impies, pour entrer sous terre quelques centaines de mètres plus bas, et reparaître au sommet de Djebel Tismert, à une vingtaine de kilomètres au sud ouest de Thniet ez Zyar.

14 J.-P. Vernant, Mythe et société en Grèce ancienne, Paris, François Maspéro, 1974.

15 Cl. Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, Paris, 1968. pp. 255 sq.

16 S. Hachi, Une approche anthropologique de l'art rupestre saharien : analyse de la fresque de Ti-n-Hanakaten, Etudes et Documents berbères, n° 15, 1998.

17 M. Foucault, L'ordre du discours, leçon inaugurale au Collège de France. Paris Gallimard, p. 32 sq.

18 G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Œdipe*, Paris , Ed. De Minuit, 1975. pp. 222 sq.

19A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole, technique et langage*, Paris , Albin-Michel, 1964, pp. 270 sq.

20 G . Deleuze, F. Guattari, *Op. cit.*, p. 222.

21A. Leroi-Gourhan, *L'expression du temps et l'animation des figures au paléolithique*, in *Systèmes de signes*, *Op. cit.* pp. 359 sq.