

Paroles d'écriture

La lecture des traces dans des sociétés sans écriture

Bertrand-F. GÉRARD*

LE MONT BÉGO (1)

Je ne sais s'il convient mieux de me présenter comme ethnologue ou comme « exote » pour traiter de questions qui touchent à des systèmes graphiques, tels ceux étudiés par des équipes archéologiques sur le mont Bégo ou dans le val Camonica (voir ABÉLANET, 1986; IPH éd., 1991).

Nombre de ces gravures furent réalisées il y a quelque 2500 ans. Nous ne disposons ni de textes écrits associés à ces dispositifs graphiques, ni de témoignages indirects que seul un dispositif scriptural allochtone aurait pu consigner. Dans ces conditions, une ethnologie préhistorique ou protohistorique n'est pas concevable car inévitablement limitée à la seule sémiotique des gravures considérées dans leurs singularités et dans leurs agencements. Il n'y a pas, et il ne saurait y avoir, d'ethnologue des populations de l'âge du bronze du mont Bégo et l'on ne peut sérieusement envisager d'en étudier les systèmes de parenté ni d'en restituer l'univers symbolique ou les pratiques rituelles.

Ce matériel graphique abondant et situé dans un contexte géomorphologique impressionnant se prête en revanche à une exotique, au sens que donne à ce terme SEGALÉN (1978), une « esthétique du divers »

* *Ethno-archéologue Orstom. 213, rue La Fayette, 75480 Paris cedex 10.*

(1) Ce texte est la reprise de deux présentations orales portant sur des dispositifs graphiques non scripturaux qui ne peuvent être associés à une quelconque origine de l'écriture. La première fut proposée au cours d'une séance d'un groupe de travail informel traitant du séminaire de Jacques Lacan « L'Identification » (1961-1962), la seconde le fut à l'invitation du Professeur Henri de Lumley, dans le cadre du « Colloque de Tende » qui traitait des rupestres protohistoriques européens et tout particulièrement de ceux du massif du mont Bégo situé dans le département des Alpes-Maritimes.

(du différent, du non-accessible, de l'incompréhensible). Le divers s'impose par l'écart culturel qui sépare le voyageur — lequel peut être un chercheur — de la population avec laquelle il entre en relation. Il existe, entre les populations préhistoriques ou protohistoriques et les populations actuelles d'une région donnée, une rupture générationnelle et chronologique qui introduit une perte symbolique telle que ni les ethnologues, ni les historiens, ni les archéologues ne peuvent prétendre la combler. Ce qui vaut du champ du symbolique — que je définis ici comme ce qui a trait au langage, à la langue et à la pragmatique de l'énonciation — vaut également pour l'environnement naturel qui présente une diversité et une variabilité telles que l'allochtone ne peut en saisir la structure et l'organisation au premier contact. En ce sens — SEGALEN le souligne à maintes reprises — l'exotisme tropical et, plus généralement, le divers géographique ne constituent qu'un cas particulier de l'exotisme généralisé.

Une exotique des vestiges archéologiques est pensable comme exercice sur la diversité des mondes; elle peut interroger l'écart qui fait coupure entre des représentations récentes ou actuelles et un passé caractérisé par une perte irrémédiable du symbolique. Elle peut également susciter une approche poétique ou romanesque de la chose perdue dont les restes identifiables serviront de support à une élaboration actuelle d'un nouveau système de représentations. L'exotique ne doit pas subvertir la sémiotique préhistorique; autrement dit, toute interprétation fondée sur un manque symbolique qu'elle vise à combler ne correspond qu'à des suppositions et ne peut être substituée à l'analyse structurale des vestiges archéologiques et de leur disposition. Cette exigence ne semble pas toujours être respectée par les chercheurs qui ont à traiter de dispositifs graphiques dont le sens originel est irrémédiablement perdu. Il n'en demeure pas moins qu'une exotique suppose et impose la singularité de son approche, qui peut être poétique — « une langue différente du temps » pour reprendre les mots de NERUDA (1969) — mais qui se doit de demeurer distincte d'une sémiotique, d'un abord scientifique des vestiges considérés.

Les gravures du mont Bégo (tout particulièrement celles de la vallée des Merveilles) ou celles du val Camonica attestent une intense activité sémiographique dans cette région des Alpes qui n'est pas sans rappeler d'autres espaces à forte concentration de signes graphiques (2). Elles s'en distinguent cependant par leurs tracés, par leurs agencements et par les contextes chronologique et géographique de

(2) En Europe septentrionale, dans le Pacifique oriental et le Pacifique occidental, en Afrique Saharienne et en Afrique subsaharienne, dans le Wild West, en terre d'Arnhem, etc.

leur production, qui constituent autant de caractères objectivables, mais aussi par un contexte culturel qui, tout en demeurant inaccessible dans ses contenus et dans ses représentations, semble néanmoins s'inscrire dans un ensemble régional spécifique.

On ne peut postuler à leur propos la fausse certitude, fréquemment associée aux productions graphiques d'outre-mer, d'une continuité du peuplement autochtone de telle ou telle région tropicale que nulle coupure culturelle décisive ne serait venue interrompre. Or, il faut bien reconnaître que cette permanence culturelle, des origines de la culture à nos jours, n'a jamais été attestée dans les régions d'Afrique ou d'Océanie. Même si nous prenons en considération les supposés isolats qu'auraient constitués l'Australie ou la Polynésie orientale, on ne peut parler de permanence culturelle sur plus de quelques siècles, ce qui ne signifierait rien d'autre qu'un développement endogène des cultures indigènes. Nous savons aujourd'hui que ces « isolats » ne furent jamais coupés de l'oekoumène et qu'ils subirent avant les implantations européennes d'autres influences extérieures.

L'interprétation des systèmes graphiques relevés dans ces régions repose généralement sur une élaboration actuelle des représentations dont elles font l'objet au moment de l'enquête. Ce que retracent ces signes, en Mélanésie, en Polynésie ou en Afrique occidentale, c'est la vérité d'une récitation, d'un savoir, garanti par les ancêtres qui, précisément, sont situés hors parole. Hors énonciation mais non pas hors langage, les ancêtres garantissent comme vérité immuable ce que les vivants élaborent comme vérité conjoncturelle au prix de certains rituels à accomplir ou de l'affirmation d'un savoir cosubstantiel à l'appartenance à un nom ou à une terre natale.

L'ÉCRITURE

Certains dispositifs graphiques, de par leur effet de linéarisation, ont pu être interprétés comme des systèmes d'écriture préalphabétiques (idéographiques ou syllabiques) qui se prêtaient à une transcription (fondée sur la recherche des équivalences phonétiques), à une traduction (juxtalinéaire) et enfin à une translittération, c'est-à-dire au passage d'un dispositif scriptural, d'une lexicographie et d'une grammaire à d'autres dans une autre langue. Les idéogrammes égyptiens, le linéaire B et, dans une large mesure, les dispositifs graphiques de la vallée de l'Indus, l'harapéen (FAIRSERSV, 1983 : 14-25), ont en quelque sorte révélé les secrets de leur cryptage. Ce qui ne signifie en rien que tout dispositif linéarisé de signes graphiques corresponde à un système d'écriture. On peut s'interroger sur les raisons qui ont conduit certains archéologues à considérer tout

dispositif graphique préhistorique ou protohistorique comme des « écritures » ou des protoécritures différentes de celles dont nous avons depuis de nombreuses générations une certaine pratique. Ces dispositifs graphiques « vidés » de toutes significations originelles accessibles semblent susciter une inquiétude insupportable qu'il conviendrait d'évacuer au prix d'un « bricolage » sémiographique qui mobilise les ressources de l'ethnologie ou de l'histoire comparée des religions dont les prémisses ne sont pas scientifiquement soutenables (3). Dans les représentations populaires, ces dispositifs graphiques étaient cependant pourvus d'une signifiante soit qu'on leur attribuât la fonction de conservatoire d'un savoir ésotérique soit qu'on les considérât comme des signes d'adresse à des puissances diaboliques ou comme des manifestations maléfiques.

Si l'écriture chinoise (idéographique) ou les écritures arabe et hébraïque (syllabiques) se prêtent à la lecture, c'est qu'il y a des locuteurs des langues qu'elles transcrivent qui sont à même d'effectuer ces opérations de lecture. Le savoir de la lettre a fait l'objet d'une transmission ininterrompue. Si certaines langues « mortes » comme le latin ou le grec ancien se laissent relativement facilement appréhender, c'est que des institutions religieuses, telles que les Églises chrétiennes, ont agi comme des dispositifs de conservation de ces langues. L'évolution de leur système graphique, de même que celle du nôtre, est placée sous le regard aigu et attentif de certains chartistes qui sont parvenus à en rendre compte; je pense par exemple au remarquable ouvrage de MALLON (1982) consacré à l'évolution de la lettre latine.

Il n'en demeure pas moins que d'autres dispositifs d'écriture — le zapotèque (Amérique centrale, 500-700 apr. J.-C.) ou les « hiéroglyphes » égyptiens auxquels un physicien de renom comme Thomas Young mais surtout Jean-François Champollion ont associé leurs noms (4) — se sont révélés réfractaires aux premières tentatives effectuées pour les « lire ». Il fallait, pour ce faire, pouvoir établir une correspondance entre le texte et la langue qu'il notait, ce que rendit possible pour les hiéroglyphes la pierre de Rosette (dont le texte était établi en hiéroglyphique, en démotique et en grec), mais il fallait surtout identifier les valeurs phonétiques des glyphes; cela

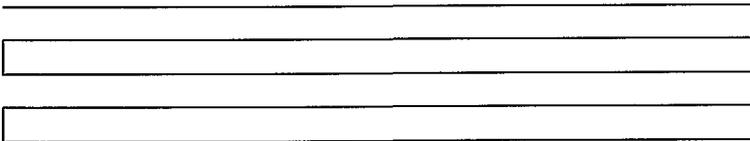
- (3) Tout au long de son œuvre, André LEROI-GOURHAN insista sur les limites du comparatisme ethnographique pour l'interprétation des faits archéologiques.
- (4) Dans sa présentation de la Pierre de Rosette, ANDREWS (1981) attribue à Young la découverte décisive du caractère phonétique de certains hiéroglyphes. Il s'agit là d'un débat qui n'a pas pour nous de véritable pertinence si ce n'est par sa drôlerie en ce qu'il situe la compétition franco-britannique comme inscrite dans l'écriture sacrée des hiéroglyphes.

revient à poser que la valeur phonétique d'un glyphe peut être indépendante de ce qu'il représente, ce qui est une évidence pour les amateurs de rébus (voir L'Asiathèque, 1975 ; Le Sycomore, 1982 et 1985).

Pour nous en tenir aux quelques exemples cités plus haut, l'écriture hiéroglyphique est désormais accessible, l'harapéen et le zapotèque sont en passe d'être déchiffrés (5), les fameuses tablettes de l'île de Pâques préservent le secret de leur déchiffrement, malgré les efforts soutenus de nombreux chercheurs et le recours à des dispositifs informatiques sophistiqués. L'échec des différentes tentatives pour venir à bout des *kohau rongorongo* est cependant, à notre sens, riche d'enseignements.

L'« ÉCRITURE » DE L'ÎLE DE PÂQUES

Peu après la découverte de cette île par Roggeveen en 1772, deux systèmes graphiques y furent signalés ; le premier correspond à un ensemble de pétroglyphes qui fait appel à un nombre relativement limité de figures, le second est constitué par des tablettes couvertes de figures nombreuses disposées linéairement selon un procédé connu sous le nom de boustrophédon, c'est-à-dire que l'enchaînement linéaire des signes nécessite en fin de ligne de faire pivoter de 180 degrés la tablette afin de poursuivre la lecture sur la ligne suivante, ce qui permet un mouvement de lecture tel celui défini par le schéma suivant :



Parvenu à l'extrémité de la dernière ligne, il convient de retourner la tablette pour en poursuivre la lecture selon le même procédé. POIRIER (1982 : 191-197) a mis en évidence que ce dispositif de lecture correspond à la mise à plat d'une disposition graphique qui se développe selon un tracé ellipsoïdal sur le fût d'un bâton dont il nous est parvenu également un exemple (6).

(5) Pour le zapotèque, se reporter aux travaux de Joyce Marcus, Alfonso Caso, Ignacio Bernal, Richard E. Blanton et Kent V. Flannery.

(6) Le « bâton de Santiago » qui correspond à la tablette répertoriée sous le n° 9 par Barthel.

HEYERDAHL (1965 : 345-385) a établi les différents moments de la découverte du « système d'écriture » pascuan et des différentes tentatives d'élucidation (transcription et traduction) auquel il a donné lieu. Il est remarquable de constater à quel point, forts de leur certitude naïve qu'un signe représentait un objet réel, ou qu'il y avait une stricte équivalence entre le signe et la chose, différents chercheurs se sont interdit d'avoir accès aux clefs de ce système de notation graphique à une période où subsistaient dans cette île des locuteurs susceptibles de restituer ces tablettes à leur textualité.

Force est de constater que le système graphique pascuan, longtemps considéré comme une écriture hiéroglyphique, ce qu'à mon sens il n'est pas, conserve tout son mystère. La raison en est imputée à la disparition d'une langue polynésienne telle qu'elle fut réalisée à l'île de Pâques (7). Cette perte de la langue correspond à une perte symbolique au sens où il s'agit bien d'une perte à la fois lexicale et syntaxique.

Ces signes graphiques pascuans correspondent-ils à un système d'écriture, c'est-à-dire peut-on identifier la valeur phonétique de ces signes indépendamment de leur valeur de représentation d'une chose du monde et établir par là la syntaxe de cette combinatoire ? Il me semble très clair, à suivre les péripéties des différentes tentatives de déchiffrement de cette pseudoécriture, comme les relate HEYERDAHL, que les Pascuans interrogés ont très nettement donné à comprendre à leurs différents interlocuteurs qu'il s'agissait d'un système de notation, c'est-à-dire d'un dispositif rythmique et mnémotechnique et non d'une écriture hiéroglyphique.

La supposition d'une « écriture pascuane » fut formulée pour la première fois par les Espagnols qui prirent possession de l'île en 1770, au nom du roi d'Espagne, lorsque les notables locaux furent invités à signer à leur tour l'acte de cession. HEYERDAHL note sans ambiguïté que les Pascuans n'ont pas utilisé alors les signes graphiques gravés sur les tablettes dont les Espagnols n'ont pas fait mention, mais des signes semblables à certains pétroglyphes que l'on rencontre en grand nombre dans l'île. C'est en 1864, soit près d'un siècle plus tard, que le frère Eugène Eyraud mentionna l'existence de nombreuses tablettes conservées par les habitants de l'île ; il nota que les signes ne correspondaient pas tous à des objets connus et que les Pascuans semblaient avoir perdu la signification de ce « dispositif hiéroglyphique » alors même qu'ils étaient en mesure de pouvoir nommer les signes utilisés mais non de les interpréter.

(7) On trouvera un bon état des connaissances actuelles sur la langue des Pascuans chez LANGDON et DARREL (1983).

En 1869, le père Hyppolyte Roussel, nota l'association de ces tablettes avec un dispositif rythmique et des chants dont il condamnait l'indécence (les chants polynésiens mythologiques ou non présentent souvent une forte connotation érotique). Cela le conduisit à considérer que les indigènes interrogés sur la signification de certaines tablettes n'avaient récité en cette occasion que des récits ridicules et inintelligibles. C'est un fait que les mythologies polynésiennes constituent des corpus de textes d'un accès parfois difficile comme en témoignent de nombreux ouvrages sur les mythologies hawaïennes, maori, etc. (8). Un compagnon du Père Roussel, le père Gaspard Zumbohm, qui avait sollicité des indigènes pour déchiffrer ces tablettes, nota d'une part que chaque tablette était désignée par un nom et, d'autre part, que le contenu du chant donné par un récitant en fut contesté par un autre, ce qu'il interpréta comme la preuve manifeste que les Pascuans ne savaient plus lire cette écriture ancestrale.

Il est à constater qu'avec la présence des missionnaires, les tablettes commencèrent à se faire plus rares ; elles furent cachées, ou détruites par le feu, et leur acquisition par des voyageurs fut rendue plus difficile. À mon sens, ce qu'il convient de retenir, est l'association de ces tablettes à un nom, à un chant et à un récit mythique (le chant est la forme privilégiée de récitation et de transmission des récits mythologiques dans ces régions). L'association de ces tablettes avec les « bâtons de rythmes », connus dans d'autres régions de la Polynésie et notamment aux îles Marquises apparaît très claire, comme l'a établi POIRIER (1982).

Mais suivons l'enquête conduite par HEYERDHAL. L'évêque de Tahiti, Tepano JAUSSEN se prit d'un grand intérêt pour ce cas, unique en Polynésie, d'un dispositif scriptural. Il acquit plusieurs tablettes auprès des missionnaires dont l'intervention avait conduit les Pascuans à en détruire un grand nombre. Le prélat avait accueilli à Tahiti une quinzaine de Pascuans sur les 1400 déportés au Pérou lors d'expéditions de trafiquants (1862). Ainsi s'instaurèrent des liens privilégiés entre la communauté pascuane et Tahiti. En 1893, JAUSSEN trouva, parmi des Pascuans venus travailler à Tahiti, un nommé Métoro capable de déchiffrer les tablettes. Métoro se saisit d'une tablette, la retourna, la retourna encore et se mit à chanter. En observant Métoro dans sa manipulation de la tablette qu'il lui avait soumise, JAUSSEN constata la structure en boustrophédon du texte et il conclut à une

(8) Citons notamment, parmi les recueils, Sir George Grey, *Polynesian Mythology*, et Teuira Henry, *Tahiti aux Temps Anciens*, établi à partir des manuscrits d'Orsmond sur la mythologie tahitienne ; l'édition maori de ce dernier ouvrage date de 1854 et la première version anglaise, de 1855 ; le texte de Henry fut publié au Bishop Museum d'Honolulu en 1928 et une traduction française, établie par Tepano Jaussen, fut publiée par la Société des Océanistes, à Paris, en 1968.

écriture idéographique ou, plus exactement, kyriologique — c'est-à-dire à une équivalence entre signe et référent —, mais il ne parvint pas à identifier de signes diacritiques ou de ponctuation. Il nota également que les tablettes à sa disposition étaient de facture relativement récente et il se plaignit de la disparition de tablettes plus anciennes pour lesquelles il supposait l'existence d'un système d'écriture plus élaboré. Métoro lui fit savoir que la récitation des tablettes correspondait autrefois à des pratiques rituelles. Il lui apprit également que les signes gravés sur les tablettes correspondaient à des supports pour une récitation qui nécessitait de recourir à des stances et à des scansionnements non notés, car les récitant disposaient d'une certaine latitude d'interprétation. JAUSSEN nota également que lorsque Roussel avait essayé de convaincre certains élèves de « lire » les tablettes, ceux-ci avaient montré une certaine inquiétude au point de refuser de s'exécuter et d'affirmer qu'ils ne connaissaient pas le chant. JAUSSEN entreprit de solliciter à nouveau Métoro et de noter sa récitation; il n'en livra pas la translittération pour la raison que la transcription du chant aurait nécessité plus de deux cents pages. En reprenant le travail dans une tentative de transcription juxtalinéaire des signes, JAUSSEN ne put obtenir un texte cohérent. Une synthèse de ce travail fut publiée (JAUSSEN, 1893).

De fait, Métoro avait livré à JAUSSEN la clef des tablettes, un dispositif tout à la fois rythmique et mnémotechnique de notation d'un chant mythique, c'est-à-dire qui suppose une connaissance préalable du texte de la part du récitant; mais il y a plus pour nous permettre de poursuivre dans cette direction : Thomas Croft, résident à Tahiti, écrivit à l'intention du président de l'académie de Californie ses observations au sujet de « l'écriture de l'île de Pâques » (1874). Il y exprimait son désappointement lors de sa tentative de recourir à des résidents pascuans pour déchiffrer des tablettes car le même lecteur donna des interprétations différentes lorsqu'il fut soumis à différentes tentatives de lecture d'une même tablette, ce qui amena Croft à injurier son informateur sous le prétexte « qu'un même signe ne pouvait avoir trois significations ». Cela témoigne des certitudes répandues chez les Occidentaux de cette époque sur la fonction et sur le rôle de l'écriture comme simple transcription des mots de la langue; c'est là confondre écriture et système de notations élémentaires.

Un système de notation élémentaire met en correspondance un ou plusieurs mots de la langue avec une représentation graphique la plus univoque possible. Dépourvu de syntaxe et de signes diacritiques, il tend bien souvent à se développer sur le registre de la pictographie, c'est-à-dire vers une mise en scène de signes qui entretiennent un rapport figuratif étroit entre le représentant et le représenté. L'écriture note les termes de la langue sur une base avant tout phonétique, il

n'existe pas de rapport nécessaire entre le signe graphique et son référent. Les Polynésiens savent traditionnellement qu'un terme peut être polysémique et que toute récitation, tout texte oral, peut jouer sur différents registres sémantiques, ce dont ils usent, aujourd'hui encore, avec beaucoup de plaisir (LEMAITRE, s.d.).

En 1877, Pinard nota qu'il n'existait pratiquement plus de tablettes dans l'île; les Pascuans utilisaient les quelques spécimens qui subsistaient comme matériel à tout faire. La suite de cette enquête nous montre que l'interprétation de la fonction de ces tablettes évolua au fil des ans dans l'esprit des Pascuans; d'abord notation d'un savoir mythologique et rituel, elles furent peu à peu interprétées comme les archives d'un savoir ancestral à caractère historique (généalogique, dynastique) jusqu'à être présentées ultérieurement comme contemporaines des premiers habitants polynésiens de l'île et fondatrices de l'ordre culturel qu'ils établirent. Cela conduisit à constater que les représentations dont les tablettes firent l'objet de la part de la population se coulèrent, au fil du mouvement d'acculturation, dans le moule des exigences occidentales qui traduisaient les fantasmes associés à la découverte de cette nouvelle écriture.

Il apparaît clairement que les premières tentatives de déchiffrement de ces tablettes doivent être prises au sérieux. Qu'une tablette donne lieu à une récitation de deux heures ou de trois minutes n'a rien d'étonnant, les chants mythologiques polynésiens peuvent être très longs, mais leur contenu peut être résumé en quelques phrases; de même la chanson *Au clair de la lune* peut être chantée longuement et donner lieu à des improvisations ou être résumée en quelques mots: « J'ai perdu mon stylo et je n'ai pas trouvé de bougie alors je vais demander à Pierrot un coup de main, peut-être me prêterait-il ce qui me manque ».

De même, il convient de prendre au sérieux qu'il s'agit de chants mythologiques dont la connaissance n'était pas accessible à tous, mais qu'un grand nombre pouvait identifier sans être en mesure ou en droit d'en livrer le contenu; cela explique l'incident, relaté plus haut, au cours duquel un Pascuan prit à partie le récitant. J'ai constaté chez les Kurumba du Lurum, en Afrique de l'Ouest, qu'un même récit énoncé par des personnes différentes prenait diverses tournures selon l'appartenance du récitant, sur la base d'un même canevas narratif; certaines personnes étaient connues et reconnues comme plus ou moins aptes à le restituer. Dans toute la Polynésie, le rôle des orateurs, qui était déterminant, consistait également en une capacité d'improvisation et de jeu polysémique soumis à l'appréciation d'un public très attentif à ce type de performance; *a contrario*, toute erreur sur le fond ou sur la forme pouvait être sanctionnée très sévèrement.

Je conclurai sur cette question que l'« écriture » de l'île de Pâques ne peut pas être considérée comme un système d'écriture. Il s'agit d'un système de notation graphique dont le contenu, le sens, les significations, étaient susceptibles de s'adapter à l'évolution d'un dire en mouvement, une notation en attente de signification; la « lettre » pascuane capture la récitation, elle l'organise en lui donnant un rythme, elle en garantit l'atemporalité mais elle n'en dicte pas la textualité et, de ce fait, elle se montre réfractaire à toute tentative allochtone de déchiffrement.

SIGNES ET ÉCRITURES CHEZ LES KURUMBA DU LURUM

Un autre exemple, situé en Afrique de l'Ouest cette fois, nous permettra de saisir certaines modalités qui autorisent à un peuple sans écriture l'appréhension de la « chose écrite ».

Les Kurumba du Lurum sont des agriculteurs sédentaires qui habitent la région de Mengao, un village situé dans le nord du Burkina Faso. La plupart d'entre eux sont analphabètes, c'est-à-dire qu'ils appartiennent à un univers social qui ne disposait d'aucun système graphique de notation de leur langue jusqu'à une période récente. Pendant la période coloniale, peu de Kurumba fréquentèrent l'école, institution à l'égard de laquelle ils entretenaient une grande méfiance. Après l'indépendance de la Haute-Volta (ancien nom du Burkina Faso avant le 4 août 1984), l'intervention de Wilhelm Staude et d'Anne-Marie Schweeger-Hefel permit d'implanter une école primaire à Mengao; ainsi, certains enfants du village pouvaient-ils suivre une scolarité sans rompre leurs liens familiaux; quelques années plus tôt, l'imam du village avait créé de son côté une école coranique.

L'écriture arabe est connue des Kurumba, sans doute depuis l'origine de la chefferie actuelle que l'on peut situer au ^{xiv}^e siècle (9), selon une hypothèse forte (10). L'écriture latine a été introduite par le colonisateur à la fin du siècle dernier. Cependant, à l'exception de quelques enfants scolarisés en ville ou qui fréquentaient régulièrement l'école coranique, la plupart des Kurumba se tenaient à l'écart de toute problématique scripturale, il y a quelque vingt ans encore. Au

(9) Sur la base d'un calcul fondé sur les durées de règne des différents souverains, telles que les consignent les traditions locales.

(10) La confrontation des listes dynastiques et des durées de règnes ainsi que certaines données ethnohistoriques qui associent l'émergence du Lurum à la fin de l'« empire songhay » confortent l'affirmation traditionnelle des Kurumba d'une durée de cinq cents ans, au plus, du royaume du Lurum.

début des années quatre-vingt, seulement une dizaine d'enfants demeurés au village avaient atteint un seuil de scolarisation qui leur permettait d'avoir recours à l'écrit. Les autres, également très peu nombreux, avaient quitté le village pour la ville et ils n'y revenaient qu'à l'occasion d'événements familiaux importants pour n'y demeurer que très peu de temps.

La lettre arabe

De nombreux enfants kurumba ont fréquenté assidûment l'école coranique où des rudiments d'arabe leur ont été enseignés par l'imam. Parmi les plus avancés de ses disciples, certains pouvaient être considérés comme des lettrés au sens où ils utilisaient les lettres arabes pour transcrire phonétiquement le moore (langue des Moose, aujourd'hui parlée par tous les Kurumba) ou l'a.kurumfe (langue ancestrale qui n'est plus parlée dans sa pureté originelle (11) que par quelques vieux) sans pour autant être en mesure de comprendre en première lecture un texte rédigé en arabe, à l'exception des textes coraniques (12). En outre, un devin peul, lui-même musulman, pratiquait une divination fondée sur la lettre. Cette opération, à laquelle je me suis prêté, commence par le chiffrage du nom du père, de celui du mois de naissance, etc. Le nombre finalement obtenu renvoie à la lettre, celle du Texte — d'un verset du Coran — qui se prête à son tour à une interprétation en fonction des éléments connus de la vie du consultant et, plus précisément, de l'objet de la demande qui a imposé la consultation. La lettre arabe en tant que chiffre (il s'agit là de chiffrage et non de la « théorie des nombres ») fait l'histoire du sujet et détermine son *pulumde*, son destin. Elle dévoile son dire par l'opération de chiffrage (mise en correspondance de la lettre et d'un nombre correspondant à un verset du Coran) qui permet d'accéder à la lettre immuable dont le déchiffrage inscrit dans le livre de la révélation, le Coran, permet d'en rendre accessible le sens; ce savoir de la lettre est un savoir déjà là. Il est clair que la lettre du texte n'est que l'image, la traduction pour les hommes, de ce qui est « inscrit » et qui n'est susceptible d'aucune rature. Malgré l'opposition

- (11) Cette notion de pureté originelle ne correspond bien sûr à aucun critère scientifique objectif mais connote une perte lexicale évidente qui inquiète les Kurumba les plus âgés.
- (12) Le plus important étant celui de l'impôt sur lequel sont non seulement consignés les noms des chefs de famille mais aussi le nombre de leurs dépendants et leur avoir en bétail.

de l'imam, de nombreux Peul, Moose et Kurumba sollicitaient ce devin dont la technique leur paraissait plus efficace que toute autre forme de « divination » (13).

Écriture du sacré, écriture d'un destin individuel, la lettre arabe est, tout d'abord, transcription de la parole de Dieu. Elle révèle une connaissance qui donne accès à un savoir, celui de la révélation divine. De là, la lettre tire son efficacité indépendamment du sens qu'elle transmet. Cette lettre divine peut toutefois être capturée dans la textualité; elle peut être convoquée par l'écriture d'un texte-copie, réplique ou simulacre du texte sacré. Transcrite sur un papier, elle peut être enfermée dans un réceptacle de métal ou de cuir et elle devient parure et amulette. Appliquée sur une blessure, elle devient bandage ou emplâtre. Dessinée sur une chemise de chasse, elle est armure. Tracée au charbon de bois sur une tablette, elle peut être dissoute dans de l'eau et devient potion et médicament. Il est clair pour tous que l'efficacité de la lettre tient à ses conditions propres, une amulette ne protège pas toujours des dangers du voyage et le médicament n'apporte pas toujours la guérison : il en va de la qualité morale du scribe et de celle du consultant (14). La lettre est transcription, puis chiffage qui donne accès au réel, écriture de Dieu; elle livre ainsi un savoir « écrit » de tout temps, celui de Dieu, dont le devin ou le « marabout » (15) est le porte-parole. La lettre de « l'écrivain » n'est au mieux que le brouillon ou l'esquisse de la vérité de la lettre elle-même, car « la vérité est en Dieu » (*Wen la sida*) disent les Moose et les Kurumba.

Sur un autre plan, celui de la transcription, la lettre arabe est l'équivalent de la lettre latine, elle permet de rendre compte, en jouant de l'homophonie, de toutes les langues. Transcrire à l'aide de l'écriture, celle que l'imam enseigne ou celle que l'on apprend à l'école publique, correspond à un choix de vie. Apprendre l'écriture arabe, c'est s'engager dans la voie de l'islam; apprendre l'écriture latine, c'est suivre le chemin du Blanc.

- (13) Je conserve ce terme de divination qui me paraît refléter l'inquiétude de ceux qui y ont recours; ce que le devin « lit », le consultant ne peut, au mieux, que le deviner.
- (14) Il s'agit en fait d'une opération assez complexe qui dissocie l'activité scripturale de l'homme de l'écriture divine.
- (15) Le terme *marabout* désigne, dans le parler local, un musulman, mais dans une acception plus restreinte : celui qui a acquis une certaine notoriété et, de ce fait, qui est supposé détenteur d'un savoir et d'un pouvoir associés à une connaissance des « secrets » du Livre.

La lettre latine

Pour nous en tenir au seul village de Mengao dans le temps de notre enquête, l'écriture latine était pratiquée par certains écoliers du village ainsi que par quelques étrangers; parmi ceux-ci, un coopérant hollandais, ingénieur agronome chargé de mettre en œuvre un projet de développement, des cadres administratifs nationaux (instituteurs et infirmier), ainsi que moi-même qui effectuais quotidiennement différentes transcriptions et traductions de récits. Pour tous, l'écriture latine était indissociable de la langue officielle du Burkina Faso, la langue française.

Il apparaît que l'écriture latine s'est imposée comme système d'écriture pour tout ce qui touche aux affaires administratives ou au courrier personnel (les écoliers font aujourd'hui fonction d'écrivains publics); elle permet de désigner, de nommer ou de décrire, mais elle ne transmet aucun « né-trouvé », autrement dit elle ne véhicule aucun « savoir » traditionnel. C'est une écriture d'auteur, l'auteur de la lettre adressée à un autre, le signataire de l'ordonnance, le détenteur de la carte d'identité et le signataire administratif; la lettre latine, contrairement à la lettre arabe, n'opère qu'un effet de transcription.

Deux systèmes d'écriture sont donc présents : l'un alphabétique et l'autre syllabique. Chacun se prête à la possibilité d'établir des textes.

Les signes graphiques et les formes naturelles

La plupart des habitants de Mengao n'écrivent pas. Il apparaît cependant qu'une partie importante de leur existence se soutient de différentes activités de déchiffrement. Ainsi, sur les tambours royaux sont tracés des signes très directement apparentés à l'ensemble des signes graphiques soudaniens notés par GRIAULE et DIETERLEN (1951). Il s'agit là (chez les Kurumba) de signes auxquels la tradition actuelle n'assigne aucune signification précise; ils sont seulement associés à la position du chef en tant qu'il représente la souveraineté coutumière du Lurum, immuable depuis l'origine. De fait, la signification de ces signes n'a pas à être dévoilée car cela reviendrait à en fixer le sens (16).

À quatre kilomètres vers l'est du village, des fresques ont été gravées (par incision et piquetage) en des temps immémoriaux selon la tradition du Lurum. Elles consistent principalement en la répétition

(16) Mon interprétation diffère très sensiblement de celle proposée par SCHWEEGER-HEFEL (1978) qui estime que ces signes graphiques ont un sens très précis, lié à la devise du souverain.

d'un même motif : un cavalier sur son cheval (95 % des motifs). Ces fresques, non linéarisées, sont orientées est-ouest et nord-sud (17). Bien que la figure du cavalier fût résolument évidente, les Kurumba interrogés en donnaient une interprétation souvent fort différente. Pour les Kurumba, ces signes graphiques appartiennent à un ensemble de signes bien identifié. Ce sont les traces d'une écriture qui n'est pas de facture humaine. Ces signes sont là depuis toujours, leur présence rappelle qu'il n'y a là rien qui puisse être effacé. Le message surgit lorsque l'on bat les tambours du chef (venu du ciel) et ceux de Sise (lieu d'où sont venus les « fils de la terre », l'une des composantes du peuplement kurumba) qui sont, eux, en pierre. Ces battements sont rythmés et scandent une parole qui énonce la devise des rois et celle des gens de la terre ; cette parole, on peut la décrypter et l'interpréter, mais non la connaître. Ce que livre cette parole est ce que la tradition en énonce : la rencontre du ciel et de la terre en un lieu, celui de l'émergence de la souveraineté. Les signes graphiques sont inscription de la vérité, une vérité « depuis toujours déjà là ». De fait, ils ne sont jamais utilisés pour transmettre un quelconque message d'un homme à un autre.

Konfe Medo, Tenga Bellem et Konfe Mussa :

- le nom de cet endroit est Garga ;
- Garga, cela veut dire un abreuvoir naturel (moore : gargo) ;
- les dessins représentent les signes du chef, il y a plusieurs sortes d'animaux : des chevaux, des ânes, des chameaux (une autruche)... Si quelqu'un venait ici avec de mauvaises intentions, arrivé à Garga, ses forces seraient anéanties ;
- Dieu seul connaît ceux qui ont effectué ces gravures ;
- le village a trouvé ces gravures. Il est écrit qu'il y a eu une époque où il y avait dans le Lurum tous les animaux et qu'un jour, il y aura l'écriture. Ce que nous savons est que ces gravures sont disposées d'est en ouest : c'est cela la direction de Dieu (le soleil) ;
- certains dessins se font face ; cela veut dire que viendra le temps où chacun choisira son compagnon et sa croyance. Certains chevaux n'ont pas de cavalier, ils l'ont perdu ; cela veut dire qu'un jour, le plus fort abattra le plus faible et emportera ses biens ;
- ces gravures ont été dessinées par Dieu, elles n'ont pas été faites par la main de l'homme, elles sont là pour illustrer la puissance divine.

(17) Cette orientation est donnée par le sens de la marche du cheval.

Almissi Sawadugu (à propos de meules dormantes creusées sur l'entablement rocheux qui surplombe les gravures) :

— les trous dans la roche ont une signification précise, l'homme ne peut creuser de tels trous et les rendre aussi lisses. Ceux qui connaissent le nom de ces rochers, ce sont eux qui ont creusé ces trous. Il y a des trous pour faire de l'huile, d'autres pour écraser les graines. Nous avons trouvé les choses ainsi. Quand nous sommes arrivés (les ancêtres), il n'y avait personne. Il y avait ces roches, il y avait les grottes, il y avait ces trous, mais personne n'habitait cet endroit. Nous nommons ces trous « les mortiers » des kirenkangne (des génies de la brousse).

Plus au sud, non loin du village au pied d'une colline, se trouve un amas de petits affleurements granitiques et de blocs d'éboulis. Ce type de paysage n'est pas rare, mais en ce lieu précis, situé non loin d'un ancien quartier, aujourd'hui abandonné, où résidait le souverain du Lurum, ces blocs se donnent à lire comme une histoire inscrite dans leurs formes et dans leur disposition. Nous avons là une scène pictographique sans tracés effectués de main d'homme.

En d'autres lieux, des cuvettes creusées sur des entablements rocheux du fait d'une longue activité, régulièrement répétée, de meulage de graines de céréales et de graminées sauvages, sont interprétées comme des traces de pas qui témoignent du passage d'habitants actuels ou passés de ces lieux qui ne seraient autres que des génies de la brousse ou des Jins que les Kurumba associent à des êtres diaboliques ou à de « mauvais morts ».

Les roches et les blocs d'éboulis se donnent parfois à lire de par le double effet d'écriture de leurs formes singulières (leur tracé) et de leur disposition qui relève de la mise en scène pictographique. Ces tracés n'écrivent pas, ils décrivent d'un trait ; ils sont moins lettre qu'image. Chacune de ces images occupe une place sur la scène.

Certains vieux furent très troublés de ce que j'eusse connaissance de ces lieux ; ce fut mon propre guide qui manifesta le premier son étonnement. Il est clair que ce qui fait signe d'une lettre-image ou d'une forme ou d'un tracé ne peut être lu qu'à partir de motifs narratifs déjà existants qui parfois peuvent en cacher un autre (18). Ainsi, les rochers de Danfelenga-Dangomde décrivent l'histoire d'un homme qui fut tué par les voleurs venus lui dérober son cheval. Nous

(18) Ce trait suggère l'image d'une mise en garde souvent répétée sur les pancartes des passages à niveau : « un train peut en cacher un autre » ; la pancarte ne dit jamais de quel train il s'agit, mais qu'il y a là, des trains qui passent. Dans le cas qui nous occupe ici, un récit peut être destiné à en cacher un autre qui, lui-même, etc.

retrouvons ce récit dans le village de Tugu, à quelque soixante-dix kilomètres au sud, où il sert à justifier la présence d'une « capitainerie » (19) dans un village fulga (20).

Ce que vise à rappeler ce récit est que le Lurum actuel, le village de Mengao, fut à l'origine une capitainerie mooga. Mais, en ce même lieu, se déroulaient autrefois les rituels funéraires. Le cadavre était déposé sur l'entablement granitique qui écrit, représente, le cadavre dans l'histoire précédente, puis il était emporté dans les collines par les fossoyeurs. Les nobles (21) ne pouvaient suivre le cadavre au-delà de cette place sous peine de voir tuer leurs chevaux sous eux. Enfin, ce même lieu vit passer, à la fin du XIX^e siècle, une colonne militaire française qui détruisit le village. Ce que ne peut dire l'histoire est que le souverain dut s'enfuir. Il s'agit donc d'une scène, aux acteurs immobiles, qui se prête à une lecture multiple. Ce lieu fait seuil, passage du monde des vivants à celui des morts, du monde de la chefferie à celui des fossoyeurs, d'un Lurum politiquement autonome à un Lurum sous la domination mooga, d'une terre libre à une terre colonisée. Si mon guide était quelque peu inquiet de ma présence sur ce lieu, cela tenait moins à ma présence proprement dite qu'au fait que ces pierres avaient été soumises à une lecture en dehors d'un contexte approprié et à l'intention d'un étranger. Coïncidence ou non, il semble que plus un site échappait à toute trace d'activité anthropique, plus sa textualité devait demeurer secrète.

Almisi Sawadugu :

— les temps ont changé. Autrefois, il aurait été impossible de vous montrer le lieu où se trouvent ces roches. Maintenant, ce n'est plus la peine de vous cacher ces choses. Lorsque le chef du Lurum est investi de sa charge, il doit s'y rendre pour faire des sacrifices. Dans l'ancien temps, ceux qui ont nommé ces rochers pouvaient prédire l'avenir même sur plusieurs années. Pour eux, ces rochers représentaient des personnes qu'ils connaissaient très bien. L'histoire de ce lieu est une vérité, mais les ancêtres ne vivent plus pour la dire.

Enfin, et pour nous en tenir aux faits les plus évidents, surgissent sur les pistes et sentiers empruntés par les villageois pour leurs déplacements, des vestiges de poteries qui se révèlent, dans bien des cas, correspondre à des urnes funéraires. De telles découvertes posent

(19) La chefferie mooga de Tugu correspond à l'implantation d'un poste militaire destiné à prévenir les expéditions autrefois effectués par les Peul dans la région.

(20) Terme (sing. *fulga*, plur. *fulse*) par lequel est désigné l'ensemble des composantes du peuplement associé aux anciens royaumes kurumba : ceux de Bugure, Bulzanga, commandé par le Tel Yo ; l'ulfe commandé par le Pel Yo et Mengao commandé par le Lurum Yo.

(21) Par ce terme, je désigne les descendants d'un chef.

le problème de ces morts dont la terre « recrache » les cadavres qu'elle a pourtant très longtemps conservés dans son sein ; d'ordinaire, ceux que la terre recrache, ce sont les mauvais morts, ceux à qui des circonstances particulières interdisent de recevoir une sépulture (morts en brousse, lépreux, « zoophiles » (22), mais également ceux qui, pour avoir acquis le rang d'ancêtre dans les temps passés, n'ont plus de descendance ou ceux qui ont été abandonnés par elle). On découvre également des pots qui par leur facture se distinguent des traditions céramiques actuelles. Très fréquemment, ces pots ont été décorés par des incisions géométriques (lignes, séries de traits, chevrons) qui constituent autant de tracés énigmatiques.

Il est tout à fait frappant que la réponse donnée à la question que pose la découverte fortuite d'un pot ne tient pas compte d'une quelconque attribution culturelle ou chronologique de l'objet considéré. Découvert sur un lieu nommé par la tradition, ce pot ne peut qu'avoir appartenu aux ancêtres. Un pot de même facture découvert sur un lieu non directement associé à la tradition du Lurum, est presque inmanquablement attribué aux Kibse, aux Dogon (23). La chose perdue du passé est donc instaurée comme un objet qui atteste la validité d'une tradition par le « voir » ; la tradition elle-même vient nommer et marquer l'appartenance d'un objet au groupe, par le nom du lieu.

Konfe Medo (principal conseiller du chef), à propos de céramiques découvertes dans les environs immédiats de Mengao) :

À mon avis, les poteries que l'on découvre dans les champs appartenaient aux serviteurs et aux captifs de nos ancêtres qui habitaient là. Et puis, il y a eu la guerre et les Kurumba ont dû s'enfuir. Les vieux du village pensent qu'avant de partir, les ancêtres ont mis tout ce qu'ils possédaient dans des poteries et ont caché les pots. Les grandes jarres servaient à nos ancêtres pour enterrer les morts.

Le même, à propos d'autres poteries découvertes à plus grande distance du village :

Même dans cette région, il y avait des Kibse, mon grand-père qui a voyagé dans le pays kibga racontait qu'il avait rencontré

- (22) Aucun cas de zoophilie n'est attesté, mais un individu peut être accusé d'être issu d'un homme ayant copulé avec une ânesse. Il en résulte pour lui-même et pour sa descendance une exclusion sociale dont les effets se poursuivent de génération en génération.
- (23) Ce terme de *Kibse* (sing. *Kibga*) désigne les groupes dogon installés dans les falaises de Bandiagara et la plaine du Gondo mais également les « autochtones » des Kurumba qui n'ont pas été assimilés à l'ensemble de la configuration kurumdo. Par définition, les Kibse « habitaient là avant mais sont partis ».

un Kibga (Dogon) qui lui a dit que leurs ancêtres avaient habité ici.

Dans toute la région, les Kibse sont supposés revenir périodiquement faire des sacrifices sur leurs anciennes implantations.

Mais il n'y a pas que les formes et volumes rocheux, ou les objets façonnés, qui sollicitent certaines capacités de déchiffrement de la part des vivants. Il y a des arbres, des collines ou des marigots (24) qui sont associés à des événements souvent anciens et d'une coloration presque toujours dramatique. Ces lieux trament l'espace kurumdo de noms qui désignent une singularité topographique mais aussi l'habitant de l'endroit. Afin que l'homme vive en paix, il convient d'effectuer en ces lieux des sacrifices destinés à se concilier les présences qui les habitent. Or, par quel biais l'homme acquiert-il un savoir sur ces lieux ?

La « divination »

Par *divination*, certains Kurumba traduisent la pratique des devins. Lorsqu'un individu constate qu'il est atteint dans sa santé (physique ou mentale), dans ses activités (les récoltes) ou dans sa descendance (que le couple demeure stérile ou qu'il perde ses enfants), il se trouve confronté aux conséquences néfastes d'une cause qu'il ne peut généralement identifier. Seule la divination, c'est-à-dire le cryptage des effets rapportés à la personne concernée et à son histoire propre, permet de savoir et, de ce fait, de comprendre l'origine ou la cause première de son mal. De savoir quoi ? Ce qu'il convient de faire et de ne pas faire pour modifier le cours des événements, voire, parfois, d'en retourner les effets de manière qu'ils produisent des conséquences bénéfiques pour celui qui en fut tout d'abord la victime. Ce retournement passe par une perte, le sacrifice, dont le but est de dissocier ce qu'il advient de l'homme de ce qui est du génie du lieu ou des ancêtres (25). Ce chiffrage s'effectue par un jet de cauris ou à partir des traces laissées par une souris sur un espace meuble pour ne citer que les procédures les plus communes (26).

(24) Par ce terme, les Kurumba désignent le lit de certains cours d'eau non permanents ainsi que des mares, elles-mêmes très rarement pérennes.

(25) Que le sacrifice puisse avoir une visée de dissociation, de séparation d'univers ayant trop tendance à s'imbriquer l'un dans l'autre (celui des génies et celui des hommes, celui des divinités et celui des hommes, celui des vivants et celui des morts) est sans nul doute un apport très important des hellénistes à l'anthropologie (voir GÉRARD et VERNANT, 1981).

(26) D'autres formes de divination sont attestées chez les Kurumba telles la « divination par les génies » au cours de laquelle le devin interprète la voix des génies qui se manifestent au cours de la consultation, ou la géomancie qui est pratiquée par un devin étranger au village (voir BONNET, 1988).

Le réel, celui du corps, apparaît ainsi comme le lieu d'un cryptage, celui du vouloir et du savoir des ancêtres. Car on ne tombe pas seulement malade pour avoir indisposé un génie du lieu ou pour avoir transgressé la règle coutumière, mais aussi parce qu'un ancêtre récrimine, exige en quelque sorte, de sa seule autorité, une offrande. Comme l'ancêtre n'a jamais tort, on dit qu'il y a tellement d'ancêtres et, de ce fait, tellement de devoirs envers eux qu'on oublie toujours quelque chose. La maladie comme événement est chiffrée par le jet des cauris ou par les empreintes de la souris. Celui qui sait lire et dont on dit qu'il « voit », le devin, peut alors livrer une signification qui permet au consultant d'échapper aux conséquences de la « colère » d'un ancêtre. Déchiffrer le sens d'un événement, soit, il s'agit bien de cela. Mais, de l'événement, on ne peut dire grand-chose : tout au plus peut-on le décrire et relater des faits agrémentés de suppositions quant à leur causalité et à leur signification. L'événement ne peut être compris qu'après coup, à partir de ses effets et de ses conséquences qui, bien souvent, se donnent à lire comme traces ou absence de traces dans le réel de la vie villageoise (épidémies, sécheresse ou destruction des récoltes) ou dans le corps de celui auquel l'événement s'adresse (maladie ou accident).

Le rêve

Entre un savoir prêté aux ancêtres et l'événement traumatisant qui résulte de l'ignorance ou de la négligence des hommes, se manifeste parfois un rêve ou une hallucination comme un dernier avertissement.

Le rêve relève de l'interprétation ; il s'agit de savoir s'il résulte d'une errance sans importance, de l'esprit ou d'un message envoyé par les ancêtres ou par toute autre instance d'un monde invisible. Certains rêves annoncent de bons présages mais d'autres placent le rêveur ou l'un de ses proches sous une menace qui ne peut être facilement conjurée. Pour parler du contenu d'un rêve, on parle de « dessin », ce qui place le rêve dans le même registre que celui des signes graphiques.

A. Kesu (porte-parole et officiant du chef pour les sacrifices) :

Quand un homme dort, son âme, *a. birigu*, erre et voit un certain nombre de choses. Quand l'âme revient, elle raconte au dormeur ce qu'elle a vu, ce peut être quelque chose de bon comme un mariage ou quelque chose de mauvais comme une mort. Elle peut aussi rencontrer l'eau ou le feu. Tout est révélé à celui qui dort, avec beaucoup de détails. Quand il se réveille, l'homme qui a rêvé raconte son rêve à un vieux ou à un ami qui lui conseille souvent d'aller voir un devin. Il lui est alors souvent conseillé de faire un sacrifice. Les rêves dont on se souvient sont des rêves importants, ceux qu'on oublie ne le sont pas.

Il n'y a pas chez les Kurumba de « spécialistes » pour interpréter les rêves. certains vieux passent pour avoir une expérience de la vie suffisante pour leur permettre de décrypter la plupart des rêves. On considère que quelques villageois rêvent « juste », « voient » pendant le sommeil, mais la confirmation du sens d'une interprétation par un devin se révèle très généralement nécessaire. Expérience faite, il semble exister un code d'interprétation qui constitue une grille de lecture des rêves; une morsure de serpent est souvent interprétée comme un signe prémonitoire de grossesse; être chargé par un taureau noir dévoile une attaque de sorcellerie, etc.

L'hallucination

L'hallucination ne relève pas du champ de l'image mais de celui de la présence; il y a bien, là, quelqu'un mais présent aux seuls yeux de celui auquel s'adresse cette présence. Si le rêve fait signe, s'il est message d'une vérité qui se dévoile à condition de parvenir à la déchiffrer, l'hallucination relève de l'événement; celui qui « voit » est mis en présence d'une présence, la densité d'une telle confrontation est tellement palpable que nul ne s'étonne que le voyant adopte un comportement de totale absence vis-à-vis de ceux qui l'entourent. Nous pourrions dire que son âme n'habite plus son corps le temps de cette « vision » et il y a là un risque vital. L'hallucination est dévoilement de la vérité, d'une vérité insupportable car elle ne se prête à aucune interprétation. C'est une vérité qui ne s'énonce que sur la base d'un témoignage et, très généralement, il s'agit de la mort de quelqu'un, peut-être même de celle du visionnaire. Cette présence établit un rapport, non médiatisé par la parole, entre un homme vivant et l'univers des génies ou celui des ancêtres. Tous ceux qui ont vécu une telle expérience m'en ont parlé en soulignant l'effet extrêmement traumatisant de cet épisode de leur vie.

La Vérité

Dans cet univers, l'affirmation de la vérité, *a.sida*, prend très généralement deux tournures. La première s'exprime par l'expression « les ancêtres disent que », ce qui inscrit la vérité dans le registre du langage. Elle est l'expression d'un savoir présent dans la langue, les traditions et les coutumes — ce que les Kurumba et les Moose désignent par le « né-trouvé », ce que l'enfant trouve à la naissance. La seconde expression est « j'ai vu »; elle fait surgir la vérité du voir, le constat d'un fait, de quelque chose qui a eu lieu. Ce terme de voir ne s'applique pas seulement à la vision ordinaire; on dit également d'un devin ou d'un prêtre de la terre qu'il « voit », façon de dire et d'affirmer qu'il a accès à l'envers du monde des humains, qu'il

« sait ». En tant que la vérité tient du savoir des ancêtres, elle est négociable ; dans certains cas, les nécessités actuelles imposent qu'une tradition ou une coutume soit modifiée ou abandonnée. Cette intervention des hommes dans le savoir des ancêtres doit être acceptée par ces derniers. Aussi, un sacrifice doit-il marquer cet avènement d'une nouvelle vérité de tout temps. En tant que la vérité se soutient du voir, elle n'est pas modifiable, elle est là, dans ses effets, en attente de signification.

Le *rogom miki* (le « né-trouvé »)

En quoi le *rogom-miki*, qui préexiste et qui se poursuit en deçà et au-delà de toute existence individuelle, reflète-t-il quoi que ce soit du continu en ce qu'il est tout ensemble énonciation — et donc parole — mais aussi l'ensemble des représentations possibles de l'espace et du temps ?

Tout individu n'accède au rang d'être humain qu'en acceptant, dans les premières années de sa vie, son immersion irréversible dans le *rogom-miki*, le « né-trouvé », c'est-à-dire la langue et la tradition que celle-ci véhicule. Un proverbe dit « l'enfant suce la tradition avec le lait ». C'est dire que le langage, qui se confond par la suite, chez l'adulte, avec la langue et les modalités énonciatives, constitue pour le nouveau-né un environnement essentiellement marqué et dominé par le maternage qui relève tout à fait directement de la culture au point que certains Kurumba par exemple expliquent certaines déviations chez un individu par le simple fait que sa mère n'est ou n'était pas kurumdo.

Des différents registres de l'écrit

Nous constatons ainsi, chez les Kurumba du Lurum, que la fonction de l'écrit recouvre différents registres. Le premier et le plus ancien semble être celui de la vérité et de la loi divine que transcrit la lettre arabe. Le second est celui de la communication et de l'adresse ; il s'agit là des écrits ordinaires et des messages reçus ou adressés à l'Administration. Le troisième est celui de la notation et du calcul. L'écrit permet de noter ce qui ne doit pas être oublié et d'enregistrer des avoirs ou des dettes. Mais nous devons constater que la chose écrite ne demeure pas autonome, pour les Kurumba, de la trace, c'est-à-dire de signes naturels ou graphiques comme écriture de tout temps d'une vérité fondatrice et immémoriale. Des signes directement attribués à Dieu, aux génies ou aux ancêtres qui capturent la tradition actuelle pour l'inscrire dans le « tout temps », dans le « né-trouvé », un passé-présent qui régit l'appartenance à un monde et le destin de

chaque homme. Ces signes gravés sur la roche, les formes même de ce support, la lettre en tant que cryptage d'une vie dans les procédures de divination sont autant de signes en attente de signification.

Ce que je me suis efforcé de montrer à partir de mes expériences de terrain chez les Kurumba du Lurum peut être résumé en deux points :

— la lecture précède l'écriture, la lecture en tant que décryptage de systèmes de signes naturels ou d'origine anthropique ;

— si la parole énonce des « vérités actuelles », ce que les Kurumba nomment *a.hullen kondo* ou *rogom miki*, le « né-trouvé » (la tradition, les coutumes, la langue qui déterminent une appartenance et un rapport au monde), écrit ; il relève d'une littéralité qui, pour pouvoir être qualifiée de pré-littéraire, ne relève pas moins de la lettre, non en tant qu'opérateur de transcription, mais comme signe, vecteur d'un savoir en attente de signification.

LA LECTURE DES TRACES DANS LES SOCIÉTÉS SANS ÉCRITURE

Nous constatons à partir de ces brèves présentations de différents systèmes graphiques que le recours au comparatisme ethnographique pose plus de questions qu'il n'aide à en résoudre lorsqu'il concerne les systèmes graphiques d'une période aussi reculée que celle de l'âge du bronze. Nous aurions constaté les mêmes difficultés à propos de tout autre dispositif comparable, même plus récent, et sur lequel nous serions mieux informés. Des études telles que celle de HALLEY COX et STASACK (1970) sur les pétroglyphes hawaïens, ou la remarquable compilation de MALLERY (1972) sur les dispositifs graphiques des Indiens d'Amérique, ont abouti à une impasse, de l'aveu même de leurs auteurs, en ce qui concerne la signification première, originelle, de ces figures dont la tradition orale ne retient, après quelques générations, que la présence, témoignage d'une vérité perdue mais qui se donne à être interprétée en fonction des traditions actuelles ; interprétée et non pas retrouvée.

Qu'il me soit permis d'évoquer encore une nouvelle expérience de terrain, chez les Warlpiri du désert central australien parmi lesquels je passais quelques semaines sur l'invitation de Barbara GLOWCZEWSKI qui avait longtemps vécu avec eux et qui y poursuivait ses recherches. J'ai évoqué plus haut le terme de *trace*. Il évoque le terme pidgin *tracking* qui signifie tout à la fois « pister », « suivre à la trace » un homme ou un animal, « s'engager sur des itinéraires mythiques » pour certains rituels et « déchiffrer la vie intérieure de quelqu'un » par un repérage extrêmement fin de son comportement

et de ses dires, comme l'ont mis en évidence, fort pertinemment, GLOWCZEWSKI (1989 et 1991), sur les plans scientifique et littéraire, et CHATWIN (1988), sur celui d'une fiction romanesque. Différents textes autobiographiques soit d'Aborigènes ou de *bushmen* (de broussards) soulignent l'importance du *tracking* comme mode de vie, vision du monde et rapport aux autres (KIMBER, 1986; SHAW, 1986).

Ce qui fait trace du passé, d'un passé-présent, les Aborigènes le nomment *dream time*. Le *dream time* est réactualisé par les traditions présentes à la mémoire des hommes et par les pratiques rituelles. Il est inscrit dans des monuments naturels amorphes à l'échelle d'une vie humaine, tel celui d'Uluru, plus connu des touristes sous le nom d'Ayers Rock; il est signifié par la vie des hommes et par celles des espèces animales et végétales dont l'extension ou la régression traduisent différents états du monde; il est figuré par des motifs gravés ou peints sur des objets, des parois rocheuses et des corps humains comme autant d'inscriptions, supports de récitations mythiques et de pratiques rituelles. Par là, un groupe réaffirme sa permanence physique et celle de son dire, mais aussi celle des liens qui unissent entre elles les différentes communautés aborigènes et les attachent à leur sol.

Le décryptage de ces graphismes ne peut être opéré indépendamment du nom du lieu où ils ont été réalisés, du groupe qui en a la garde et de celui qui est maître des rituels qui leur sont associés. Ces dispositifs graphiques ne comportent ni ne suscitent aucune signification univoque; leur polysémie est connue des initiés et leur correspondent des récits pour les uns publics, pour les autres réservés à ceux qui y ont accès après avoir été initiés. La langue des Warlpiri, de même que celles des autres groupes aborigènes est extrêmement fluide, les mots viennent à l'existence, se perdent dans l'oubli nécessaire des noms de ceux qui sont morts, resurgissent pour donner consistance à un enfant, ou disparaissent pour laisser place à un nouvel être sémantique.

La langue vit, meurt et se renouvelle en permanence. Les signes graphiques « capturent » de nouvelles tournures, de nouvelles formulations comme autant de nouvelles exigences de la vie, depuis toujours déjà inscrites dans le *dream time*. Aujourd'hui, de nouveaux récits mythiques associés à d'autres plus anciens viennent affirmer et garantir le droit des Aborigènes à se voir restituer les terres qu'ils ont dû abandonner mais qu'ils n'ont jamais concédées aux nouveaux arrivés, ces migrants venus d'ailleurs et qui créèrent un nouvel État, l'Australie. Ce que révèlent ces signes graphiques, c'est un savoir déjà là. Un jour que nous étions partis dans la brousse sous la conduite d'un vieil homme surnommé Cow-boy car il avait été autrefois auxiliaire de police à une époque où l'on circulait encore à pied ou à cheval,

nous nous rendîmes sur un point d'eau, une source pérenne située au pied d'une falaise. Là, Cow-boy entreprit une discussion avec un oiseau. Il lui parla dans la langue de ses ancêtres dont il était un des derniers locuteurs. L'homme parlait, l'oiseau lui répondait en sifflant, puis l'homme reprenait la parole. Il lui expliquait ce que nous étions venus faire, les raisons de sa présence en ce lieu. Le chant de l'oiseau m'évoqua les tambours du Lurum lorsqu'ils scandaient les récitations des hommes. L'oiseau lui-même, signe, gardien du lieu, s'exprimait dans la langue primordiale ; les répons de l'homme inscrivaient son chant dans des paroles actuelles. En retour, le chant de l'oiseau inscrivait son dire dans le registre du tout-temps, du *dream time*. L'oiseau faisait signe de la présence actuelle du passé tout comme un pétroglyphe, une pierre gravée ou d'autres espèces animales ou végétales. Ces signes contiennent la parole qui leur donnent consistance.

CONCLUSION

Un dispositif graphique non scriptural s'inscrit dans un contexte géomorphologique naturel dont il ne peut être dissocié. Il a fait l'objet de la part de ceux qui l'ont produit d'un ensemble de représentations dont nul ne peut postuler la permanence sur plusieurs générations.

Un dispositif graphique, quand bien même il eût fait l'objet d'un relevé quasi exhaustif, ne constitue pas, à lui seul, un système complet, fermé, autonome sur le plan sémiographique. Des « êtres » lui sont fréquemment associés qui ne peuvent être identifiés en dehors du contexte culturel qui suscita la production de ces signes. Ces êtres peuvent être naturels (hommes, plantes, animaux) ou imaginaires.

Un dispositif graphique est indissociable de traditions et d'un dispositif rythmique qui scande une récitation ou le déroulement d'un rituel ; ils lui confèrent à un moment donné de l'histoire son sens et son adresse dans un contexte culturel donné. Les modifications ou les transformations brutales (évolution culturelle lente ou conquête qui provoque soit un mouvement brusque d'acculturation, soit une redistribution des groupes ethniques attachés à ces lieux) peuvent modifier de façon tout à fait radicale les perceptions dont il fait l'objet et les représentations qui lui sont associées.

De ce fait, il apparaît qu'un dispositif graphique tient sa signification du contexte culturel à partir duquel sa lecture est entreprise. Une langue engendre des représentations et en interdit d'autres. Les signifiants qui organisent un corpus mythique font l'objet de déplacements avec le temps, de substitutions, de concaténations et, parfois,

d'une perte symbolique irréparable qui ne peut être restaurée à partir d'une autre langue associée à un contexte culturel différent. Cowboy, le vieil Aborigène, n'a pas transmis aux Warlpiri, nouveaux autochtones installés sur les terres de ses ancêtres, sa langue ou la signification des signes associés aux rituels dont il a la maîtrise. Mais il a transmis aux Warlpiri le droit immémorial, qui fut celui de son groupe exterminé, de lire la terre, le paysage, les chants de l'oiseau et les signes graphiques répartis sur l'ensemble de ce territoire, à partir de leurs traditions propres, dans leur langue propre, venus se substituer aux siennes.

Il n'y a pas de métalangage, et, de ce fait, pas de système sémiographique et sémiologique universels et transculturels ou transhistoriques qui permette de substituer à la signification d'un groupe de signes réalisés dans un contexte culturel donné une vérité ou un savoir objectivement établi.

BIBLIOGRAPHIE

- ABÉLANET (J.), 1986. *Signes sans Paroles*, Paris, Hachette.
- ANDREWS (C.), 1981. *The Rosetta Stone*, Londres, British Museum éd.
- BONNET (D.), 1972. *Corps biologique, corps social*, Paris, Orstom.
- CHATWIN (B.), 1988. *Le chant des pistes*, trad. Chabert (J.), Paris, Grasset.
- FAIRSERVIS (W.), 1983. « L'écriture de la civilisation de la vallée de l'Indus » in *Pour la Science*.
- GÉRARD (B.-F.), VERNANT (J.-P.) et al., 1981. *La Cuisine du sacrifice. En Grèce ancienne*, Paris, Gallimard.
- GLÓWCZEWSKI (B.), 1989. *Les rêveurs du désert*, Paris, Plon.
- GLÓWCZEWSKI (B.), 1991. *Du rêve à la loi chez les Aborigènes*, Paris, PUF.
- GRIAULE (M.) et DIETERLEN (G.), 1951. « Signes graphiques soudanais », *L'Homme*, 3.
- HALLEY COX (J.) et STASACK (E.), 1970. *Hawaiian petroglyphs*, Honolulu, Bishop Museum Press, 1970.
- HEYERDAHL (T.), 1965. « The Concept of Rongo-Rongo among the Historic Population of Easter Island » in *Report of the Norwegian Archaeological Expedition to Easter Island and East Pacific*, vol. II, Londres, George Allen and Unwin.
- IPH (éd.), 1991. Prépublications des actes du colloque « Le Mont Bégo », 2 t. Paris.
- JAUSSEN (T.), 1893. *L'Île de Pâques : Historique - Écriture et répertoire des signes des tablettes ou Bois d'Hibiscus Intelligents*, Paris, Ernest Leroux.
- KIMBER (R. G.), 1986. *Man from Arlunga. Walter Smith Australian Bushman*, Carlisle, Hesperian Press.
- LANGDON (R.) et DARREL (T.), 1983. *The Language of Easter Island. Its Development and Eastern Polynesian Relationships*, Hawaii, The Institute for Polynesian Studies.
- L'ASIATHÈQUE (éd.), 1975. *Le Déchiffrement des Écritures et des Langues*, actes du XXIX^e congrès international des orientalistes, Paris.

- LEMAITRE (Y.), s.d. *Ambiguïté et chansons polynésiennes de Rurutu*, Papeete, Orstom, *multigr.*, 30 p.
- LE SYCOMORE (éd.), 1982. *Écritures, systèmes idéographiques et pratiques expressives*, actes du colloque international de l'université Paris-VII, Paris.
- LE SYCOMORE (éd.), 1985. *Écritures II*, actes du colloque international de l'université Paris-VII, Paris.
- MALLERY (G.), 1972. *Picture-Writing of the American Indians*. 2 vol., New York, Dover Publications.
- MALLON (J.), 1982. *De L'Écriture* (recueil d'articles publiés de 1937 à 1981), CNRS.
- NERUDA (P.), 1969. « La rue détruite » in *Résidence sur la terre*, trad. Guy Suarès, Paris, Gallimard.
- POIRIER (J.), 1982. « Sur le boustrophédon à inversion alternée des Kohau pascouans » in *Nouveau regard sur l'Île de Pâques, Rapa Nui*, Paris, Moana.
- SCHWEEGER-HEFEL (A.-M.), 1978. « Les tambours de Lurum » in *Systèmes de signes* (textes réunis en hommage à Germaine DIETERLEN), Paris, Hermann.
- SEGALEN (V.), 1978. *Essai sur l'exotisme*, Paris, Fata Morgana.
- SHAW (B.), 1986. *Country Men. The life histories of four Aboriginal Men*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.