

UNIVERSITE DE LIMOGES
Ecole doctorale SHS ED 375
Département des Sciences du Langage
Centre de Recherches Sémiotiques

Thèse

Pour l'obtention du grade de docteur en
Science du Langage

L'écriture et l'idéologie en Afrique noire. Le cas du syllabaire vai.

Par Mlaili CONDRO

Jury :

Isabelle KLOCK-FONTANILLE, MCF HDR, Université de Limoges,
Directrice de la thèse.

Simon BATTESTINI, Professeur émérite, Université Georgetown
(USA).

Pius NGANDU NKASHAMA, Professeur, Louisiana State University
(USA).

Bertrand WESTPHAL, Professeur, Université de Limoges.

Mars 2008

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier indéfiniment ma directrice de thèse Madame Isabelle Klock-Fontanille, MCF, HDR, à l'Université de Limoges pour sa disponibilité, son accompagnement amical et ses éclairages dans le chemin difficile de ces recherches.

Je remercie éternellement ma mère, qui n'a jamais rien compris sur la nature de ce travail universitaire mais qui tenait absolument à ce que je le finisse, « parce que, me disait-elle, c'est très important pour toi ».

DEDICACE

A ma mère, mes sœurs, mon épouse et mes enfants, qui m'ont souvent manqué pendant ces années de quête.

A la mémoire de mon père, lettré musulman, pour qui seul le savoir méritait accumulation, car, disait-il, « le savoir ne pourrit pas ».

TABLE DES MATIÈRES

Exergue	p. 9
Présentation générale	p. 10
1. Cadre historique et actuel des études des écritures africaines : l'écriture, le sujet, la liberté.....	p. 10
2. Valeurs et articulations de l'étude proposée : du général au particulier.....	p. 21
Première Partie : Perspectives épistémologiques.	
<i>Concepts en question : l'écriture, l'idéologie, l'Afrique noire.</i>	
<i>Pour une approche sémiotique et discursive</i>	p. 37
1. L'écriture, le pouvoir, l'idéologie : approche déterministe et fonctionnaliste.....	p. 37
1. 1. L'Afrique noire et l'écriture.....	p. 37
1. 2. L'écriture et la fonction idéologique.....	p. 43
2. L'Afrique noire et l'écriture : le point de vue du grand partage épistémologique et culturel.....	p. 50
3. Le point de vue dualiste : limites et insuffisances	p. 56
4. L'Afrique noire, l'écriture, l'idéologie. Pour une approche sémiotique et discursive.....	p. 60
4. 1. Du concept d'écriture.....	p. 62
4. 2. Du concept d'idéologie.....	p. 70
4. 3. Du concept d'Afrique noire.....	p. 72
5. Ecriture et idéologie en Afrique noire : le cas du syllabaire vai	p. 78

Seconde partie : « Le grand partage épistémologique ».....	p. 82
Introduction : Les enjeux de l'écriture et de la question.....	p. 82
1. L'Afrique noire à l'aune des récits et valeurs fondateurs	
du monde occidental : « le privilège absolu de l'écriture ».....	p. 88
1. 1. L'écriture fonde le « savoir raisonnable ».....	p. 88
1. 1. 1. Le « privilège absolu » de l'alphabet	p. 89
1. 1. 2. L'écriture comme condition première de	
l'objectivité et de l'analyse.....	p. 91
1. 1. 3. L'écriture : mythe et de rite à la fois.....	p. 94
1. 1. 4. L'écriture comme constitutive de la culture et	
de la société occidentales.....	p. 97
1. 2. L'écriture et l'altérité socioculturelle.....	p. 101
1. 2. 1. Le modèle grec : efficace et indépassable.....	p. 101
1. 2. 2. L'écriture chez les Grecs et les Romains.....	p. 105
1. 2. 3. L'écriture et la construction de l'Etat-nation.	
L'exemple français.....	p. 108
1. 3. L'Afrique noire dans l'espace de l'écrit européen.....	p. 110
1. 3. 1. Les sources grecques et	
les « sources périphériques » de l'histoire	
négro-africaine.....	p. 111
1. 3. 2. L'intérêt des sources arabes de l'histoire	
négro-africaine.....	p. 116
1. 3. 3. L'introduction de l'Afrique noire	
dans un nouveau rapport à l'écrit :	
« L'Afrique continent sans écriture ».....	p. 118

2. « L’Afrique noire est sans écriture » ou la volonté d’écrire	
l’Afrique noire.....	p. 135
2. 1. La « leçon d’écriture » administrée à « l’indigène »..	p. 138
2. 1. 1. Le pouvoir de l’écriture : pouvoir	
« colonisateur ».....	p. 139
2. 1. 2. L’Afrique noire ethnographiée, signifiée et	
fascinée.....	p. 146
2. 1. 3. La reconfiguration de l’univers de référence	
négro-africain, et l « ascription » identitaire...	p. 151
2. 2. L’école et l’éducation.....	p. 165
2. 3. Les productions et pratiques scripturaires	
négro-africaines « indigènes » selon le schéma	
du « grand partage épistémologique ».....	p. 190
2. 3. 1. « Entrée de nos pupilles négro-africaines »	
dans la « Civilisation ».....	p. 192
2. 3. 2. Maîtrise du signe phonographique.....	p. 199
2. 3. 3. La dénonciation de l’impérialisme	
des alphabets arabe et latin.....	p. 204
2. 3. 4. Requalification des signes traditionnels.....	p. 208
Conclusion.....	p. 211

Troisième partie : *Ecriture et idéologie en Afrique noire :*

Au-delà des grammatologies dualistes et polémiques.

Pour une approche sémiotique et discursive..... p. 215

Introduction : L'événement du syllabaire vai dans

une situation de co-présence interactive,

à la fois polémique et conviviale..... p. 215

1. Les grammatologies du syllabaire vai..... p. 219

**1. 1. Le syllabaire vai : « Ecriture imitée, refaite ou
contaminée » ?** p. 225

1. 1. 1. La société vai : une société primitive..... p. 225

**1. 1. 2. Les Vai et l'écriture :
rupture épistémologique.....** p. 258

**1. 1. 3. Le système du syllabaire vai :
scénario originel.....** p. 271

1. 1. 4. Les usages et diffusion du syllabaire vai..... p. 295

1. 2. Le syllabaire vai : fonction historique et idéologique. p. 299

**1. 2. 1. Une idéologie de signification :
une idéologie de pouvoir.....** p. 301

**1. 2. 2. Un don spirituel :
un don de pouvoir des ancêtres ?.....** p. 304

**1. 2. 3. Instrument de promotion de
la communauté vai.....** p. 305

**1. 2. 4. « Instrument de résistance » :
contre-pouvoir et autonomie.....** p. 307

1. 2. 5. Refus du rôle d'intermédiaires passifs : p. 310

Conclusion. Les études sur le syllabaire vai :

des évaluations dualistes et polémiques..... p. 314

2. Pour une grammatologie vai plus dynamique :	
au-delà du polémique et intégration de l'hétérogène.....	p. 317
Introduction : situation poly-scripturaire.....	p. 317
2. 1. Le vai : le point de vue constructiviste.....	p. 320
2. 2. L'invention du syllabaire vai : un acte culturel vai....	p. 321
2. 2. 1. Le syllabaire vai ou le « Livre vai » :	
une identité graphique et symbolique vai	p. 322
2. 2. 2. L'inventeur vai.....	p. 333
2. 2. 3. Momolu Dualu Bukele et ses amis :	
la société de savoir <i>Poro</i>	p. 336
2. 2. 4. La pratique et les usages concrets	
du syllabaire vai.....	p. 338
2. 3. Le rêve : une énonciation syncrétique.....	p. 346
2. 3. 1. Instance reconnue de l'écriture :	
figure divine syncrétique.....	p. 346
2. 3. 2. « L'écriture est pratique ;	
elle est aussi divine. ».....	p. 348
2. 4. Le rêve d'une écriture : un cadre épistémologique	
et une dimension cognitive.....	p. 355
Conclusion. Le syllabaire vai comme témoignage épistémique..	p. 363
Conclusion générale	p. 365
Annexes	p. 376
Bibliographie	p. 411

EXERGUE

L'Afrique déconstruit notre savoir sur l'écrit parce qu'elle en avait été exclue.

S. Battestini, *Ecriture et texte. Contribution africaine*, 1994.

PRÉSENTATION GÉNÉRALE

1. Cadre historique et actuel des études des écritures africaines¹ : l'écriture, le sujet, la liberté.

L'histoire et l'ethnographie – deux disciplines ou domaines de savoirs et de recherches corollaires – notent le rapport existant entre l'apparition de l'écriture dans l'histoire des civilisations, le développement des cités et des empires pour affirmer « le rôle centralisateur et bureaucratique de l'écrit »².

Mais, il ne s'agit pas seulement de l'apparition d'une technologie de gestion des biens et des humains mais d'aucuns (J. J. Rousseau, E. Havelock, W. Ong, C. Lévi-Strauss, etc.) reconnaissent facilement que l'écriture est « le levier, sinon la condition, d'une transformation culturelle profonde reposant sur une véritable mutation des aptitudes intellectuelles et organisationnelles humaines »³, dont le parangon est ce qu'ils considèrent comme étant « le miracle grec ».

La concomitance sinon une étroite relation entre le développement économique et social et le développement des savoirs rationnels et

¹ Quelques écritures africaines sont exposées dans notre Annexes, p. 364.

² Nicolas Dauvin, « Controverse : ce que l'écrit fait à la culture », *Sciences & Vie*, N° 219, juin 2002, p. 14

³ Nicolas Dauvin, *op. cit.*, p. 15

objectifs est avancée, car impliquée. Dans le même mouvement, on peut affirmer le pouvoir et l'économie des signes de l'écriture, la supériorité et l'efficacité de l'écrit.

En tout état de cause, l'écriture est vue comme l'instrument du pouvoir – « la fonction primaire de la communication écrite est de faciliter l'asservissement »⁴. Mais, qui dit pouvoir dit idéologie, car tout pouvoir a besoin de se justifier, de se légitimer, de neutraliser « les tensions entre la prétention à la légitimité revendiquée par le pouvoir et la croyance dans cette légitimité que proposent les citoyens »⁵, nous dit P. Ricoeur. Ne retrouve-t-on pas les fonctions idéologiques de P. Ricoeur dans les propos suivants de C. Lévi-Strauss, qui complètent son affirmation précédente ?

« L'emploi de l'écriture à des fins désintéressées, en vue de tirer des satisfactions intellectuelles et esthétiques, est un résultat secondaire, *si même il ne se réduit pas le plus souvent à un moyen pour renforcer, justifier ou dissimuler l'autre.* »⁶

Par ailleurs, nombreux, en effet, sont les récits d'origine qui associent l'écriture au pouvoir ou à la ruse du pouvoir, le pouvoir des signes ou le pouvoir de la transcendance. On peut retenir, par exemple, le récit d'origine sumérien qui associe l'écriture à la ruse et au pouvoir : ruse du roi d'Uruk, Enmerkar, qui joue astucieusement du pouvoir des signes pour vaincre et soumettre le roi d'Aratta⁷ ; le mythe de Thot, les récits des révélations monothéistes (Coran, les tablettes de la Loi de Moïse).

⁴ C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 334.

⁵ P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997, p. 33.

⁶ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 334. C'est nous qui soulignons.

⁷ J.-J. Glassner, « Comment les Sumériens se racontent l'invention de l'écriture », *Science & Vie, op. cit.*, p. 33.

Pour approfondir la démonstration et étendre sa portée historique, la « Leçon d'écriture » nous invite à regarder plus près de nous :

« L'action systématique des Etats européens en faveur de l'instruction obligatoire, qui se développe au cours du XIXe siècle, va de pair avec l'extension du service militaire et la prolétarisation. La lutte contre l'analphabétisme se confond ainsi avec le renforcement du contrôle des citoyens par le pouvoir. Car il faut que tous sachent lire pour que ce dernier puisse dire : nul n'est censé ignorer la loi. »⁸

Mais, qu'en est-il, de cette fonction idéologique de l'écriture, dans les sociétés autres, non européennes, africaines, en l'occurrence ? Il semble que la question se résout dans le cadre de l'expansion mondiale de l'Europe. En effet,

« Du plan national, l'entreprise est passée au plan international, grâce à cette complicité qui s'est nouée, entre de jeunes Etats – confrontés à des problèmes qui furent les nôtres il y a un ou deux siècles – et une société internationale de nantis, inquiète de la menace que représentent pour sa stabilité les réactions de peuples mal entraînés par la parole écrite à penser en formules modifiables à volonté, et à donner prise aux efforts d'édification. »⁹

En d'autres termes et pour nous situer dans l'Afrique noire « plus proche de nous », c'est-à-dire celle unanimement admise comme « écrivant », il semble que tenter de mettre en évidence, par l'analyse, le rapport entre l'écriture et l'idéologie en Afrique noire est un objectif qui rencontre les préoccupations actuelles des sociétés négro-africaines, des

⁸ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 334.

⁹ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 344-345.

Etats indépendants d’Afrique noire et des techniciens de développement des pays du continent. En effet, pour d’aucuns, la lutte contre l’analphabétisme en Afrique noire est l’une des plus urgentes à gagner, afin que le continent puisse s’épanouir économiquement et culturellement. On reconnaît, sous-jacent et déterminant, un pouvoir attribué à l’écriture, que C. Lévi-Strauss aimerait avancer et justifier objectivement :

« La possession de l’écriture multiplie prodigieusement l’aptitude des hommes à préserver les connaissances. On la concevrait volontiers comme une mémoire artificielle, dont le développement devrait s’accompagner d’une meilleure conscience du passé, donc d’une plus grande capacité à organiser le passé et l’avenir. »¹⁰

A ce propos, sans inscrire notre problématique dans les débats sur l’alphabétisation et les systèmes éducatifs des pays d’Afrique noire, il convient de remarquer que les critiques avancées et les solutions préconisées débordent le plus souvent le cadre académique et technique de l’alphabétisation et de la scripturisation des langues négro-africaines. Les critiques dénoncent généralement les orientations, voire les collusions politiques et sociales, c’est-à-dire idéologiques des choix éducatifs, tandis que les solutions préconisées continuent de varier entre des choix basés sur la nécessité d’inscrire le système éducatif dans les réalités sociales et culturelles spécifiques des sociétés négro-africaines, d’une part, et sur l’importance actuelle pour les pays d’Afrique noire de bénéficier des richesses économiques et culturelles mises à leur portée par l’ouverture mondiale, étant donnée l’énormité des chantiers que

¹⁰ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 342.

représentent les politiques d'homogénéisation nationale selon des modalités négro-africaines et l'urgence de la situation actuelle, d'autre part.

En somme, il s'agit de faire des Africains et de leurs langues les acteurs de leurs sociétés et les sujets de leur histoire ou encore de faire en sorte que les Africains bénéficient également des richesses économiques et culturelles disponibles et « universellement » brigüées. Il faut signaler que les tentatives de synthèse ont souvent abouti, sur le terrain, à une mobilisation fonctionnelle et limitée des langues et des écritures négro-africaines, faisant ainsi de leurs usagers de simples sous-traitants et clients, « alphabétiquement potentiels ».

Par ailleurs, il est important de noter également que ces préoccupations, ces critiques et ces solutions semblent avoir disqualifié le plus souvent l'écriture ou la graphie arabe, les projets modernes de scripturisation de langues négro-africaines n'envisageant généralement que la solution des caractères latins, même là où ces langues ont été déjà transcrites avec les caractères arabes. Par exemple, aux Comores, « l'importance croissante que doit prendre la langue comorienne dans la vie d'un pays nouvellement indépendant, comme en témoignent les délibérations de l'Assemblée territoriale en comorien et les documents électoraux rédigés en comorien (même si le français reste encore la langue administrative)» [exige] «une écriture standard du comorien.»¹¹

Une « proposition pour une écriture standard du comorien »¹² en caractères latins fut validée par le pouvoir révolutionnaire de Ali Soilihi, à la défaveur des caractères arabes, dont la présence est signalée à partir

¹¹ M. A. Chamanga, «Proposition pour une écriture standard du comorien», *Asie du Sud-est et Monde Insulindien (ASEMI)*, vol. VII., n° 2-3, Paris, 1976, p. 73.

¹² M. A. Chamanga, titre de l'article sus-cité de l'auteur.

au moins du XVI^e siècle, et qui sont massivement utilisés dans le cadre de l'enseignement coranique et religieux et pour transcrire les langues des Comores pour un usage épistolaire.

Cependant, nous ne voudrions pas présumer de la « bonne solution », qui serait, idéologiquement et sociologiquement, celle des premiers choix éducatifs, qui est celle de la promotion et de la responsabilisation des langues et écritures négro-africaines. A propos de cette solution, on pourrait se demander, à la limite, pourquoi elle n'a jamais été adoptée, officiellement comme socialement, dans toutes ses dimensions et conséquences, au moment même où la réalité du continent témoigne de faits et de pratiques linguistiques et scripturaires importants allant dans ce sens. La question est critique dans la mesure où elle ne perd pas de vue le fait décisif que les sociétés et cultures négro-africaines constituent des volontés fondamentalement libres, en tous cas, qui aspirent à la liberté et à l'indépendance effective à l'instant même où les Africains doivent être considérés comme les sujets autonomes de leurs propres histoires.

Le problème est donc vaste et complexe. Les définitions des termes qui le formulent sont instables : il n'existe pas une science de l'écriture – les théories et les histoires de l'écriture ou des écritures sont nombreuses et divergentes, et on est même en droit de se demander si une théorie scientifique ou si une histoire objective de l'écriture sont possibles ou envisageables ? – ; et le *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* de A. J. Greimas et de J. Courtés¹³ peut observer à propos du concept d'idéologie qu'il recouvre un champ sémantique riche et que ses nombreuses interprétations et définitions possibles aboutissent à des

¹³ A. J. Greimas, J. Courtés, *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1993, p.179.

nombreuses ambiguïtés, tandis que le terme d'Afrique noire est une dénomination polémique et négative, dont l'emploi ne va pas sans prise de précaution ou tout simplement banni, car jugé trop mystificateur.

Cependant, le problème n'aura été, en apparence et dans son contexte négro-africain, qu'une question initiale et neuve : comment articuler ou comment s'articule et se comprend le rapport entre l'écriture et l'idéologie en Afrique noire ? Aucune réponse ne semble d'emblée s'imposer. Pourtant, la possibilité et le choix de la formulation déterminée, pour la question, nous introduisent dans un programme de lecture, dans un ordre du discours écrit qui énonce des propositions et prescrit des orientations, et dans un « diagnostic » historique et une détermination culturelle produits à partir de la présence ou de l'absence de signes définis, en l'occurrence, ceux de l'écriture. C. Lévi-Strauss l'a dit : « du plan national [européen], l'entreprise [de l'alphabétisation ou l'emprise de l'écriture] est passée au plan international »¹⁴.

Partant de cette conception et envisagée dans ce cadre interprétatif largement admis, l'Afrique noire, envisagée comme un concept¹⁵ ne pouvant être saisi qu'à travers son rapport à l'écriture, assume un rôle double dans notre analyse.

Elle est d'abord un moment et un espace du déploiement du rapport entre l'écriture et l'idéologie tel que nous venons de le présenter. En effet, définie comme « continent sans écriture », l'Afrique sera soumise au pouvoir de l'écriture, relèvera donc de l'ethnographie.

Elle est également un moment et un lieu d'interrogation portant sur ce même rapport, sur sa nature, sur les modalités de sa formation, de

¹⁴ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 344.

¹⁵ Concept qui sera défini plus loin.

sa réalisation et de son déploiement. Dans cette deuxième conception, elle est l’Afrique des « écritures imitées, inventées, refaites ».

Ce second moment a souvent été reçu comme un moment de réaction par rapport à ce que l’on peut considérer comme le pouvoir « colonisateur » de l’écriture – « elle était peut-être indispensable pour affermir les dominations »¹⁶. En d’autres termes, après avoir été un instrument de maîtrise des peuples colonisés – et, avant, des citoyens européens –, elle est devenue, pour ces derniers, un instrument de résistance et de libération.

Mais, il semble que l’Afrique, devenue unanimement et positivement un « continent avec écriture », est plus qu’un moment de réaction ou loin de rejouer ou d’offrir un exemple concret de la scène et du moment originels ; elle se montre surtout comme un moment et un espace de création d’écritures nombreuses et diverses, rejetant ainsi et par la même occasion l’option de l’appropriation intégrale et littérale des alphabets européen et arabe – qui s’offraient pourtant à elle puissamment.

Dans cette perspective, l’Afrique noire se présente à nous comme un concept de travail, une occasion d’interroger le rapport entre l’écriture et l’idéologie, et de déconstruire le concept d’écriture en vue d’une conception plus positive, non polémique, et de la libération de l’Afrique noire du poids et des scories des épistémologies dualistes.

Pour cela, nous nous accordons avec P. Ngandu Nkashama pour reconnaître que :

¹⁶ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 344.

« C'est ce regard faussé sur la réalité matérielle, qu'il convient d'abord de comprendre et d'interpréter, avant toute analyse du répertoire des écritures africaines. »¹⁷

Ce regard, c'est la combinaison de deux propositions déterminantes : la fonction primaire de l'écriture est idéologique et l'Afrique noire est sans écriture. En fait, sous ces propositions et les termes de notre problème se lisent plus précisément l'histoire et le discours d'une écriture européenne alphabétique qui se raconte et s'auto-définit, et qui s'impose non seulement à celui qui les déchiffre, mais surtout à celui qui rencontre et écoute cette « étrange chose qu'est l'écriture »¹⁸.

Et que nous dit-elle, à nous qui tentons ici d'étudier, d'analyser et de comprendre le rapport entre l'écriture et l'idéologie en Afrique noire ? Nous l'avons déjà vu et annoncé, la réponse se trouve dans le long passage bien connu de Claude Lévi-Strauss, la « Leçon d'écriture », dont nous exposons ici un long extrait.

« Il semblerait que son apparition n'eût pu manquer de déterminer des changements profonds dans les conditions d'existence de l'humanité ; et que ces transformations dussent être surtout de nature intellectuelle. La possession multiplie prodigieusement l'aptitude des hommes à préserver les connaissances. On la concevrait volontiers comme une mémoire artificielle, dont le développement devrait s'accompagner d'une meilleure conscience du passé, donc d'une plus grande capacité à organiser le présent et l'avenir. Après avoir éliminer tous les critères proposés pour distinguer la barbarie de la civilisation, on aimerait au

¹⁷ P. Ngandu Nkashama, *Littératures et écritures en langues africaines*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 45.

¹⁸ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 342.

moins retenir celui-là : peuples avec ou sans écriture, les uns capables de cumuler les acquisitions anciennes et progressant de plus en plus vite vers le but qu'ils se sont assigné, tandis que les autres, impuissants à retenir le passé au delà de cette frange que la mémoire individuelle suffit à fixer, resteraient prisonniers d'une histoire fluctuante à laquelle manquerait toujours une origine et la conscience durable du projet.

Pourtant, rien de ce que nous savons de l'écriture et de son rôle dans l'évolution ne justifie une telle conception. [...]

Si l'on veut mettre en corrélation l'apparition de l'écriture avec certains traits caractéristiques de la civilisation, il faut chercher dans une autre direction. Le seul phénomène qui l'ait fidèlement accompagnée est la formation des cités et des empires, c'est-à-dire l'intégration dans un système politique d'un nombre considérable d'individus et leur hiérarchisation en castes et en classes. [...] Si mon hypothèse est exacte, il faut admettre que la fonction primaire de la communication écrite est de faciliter l'asservissement. L'emploi de l'écriture à des fins désintéressées, en vue de tirer des satisfactions intellectuelles et esthétiques, est un résultat secondaire, si même il ne se réduit pas le plus souvent à un moyen pour renforcer, justifier ou dissimuler l'autre.

Il existe cependant des exceptions à la règle : l'Afrique indigène a possédé des empires groupant plusieurs centaines de milliers de sujets ; dans l'Amérique précolombienne, celui des Inca en réunissait des millions. Mais, dans les deux continents, ces tentatives se sont montrées également précaires. »¹⁹

Nous partons donc de la leçon d'écriture, moment incontournable, pour tenter d'éclairer les termes de notre sujet. Il n'y aura donc pas, en guise de préalables, une histoire de l'écriture ou des écritures, un

¹⁹ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 342-344.

parcours définitionnel et conceptuel du terme de l'idéologie, une démonstration objective de ce qu'est l'Afrique ou l'Afrique noire.

En d'autres termes, les concepts d'écriture, d'idéologie et d'Afrique noire ne seront pas définis ici de façon isolée et autonome. Comme nous avons commencé à le faire avec le concept d'Afrique noire plus haut, ils seront saisis d'emblée dans leur histoire multiséculaire et commune, dans leurs représentations liées (positives ou négatives), dans leurs relations d'implication déjà établies.

Par ailleurs, même si la formulation déterminé des termes du sujet semble poser l'évidence d'un rapport effectif entre les concepts d'écriture et d'idéologie, il n'est jamais question, dans notre étude, de tenter de confirmer ou d'infirmer ce rapport tel qu'il a été mis en évidence pour les sociétés de l'Ancien monde, la Mésopotamie et l'Egypte anciennes. Par contre, il est question, en définitive, des apports de l'Afrique noire dans la compréhension et la théorie de l'écriture.

Et cette présentation ne serait pas complète si nous ne parlions pas de la valeur et de l'articulation de notre étude.

2. Valeurs et articulations de l'étude proposée : du général au particulier.

En effet, notre étude retient comme objet d'analyse les productions intellectuelles et matérielles traitant de l'écriture en général et de la réalité scripturaire africaine riche en particulier, vai en l'occurrence : les histoires de l'écriture, les études ethnologiques sur l'écriture, les auteurs classiques (depuis Platon jusqu'à Rousseau et le XIXe siècle, poursuivis des historiens de l'écriture, de J. Goody et C. Lévi-Strauss, et la littérature et les données scripturaires négro-africaines. Cet ensemble *à priori* hétérogène – qui s'offre comme corpus possible et valable – est imprégné massivement et de façon déterminante par un discours produit par une pratique et une tradition multiséculaire de l'écriture. Sa cohérence repose sur le rôle décisif de l'écriture, perçue et vécue comme « un geste qui a valeur de mythe et de rite à la fois »²⁰, condition première de l'intelligibilité.

Notre approche de la question du rapport entre l'écriture et l'idéologie en Afrique noire sera, d'une manière générale, théorique. En effet, l'analyse ne visera pas en lui-même ce que P. Ngandu Nkashama appelle « le répertoire des écritures africaines », en l'occurrence, le syllabaire vai, comme l'occasion d'un discours de vérité sur la réalité matérielle et scripturaire négro-africaine. Par contre, elle tentera d'interroger et d'interpréter, dans ses bases épistémologiques, le discours tenu sur cette même réalité. Il s'agira alors de montrer que l'approche

²⁰ M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 12.

discursive est plus féconde dans la mesure où elle intègre dans l'ensemble signifiant tous les éléments contribuant à sa constitution sans préjugés déterministes ou fonctionnalistes, exclusifs d'autres éléments de sens.

Comme déjà annoncé, il convient donc d'abord, en accord avec la proposition de P. Ngandu Nkashama, d'analyser le discours développé sur la réalité matérielle et scripturaire négro-africaine. Nous verrons que l'analyse rencontre ici inmanquablement ce qui est nommé « le grand partage épistémologique ». Il s'agit de classer les sociétés humaines en deux catégories définies selon le critère de l'écriture : « sociétés avec écriture », réservées à l'historien, et « sociétés sans écriture », confiées à l'ethnologue. C. Lévi-Strauss aimerait également le retenir, sans en être vraiment convaincu :

« Peuples avec ou sans écriture, les uns capables de cumuler les acquisitions anciennes et progressent de plus en plus vite vers le but qu'ils se sont assignés, tandis que les autres, impuissants à retenir le passé au-delà de cette frange que la mémoire individuelle suffit à fixer, restent prisonniers d'une histoire fluctuante à laquelle manqueraient toujours une origine et la conscience durable du projet.

Pourtant, rien de ce que nous savons de l'écriture et de son rôle dans l'évolution ne justifie une telle conception. »²¹

Cependant, quelques années plus tard, il réitère sa proposition comme pour s'en convaincre en considérant cette fois-ci l'écriture comme

²¹ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 342.

« une acquisition essentielle de la culture, et qui est la condition même de cette totalisation du savoir et de cette utilisation des expériences passées, dont nous sentons, de façon plus ou moins intuitive, qu'elle a été à l'origine de notre civilisation. Et cette acquisition culturelle, cette conquête, c'est l'écriture.²²

« Il est certain qu'un peuple ne peut profiter des acquisitions antérieures que dans la mesure où elles se trouvent fixées par l'écriture. Je sais bien que les peuples que nous appelons primitifs ont souvent des capacités de mémoire tout à fait stupéfiantes [...] mais cela a tout de même manifestement des limites. »²³

Ainsi le partage est-il introduit entre les sociétés par l'écriture qui est critère objectif et valeur à la fois. Il a pu se présenter comme un moment et un acte constitutifs d'une discipline – l'ethnologie –, et comme une volonté de savoir qui vise l'autre – « sans écriture » – dans sa différence déclarée et dans son silence irrationnel. A ce propos, il est important de rappeler que l'Afrique noire ou indigène est un élément essentiel de l'imaginaire européen, de l'Europe en expansion et de la pensée ethnologique.

Cette perspective discursive intéresse plus particulièrement la déconstruction et la sémiotique du discours qui vont nous permettre d'interroger ce grand partage comme volonté de pouvoir visant l'autre ainsi défini et comme un acte de discours témoignant de la présence d'un sujet qui énonce.

Nous développerons tantôt ces choix et perspectives qui sont à la

²² G. Charbonnier, *Entretiens avec Lévi-Strauss*, 1961, p. 32.

²³ G. Charbonnier, *Entretiens avec Lévi-Strauss*, 1961, p. 33.

fois épistémologiques et méthodologiques dans notre partie suivante, qui sera consacrée spécifiquement à ces considérations conceptuelles et de méthode. Maintenant, pour la clarté de notre démarche épistémologique et méthodologique, il est nécessaire d'avoir une vue générale des autres approches auxquelles elle peut s'opposer ou qu'elle peut compléter. Ce sont les approches déterministes (J. Goody), fonctionnalistes (C. Lévi-Strauss), linguistiques (J. Février, I. J. Gelb).

Selon le point de vue qui est le nôtre ici, que nous venons d'exposer dans ses traits essentiels, l'écriture ne peut être un objet transparent. L'approche déterministe de J. Goody la considère, au contraire, comme un objet technique évoluant de façon autonome et dont la pratique a des implications cognitives et sociales spécifiques et bien marquées. Pour lui, l'écriture favorise la pensée abstraite – décontextualisée – et l'organisation centralisée et dépersonnalisée des liens sociaux, indépendamment du choix et de la volonté de ses usagers et du contexte de son apparition et de sa pratique. On comprend ainsi que la fonction idéologique est une fonction secondaire, un rôle qui n'affecterait ni la forme ni la pratique de l'écriture. Et à propos de l'écriture vai, par exemple, M. Cole et S. Scribner, qui ont fait pourtant la critique²⁴ de l'approche de J. Goody, donnent l'interprétation suivante de sa fonction idéologique :

«L'écriture [vai] servait des valeurs idéologiques par son rôle dans les activités traditionnelles, des valeurs pragmatiques dans le commerce, et des valeurs politiques en maintenant les intérêts autonomes des Vai dans une région assaillie par la colonisation locale et la pénétration étrangère.»²⁵

²⁴ ²⁴ S. Cole, S. Scribner, *Psychology of Writing*, Cambridge, MA : Harvard University Press, 1981.

²⁵ M. Cole, S. Scribner, *op. cit.*, p. 269. C'est nous qui traduisons ici.

Cependant, à la lumière de leur critique de l'approche de J. Goody, il ne peut être une « raison graphique » intrinsèque et indépendante à l'œuvre dans la technologie de l'écriture. En effet, l'expérience que J. Goody lui-même et les deux chercheurs sus-cités (M. Cole, S. Scribner)²⁶ ont réalisée auprès de la population vai du Libéria a permis de constater que l'abstraction était une modalité de la pensée liée à un type d'apprentissage et à une forme de discours. Des sujets sachant écrire et lire les caractères vai ou arabes, fréquentant l'école traditionnelle ou coranique n'ont pu pourtant réussir des tests d'abstraction, que seuls ceux fréquentant l'école de type occidental – où le discours syllogistique est prépondérant - réussissaient.

On retient donc que les implications cognitives et sociales retenues par J. Goody ne se retrouvent pas automatiquement ou invariablement dans tous les contextes d'écriture ou de littéracie connus. Nous pouvons alors poser qu'il n'y a pas de « raison graphique » – s'il en est – qui ne se trouve d'emblée précédée par une décision de l'écriture, d'écrire, commandée par une sélection de valeurs et par une intentionnalité sémiotique qui affectent le choix et l'organisation de la configuration scripturaire.

L'écriture ne peut pas être non plus un objet technique dont la fonction idéologique primaire est d'abord de favoriser l'obéissance servile, comme le soutient C. Lévi-Strauss, qui par là également, met la fonction idéologique au fondement de l'écriture. Sa proposition repose sur une observation objective de la place et de la pratique de l'écriture dans ce qu'on appelle l'Ancien monde et dans son prolongement occidental.

²⁶ J. Goody, M. Cole, S. Scribner, « Writing and Normal Operations: a Case Study among the Vai », *Africa*, 1977, pp. 289-304.

« Si mon hypothèse est exacte, il faut admettre que la fonction primaire de la communication écrite est de faciliter l'asservissement. L'emploi de l'écriture à des fins désintéressées, en vue de tirer des satisfactions intellectuelles et esthétiques, est un résultat secondaire, si même il ne se réduit pas le plus souvent à un moyen pour renforcer, justifier ou dissimuler l'autre. »²⁷

Mais, l'écriture n'est-elle pas fondamentalement liée à l'invisible ? Ne l'a-t-on pas vue investie d'un pouvoir magique chez les Egyptiens pour protéger les morts ou au contraire pour les mettre à mort définitivement une seconde fois – par l'effacement de leurs noms dans tous les textes ?

Parce qu'elle pose une fonction idéologique essentielle ou primaire de l'écriture, et parce qu'elle insiste sur la dimension interactive de la pratique sociale de l'écriture et oubliant ainsi sa dimension culturelle et formelle, l'approche fonctionnaliste ne parvient pas à articuler la relation entre l'écriture et l'idéologie sur un mode autre qu'intuitif. La scène du chef Nambikwara manipulant l'écriture devant sa communauté et avec la complicité de l'ethnologue (figure de l'écriture) atteste plutôt de la saisie symbolique et contextuelle que l'ethnologue fait de la fonction idéologique de l'écriture. C. Lévi-Strauss ne dit pas comment l'écriture se constitue comme procès idéologique signifiant ou comme procès marqué par les « modalités opératoires de l'idéologie »²⁸.

Enfin, par la définition logocentrique, qui auxiliarise le signe graphique au signe linguistique, le point de vue linguistique laisse

²⁷ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 356.

²⁸ J. B. Thompson, «Language and Ideology», *Language et Société*, n° 39, mars 1987, p. 13.

échapper la question de la mise en contexte des signes et de faits d'écritures. Rappelons ici Bloomfield :

« L'écriture n'est pas la langue, mais un simple moyen d'enregistrer la langue au moyen de signes visibles.

« L'écriture est articulée à la langue [linéarité] [...] tout en présentant un caractère spatial. »²⁹

En effet, ainsi définie, on constate que l'écriture n'a pas de fonction sémiotique, ne signifie pas en dehors de la fonction glossique (ou graphémologique). Le point de vue linguistique risque, à chaque fois, de ne pas tenir compte des aspects matériels de la communication scripturaire, qui appartiennent au travail de signification et de référence³⁰, ni de la multidimensionnalité de l'écriture ni de sa fonctionnalité historique.

Et privilégiant le système de signes d'écriture et ses fonctions au détriment du procès scripturaire, il manque d'instruire ce procès comme engageant la société dans sa configuration complète et laisse ainsi dans l'ombre « l'acte de jugement qui arrive à tenir ensemble » tous les faits scripturaire.

Nous verrons en somme que les approches et les études ressortissant au grand partage épistémologique, en l'occurrence, les approches déterministes, fonctionnalistes, linguistiques sont caractérisées dans l'ensemble par le point de vue classique et traditionnel de l'écriture

²⁹ L. Bloomfield cité par I. Klock-Fontanille, «De la trace à son déchiffrement », *Dossier présenté en vue de l'obtention de l'Habilitation à Diriger des Recherches, Volume 1 : Synthèse*, Université de Limoges, Novembre 2006, p. 10.

³⁰ I. Klock-Fontanille, *op. cit.*, 12.

et privilégient la techno-logie de l'écriture phonographique et la comparaison avec les alphabets arabe et latin. Elles saisissent l'expérience africaine de l'écriture en termes de dépendance et d'extranéité, d'appropriation et d'autonomie. Et si elles parviennent ainsi à considérer le processus de l'écriture comme participant d'une idéologie de résistance et d'autonomie dans le contexte des impérialismes européens et arabo-musulmans, leur démarche reste implicative, sans manquer toutefois de validité. En effet, elles oublient de dire comment cette autonomie et cette appropriation s'énoncent et s'appréhendent du point de vue des sociétés négro-africaines. Pour cela, elles manquent à renseigner entièrement le processus d'autonomisation et l'acte d'appropriation, c'est-à-dire le processus d'énonciation : comment expliquer les récits ou « les légendes de leur origine surnaturelle » ? Ou encore, ces approches excluent ces récits comme superstitions ou les intègrent comme excroissances idéologiques.

En somme, ces approches déterministes, fonctionnalistes, linguistiques évacuent la question du fonctionnement global et de l'efficacité sociale de la pratique de l'écriture. Elles oublient la sélection culturelle et la formulation sémiotique opérée par les sujets impliqués dans la production et la réception des formes scripturaires, disposées ainsi à un investissement idéologique. Cependant, la vision dualiste qui les sous-tend leur a permis de mettre en évidence ces catégories sémantiques et ces types de relations (polémiques) intéressant la question de l'idéologie, donc réutilisables. C'est pourquoi, plus que leurs défaillances épistémologiques, ce sont leurs limites et insuffisances qui nous intéresseront.

Par contre, la pertinence des outils théoriques que nous avons

retenus par rapport à la réalité étudiée – certes fluctuante et variée – d’une part, et la qualité de la description – à travers l’étendue et la profondeur des niveaux d’analyse à laquelle ils permettent d’arriver – d’autre part, peuvent être posées comme des critères d’évaluation théorique valides.

Quant à notre étude, elle se propose en même temps comme une option parmi les discours qui peuvent mettre en question, sans les rejeter, d’autres points de vue sur la réalité scripturaire négro-africaine, y compris ceux des Négro-africains dont nous interprétons l’expérience et le discours scripturaires. En d’autres termes, elle repose sa validité avant tout sur sa cohérence, sur sa capacité à *signifier* la réalité et l’expérience scripturaires telles qu’envisagées ici.

Nous devons toutefois préciser que notre optique idéologique et discursive globale suppose d’être particulièrement attentif à la période importante allant du XIXe siècle à l’entre-deux-guerres, « période où naissent et s’affirment, rappelle Odile Goerg, les savoirs africanistes dans un contexte de domination impérialiste »³¹. Ici, la construction des catégories appliquées à l’Afrique noire s’effectue « parallèlement à l’essor des voyages d’exploration, à la conquête coloniale et à l’épanouissement de la géographie et des sciences sociales »³².

Il est important de noter, en s’inspirant toujours de la démarche méthodologique de O. Goerg, que l’interrogation rétrospective, qui est ici la nôtre, ne peut se limiter à ces disciplinaires et auteurs récents. Il faut « puiser, dit-elle, plus loin dans le temps et ailleurs, dans le vivier

³¹ Odile Goerg, « L’Afrique vue de France : un continent éclaté, une construction dédoublée » dans *Les Espaces de l’historien*, Etudes rassemblées par J.-C. Waquet, O. Goerg et R. Rogers, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2000.

³² O. Goerg, *op. cit.*

d'autres disciplines qui étaient les creusets dans lequel s'élaboraient les savoirs africanistes »³³. Nous croyons qu'il est même nécessaire de remonter encore plus loin dans le temps, jusque dans l'Antiquité pour retrouver certains cosmogonies et mythes fondateurs.

On aura compris qu'il ne sera pas question d'un corpus constitué d'un ensemble de textes linguistiques rassemblés autour d'une thématique mais plutôt de productions intellectuelles et matérielles traitant de l'Afrique noire, que nous pensons répondre à ce que O. Goerg appelle « une représentativité honnête »³⁴.

Le cas du syllabaire vai – pour situer la partie le concernant par rapport aux autres – sera retenu et étudié comme figure scripturaire négro-africaine saillante, donc comme forme massive et lieu assignables permettant de saisir de façon détaillée et localisée le rapport entre l'écriture et l'idéologie en Afrique noire. Sa description et son analyse reposeront sur des présentations théoriques, des textes et des témoignages les plus souvent cités des chercheurs qui ont étudié la société et l'écriture vai. D'autres cas pris dans le contexte scripturaire négro-africain nous serviront également dans le traitement de notre problématique et pour étayer en particulier notre analyse du cas vai.

Cependant, cette étude du cas vai ne se veut pas ethnologique, c'est-à-dire synchronique, bien qu'elle utilise des matériaux ethnographiques, elle s'inscrit évidemment dans les perspectives théoriques et épistémologiques déjà mentionnées et mobilise également des théories et des concepts relevant du domaine de l'écriture et de l'idéologie. Ces théories et concepts sont nécessaires pour organiser,

³³ O. Goerg, *idem*.

³⁴ O. Goerg, *op. cit.*

éclairer et préciser le contexte graphique va comme le sont les matériaux ethnographiques pour renseigner les rapports sociopolitiques et économiques historiques dans lesquels le syllabaire va a vu le jour.

Le cadre historique et actuel des études des écritures africaines étant ainsi posé, les outils de description et d'analyse plus ou moins déterminés, les critères d'évaluation définis – des précisions seront apportées au fur et à mesure du traitement du sujet –, il s'agit maintenant de distinguer et d'articuler les différents moments de l'analyse de notre sujet perçus jusqu'ici.

Ainsi, dans une première partie introductive, nous proposerons une analyse préalable des concepts en question dans notre sujet – l'écriture, l'idéologie, l'Afrique noire. Ils seront approchés et saisis à travers leurs relations d'implication dans un champ de propositions épistémologiques établies et décisives, et à travers leurs représentations liées dans une histoire des civilisations humaines marquée par le souci de hiérarchie et par une dynamique de pouvoir. Cependant, il est nécessaire que cette approche dynamique et interactive intègre des propositions théoriques plus spécifiques pour éclairer et préciser l'orientation sémantique retenue pour chaque concept.

Il s'agira en fin de compte de montrer, étant donnés les termes et leur collocation toujours incertaine, que la question du rapport entre l'écriture et l'idéologie en Afrique noire est contrainte par un programme de lecture puissant qui énonce négativement à l'endroit de l'Afrique noire : « l'Afrique noire est sans écriture. » Comme nous avons commencé à l'exposer dans cette présentation générale, ce programme s'énonce comme ethnologique et européen.

Aussi une seconde partie s'appliquera-t-elle à mettre en évidence la conception et la pratique européennes, classiques, de l'écriture qui

constituent le fonds de valeurs essentielles de ce programme. Elle tâchera de montrer, par ailleurs, que « le privilège absolu » accordé à l'écriture (alphabétique) dans le monde européen impose celle-ci comme le mode privilégié par lequel la culture européenne se lie aux autres cultures, en l'occurrence, aux cultures négro-africaines. C'est par et à travers elle que l'Europe se représente et réfléchit l'Afrique noire.

Vont donc retenir notre attention des catégories et des relations profondes et permanentes, qui sous-tendent le rapport de l'Europe à l'écriture, dans ce que ce rapport manifeste d'historiquement profond et pluriel. Elles se posent comme des propositions fondamentales ou comme des postulats influents qui, acceptés généralement tels quels, ont fini par un imposer un déterminisme au phénomène de l'écriture, en général, et au fait et à l'expérience scripturaire négro-africains, en particulier.

Nous pouvons écarter ici tout risque de caricature, car la démarche s'appuie sur les résultats de l'entreprise déconstructionniste européenne, qui a suffisamment traité le rapport de l'Europe à l'écriture et dont l'intérêt réside dans le fait qu'elle rapporte toujours le discours (dont elle traite essentiellement) à l'histoire et, cela, dans une perspective qui lie le présent et le passé d'une réalité, d'une pensée ou d'une pratique. Notre étude ne sera pas pour autant historique mais l'histoire permet ici de restituer à ce déterminisme toute sa profondeur historique et d'avoir ainsi la mesure de son emprise épistémologique.

Ensuite, toujours dans cette seconde partie, si la question se soumet épistémologiquement à ce programme de lecture en tant que « scripturisation »³⁵ des valeurs culturelles et matérielles jugées élevées

³⁵ « Scripturisation » comme allocation des importantes réalisations intellectuelles et matérielles de l'humanité à l'action du formalisme ou du langage de l'écriture. S. Auroux (dans *La révolution*

par le monde européen, et des cultures et sociétés négro-africaines, elle se mesure historiquement le plus clairement aux énoncés du dynamisme conquérant de la civilisation occidentale. Aussi la suite de la seconde partie tentera-t-elle de saisir les formes et les processus matériels et discursifs qui réalisent cette mesure historique, ce programme de lecture en tant que volonté européenne qui vise la maîtrise des sociétés négro-africaines, mais aussi, par conséquent, en tant que volonté négro-africaine qui réagit. L'histoire est encore une fois retenue ici juste comme l'occasion, appropriée, de mettre en évidence un sujet sémiotique de vouloir et de pouvoir dominer à l'œuvre, de façon déterminante, dans le procès de l'écriture en Afrique noire.

En fait, nous essayerons de parcourir l'ensemble de ce nous appelons des figures scripturaires ou de l'écriture, massives et assignables, qui sont l'expression et le lieu de cette volonté de domination. En effet, ce sont plus précisément des configurations scripturaires qui organisent des rapports de pouvoir et de domination, qui déploient des stratégies d'énonciation et de prise en charge des mêmes rapports idéologiques, qui proposent des modalités et des contenus de sens spécifiques. Leur dynamique repose sur celle des systèmes de relations intersubjectives et sociales, et sur celle des formes d'énonciation privilégiées et partagées. Ces figures sont donc marquées de façon déterminante par la pratique de l'écriture : le système d'écriture, le livre, la bibliothèque, la littérature, l'écrivain, la transcription des noms de route, l'école, etc.

Cette démarche méthodologique et de généralisation théorique, nécessaire à l'élaboration d'une syntaxe des relations intersubjective

technologique de la grammatisation, Liège, Mardaga, 1994, p. 12) emploie le verbe « scripturiser » pour signifier, à propos de l'écriture, le même type de processus compris dans le concept de « grammatisation » et d'alphabétisation.

centrées sur l'écriture comme valeur dynamique et prépondérante se prolonge naturellement dans une troisième partie consacrée à une analyse ponctuelle et complète d'un cas de figure ou de configuration scripturaire privilégié et parfaitement représentatif, le cas vai. Evidemment, celui se constitue volontairement en un lieu et un moment repérés et concrets permettant aux choix théoriques et méthodologiques d'être référés à un fait et une expérience scripturaire négro-africains unanimement reconnus et déjà abondamment traités. Elle visera à rendre compte de son intelligibilité dans le contexte négro-africain défini plus haut, à savoir celui d'une interpénétration polémique de cultures (négro-africaine, arabo-musulmane et européenne) et d'une dynamique européenne de conquête. L'interrogation sera bien ici celle de l'énonciation scripturaire et de ses modalités sémiotiques dans une situation de co-présence polémique, caractérisée par une relation d'autorité, d'influence et d'échange.

Le premier temps de cette troisième partie sera consacré à l'examen du procès du syllabaire vai dans la perspective de sa situation d'énonciation polémique. Pour cela, nous examinerons d'abord les circonstances historiques, et les données culturelles et linguistiques renseignant l'émergence et les caractéristiques du syllabaire vai. Ensuite, nous essaierons de saisir le statut épistémologique de l'écriture (vai) dans la tradition graphique et dans la culture vai. Puis, nous nous pencherons sur la nature et les caractéristiques du syllabaire vai, sur son statut dans la société vai et sur son rapport aux autres écritures (africaines ou importées) présentes dans la région. Enfin, ce premier temps de la partie sera consacré au rapport entre l'écriture et l'idéologie dans le contexte vai ou, plus précisément, il cherchera à déterminer les fondements réels, pratiques et pragmatiques de l'émergence du syllabaire

vai. Il faut insister ici sur le fait que le traitement et l'explication de ce rapport ne peuvent être aprioriques ; ils reposeront sur des données ethnographiques vai. Tandis que l'approche épistémologique retenue sera celle qui sous-tend les études sur le syllabaire vai. Elle nous a apparue dualiste, déterministe et fonctionnaliste, relevant du grand partage épistémologique.

Dans cette perspective épistémologique, la scripturisation de la langue vai se comprend en somme comme une volonté d'appropriation et d'autonomie, comme une volonté de rester maître de la représentation de leur rapport à l'écriture (phonographique) et à leur langue, c'est-à-dire, de leur identité.

Le second temps de cette troisième partie se propose d'aller au-delà du polémique et de l'historique auxquels se limite naturellement le point de vue du grand partage, sans ignorer pour autant la validité de ses conclusions sur la fonction idéologique du syllabaire vai. Reprenant ici les matériaux fournis par les études sur le syllabaire et reconduisant certaines de leurs conclusions sur sa valeur idéologique, l'approche sémiotique et discursive que nous avons retenue, qui est aussi une approche contextuelle et plus dynamique, se préoccupe prioritairement du sens et de la signification et non de la hiérarchie des civilisations humaines et de l'évolution des sociétés. Rappelons qu'elle saisit d'une part l'écriture comme un ensemble signifiant et non comme un simple système de signes autonome et d'autre part son émergence comme « un acte culturel dans lequel une société tout entière s'investit »³⁶. Les implications de cette approche sont importantes. Nous les verrons dans l'exposé plus développé de celle-ci dans la première partie de notre travail.

³⁶ J. J. Glassner, *Ecrire à Sumer. L'invention du cunéiforme*, Paris, Seuil, 2000, p. 279.

Il s'agira enfin, dans le mouvement de cette approche discursive, de noter que l'écriture va posséder aussi une « légende » énonçant son origine divine. La valeur discursive du rêve énonçant le syllabaire va être l'objet du développement final de ce second temps de la partie.

PREMIÈRE PARTIE

Perspectives épistémologiques.

Concepts en question : l'écriture, l'idéologie, l'Afrique noire.

Pour une approche sémiotique et discursive.

1. L'écriture, le pouvoir, l'idéologie : approche déterministe et fonctionnaliste.

1. 1. L'Afrique noire et l'écriture.

Commençons par cette longue citation de S. Battestini qui résume bien cette approche et montre bien comment celle-ci a saisi le rapport entre l'Afrique noire et l'écriture.

« Un nombre de phénomènes divers ont conjugué leurs effets pour effacer de la texture africaine le symbole, l'écrit et le texte, ou en réduire l'intérêt comme systèmes sémiotiques souvent originaux et riches d'enseignements : les progrès d'une certaine iconoclastie occidentale, la domination de la perspective historique dans les études de l'écriture, le fétichisme occidental de l'alphabet et de la littérature, le mythe de lieux d'origines privilégiés pour l'écriture, les stéréotypes essentialistes de la science africaniste et notamment de la première ethnologie, complices et victimes de catégories et de logiques

imposées ; tout ceci s'est conjugué pour oblitérer l'écriture, le texte et le symbole de la texture africaine, ou pour le moins d'en minimiser l'importance comme systèmes sémiotiques souvent originaux. »³⁷

Il semble qu'on peut réduire et traduire ces divers phénomènes par une seule tendance majeure : descriptivo-historique et comparative, dominée par une vision représentative de l'écriture (destinée à la parole et s'épuisant dans le linguistique). Posant l'écriture comme un continuum, elle va considérer le signifiant graphique comme le résultat, comme l'expression (visible) de cette marche vers l'abstraction et l'efficacité, figurées par l'écriture alphabétique. En d'autres termes,

« On part du concret et l'on va vers l'abstrait ; on représente par un dessin figuratif [pictogramme] et l'on évolue vers une traduction conventionnelle des sons [diagramme]. L'esprit qui se met à raisonner joue la logique de l'économie »³⁸

C'est donc à travers le parcours définitionnel de la catégorie *pictogramme-idéogramme* que propose traditionnellement l'approche descriptivo-historique et comparative que nous allons essayer de mettre en évidence cette saisie déterministe et fonctionnaliste du rapport entre l'Afrique noire et l'écriture. C'est effet là une catégorie graphique que le concept d'écriture semble, selon cette tendance traditionnelle, mobiliser systématiquement, et dont il sera question, à l'occasion, dans la saisie du contexte graphique vai.

³⁷ S. Battestini, *op. cit.*, p. 433.

³⁸ J. Lohisse, *Les systèmes de communication. Approche socio-anthropologique*, Paris, Armand Colin, 1998, p. 34.

Pictogramme et *idéogramme* sont donc deux signes d'écriture. L'approche déterministe et fonctionnaliste les définit dans une histoire de l'écriture faite de stades, l'écriture étant définie au préalable comme

«Consistant en une représentation visuelle et durable du langage, qui le rend transportable et conservable.»³⁹

L'alphabet, en particulier latin, est traditionnellement considéré comme le code le plus abstrait, le plus économique, par conséquent,

«Le moyen d'expression par excellence du monde moderne.»⁴⁰

En définitive, comme le point d'aboutissement, la référence.

Dans cette perspective, les définitions qui sont seront étudiées ici relèvent d'une tentative de

«Reconstitution du processus de la constitution de l'écriture à l'aide de l'étude des documents et de la méthode comparative. Il va de la représentation globale à l'analyse, du concret à l'abstrait. Pour le fond, on passe de la figuration du tableau d'une situation à la représentation symbolique des sons qui composent les mots ; pour la forme on part du dessin ou du tracé schématique pour aboutir au signe convenu ; en même temps le nombre de signes, d'abord en quantité quasi illimitée, se réduit en un très petit nombre.»⁴¹

Sans citer tous les partisans de cette approche, retenons M. Cohen, l'un de ses représentants, qui définit la pictographie comme ce stade où

³⁹ M. Cohen, *La Grande Invention de l'écriture et son évolution*, Paris, 1959, p. 1.

⁴⁰ C. Higounet, *L'Écriture*, Paris, PUF, 1969, p. 9.

⁴¹ M. Cohen, *loc. cit.*, p. 27.

« [La] communication de faits présents, passés ou futurs (projets) d'une part, le déclenchement de souvenir de textes d'autre part peuvent se faire au moyen de dessins d'une ou plusieurs couleurs.

(«La représentation du langage au stade pictographique ne constitue pas une véritable écriture, n'étant pas une figuration détaillée du discours parlé et ne dépendant pas d'une ligne déterminée.»⁴²)

Il s'agit, comme le définit Le Littré, d'un « moyen de conserver la mémoire de certains faits ». La pictographie est donc « la représentation concrète des objets » mais également « des idées abstraites »⁴³, pour Février, qui définit, dans cette logique, les pictogrammes comme « dessins primitifs »⁴⁴ ou « dessins figuratifs » pour Ducrot et Todorov.

Dans cette perspective évolutionniste, très inspirée du structuralisme et de la théorie du signe saussurien, la signification n'apparaît que dans la relation d'opposition et d'évolution établie entre le pictogramme et l'idéogramme.

Nous voyons, dans cette évolution du *Gramma*, que ce n'est pas le signifiant (figuratif, abstrait, stylisé, etc.) qui distingue les deux signes, mais plutôt leur rapport au signe linguistique. Ainsi le pictogramme n'est-il synthétique que dans la mesure où l'idéogramme est posé comme analytique (par les auteurs), c'est-à-dire que, comme nous le dit Février, dans l'écriture idéographique,

«Le signe n'évoque plus une phrase, il note un mot»⁴⁵

⁴² Ibid.

⁴³ J. G. Février, *Histoire de l'écriture*, Paris, Payot, 1959, p. 31.

⁴⁴ J. G. Février, *op. cit.*, p. 101.

⁴⁵ Ibid.

et, pour Higounet,

«Un seul signe et le même pour chaque mot [...] la décomposition de la phrase en ses éléments, les mots.»⁴⁶

Ici, «l'élaboration du signe d'écriture échappe à l'arbitraire.»⁴⁷

L'écriture idéographique est définie ainsi comme une écriture analytique. Leroi-Gourhan voit, à l'inverse, dans le pictogramme une figure, un signe multidimensionnel, intimement lié au contexte qu'il évoque matériellement. Synthétique s'opposerait, pour lui, à linéaire ou linéarisation phonétique. Remarquons que, sur ce point, l'opposition ou la catégorie pictogramme/idéogramme, chez Leroi-Gourhan, dépasse le cadre strict de l'écriture pour s'installer dans celui, plus large, du graphisme en général⁴⁸.

Par ailleurs, si les termes de pictographie et d'idéogramme, déroutants et inutiles dans la relation de synonymie que leurs définitions installent doivent laisser la place au logogramme ou morphémogramme, le pictogramme relève, lui, de ce stade symbolique, incertain de représentation de la mythographie, où le signe graphique est insaisissable, que Gelb appelle «sémasiographie», définie comme :

«Formes avant-courrières de l'écriture, incluant *les procédés d'identification-mémorisation* et de *description-représentation*, qui tendent à assurer l'intercommunication au moyen de tracés exprimant des significations, mais pas nécessairement des éléments linguistiques. Par opposition, *phonographie*.»⁴⁹

⁴⁶ C. Higounet, *op. cit.*, p. 8.

⁴⁷ J. G. Février, *loc. cit.*, p. 101.

⁴⁸ A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole 1, technique et langage*, Paris, Albin Michel, 1964.

⁴⁹ I. J. Gelb, *Pour une théorie de l'écriture*, Paris, Flammarion, 1973, p. 282.

En somme, l'approche déterministe et fonctionnaliste, parce qu'orientée et dominée par une vision représentative et logographique de l'écriture, finit toujours par s'intéresser à l'écriture saisie à travers l'histoire du signifiant graphique qui perfectionne laborieusement et progressivement jusqu'à l'abstraction et l'efficacité alphabétiques. En fait, elle est tout simplement celle d'une humanité qui évolue et qui se complexifie en franchissant plusieurs stades.

En tous cas, malgré les nuances, les divergences voire les contradictions qui peuvent être observées entre les différentes conceptions et définitions parcourues, nous retenons que le point de vue descriptivo-historique et comparatif va donc considérer l'Afrique noire comme un continent sans écriture ou de proto-écritures ou de la sémasiographie.

« En fait, le continent africain n'a vu naître, affirme L.-J. Calvet, qu'une forme d'écriture : l'écriture égyptienne, seul système endogène et qui, comme on sait, n'est plus en usage depuis longtemps. »⁵⁰

Il faut préciser toutefois que

« Cette vision dépréciative se fonde sur l'illusion longtemps entretenue, mais aujourd'hui abandonnée, de l'existence d'une écriture idéale, investie de la capacité à rendre avec une fidélité extrême toutes nuances et astuces du langage oral, d'un mot notre alphabet moderne auquel aspireraient tous les systèmes qui l'ont précédé et qui ne feraient que s'en approcher suivant un mouvement lent et progressif, étant tous marqués, par essence, du sceau de l'inachèvement. Or, comme il a déjà été maintes fois souligné, il n'existe que des systèmes

⁵⁰ L.-J. Calvet, *Histoire de l'écriture*, Paris, Plon, 1996, p. 217.

d'écriture particuliers, en étroite symbiose avec les sociétés qui les pratiquent.»⁵¹

C'est ce point de vue qui saisit l'Afrique noire comme « continent sans écriture » ne procède pas d'un regard objectif porté sur la réalité matérielle africaine ; il l'appréhende d'emblée comme un concept déjà négativement défini par rapport au critère décisif de l'écriture. L'Afrique est définie ainsi comme un signifié en attente d'un signifiant : l'écriture, qui seule peut la rendre intelligible et l'inscrire dans l'histoire, c'est-à-dire dans l'ordre du discours régi par les lois et les valeurs de l'écriture phonographique.

Et un tel point de vue, lorsque vient à observer une expérience scripturaire négro-africaine, ne va lui reconnaître qu'une fonction (ou valeur) idéologique seconde et réactive. En effet, en Afrique noire, écrit J. Février,

« Pour des raisons politiques, religieuses, etc., un homme ou un groupe social a imaginé une écriture nouvelle, destinée à noter une langue donnée, en s'inspirant plus ou moins librement d'un modèle antérieur. »⁵²

1. 2. L'écriture et la fonction idéologique.

Nous avons commencé à constater, dans notre présentation générale, que dans une approche déterministe et fonctionnaliste, C. Lévi-Strauss envisageait une relation sinon fondamentale, au moins originelle

⁵¹ J-J. Glassner, *loc. cit.*, p. 13.

⁵² J. Février, *op. cit.*, p. 527.

entre l'écriture et le pouvoir, pour mettre la première au service du second et lier leurs destins :

« Si mon hypothèse est exacte, il faut admettre que la fonction primaire de la communication écrite est de faciliter l'asservissement. L'emploi de l'écriture à des fins désintéressées, en vue de tirer des satisfactions intellectuelles et esthétiques, est un résultat secondaire, si même il ne se réduit pas le plus souvent à un moyen pour renforcer, justifier ou dissimuler l'autre. »⁵³

Pour C. Lévi-Strauss et pour reprendre les mots de Jean B. Thompson, l'écriture « est essentiellement reliée au processus de maintien de relations asymétriques de pouvoir – c'est-à-dire dans le processus de la domination »⁵⁴ : l'écriture renforce, justifie ou dissimule l'autre.

Par ces prédicats, ces mots de C. Lévi-Strauss, nous reconnaissons certaines modalités opératoires de l'idéologie, telles que dégagées par l'analyse de P. Ricoeur, qui propose, en outre,

« d'intégrer le concept [marxiste] d'idéologie comme une distorsion dans un cadre qui reconnaît la structure symbolique de la vie sociale [nécessaire pour compréhension de l'organisation et de la praxis sociales]. »⁵⁵

Ainsi la « **fonction de légitimation** » est-elle celle qui présente un système de domination, de pouvoir comme étant « juste et digne d'être soutenu ». Elle est « mue par la volonté de démontrer que le groupe qui

⁵³ C. Lévi-Strauss, *loc. cit.*, p. 356.

⁵⁴ J. B. Thompson, *op. cit.*, p.9.

⁵⁵ P. Ricoeur, *loc. cit.*, p. 25.

la professe a raison d'être ce qu'il est »⁵⁶. Il faut préciser que cette fonction est celle qui sert, nous dit Ricœur, de « ligne de connexion » entre les deux autres concepts et fonctions idéologiques (les fonctions d'intégration et de distorsion ou de dissimulation). P. Ricœur nous apprend, par ailleurs, que la solution de cette ligne de connexion vient de l'organisation des rapports de forces ou de « l'usage de l'autorité dans une communauté donnée », une suggestion de Max Weber⁵⁷.

Pour revenir et sans rentrer dans les détails de cette ligne connexion, il ne faut pas oublier que l'organisation (symbolique) sociale, c'est-à-dire le système culturel, nécessaire à cause de la flexibilité de notre existence biologique, intègre l'ordre social. Cet ordre social pose, à son tour, le problème de légitimation du système de domination existant. Et,

«dans un groupe donné, nous dit P. Ricœur, dès qu'une différenciation apparaît entre un corps gouvernant et le reste du groupe, le corps gouvernant a à la fois le pouvoir de commander et celui d'imposer un ordre au moyen de la force. L'idéologie intervient ici parce que aucun système de domination, fût-ce le plus brutal, ne gouverne seulement par la force, par la domination. [...] C'est le rôle de l'idéologie de légitimer l'autorité.»⁵⁸

P. Ricœur pose **la « fonction d'intégration »** ou **la « fonction intégratrice »** comme la plus fondamentale, la plus symbolique et la plus primitive. Parce que

⁵⁶ P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, p. 307.

⁵⁷ P. Ricœur, *L'Idéologie et l'Utopie*, Seuil, 1997, p. 31.

⁵⁸ P. Ricœur, *op. cit.*, p. 32.

«si la réalité sociale n'a pas déjà une dimension idéologique et, par conséquent, si l'idéologie, en un sens moins polémique et moins négatif, n'était pas déjà constitutive de l'existence sociale mais pure distorsion ou dissimulation, alors le procès de distorsion ne pourrait pas démarrer. Ce procès est greffé sur une fonction symbolique. C'est seulement parce que la structure de la vie sociale des hommes est symbolique qu'elle est susceptible de distorsion.»⁵⁹

Cette structure symbolique est une herméneutique de l'organisation et de l'action sociales. Sans elle, sans ces formes culturelles, la fonction de distorsion ou de dissimulation n'est pas envisageable⁶⁰.

La « fonction de distorsion » ou **la « fonction de dissimulation »**, qui « nous fait prendre l'image pour le réel, le reflet pour l'original »⁶¹. Cette fonction est celle que retient exclusivement le concept marxiste d'idéologie.

«Et, si, dans toute idéologie, écrit Marx, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une *camera obscura*, ce phénomène découle de leurs processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets »⁶²

Il faut préciser que cette fonction intervient au niveau des rapports de force ou de l'usage de l'autorité. En effet, rappelons que nous disons idéologie dans la mesure où il y a domination et relations polémiques et dénivelées, dans la mesure où toute domination ou tout pouvoir a besoin de se légitimer, de neutraliser « les tensions entre la prétention à la

⁵⁹ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 28.

⁶⁰ P. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 25-26.

⁶¹ P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, p. 312.

⁶² P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 33.

légitimité revendiquée par le pouvoir et la croyance dans cette légitimité que proposent les citoyens »⁶³. Car, il semble, d'après P. Ricœur, que

« En effet, il y a toujours plus dans la prétention du pouvoir à la légitimation que dans les croyances effectives des membres du groupe.

[Ou encore] dans sa prétention à la légitimité, toute autorité (pouvoir) demande plus que ce qu'offrent les membres en termes de croyance.»⁶⁴

Et ainsi l'écart entre cette prétention et la croyance se traduit-il en plus-value pour l'autorité. La plus-value, c'est le supplément ou plutôt le complément de légitimité que s'adjuge l'autorité de façon arbitraire et irrationnelle : aussi la justification ou la légitimation du pouvoir constituent-elles une mystification, au sens où elles traduisent une stratégie ou un système de maîtrise mobilisant ce que Alain Ricard appelle la « dramaturgie du dédoublement » du mythe⁶⁵, c'est-à-dire, l'interprétation sémiologique des choses de la vie et des rapports sociaux. Comme le mythe, elles s'appréhendent donc comme des formes masquant ou des formes idéologiques.

Mais, comme le mythe, elles se proposent de fonder l'histoire polémique des hommes et la matérialité mondaine hétérogène et rugueuse sur une structure qui les intègre et sur des valeurs qui les rendent « vivables » pour les hommes. Aussi l'interprétation de l'idéologique doit-elle tenir compte également des sujets impliqués dans

⁶³ P. Ricœur, *op. cit.*, p. 33.

⁶⁴ *Ibidem.*

⁶⁵ A. Ricard, *Littérature d'Afrique noire. Des langues aux livres*, Paris, CNRS Editions et Karthala, 1995.

la production et la réception des formes idéologiques,⁶⁶ et de la discontinuité et l'hétérogénéité rugueuse de leur espace vital.

En d'autres termes, la fonction idéologique de l'écriture s'appréhende schématiquement comme l'orientation polémique, monologique et totalisante de l'ensemble signifiant, mais aussi comme la manipulation et la réduction de cette volonté d'écriture par un sujet historique. Pour cela, elle se saisit comme une stratégie ou un système de maîtrise mobilisant des formes discursives assignées à l'écriture ou à ses signes, et impliquant des sujets identifiables pris dans des rapports historiques polémiques, et marqués par des tensions matérielles et culturelles.

Signalons que, d'après C. Lévi-Strauss, c'est là que se situe la fonction originelle de l'écriture, qui est celle de « l'intégration dans un système politique d'un nombre considérable d'individus et leur hiérarchisation en castes et en classes »⁶⁷. La charge ou le sens idéologique de l'écriture se signale alors par des figures culturelles massives, des configurations sociales et historiques déterminées et des formes discursives privilégiées. Ce sont des figures, des configurations et des formes qui traduisent les représentations et les valeurs partagées, une sorte de cristallisation des croyances et des connaissances collectives, présidant à l'intégration et à l'échange dans la société.

En effet, dans la perspective discursive globale qui est la nôtre, attachée au contexte et à la dynamique des significations abordées, nous analyserons le rapport de l'écriture à l'idéologie en terme de stratégie et de système de maîtrise. Méthodologiquement, ce sont donc ces formes discursives et sémiotiques déterminées, et ces éléments matériels et

⁶⁶ J. B. Thompson, *loc. cit.*, p. 23.

⁶⁷ C. Lévi-Strauss, *loc. cit.*, p. 356.

culturels définis, d'une part, et leurs modes de production et de réception, d'autre part, qui vont nous intéresser. Il est nécessaire de considérer également les sujets sémiotiques et historiques impliqués dans la production et la réception de ces formes et ces éléments scripturaires de sens. Enfin, il est évident que la saisie des termes et du sens du rapport de l'écriture à l'idéologie dans l'approche déterministe et fonctionnaliste commentée ici impose l'examen des conditions socio-historiques dans lesquelles l'écriture est produite et les conditions – historiquement spécifiques et socialement différenciées – dans lesquelles elle est reçue.

Cependant, l'idéologie étant un concept polémique, le rapport de l'Afrique noire à l'écriture – investie originellement de la fonction idéologique – reste épistémologiquement et historiquement, lui aussi, polémique, voire négatif. Et il semble que l'idéologie de l'écriture, telle que nous venons de la définir ci-dessus, affecte aussi de l'extérieur le rapport de l'Afrique noire à l'écriture. En effet, comme nous l'avons déjà noté dans notre présentation générale, les termes et le sens du rapport interne de l'Afrique noire à l'écriture sont déterminés et orientés par l'écriture ethnographique et le discours européen sur l'écriture – qui ont défini également le rapport de l'Afrique noire à l'Europe.

C'est ce qui ressort effectivement, jusqu'à certain degré, des réalités scripturaires négro-africaines et des sources ethnographiques disponibles.

2. L'Afrique noire et l'écriture : le point de vue du grand partage épistémologique et culturel.

En effet, si la convocation de la « leçon d'écriture » peut sembler, de premier abord, n'informer qu'indirectement, de façon heuristique et inductive la problématique du rapport entre l'écriture et l'idéologie en Afrique noire, une lecture attentive du texte abondamment cité de C. Lévi-Strauss ne manquera pas de constater que son hypothèse décisive est basée sur le postulat du « manque scripturaire » définissant les sujets de son observation. Comme nous l'avons déjà dit et comme l'écrit S. Battestini,

« L'expression "sans écriture" est communément qualifiante des peuples africains. »⁶⁸

Du fait de ce manque définitoire, les sujets en question, « les sociétés sans écriture » et, en l'occurrence, « l'Afrique indigène » se montrent « précaires », dans tout ce qu'elles peuvent manifester d'organisations, de rapports, d'expériences et de valeurs. Il faut comprendre, d'après S. Battestini, que du point de vue de Hegel, qui est une figure fondatrice de la pensée philosophique occidentale,

« L'Afrique, n'ayant reçu aucun apport extérieur, est restée dans l'enfance et donc ne fait pas partie de l'histoire du monde. Il lui nie toute contribution à l'humanité, et, pour prévenir d'éventuels

⁶⁸ S. Battestini, *Ecriture et Texte. Contribution africaine*, Presses de l'Université de Laval / Présence Africaine, 1997, p. 70.

contradicteurs qui invoqueraient l’Égypte, Koush, Méroé, Napata..., rejette cette partie de l’Afrique en Asie ou en Europe. »⁶⁹

Tandis que les écrits divers continuent de considérer l’Égypte, l’Éthiopie, l’Afrique du nord et le Sahara comme culturellement fondamentalement différents de ce que l’on reconnaît comme étant l’Afrique noire.

« Ainsi, pour que l’Afrique puisse entrer dans les catégories de certains occidentaux, faut-il lui imposer de nouvelles frontières arbitraires et multiplier les barrières et hiérarchies. Ces quatre régions, écartées arbitrairement de l’Afrique, ont eu des systèmes d’écriture dès l’Antiquité. »⁷⁰

Ainsi, à l’égard du problème de la connaissance et de l’expérience scripturaire, l’«Afrique indigène» se définit-elle ou plutôt est-elle définie comme un non-sujet ou un quasi-sujet – sans pouvoir, parce que sans écriture. Tandis que dans le cadre de la souveraineté historique de la pensée et du discours, savant, ethnologique occidentaux, elle se positionne comme un signifiant en attente de signifié et d’écriture pendant qu’aux institutions coloniales revient la mission de l’éduquer et de l’alphabétiser.

Aussi, s’accordant pour reconnaître que le terme d’«Afrique noire» est chargé d’une histoire négative et renvoie à une relation multiséculaire Europe-Afrique biaisée, la « leçon d’écriture », par le partage épistémologique qu’elle institue, peut-elle rendre compte de la relation entre l’écriture et l’idéologie en Afrique noire en termes

⁶⁹ S. Battestini, *op. cit.*, p. 73.

⁷⁰ S. Battestini, *op. cit.*, p. 85.

d'enjeux symboliques et culturels, d'une part, et de domination et de manipulation par l'écriture d'autre part.

Si la fonction primaire de l'écriture est la manipulation et la domination elle ne se propose, en retour, comme instrument de libération, donc de coercition que par le processus de son appropriation par les dominés. Un tel point de vue ne peut appréhender l'idéologie que dans le cadre d'une conscience historique des rapports sociaux conflictuels ou polémiques⁷¹ : la transformation ou le parcours du Négro-africain de la position du non-sujet à celle du sujet d'écriture traduisent l'introduction des sociétés et cultures négro-africaines dans l'Histoire et un mouvement de prise de conscience des Négro-africains de leur position de sujet de cette histoire.

En fait, caractérisé par la manipulation des catégories du temps et de l'espace⁷², le discours sur l'écriture en général et sur l'Afrique semble n'envisager le rapport entre l'écriture et l'idéologie en Afrique noire que dans le contexte historique polémique de la « mission civilisatrice » et de la colonisation européennes, d'une part, et des prosélytismes religieux (l'expansion de l'Islam et du Christianisme) d'autre part. Ou encore, pour reprendre notre présentation générale, il semble qu'il n'est pas possible de traiter la problématique du rapport entre l'écriture et l'idéologie en Afrique noire sans considérer l'image culturellement et historiquement négative des sociétés négro-africaines « sans écriture », instituée par le « grand partage épistémologique » qui a fondé le projet ethnologique, et héritée des conceptions évolutionniste, diffusionniste et fonctionnaliste de l'écriture.

⁷¹ Pour P. Ricœur, le concept d'idéologie est un concept qui relève de la (prise de) conscience historique des rapports sociaux conflictuels. P. Ricœur, *op. cit.*, p.

⁷² S. Battestini, *loc. cit.*, p. 70.

En effet, historiquement, cette image, qui correspond à une vision polémique de la relation Europe-Afrique, peut être corrélée à des conséquences (positives ou négatives) pour les organisations et les pratiques sociales, et pour les identités culturelles négro-africaines. Pour ce qui nous intéresse, ces conséquences sont nettement perceptibles et repérables à travers les formes et les pratiques scripturaires des sociétés négro-africaines contemporaines et dans la façon d'envisager les questions de l'éducation et de l'alphabétisation en Afrique noire mais aussi celles de la littérature négro-africaine. De ce point de vue, certains parlent pour cela de « bienfaits » et d'héritages coloniaux, les autres tentent d'évaluer les conséquences et les apports de la civilisation de l'écriture occidentale aux sociétés négro-africaines, d'autres encore parlent de reformuler toutes ces questions relatives à l'écriture à l'aune de l'existence et à la pratique scripturaires négro-africaines, et de tenir compte positivement des réalités culturelles et linguistiques des sociétés négro-africaines. Les études sur ces réalités scripturaires s'assignent souvent comme tâche d'inventorier et d'évaluer l'apport et la part de chacun des acteurs et sujets impliqués : dualisme culturel et ruptures épistémologiques, influences et mimétismes, sources autochtones et originalités scripturaires ou encore triple héritage⁷³ (négro-africain, arabe et occidental).

Cependant, nous pensons que la réalité pourrait tout simplement être constituée par la prise en compte positive de tous ces éléments hétérogènes et de leur intégration ou assimilation par les sociétés et cultures négro-africaines. Ce point de vue, qui relève intrinsèquement de

⁷³ Point de vue soutenu et développé par A. Mazrui dans *The Africans : A Triple Heritage*, Little Brown & Co (P) ; Ed. TV Tie, sept. 1987.

l'approche discursive que nous avons choisie, sera appliquée et mise en valeur tout au long de notre thèse.

Tandis que les bases épistémologiques et conceptuelles de l'image de l'Afrique noire « sans écriture » sont aujourd'hui surannées, leur écho reste tenace, demeure dans les mentalités, aussi bien chez les profanes que chez certains spécialistes, même après que les preuves de l'existence et de la pratique de l'écriture ont été avancées. De ce point de vue, le texte de C. Lévi-Strauss, qui est une herméneutique et une technologie classiques et traditionnelles de l'écriture, ne se lit-il pas comme une instruction, donc une prescription de lecture à l'endroit du rapport de l'Afrique noire à l'écriture et de l'articulation de cette dernière à l'idéologie en son sein ? L'image de l'Afrique noire ou indigène « sans écriture » reste ainsi définitivement marquée par le point de vue épistémologique qui fonde le projet et le discours ethnologiques. A travers ce point de vue, la « leçon d'écriture » ne peut s'énoncer qu'à partir des conditions historiques qui valident de fait, donc de force la souveraineté de la pensée occidentale et de la domination technique du monde occidental, et à partir de sa propre expérience scripturaire – par définition limitée – et de sa définition (restreinte) de l'écriture.

Pour nous, il s'agit donc moins de nier les influences culturelles – réelles – et de rétablir l'image véritable de l'Afrique noire ou d'affirmer sa faculté d'inventer, d'écrire, de progresser, de créer, de participer à l'universel que de réexaminer, selon une autre approche et de façon positive, les données sur l'écriture en Afrique noire.

En d'autres termes, la reconnaissance du cadre interprétatif et historique qui prend en charge le « grand partage épistémologique » évoqué et notre choix de nous y inscrire reviennent, pour nous, à mettre en évidence les limites de la proposition négative « Afrique noire sans

écriture » et du discours classique et traditionnel sur l'écriture en Afrique noire.

Ce choix épistémologique et méthodologique doit pouvoir révéler, dans le même mouvement, l'indigence épistémique de la réalité scripturaire négro-africaine à laquelle ce cadre interprétatif renvoie. En effet, il manque à cette réalité et à sa dimension idéologique, telles qu'elles nous apparaissent à travers ce point de vue dualiste et unilatéral, tout le procès ou tout l'aspect positif qui prend en charge l'intégration de la diversité polémique historique et la consolidation des expériences originales de l'écriture dans cette Afrique noire d'emblée occupée et modalisée par des sujets de volonté.

Comme nous l'avons déjà annoncé, cette perspective discursive intéresse plus particulièrement la déconstruction et la sémiotique qui vont nous permettre d'interroger ce Grand partage comme volonté de pouvoir visant l'autre ainsi défini et comme un acte de discours témoignant de la présence d'un sujet qui énonce.

Mais, avant de présenter et développer cette perspective discursive, et pour éclairer davantage notre approche discursive et sémiotique globale et afin d'indiquer son originalité, établissons, d'abord, dans une vue comparative et panoramique, les limites des autres approches auxquelles elle s'oppose et qu'elle complète à la fois : les approches déterministes (J. Goody), fonctionnalistes (C. Lévi-Strauss), linguistiques (J. Février, I. J. Gelb).

3. Le point de dualiste : limites et insuffisances.

Selon le point de vue qui est le nôtre ici, que nous exposerons dans ses traits essentiels, l'écriture ne peut être un objet transparent. L'approche déterministe de J. Goody la considère comme un objet technique évoluant de façon autonome et dont la pratique a des implications cognitives et sociales spécifiques et bien marquées. Pour lui, l'écriture favorise la pensée abstraite – décontextualisée – et l'organisation centralisée et dépersonnalisée des liens sociaux, indépendamment du choix et de la volonté de ses usagers et du contexte de son apparition et de sa pratique. On comprend ainsi que la fonction idéologique est une fonction secondaire, un rôle qui n'affecterait ni la forme ni la pratique de l'écriture. Et à propos de l'écriture vai, par exemple, M. Cole et S. Scribner, qui ont fait pourtant la critique⁷⁴ de l'approche de J. Goody, donnent l'interprétation suivante de sa fonction idéologique :

«L'écriture [vai] servait des valeurs idéologiques par son rôle dans les activités traditionnelles, des valeurs pragmatiques dans le commerce, et des valeurs politiques en maintenant les intérêts autonomes des Vai dans une région assaillie par la colonisation locale et la pénétration étrangère.»⁷⁵

Cependant, à la lumière de leur critique de l'approche de J. Goody, il ne peut être une « raison graphique » intrinsèque et indépendante à

⁷⁴ S. Cole, S. Scribner, *op. cit.*

⁷⁵ M. Cole, S. Scribner, *op. cit.*, p. 269.

l'œuvre dans la technologie de l'écriture. En effet, rappelons l'expérience, déjà abordée, que J. Goody lui-même et les deux chercheurs sus-cités (M. Cole, S. Scribner)⁷⁶ ont réalisée auprès de la population vai du Libéria.

On retient donc que les implications cognitives et sociales retenues par J. Goody ne se retrouvent pas automatiquement ou invariablement dans tous les contextes d'écriture ou de littéracie connus. Nous pouvons alors poser qu'il n'y a pas de « raison graphique » – s'il en est – qui ne se trouve d'emblée précédée par une décision de l'écriture, d'écrire, commandée par une sélection de valeurs et par une intentionnalité sémiotique qui affectent le choix et l'organisation de la configuration scripturaire.

L'écriture ne peut pas être non plus un objet technique dont la fonction idéologique primaire est d'abord de favoriser l'obéissance servile, comme le soutient C. Lévi-Strauss, qui par là également, met la fonction idéologique au fondement de l'écriture. Sa proposition repose sur une observation objective de la place et de la pratique de l'écriture dans ce qu'on appelle l'Ancien monde et dans son prolongement occidental.

« Si mon hypothèse est exacte, il faut admettre que la fonction primaire de la communication écrite est de faciliter l'asservissement. L'emploi de l'écriture à des fins désintéressées, en vue de tirer des satisfactions intellectuelles et esthétiques, est un résultat secondaire, si même il ne se réduit pas le plus souvent à un moyen pour renforcer, justifier ou dissimuler l'autre. »⁷⁷

⁷⁶ J. Goody, M. Cole, S. Scribner, *op. cit.*

⁷⁷ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 356.

Parce qu'elle pose une fonction idéologique essentielle ou primaire de l'écriture, et parce qu'elle insiste sur la dimension interactive de la pratique sociale de l'écriture et oubliant ainsi sa dimension culturelle et formelle, l'approche fonctionnaliste ne parvient pas à articuler la relation entre l'écriture et l'idéologie sur un mode autre qu'intuitif. C. Lévi-Strauss ne dit pas comment l'écriture se constitue comme procès idéologique signifiant ou comme procès marqué par les « modalités opératoires de l'idéologie »⁷⁸.

Enfin, par la définition restreinte qu'elles donnent de l'écriture et par le type d'unités et de relations qu'elles retiennent, les approches linguistiques présentent l'inconvénient d'exclure toute préoccupation relative aux problèmes de mise en contexte des faits scripturaires.

Nous avons vu en somme que les approches et les études ressortissant au grand partage épistémologique, en l'occurrence, les approches déterministes, fonctionnalistes, linguistiques étaient caractérisées dans l'ensemble par le point de vue classique et traditionnel de l'écriture et privilégiaient la techno-logie de l'écriture phonographique et la comparaison avec les alphabets arabe et latin. Elles saisissent l'expérience africaine de l'écriture en termes de dépendance et d'extranéité, d'appropriation et d'autonomie. Et si elles parviennent ainsi à considérer le processus de l'écriture comme participant d'une idéologie de résistance et d'autonomie dans le contexte des impérialismes européens et arabo-musulmans leur démarche reste implicative, sans manquer toutefois de validité. En effet, elles oublient de dire comment cette autonomie et cette appropriation s'énoncent et s'appréhendent du point de vue des sociétés négro-africaines. Pour cela, elles manquent à

⁷⁸ J. B. Thompson, *op. cit.*, p. 13.

renseigner entièrement le processus d'autonomisation et l'acte d'appropriation : comment expliquer les récits ou « les légendes de leur origine surnaturelle » ? Ou encore, ces approches excluent ces récits comme superstitions ou les intègrent comme excroissances idéologiques.

En somme, ces approches déterministes, fonctionnalistes, linguistiques évacuent la question du fonctionnement global et de l'efficacité sociale de la pratique de l'écriture. Elles oublient la sélection culturelle et la formulation sémiotique opérée par les sujets impliqués dans la production et la réception des formes scripturaires, disposées ainsi à un investissement idéologique. Cependant, la vision dualiste qui les sous-tend leur a permis de mettre en évidence ces catégories sémantiques et ces types de relations (polémiques) intéressant la question de l'idéologie, donc réutilisables. C'est pourquoi, plus que leurs défaillances épistémologiques, ce sont leurs limites et insuffisances qui nous intéressent également.

4. L'Afrique noire, l'écriture, l'idéologie. Pour une approche sémiotique et discursive.

En effet, en accompagnement de notre approche sémiotique et discursive, la déconstruction interviendra pour interroger les présupposés, les finalités et les modes d'efficacité du discours qui installe le grand partage culturel et épistémologique. Visant par conséquent à analyser le processus de construction de ce clivage, elle sera pour nous une opération archéologique de désédimentation de ses strates idéologiques qui dissimulent la nature fondamentale de l'écriture, à savoir son événement ou son invention comme « un acte culturel dans lequel une société tout entière s'investit »⁷⁹.

Il est important de rappeler à ce niveau que « la déconstruction s'affaire autour de ce qu'on appelle plus ou moins légitimement, les grands textes »⁸⁰. Ce sont, par exemple, la « leçon d'écriture » ou la « raison graphique », entre autres textes décisifs pour l'approche de la question de l'écriture en Afrique noire.

« Mais, elle s'exerce aussi, nous dit J. Derrida, sur des corpus qui ne sont pas des textes littéraires, philosophiques ou religieux mais des écrits juridiques ou des institutions, des normes, des programmes. »⁸¹

Par ailleurs, notre tentative de déconstruction ne pourra se muer ni en une opération de réhabilitation des sociétés et cultures négro-

⁷⁹ J.-J. Glassner, *op. cit.*, p. 279.

⁸⁰ J. Derrida, propos recueillis par Antoine Spire dans *Le Monde de l'éducation*, n° 284, septembre 2000.

⁸¹ J. Derrida, *Ibidem*.

africaines ni en une démonstration de l'existence ou de la permanence de la pratique de l'écriture en Afrique noire. Cependant, ce sont là des tâches qui peuvent se justifier si elles ne se laissent enfermer dans des considérations ethnocentriques ou tenter par une générosité définitionnelle du concept d'écriture. Elle reste ouverte, pour nous, au questionnement de ce qui se donne ou se présente comme évident, essentiel. Elle se traduira donc par un type de questionnement et une orientation critique visant les épistémologies qui réduisent, consciemment ou inconsciemment, les réalités africaines en quelques énoncés et programmes disciplinaires.

Tandis que dans cette même perspective discursive, l'approche sémiotique retient le grand partage épistémologique comme un moment d'énonciation majeur et déterminant pour la saisie du rapport entre l'écriture et l'idéologie en Afrique noire dans ce que ce rapport peut contenir de répétitions, de déterminations allogènes, et dans ce qu'il peut manifester de singulier et d'original, et surtout dans ce qu'il peut comprendre d'irréductible à ce dualisme, de reconductible et de fondamental.

Cependant, la sémiotique doit d'emblée poser et accepter un certain nombre de propositions déterminantes pour pouvoir être en mesure de rendre compte du rapport entre l'écriture et l'idéologie sans que celui-ci ne se présente comme une série de dérivations mécaniques et lâches prises en charges seulement par une lexicalisation de la dimension pratique de l'écriture, et homologuées par l'historiographie et l'ethnographie africaines et par le discours acteurs impliqués.

4.1. Du concept d'écriture.

En effet, il s'agit, premièrement, en accord avec le point de vue de P. Ngandu Nkashama, de poser que la question des écritures africaines concerne désormais la part de conscience que des individus et des sociétés déterminés ont pu avoir de leur propre volonté culturelle et politique, en organisant leurs systèmes de communication par exemple, en produisant des œuvres susceptibles de porter leur mémoire au-delà des temps.⁸²

Cela implique de tenir un autre discours sur et des écritures africaines, un discours qui ne se laisserait pas pervertir par « les préliminaires des peuples "sans culture" »⁸³, "des peuples sans écriture", qui tient compte de l'aspect positif évoqué et qui y accède, qui se préoccupe prioritairement du sens et de la signification et non de la hiérarchie des civilisations contemporaines et de l'évolution⁸⁴.

C'est cette approche sémiotique et discursive, celle qui refuse, d'emblée, de réduire l'objet ou le phénomène écriture à ses seules manifestation graphique et dimension linguistique – qui sont certes déterminantes pour qui vise à la distinguer d'autres phénomènes graphiques.

En effet, pour elle, l'écriture ne sera pas épistémologiquement un objet sémiotique, c'est-à-dire « le résultat d'une construction effectuée par le sémioticien »⁸⁵. Pour reprendre les mots opportuns de J.-M. Floch, elle est appréhendée comme

⁸² P. Ngandu Nkashama, *op. cit.*, p. 54.

⁸³ P. Ngandu Nkashama, *op. cit.*, p. 53.

⁸⁴ P. Ngandu Nkashama, *op. cit.*, p. 54.

⁸⁵ Jean-Marie Floch, *Petites mythologies de l'œil et de l'esprit. Pour une sémiotique plastique*, Paris-Amsterdam, Editions Hadès-Benamins, 1985, p. 11.

« une donnée, un phénomène dont la définition, la détermination et plus encore la statut, sont le fait de découpages culturels, c'est-à-dire historiques et relatifs. »⁸⁶

On la retient volontiers comme une configuration culturelle et sociale – elle est davantage qu'un simple système phonographique isolé. A savoir qu'elle se présente comme une combinaison unitaire de buts, de causes et de hasards, de moyens et de formes afférents à une activité sémiotique et sociale.⁸⁷

Il semble qu'on retrouve là la perspective développée retenue et développée par S. Battestini lorsqu'il aborde la question de l'écriture dans le contexte africain. Il parle alors de « salut sémiotique » pour référer à ce regard qui part de la réalité matérielle et historique, car, dit-il,

« choisir le concept d'écriture le plus large, au lieu du plus restreint, ce n'est donc pas seulement se donner deux définitions innocentes, c'est décider entre deux perspectives idéologiques, deux visions du monde. En choisir une pour l'appliquer à l'autre aurait impliqué générosité ou intolérance. Mais il s'agit maintenant d'une détermination résultant de l'analyse d'une collecte de faits et d'expériences. »⁸⁸

S'agissant du contexte africain, il propose de :

⁸⁶ J.-M. Floch, *Ibidem*.

⁸⁷ P. Ricoeur, *Temps et récit. Tome 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Edit. du Seuil, février 1983, 128.

⁸⁸ S. Battestini, *op. cit.*, p. 325.

«Reprendre la définition de l'écriture en fonction de l'élargissement du champ de l'expérience, et non pas de se refermer à des perceptions nouvelles au nom de définitions et plus généralement d'un discours et d'une logique nés d'expériences datées et, bien évidemment, plus limitées.»⁸⁹

S. Battestini définit ainsi l'écriture comme étant :

« toute trace encodée d'un texte. Par trace, nous comprenons la matérialité résultante d'un geste ayant pour origine une intention de communication d'un texte dans le temps ou dans l'espace. Le système d'une écriture est un ensemble fini d'éléments et de leurs possibilités d'articulations, produits par un choix de signes, acceptés et utilisés collectivement (= script), pour former ces traces conservant et communiquant du texte. »⁹⁰

Mais, il préfère le terme de « script qui englobe tous les systèmes d'écriture (sur support à deux dimensions) dont les alphabets et les syllabaires »⁹¹. Il en exclut, par contre, le mythogramme, qui est, pour lui, « un ensemble d'objets organisés pour transmettre un message, mais c'est une forme d'écriture »⁹². S. Battestini explique sa préférence pour la notion de script par « son extension récente à celle du texte qu'est le scénario d'un film, avec dialogues et découpage technique »⁹³.

Cette définition élargie de la notion d'écriture vise à rendre justice de la matérialité et de l'expérience scripturaires de l'Afrique certes – l'Afrique écrit aussi, d'une façon ou d'une autre. Mais, dans cette

⁸⁹ S. Battestini, *op. cit.*, p. 272.

⁹⁰ S. Battestini, *op. cit.*, p. 21.

⁹¹ S. Battestini, *op. cit.*, p. 24.

⁹² *Ibidem.*

⁹³ *Idem.*

perspective, elle ne peut rejoindre tout à fait notre objectif d'articuler l'écriture et l'idéologie en Afrique noire, puisque, pour cet objectif, nous partons d'un concept négatif d'Afrique noire, « sans écriture », pour arriver à l'examen d'une expérience scripturaire négro-africaine positive, c'est-à-dire à un concept positif d'Afrique noire, acceptée unanimement comme « avec écriture ». Par contre, c'est lorsqu'elles saisissent l'écriture dans son contexte social et historique, dans un cadre d'échange discursif (ou textuel) et de médiations symboliques, dégagant des intentions et des choix et des stratégies de communication que la définition d'écriture et la notion de script de S. Battestini s'offrent comme opératoires pour notre propos théorique. Nous comprenons alors, avec lui, que l'écriture n'est pas « une fatalité inscrite dans le devenir de tous les peuples »⁹⁴, une « raison dans l'histoire »⁹⁵, la « Raison graphique » (J. Goody).

Il semble donc que l'écriture relève d'abord d'un choix de médiation symbolique des relations entre les hommes et de modalité sémiotique de la pensée ou du discours (ou texte). Ce qui amène, selon S. Battestini, à considérer que « l'écriture, le texte et la société forment un ensemble si solidaire que la théorie de la première ne pourra qu'inclure l'étude des deux autres. L'étude d'un système de signes, en lui-même et isolé de son contexte, est nécessaire et utile mais ne nous apprendra rien de plus que la phonétique, par exemple, par rapport à la communication »⁹⁶.

Donc, en accord avec B. Street, nous pouvons d'ores et déjà dire que l'écriture ou la « littéracie » (B. Street) est plus que les signes

⁹⁴ S. Battestini, *op. cit.*, p. 37.

⁹⁵ G. W. F. Hegel, *La raison dans l'histoire. Introduction dans la philosophie de l'Histoire*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1986.

⁹⁶ S. Battestini, *op. cit.*, p. 37.

graphiques auxquels on aime à la réduire, plus qu'un simple système de notation, se composant d'«une série de marques qui servent à écrire»⁹⁷ ou encore fournissant « les unités qui sont nécessaires pour la production d'un texte »⁹⁸. Aucune caractéristique matérielle ne suffit seule à la définir.⁹⁹ L'écriture relève davantage d'une « texture », c'est-à-dire, pour en comprendre la manifestation complète, il faut la placer dans « l'ensemble des conventions, des croyances et des institutions qui forment le réseau symbolique de la culture »¹⁰⁰.

Alors que pour pouvoir être cette unité de sens socialement intégrée et culturellement valorisée ou encore pour « prendre-ensemble »¹⁰¹ ce divers de buts, de causes et de hasards, de moyens et de formes, l'écriture doit se déployer en figure (tropicque), prenant en charge l'iconicité et lisibilité identitaire de la société.

De ce point de vue, l'invention d'une écriture est bien un acte culturel qui s'inscrit dans une opération (stratégique) de (re)construction identitaire et de (re)structuration sociale (ou des relations sociales).

Par ailleurs, selon la définition que nous venons développer et retenir de l'écriture comme script, l'Afrique noire connaît, d'une manière plus ou moins étendue, les différents modes d'écriture connus. Mais

«D'autres artefacts, ajoute-t-il, tels que des objets domestiques, des sculptures et textiles, peuvent servir de supports mnémoniques ; ils peuvent alors manifester le signifiant de l'orature.»¹⁰²

⁹⁷ R. Harris, *La sémiologie de l'écriture*, Paris, CNRS Edit., 1993, p. 36.

⁹⁸ R. Harris, *op. cit.*, p. 37.

⁹⁹ B. Street, *Literacy in Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

¹⁰⁰ P. Ricoeur, *loc. cit.*, p. 114.

¹⁰¹ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 129.

¹⁰² S. Battestini, *op. cit.*, p. 274.

Battestini note que la multiplicité et la variété des modes d'écritures africaines se détermine à l'image des objets qui leur servent de supports.¹⁰³

C'est ainsi que, la région géographique et culturelle du Liberia et de la Sierra Leone qui a vu l'apparition du syllabaire vai et d'autres systèmes d'écriture (mande, kpelle, etc.), des salières et des objets d'ivoire comportaient, à la Renaissance européenne, des inscriptions latines et portugaises en lettres gothiques.¹⁰⁴

Certains africanistes pensent également que les puissants empires du Ghana et du Mali, qui englobaient cette région guinéenne, avaient une écriture pour leurs administrations.

Mais Battestini croit que

«Il est probable que l'on ne puisse jamais prouver une quelconque continuité entre une écriture soupçonnée par Monteil (1951) – et probablement utilisée par l'administration des empires (Ghana, Mali) avant l'arrivée des clercs islamisés et du script arabe – et le vai d'aujourd'hui.»¹⁰⁵

Si nous ne sommes pas actuellement en mesure de prouver une telle continuité, nous pouvons par contre avancer des témoignages qui inscrivent des systèmes d'écriture africains dans une continuité, du moins dans des traditions graphiques endogènes. Le cas du syllabaire vai sera retenu comme nous l'avons déjà annoncé.

Cependant, nous pensons, en complément de ce que nous venons d'exposer, que l'objectivité de l'approche sémiotique que nous avons

¹⁰³ S. Battestini, *op. cit.*, p. 276.

¹⁰⁴ S. Battestini, *op. cit.*, p. 267.

¹⁰⁵ *Ibid.*

retenue et des propositions qui découlent de l'analyse qu'elle permet repose surtout sur l'idée ou la présomption sémiotique selon laquelle, pour reprendre les termes de V. Y. Mudimbe, que

« L'on peut arracher à chaque expérience ses propres normes d'intelligibilités sans que n'interviennent nécessairement des instruments ou des catégories privilégiés par une autre expérience. »¹⁰⁶

En outre, il semble que la longue et riche expérience humaine en matière d'écriture doit pouvoir nous permettre d'affirmer que l'écriture ou la pratique de l'écriture ne signifie pas d'une manière unilatérale et exclusive selon que l'on passe d'une culture à une autre, d'une société à une autre, d'un contexte historique à un autre ?¹⁰⁷

Par conséquent, d'un point de vue méthodologique, l'écriture sera comprise, de façon pertinente et efficace, comme un ensemble de formes matérielles et discursives – analysables – qui en rendent compte non seulement en tant que système de signes graphiques (ou de notation) mais aussi en tant que forme discursive témoignant d'une activité sémiotique, qui distingue différents niveaux de discours (sémiologique et épistémique, herméneutique et symbolique, pragmatique)¹⁰⁸, témoignant également d'une activité énonciative.

En termes de sens et de valeur, ce sont toutes ces activités (sémiotiques, énonciatives) qui vont affecter à l'acte de création d'écriture et au produit scripturaire un statut de réalité historique et culturelle¹⁰⁹. Ce que J. J. Glassner traduit autrement en disant que

¹⁰⁶ V. Y. Mudimbe, *Entre les eaux. Dieux, un prêtre, la révolution*, Paris, Présence Africaine, 1973.

¹⁰⁷ P. Nandu Nkashama, *op. cit.*, p. 63.

¹⁰⁸ J. J. Glassner, *op. cit.*, p.

¹⁰⁹ J. Fontanille, « Décrire, faire, intervenir », *Protée*, 1998, pp. 108-109.

« L'invention de l'écriture est un acte culturel dans lequel une société tout entière s'investit. »¹¹⁰

Les implications de cette approche sémiotique et discursive sont importantes : l'existence d'un sujet sémiotique s'impose à l'analyse. La société tout entière se trouve ainsi définitivement en position de sujet de savoir (ou compétences cognitives) et de vouloir (ou de représentations et valeurs) – ne serait-ce que parce que la société-inventeur de l'écriture dispose de compétences lui permettant de saisir la relation qui peut la lier à l'écriture.

Mais, les formes matérielles et discursives constituant l'ensemble scripturaire, d'un côté, et le sujet scripturaire, les actants de la création scripturaire doivent être eux-mêmes situés.¹¹¹ En effet, l'acte de création se produit dans un contexte spatio-temporel donné, tandis que l'objet et discours-écriture se déploie dans un espace de représentations et de valeurs déterminées.

Selon J. Fontanille, dans la perspective de l'approche sémiotique que nous avons choisie,

« Adopter le point du discours, c'est admettre d'emblée que tous les éléments qui concourent au procès de significations appartiennent de droit à l'ensemble signifiant, c'est-à-dire au discours, et quels qu'ils soient. »¹¹²

Ainsi rendre compte de l'écriture comme un ensemble signifiant est-ce donc envisager tout le processus scripturaire, aussi bien au moment où l'écriture émerge de l'espace historique et culturel, qu'à celui

¹¹⁰ J. J. Glassner, *op. cit.*, p.

¹¹¹ J. Fontanille, *op. cit.*, p. 109.

¹¹² J. Fontanille, *Sémiotique du discours*, Limoges, PULIM, 1999, p. 87.

où elle se déploie et se décline en discours, et, enfin, à celui où elle se fige et s'accomplit en une forme achevée – nommable, identifiable, manipulable et communicable, et « à nouveau convocable en discours », dit J. Fontanille¹¹³.

A ce niveau de l'analyse, il semble que l'on doit poser l'existence une « volonté d'écriture » qui subsume le sujet sémiotique-créateur identifié, les actants énonciatifs, les conditions matérielles et historiques, et les formes culturelles et discursives, qui rendent compte de façon solidaire de la signification de l'écriture considérée – nous reviendrons sur le concept de « volonté d'écriture » plus tard.

4. 2. Du concept d'idéologie.

De ce concept, on retient souvent l'aspect polémique. « L'idéologie est toujours le discours de l'autre », observe P. Ricœur. Elle renvoie donc à des rapports sociaux et historiques polémiques, d'opposition et d'exclusion, de domination et de résistance, d'assimilation et d'autonomie, de définition mutuelle et de déprise identitaire. Ces rapports investissent les figures discursives, figures valorisées, convenues et assignées à la fonction idéologique.

Cependant, l'idéologie n'a pu paraître polémique et exclusive – le discours de l'autre – que parce qu'elle vise la place d'un autre discours existant (tout aussi polémique) et tend vers l'universalité. En d'autres termes, en son principe et dans sa construction sémiotique, le discours idéologique vise l'adhésion de l'autre et de la collectivité (sinon de l'humanité entière).

¹¹³ J. Fontanille, « Décrire, faire, intervenir », *Protée*, 1998, p. 108.

Aller au-delà du polémique et de la singularité exclusive, c'est nous rendre compte que la fonction idéologique, au sens sémiotique (du terme fonction), se trouve d'emblée contrainte par la situation de co-présence polémique et d'échange qui la fonde. Le discours idéologique n'est donc pas un discours d'indifférence à l'autre et de la singularité exclusive ; son sujet, de pouvoir ou non, est présent à et par rapport à d'autres sujets co-présents, qu'il affecte et qui l'affectent.

En somme, la fonction idéologique est fondamentalement préoccupée par la présence de l'autre ou bien encore la construction du discours idéologique est orientée par une volonté d'universalisation ou prise en charge par une instance transcendante. De ce point de vue, la fonction idéologique n'est pas une simple attribution de rôle à tenir ou de fonction à remplir par un discours ou par une figure discursive ; elle est l'articulation logique et sémiotique de stratégies discursives reposant essentiellement sur l'effacement du sujet individuel, et sur l'affirmation de valeurs communes (à la fois englobantes et exclusives). C'est ce que révèle la théorie de l'idéologie de Paul Ricœur, qui se propose de saisir le concept d'idéologie par «la recherche de critères du phénomène idéologique»¹¹⁴. Comme nous avons pu le constater plus haut, ces critères sont certes fonctionnels ou plutôt aboutissent à trois fonctions idéologiques, mais celles-ci ne sont pas des rôles extérieurs au discours ; elles en sont les enjeux déterminants.

C'est ainsi, par exemple, que l'invention de l'écriture va comme procès discursif marquée par les « modalités opératoires de l'idéologie »¹¹⁵ – que sont les fonctions idéologiques – emprunte la voix onirique pour réclamer l'origine divine.

¹¹⁴ P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Edit. Seuil, 1986, p. 306.

¹¹⁵ J. B. Thompson, *op. cit.*, p. 13.

4. 3. Du concept d’Afrique noire.

Pour Odile Goerg, le concept d’Afrique noire, en France, relève d’une « coupure majeure » réalisée par le « Grand Désert ».

« Celle-ci, produite et reproduite par les institutions et la tradition universitaires, imprègne tout autant les recherches que les mentalités et la culture politique française. »

Elle la signale comme géographique mais l’analyse discursive qu’elle en fait révèle plutôt sa nature de construction ou, selon ses propres termes, « son aspect résolument construit et historiquement daté »¹¹⁶, « allant du XIXe siècle à l’entre-deux-guerres, période où naissent et s’affirment les savoirs africanistes dans un contexte de domination impérialiste »¹¹⁷.

Cette coupure par le Grand Désert s’apparente au Grand partage culturel par l’écriture dans la mesure où ils relèvent tous deux de la prétention ou de la volonté de l’Europe de « penser le monde dans sa totalité et l’organiser dans sa globalité, tel un puzzle ».

« L’on assiste alors à la construction et l’auto-justification de divisions spatiales : les historiens y contribuent, parallèlement aux tenants d’autres disciplines. »¹¹⁸

Par ailleurs, nous avons vu que partant de la conception offerte par le cadre interprétatif (évolutionniste, déterministe et fonctionnaliste)

¹¹⁶ O. Goerg, *op. cit.*, p. 1.

¹¹⁷ O. Goerg, *op. cit.*, p. 2.

¹¹⁸ *Ibidem.*

largement admis du grand partage, l'Afrique noire, envisagée comme un concept ne pouvant être saisi qu'à travers son rapport à l'écriture, assumait un rôle double dans l'analyse.

Elle se présentait ainsi, d'abord, comme un moment et un espace du déploiement du rapport entre l'écriture et l'idéologie. En effet, définie d'abord comme « continent sans écriture », l'Afrique est soumise au pouvoir de l'écriture, relève donc de l'ethnographie.

Elle était également un moment et un lieu d'interrogation portant sur ce même rapport, sur sa nature, sur les modalités de sa formation, de sa réalisation et de son déploiement. Dans cette deuxième conception, elle est l'Afrique avec « écriture », celle des « écritures imitées, inventées, refaites ».

Ce second moment a souvent été reçu comme un moment de réaction par rapport à ce que l'on peut considérer comme le pouvoir « colonisateur » de l'écriture – « elle était peut-être indispensable pour affermir les dominations »¹¹⁹. En d'autres termes, après avoir été un instrument de maîtrise des peuples colonisés – et, avant, des citoyens européens –, elle est devenue, pour ces derniers, un instrument de résistance et de libération.

Cependant, il semble que l'Afrique noire, devenue unanimement et positivement un « continent avec écriture », est plus qu'un moment de réaction ou loin de rejouer ou d'offrir un exemple concret de la scène et du moment originels ; elle se montre surtout comme un moment et un espace de création d'écritures nombreuses et diverses, rejetant ainsi et par la même l'occasion l'option de l'appropriation intégrale et littérale des alphabets européen et arabe – qui s'offraient pourtant à elle puissamment. Elle ne se présente plus alors comme un concept négatif, à

¹¹⁹ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*

rejeter ou à remplacer, mais comme un moment et un espace historiques, où des sujets sémiotiquement compétents et culturellement déterminés, qui se définissent ou qui tentent de se définir ouvertement par l'écriture, visent des objets de valeur et se retrouvent de ce fait dans des relations polémiques et interactives.

Dans cette perspective, l'Afrique noire se présente à nous comme un concept de travail, une occasion d'interroger le rapport entre l'écriture et l'idéologie, et de déconstruire le concept d'écriture en vue d'une conception plus positive, non polémique, et de la libération de l'Afrique noire du poids et des scories des épistémologies raciales et réductrices.

Par contre, la référence explicite à la couleur dans le concept d'Afrique noire renvoie à une approche géopolitique qui « rend possible la rupture de part et d'autre du Sahara »¹²⁰. On détache alors la partie nord de l'Afrique de son soubassement africain et continental pour la brancher sur « une identité [méditerranéenne] commune fondée sur la biogéographie, les paysages, le climat mais aussi l'archéologie et l'histoire »¹²¹, signalant ainsi « la résurgence de l'unité du monde méditerranéen de l'Antiquité »¹²². En plus,

« la mention de la couleur des habitants de l'Afrique et son utilisation comme critère de division des espaces ne sont ni récentes, ni spécifiques à l'Europe impérialiste. Ce caractère, à la fois frappant pour des observateurs extérieurs et apparemment facile à exploiter, a servi aussi bien dans l'Antiquité que dans le monde arabe. Les géographes y opposaient, pour l'Afrique de l'ouest qu'ils connaissaient, le *bilad as-sudan* (pays des noirs) au *bilad as-beidan*. De même, les encyclopédistes des Lumières distinguaient le "pays des

¹²⁰ O. Goerg, *op. cit.*, p. 6.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Idem*.

noirs et le pays des blancs" dans leur Division générale de l'Afrique (1776) (Annexe n°3).

Plus étonnante cependant est l'expression "continent noir" qui s'imposa comme métaphore pour tout le continent. »¹²³

En outre encore, poursuit Odile Goerg,

« le recours au Sahara [évoqué ci-dessus], cette mer intérieure, va s'avérer opératoire car il permet de jouer également sur des contrastes de peuples et de degrés de civilisation (sic). [...] On peut donc en toute logique opposer dans l'exposé les zones civilisées au nord du Sahara à la barbarie au sud. »¹²⁴

Evidemment, nous ne sommes pas dupe de cette approximation et n'ignorons pas la diversité du peuplement du continent africain. Nous admettons également, en accord avec Odile Goerg, que « cette invention de l'"Afrique noire" renvoie toutefois à une pratique fondamentalement française. Elle s'insère dans la représentation et l'organisation de l'Empire français »¹²⁵, précise-t-elle. Mais c'est que pour notre propos théorique, la catégorie « Afrique noire » reste opératoire dans la mesure où, d'une part, le contenu ambigu même du concept d'« Afrique noire » intègre l'objet de notre thèse, et d'autre part, « la qualificatif de "noire" fut par ailleurs revendiqué haut et fort dans une optique nationaliste, à l'instar de la revue de Mongo Beti *Peuples noirs, peuples africains* »¹²⁶ comme le rappelle Odile Goerg.

En d'autres termes, considéré dans l'optique du discours impérialiste européen ou dans celle du discours nationaliste africain,

¹²³ *Idem.*

¹²⁴ O. Goerg, *op. cit.*, pp. 6-7.

¹²⁵ O. Goerg, *op. cit.*, p. 8.

¹²⁶ O. Goerg, *op. cit.*, p. 10.

dont les motivations tout aussi idéologiques, et parce que « l’Afrique a bien été l’objet, comme d’autres aires, de constructions intellectuelles projetées de l’extérieur »¹²⁷, le concept d’Afrique noire se soumet au même type d’analyse, au même mouvement de déconstruction généralisé qui affectent désormais les concepts et savoirs sur l’Afrique.

Conclusion.

Nous aimerions conclure cette petite partie consacrée à notre approche discursive globale en apportant quelques précisions sur les outils théoriques et les moyens méthodologiques mobilisés. Il est important que nous signalions que la pertinence des outils théoriques que nous avons retenus par rapport à la réalité étudiée – certes fluctuante et variée – d’une part, et la qualité de la description – à travers l’étendue et la profondeur des niveaux d’analyse à laquelle ils permettent d’arriver – d’autre part, peuvent être posées comme des critères d’évaluation théorique valides. Alors que notre étude se propose en même temps comme une option parmi les discours qui peuvent mettre en question, sans les rejeter, d’autres points de vue sur la réalité scripturaire négro-africaine, y compris ceux des Négro-africains dont nous interprétons l’expérience et le discours scripturaire. En d’autres termes, elle repose sa validité avant tout sur sa cohérence, sur sa capacité à *signifier* la réalité et l’expérience scripturaires telles qu’envisagées ici.

Nous devons toutefois préciser également que notre optique discursive globale suppose nous demande d’être particulièrement attentif à la période importante allant du XIXe siècle à l’entre-deux-guerres,

¹²⁷ O. Goerg, *op. cit.*, p. 14.

« période où naissent et s'affirment, rappelle Odile Goerg, les savoirs africanistes dans un contexte de domination impérialiste »¹²⁸. Ici, la construction des catégories appliquées à l'Afrique noire s'effectue, dit-elle encore, « parallèlement à l'essor des voyages d'exploration, à la conquête coloniale et à l'épanouissement de la géographie et des sciences sociales »¹²⁹.

Il est important de noter, en s'inspirant toujours de la démarche méthodologique de O. Goerg, que l'interrogation rétrospective, qui est ici la nôtre, ne peut se limiter à ces disciplinaires et auteurs récents. Il faut « puiser, dit-elle, plus loin dans le temps et ailleurs, dans le vivier d'autres disciplines qui étaient les creusets dans lequel s'élaboraient les savoirs africanistes »¹³⁰.

On aura compris qu'il ne sera pas question d'un corpus constitué d'un ensemble de textes linguistiques rassemblés autour d'une thématique mais plutôt de productions intellectuelles et matérielles traitant de l'Afrique noire, que nous prétendons de ce que O. Goerg appelle « une représentativité honnête »¹³¹.

Le cas du syllabaire vai sera retenu et étudié comme figure scripturaire négro-africaine saillante, donc comme forme massive et lieu assignables permettant de saisir le rapport entre l'écriture et l'idéologie en Afrique noire. D'autres cas pris dans le contexte scripturaire négro-africain nous serviront également dans le traitement de notre problématique et pour étayer en particulier notre analyse du cas vai.

¹²⁸ O. Goerg, *op. cit.*.

¹²⁹ O. Goerg, *op. cit.*

¹³⁰ O. Goerg, *Ibidem.*

¹³¹ O. Goerg, *op. cit.*

5. Ecriture et idéologie en Afrique noire : le cas du syllabaire vai.

Cette étude du cas vai ne se veut pas ethnologique, bien qu'elle utilise des matériaux ethnographiques, elle s'inscrit évidemment dans les perspectives théoriques et épistémologiques déjà mentionnées et mobilise également des théories et des concepts relevant du domaine de l'écriture et de l'idéologie. Ces théories et concepts sont nécessaires pour organiser, éclairer et préciser le contexte graphique vai comme le sont les matériaux ethnographiques pour renseigner les rapports sociopolitiques et économiques historiques dans lesquels le syllabaire vai a vu le jour.

Pour nous y introduire rapidement et présenter un panorama des problèmes qu'il peut soulever, notons que le syllabaire vai a été inventé en 1822 par un Vai dénommé Momolu Duwalu Bukele, qui, rapporte-t-on, avait travaillé à bord d'un navire européen. Il serait, en outre, issu d'une famille « aristocratique » vai. Il a été assisté, dans son entreprise graphique, par cinq amis.

Le syllabaire va noter la langue vai, une langue mande, caractérisée par une structure syllabique. Son usage sera multiple et pérenne au sein de la communauté vai du Liberia et de la Sierra Leone, même s'il a vu le jour du côté libérien (c'est pourquoi nous insisterons plus les rapports entre les Vai et l'Etat libérien). Il faut préciser que l'invention du syllabaire s'inscrit dans une région et un contexte historique qui connaissaient déjà d'une façon ou d'une autre l'écriture. Nous pensons en particulier aux écritures latine et arabe, présentes par le

commerce avec les Européens et la diffusion de l'enseignement coranique (par les clercs mande du Nord).

Par ailleurs, le syllabaire a été décrit par les chercheurs européens le connaissant et par certains lettrés vai. Leur fascination pour le syllabaire repose sur des bases linguistiques et sociologiques solides. La documentation est abondante sur la nature et les caractéristiques formelles du syllabaire.

Mais, comme le note également P. E. Hair¹³², les circonstances historiques de l'apparition du syllabaire vai ne semblent pas avoir été correctement étudiées. En d'autres termes, la question n'a jamais été posée, à notre connaissance, de connaître les facteurs qui sont à l'origine des caractéristiques du syllabaire. Quelles sont les conditions historiques favorisant son émergence, sa diffusion et sa pérennité dans une région qui connaissait déjà plus ou moins les écritures arabe et latine ? Plus précisément, pourquoi une écriture vai alors que les Vai avaient le choix et la possibilité d'adopter les deux ou l'une de ces écritures importées, extra-africaines ?

En outre, pourquoi une écriture d'inspiration graphique vai, locale et traditionnelle ?

La réponse à toutes ces questions ne peut être apriorique ; elle doit s'appuyer sur des données sociopolitiques et économiques historiques, culturelles et linguistiques pouvant favoriser l'émergence du syllabaire vai. Dans le bref aperçu historique de notre avant-propos, nous avons pu constater que les Vai étaient, au début du XIXe siècle, sous la pression venant de plusieurs directions. Aussi pensons-nous que c'est la

¹³² P. E. Hair, «Notes on the Discovery of the Vai Script, with a Bibliography», *African Language Review : Sierra Leone Language Review*, vol. II, 1963, p. 41.

conjonction des forces matérielles et socio-politiques historiques qui a produit et maintenu le syllabaire vai.

Nous montrerons ainsi que dans un contexte historique marqué par la colonisation, par les prosélytismes musulman et chrétien actifs dans un espace de croyances africaines traditionnelles, par la connaissance et la pratique des alphabets arabe et latin, et d'autres systèmes de signes africains, le choix de constituer une écriture vai spécifique, par et pour les Vai, révèle déjà en lui-même une situation de domination, de prestige, de concurrence. Il ne peut être en lui-même que polémique et ne peut qu'épouser les contours et caractéristiques de cette situation de tension. Dans ce sens, la production de l'écriture vai semble s'imposer comme un mode symbolique de résolution de la nouvelle problématique sociale et culturelle imposée par le partage sémiologique inscrit par les alphabets arabe et latin entre leurs usagers et ceux qui les ignorent. Pour cela, nous devons interroger les conditions matérielles et historiques qui ont accueilli l'écriture vai, et son déploiement et ses déclinaisons sociaux et culturels.

Il est important de noter que c'est à cet aspect de rupture épistémologique pour la culture vai et de manque social dommageable aux Vai que les études sur l'écriture vai insistent et se limitent. Des études qui sont caractérisées, dans l'ensemble, par le point de vue classique et traditionnel de l'écriture (ou descriptivo-historique et comparatif), qui privilégient la technologie de l'écriture phonographique et la comparaison avec les alphabets arabe et latin. La plupart du temps, elles saisissent la production de l'écriture vai dans une perspective de dépendance et d'extranéité, d'appropriation et d'autonomie. Et si elles parviennent ainsi à considérer le processus de

l'écriture vai comme participant d'une idéologie de résistance et d'autonomie dans le contexte historique signalé leur démarche reste « implicative », sans manquer toutefois de validité. Elles ne nous disent pas comment se concrétise et s'articule cette inscription et cette orientation idéologiques, cette liaison entre le syllabaire vai et l'idéologie impliquée.

Cependant, alors que nous nous appuyerons sur ces études et validerons l'aspect idéologique négatif qu'elle retiennent, nous tenterons de montrer aussi que si « avoir une écriture phonographique vai propre ou un « livre vai » au même titre que celles ou ceux des musulmans et des chrétiens » est probablement la proposition idéologique la plus caractéristique du processus de l'écriture vai elle ne fonde pas et ne définit pas, en dernière instance et du point de vue des Vai, semble-t-il, l'écriture vai, que les Vai considèrent comme un don divin, comme advenue par la voie du rêve.

Nous verrons en effet que c'est ce cadre surnaturel ou cette proposition idéologique fondamentale qui assure à l'écriture vai toute la validité transcendante nécessaire pour son intégration sociale et la permanence historique. Ainsi, son énonciation surnaturelle, onirique, le procès de l'écriture vai s'institue comme un témoignage épistémique. Ce qui signifie que les Vai témoignent d'une histoire et d'une pratique de l'écriture basée sur la volonté absolue de l'écriture – l'écriture comme don divin ou compétence naturelle – et sur la nécessité existentielle de son inscription institutionnelle – l'écriture comme organiquement liée à une activité sémiotique, qui sélectionne, articule des formes déterminées et les interprète selon la volonté de l'écriture qui l'assume et l'oriente.

DEUXIÈME PARTIE

« *Le grand partage épistémologique entre "société pour historiens" et "sociétés pour ethnologues".* »

Introduction : Les enjeux de l'écriture et de la question.

Le partage épistémologique traditionnel entre « sociétés pour historien » et « sociétés pour ethnologue » est la réponse double qui sous-tend la question « Et l'Afrique ? Est-elle vraiment un continent "sans écriture" comme on l'écrit ? », à laquelle on ne peut répondre par la négative qu'une fois qu'on a admis, non pas comme réponse possible mais comme réponse premièrement donnée et effective, que « l'Afrique est un continent sans écriture » comme on l'a écrit pendant longtemps et écrit encore. « L'Afrique est un continent sans écriture » est une proposition qui renvoie aux conditions même de la possibilité de son expression et de la manière de la comprendre et de l'analyser. Elle nous rend ainsi aux enjeux de l'écriture dans le monde occidental. Nous disons qu'elle constitue un énoncé idéologique ou en tous cas qu'elle relève de la pensée idéologique parce qu'elle relève, de cette façon, d'un point de vue unilatéral et polémique, « aveugle et étroit en raison de son incapacité [celle de la pensée idéologique] à concevoir un "nulle part" »¹³³, par conséquent un ailleurs différent possible.

¹³³ P. Ricœur, *L'Idéologie et l'Utopie*, Seuil, 1997, p.38.

Unilatéral : comme nous l'avons déjà noté dans les parties précédentes, la distinction épistémologique des sociétés humaines par le critère de l'écriture est une préoccupation de la culture occidentale. Elle est historiquement et discursivement celle d'une épistémologie européenne « auto-définitionnelle »¹³⁴. La classification des sociétés humaines par le critère de l'écriture répond, pour la société européenne, au souci de sa représentation souveraine dans l'ordre général des sociétés humaines.

L'intelligibilité du partage épistémologique entre « sociétés pour historiens » et « sociétés pour ethnologues » se soumet donc aux enjeux de l'écriture dans le monde occidental. A propos de l'interprétation européenne de l'écriture, M. Foucault parle de « privilège absolu de l'écriture », « privilège [qui] a dominé toute la renaissance, et sans doute a-t-il été un des grands événements de la culture occidentale. »¹³⁵

Polémique : comme nous l'avons déjà également noté dans les parties précédentes, l'interprétation européenne de l'écriture conditionne la façon de concevoir le continent africain et son rapport à l'écriture. Elle découpe l'Afrique noire en une étendue de l'oralité en attente. Elle offre ainsi les sociétés négro-africaines aux opérations de l'écriture – toutes sortes d'écriture, profanes et sacrées – qui articulent et produisent. M. de Certeau écrit à ce propos :

« Elle est dans la main l'épée qui prolonge le geste mais n'en modifie pas le sujet. A cet égard, elle répète et diffuse ses prototypes. »¹³⁶

¹³⁴ M. Dérienne, « Avec ou sans écriture », *Science de l'Homme et de la Société*, n° 60, 2000, p. 3.

¹³⁵ M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, p.

¹³⁶ M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p.

C'est pour dire que la question du rapport de l'écriture à l'idéologie en Afrique noire se pose comme étant celle de l'affirmation du monopole de la représentation fidèle des sociétés négro-africaines par la voix souveraine du langage de l'écriture, et par l'universalité de la conception et la pratique européennes qui l'émettent, et par leur exportation.

De ce fait, dans l'histoire du monde occidental, l'écriture se présente comme le mode qui permet à la culture occidentale de se lier aux autres cultures. N'est-ce pas cela qui explique la nature purement théorique de cette liaison, même de celle qui la lie à « cette société où elle est historiquement apparue »¹³⁷ et dont parle M. Foucault ? En effet, la culture occidentale se lie aux autres cultures par la médiation de l'écrit, où elles se trouvent abstraites de leurs contextes historiques et pratiques ; elles deviennent des constructions abstraites, objets manipulables. L'espace de l'écriture se pose ainsi comme un espace de domination ou d'aliénation, où l'autre et sa culture visés par la volonté de savoir et par la réflexion se séparent de soi, s'abstraient de la réalité de l'observateur, s'objectivent et se stabilisent en objet d'étude, analysable et manipulable.

Par conséquent, la proposition « l'Afrique est un continent sans écriture » renvoie l'Afrique noire aux "récits fondateurs" de l'Occident et à ses catégories scripturaires irréductibles, et la repère dans l'attente – car l'Afrique noire est définie par le manque – du savoir (et du pouvoir) de l'écriture (phonographique) et d'être écrite, pour s'introduire dans l'"Histoire" et dans le "savoir raisonnable", c'est-à-dire dans la "Civilisation" et dans la "Modernité".

¹³⁷ M. Foucault, *loc. cit.*, p. 388.

Ainsi le partage épistémologique s'énonce-t-il comme un projet européen ou une volonté de savoir européenne mobilisant naturellement l'écriture : écriture comme moyen technique mais aussi écriture comme ensemble de figures et de formes cristallisant des croyances et des connaissances collectives européennes. Et, pour reprendre les termes de M. Foucault, nous dirons que cette volonté de savoir qui vise les « sociétés sans écriture » « ne prend ses dimensions propres que dans la souveraineté historique – toujours retenue mais toujours actuelle – de la pensée européenne et du rapport qui peut l'affronter à toutes les autres cultures comme à elle-même. »¹³⁸

Avant de traiter «le grand partage épistémologique»¹³⁹ et plus précisément, son terme négatif d'«Afrique noire sans écriture» en tant qu'énoncé idéologique, nous nous attacherons d'abord à mettre en évidence les enjeux de l'écriture dans le monde occidental, qui informent de façon déterminante ce grand partage.

Ainsi pouvons-nous dire que l'interprétation occidentale de l'écriture est celle qui lie, en dernier lieu, que cela soit en amont ou en aval, le «savoir raisonnable»¹⁴⁰, l'*épistémè* et l'*histoire* à l'écriture. Leurs épistémologies et leurs pratiques sont inséparables de l'écriture, instance irréductible de leur possibilité, lieu de médiation et d'objectivation, lieu d'organisation et d'énonciation rigoureuses, lieu qui affecte une profondeur historique au «savoir raisonnable» (transcendantal) et une transcendance à l'histoire (changeante). En d'autres termes, par l'écriture, le «savoir raisonnable» peut profiter des acquisitions antérieures, et l'histoire manifester une orientation qui ordonne la diversité, c'est-à-dire, qui la transcende.

¹³⁸ M. Foucault, *op. cit.*, p.

¹³⁹ M. Dérienne, *op. cit.*, p. 4.

¹⁴⁰ M. Foucault, *op. cit.*, p

Aussi verrons-nous qu'à l'égard des sociétés et cultures négro-africaines, ces propositions épistémologiques et pratiques ont rencontré ou accompagné des préoccupations matérielles, économiques, politiques et religieuses, mais aussi des préoccupations d'ordre intellectuel ou scientifique. Cette rencontre et ces préoccupations ont mis l'Europe en face du monde négro-africain, entre autres. Nous pensons qu'il est possible d'évaluer cette rencontre à l'échelle de la longue tradition de l'écrit européenne. Elle a introduit l'Afrique noire dans l'espace de l'écrit européen : les sociétés et cultures africaines s'y caractérisent par le négatif – Hérodote, n'écrivait-il pas déjà depuis l'Antiquité grecque que « en Afrique, tous les hommes sont des magiciens »¹⁴¹ ? –, par un rapport négatif à l'écriture, un rapport suggéré ou défini comme étant celui de la dépendance et de l'extériorité.

Cependant, il est tout aussi important de préciser que notre démarche de mise en perspective ne vise pas, en dernier lieu et de façon exhaustive, la description et l'examen de la conception et de la pratique européennes de l'écriture. Vont donc retenir notre attention des catégories et des relations profondes et permanentes, qui sous-tendent le rapport de l'Europe à l'écriture, dans ce que ce rapport manifeste d'historiquement profond et pluriel. C'est un ensemble de pratiques, de croyances et de connaissances collectives relatives à l'écriture, sur lesquelles s'appuient les rapports et les échanges sociaux dans le monde européen. C'est ce que retient S. Auroux lorsqu'il conseille, pour ce

¹⁴¹ *Hérodote II, 3* cité par G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 253. Hegel, pour qui « l'Afrique à proprement dite » est intéressante par « le fait que nous voyons l'homme dans un état de barbarie et de sauvagerie qui l'empêche encore de faire partie intégrante de la civilisation. » (*op. cit.*, p. 247).

genre de démarche, de s'en tenir au niveau du sens commun, « au ras de la conscience quotidienne ». ¹⁴²

Pour cela et afin d'éviter tout risque de caricature, nous avons choisi d'appuyer notre démarche sur les résultats de l'entreprise de déconstruction, qui au-delà de la remise en question des histoires et théories, de l'interprétation européenne, classiques et traditionnelles, de l'écriture, permet de mettre en perspective le discours et la pratique européens de l'écriture. Ces résultats mettent en évidence des permanences, des lieux irréductibles et indestructibles dans lesquels se dissimulent l'alphabet et son « privilège absolu ». Mais, par son objet et son moyen de production, l'entreprise de déconstruction, n'est-elle pas prise elle-même dans la "ruse" de (la tradition de) l'écriture alphabétique ? ¹⁴³

¹⁴² S. Auroux, *La révolution technologique de la grammatisation. Introduction à l'histoire des sciences du langage*, Paris, Mardaga, 1994, p. 15.

¹⁴³ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Seuil, p. 39.

1. L'Afrique noire à l'aune des récits et valeurs fondateurs du monde occidental ou du « privilège absolu de l'écriture».

1. 1. L'écriture fonde le «savoir raisonnable».

A propos de l'écriture en général : la diversité formelle et fonctionnelle, culturelle et historique de l'écriture doit être invoquée ici pour nous introduire dans l'univers épistémologique de l'anthropologie, où la pluralité et la différence sont valeurs fondamentales et postulats de base. Des valeurs et postulats qui doivent valider tout projet de connaissance de l'altérité (présente ou passée) ; c'est aussi le postulat de l'originalité des significations déployées par chaque culture et par chaque langue dans leurs formes et contextes socio-historiques. Nous voudrions écarter ainsi toute idée de significations ou fonctions « primaires » et exclusives de l'écriture.

Notre hypothèse de base est donc qu'on ne saurait tenir les alliances de l'écriture avec des catégories culturelles jugées essentielles pour universelles et pour déterminantes dans l'orientation historique du phénomène de l'écriture.

1. 1. 1. Le « privilège absolu »¹⁴⁴ de l'alphabet dans le monde occidental.

Ainsi, dans le monde occidental, la réalité de l'écriture ou sa forme massive est-elle phonographique et alphabétique. Il n'est pas réducteur de dire que le monde occidental a consacré l'alliance entre la parole et l'écriture, même si la parole et l'écriture peuvent se manifester comme des catégories instables¹⁴⁵. En effet, il suffit de noter que le sens commun, les théories et histoires de l'écriture ou des écritures relèvent toutes en général une articulation irréductible entre la science et la philosophie d'une part, et l'écriture phonographique d'autre part¹⁴⁶.

L'école, de par sa fonction d'intégration sociale et de formation culturelle du citoyen, n'est-elle pas là aussi pour définir et encadrer le discours commun sur l'écriture ? Cette même école qui se nourrit des découvertes et résultats des recherches savantes, qui prêtent normalement et officiellement leurs voix à cette institution. Ainsi, depuis la maternelle, l'alphabet latin est-il exposé et enseigné au sens commun, au futur intellectuel, au futur scientifique comme la condition d'accès au savoir nécessaire et comme la base de la réussite. L'école apprend donc que la connaissance de l'écriture ou de l'alphabet n'est pas optionnelle ; l'alphabetisation est le "brevet" qui donne accès aux savoirs accumulés et aux discours raisonnables, à la bibliothèque et au patrimoine culturel commun – il semble en effet qu'en Europe, la culture est avant tout littéraire ou philosophique, et même la peinture a été soumise pendant longtemps à des références d'ordre littéraire et philosophique.

¹⁴⁴ L'expression est de M. Foucault, *op. cit.*

¹⁴⁵ M. de Certeau, *op. cit.*, p. 216.

¹⁴⁶ De M. Cohen (1958) à J. Goody (1979) en passant par J. G. Février (1959), I. J. Gelb ([1952, 1963] 1973), M. McLuhan (1962) et E. A. Havelock (1982), pour ne citer que ceux-là. Et sans oublier les maîtres de la tradition philosophique et linguistique européenne, tels que Platon, J. J. Rousseau, F. de Saussure et C. Lévi-Strauss, dont les propos sur l'écriture nourrissent le sens commun et infiltrent profondément la conception savante et intellectuelle de l'écriture en général.

De la même manière que les théories et les histoires classiques de l'écriture tiennent l'alphabet pour être à la base du « miracle grec »¹⁴⁷. Ce mythe répand l'idée selon laquelle la science et la philosophie au sens propre sont apparues en un seul endroit et en une seule fois : en Grèce avec l'apparition de l'alphabet vers 850 avant J. C. Chez M. McLuhan, ce mythe est celui qui affirme que :

« L'ouverture d'une société sur l'extérieur [c'est-à-dire sa « détribalisation »] et son passage à des relations de type abstrait sont dus à l'alphabet phonétique, à l'exclusion de toute autre forme d'écriture et de toute autre technologie. »¹⁴⁸

Même les entreprises de déconstruction, et l'archéologie des théories et des pratiques occidentales de l'écriture – parce qu'elles témoignent de la tradition écrite européenne qu'elles remettent en question – n'échappent pas à cette réalité de l'écriture dans le monde occidental. « L'entreprise de déconstruction est toujours d'une certaine manière emportée par son propre travail »¹⁴⁹, reconnaît J. Derrida. Et pour M. de Certeau, le savant occidental qui voudrait interroger le discours ethnologique qui exile l'oralité « hors du champ de travail occidental », n'échappe pas à la culture qui l'a produit, au discours de l'écriture occidentale. Il peut écrire : « J'en réduplique seulement l'effet »¹⁵⁰.

Et la Grèce antique et son alphabet sont retenus comme étant respectivement le moment, le lieu décisifs et indépassables de cette articulation, et la forme privilégiée de sa réflexion. Quand bien même les

¹⁴⁷ E. A. Havelock, *Aux origines de la culture écrite en Occident*, Paris, Maspéro, 1981.

¹⁴⁸ M. McLuhan, *La galaxie Gutenberg. L'invention de l'homme*, pp. 19-20.

¹⁴⁹ J. Derrida, *op. cit.*, p. 39.

¹⁵⁰ M. de Certeau, *op. cit.*, p. 218.

recherches et la réflexion contemporaine sur l'écriture s'accordent pour situer cette articulation – sans la mettre en question – dans les Antiquités mésopotamienne et égyptienne. Et l'intérêt considérable accordé par les savants occidentaux à ces deux antiquités, ne témoigne-t-il pas alors de la fascination exercée par les sources écrites et par la découverte de vestiges épigraphiques sur des savants formés par une tradition de textes écrits ? J. Derrida a choisi l'écriture comme lieu de sa réflexion, non pas arbitrairement, mais parce que, dit Jean Lacroix, « l'écriture est lieu privilégié de la lutte contre la métaphysique occidentale ». J. Lacroix précise, cependant, que

«Ce n'est pas seulement la métaphysique, mais tous les champs de l'expérience, de la pratique et du savoir qui sont commandés par l'interprétation occidentale de l'écriture. Un livre pour nous c'est un système graphique, une suite de lignes qui s'efforcent de reproduire, de représenter une parole plus primitive et plus proche de la pensée.»¹⁵¹

1. 1. 2. L'écriture comme condition première de l'objectivité et de l'analyse.

L'articulation entre le «savoir raisonnable» et l'écriture ainsi posée, c'est M. de Certeau qui, traitant de l'histoire ou du savoir historique, nous en propose une entrée des plus pertinentes pour son interprétation.

En effet, pour la culture occidentale, le «savoir raisonnable» ou

¹⁵¹ J. Lacroix, «Ecriture et Métaphysique selon Jacques DERRIDA », http://www.girafe-info.net/jean_lacroix/derrida.htm, 27/07/2003.

«l'intelligibilité s'instaure, nous dit de Certeau, dans un rapport à l'autre ; elle se déplace (ou «progressse») en modifiant ce dont elle fait son «autre» - le sauvage, le passé, le peuple, le fou, l'enfant, le tiers-monde. A travers ces variantes entre elles hétéronomes – ethnologie, histoire, psychiatre, pédagogie, etc. -, se déploie une problématique articulant un savoir-dire sur ce que l'autre tait, et garantissant le travail interprétatif d'une science (humaine ») par la frontière qui le distingue d'une région qui l'attend pour être connu.»¹⁵²

L'intelligibilité est donc garantie par un « discours de la séparation », nous dit de Certeau, par la mise à distance de l'objet ou la réduction au silence de l'autre, visé par un vouloir-savoir, dans une procédure d'objectivation.

«Cette procédure paradoxale se symbolise et s'effectue, poursuit M. de Certeau, en un geste qui a valeur de mythe et de rite à la fois : l'écriture. En effet, l'écriture substitue aux présentations traditionnelles qui autorisaient le présent un travail représentatif qui articule en un même espace l'absence et la production.»¹⁵³

La pratique et l'objectivation par l'écriture est la condition première, épistémologique de l'intelligibilité de l'absent ou du non visible et de l'éloigné, du passé et de l'autre. Ou encore, l'historicité et la recevabilité du «savoir raisonnable» sont liées à la possibilité de l'écriture. En effet, étant envisagé à partir de la vérité antérieure à tout ou à partir de la présence se dérochant à chaque instant, qu'il faut (re-)saisir ou dont il faut se rapprocher, mais, en tous cas, envisagé à partir de l'antériorité ou à partir du postulat du sens et de la signification sur ce

¹⁵² M. de Certeau, *op. cit.*, p.9.

¹⁵³ M. de Certeau, *op. cit.*, p. 12.

qui peut les manifester, le «savoir raisonnable» est conçu comme objectivité et analyse¹⁵⁴. Et ce vouloir-savoir ou ce vouloir-dire ne peuvent s'objectiver de façon satisfaisante que dans ou sous la forme écrite, par l'écriture, parce que celle-ci repose sur une analyse linguistique et formelle du langage, et que, par cette liaison morganatique avec la parole première, elle peut organiser la pensée ou le sens en leur donnant une forme durable et rigoureuse.

C'est ainsi qu'on peut dire avec J. Derrida, à propos de l'histoire, que

«Avant d'être l'objet d'une histoire – d'une science historique – l'écriture ouvre le champ de l'histoire – du devenir historique. Et celle-là (*Historie*, dirait-on en allemand) suppose celle-ci (*Geschichte*).»¹⁵⁵

Cette proposition contient en même temps la première véritable connaissance «scientifique» ou «raisonnable», à savoir la condition de la connaissance «valable», qui est l'objectivité et l'analyse, ou l'objectivation et la différenciation des éléments du discours et du sens par l'écriture. C'est une proposition que J. Derrida, dans sa perspective de «définir le champ d'une science» impliqué par le concept d'écriture, reformule, pour couvrir ainsi tout le champ du «savoir raisonnable», en ces termes,

«Que peut signifier d'abord une science, s'il est acquis [...] que l'écriture n'est pas seulement un moyen auxiliaire au service de la science – et éventuellement son objet – mais d'abord, comme l'a en particulier rappelé Husserl, dans *L'origine de la géométrie*, la

¹⁵⁴ L. Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Minuit, 1968, p. 106.

¹⁵⁵ J. Derrida, *op. cit.*, p. 43.

condition de possibilité des objets idéaux et donc de l'objectivité scientifique ? Avant d'être son objet, l'écriture est la condition de l'*épistémè*.»¹⁵⁶

1. 1. 3. L'écriture : « un geste qui a valeur de mythe et de rite à la fois »¹⁵⁷.

Nous comprenons, en définitive, que pour la civilisation européenne, l'écriture est valeur, car, elle est conçue comme procédant d'une opération qui la substitue ou la lie à la parole. Et n'avons-nous pas vu avec J. Derrida que du point de vue de la métaphysique occidentale la parole était présence à soi, présence naturelle à soi, c'est-à-dire présence immédiate de la vérité ? L'écriture est interprétée alors comme permettant la réappropriation symbolique de cette présence. Il est à noter toutefois que selon le point de vue et les valeurs défendues, cette substitution et cette réappropriation peuvent être jugées positivement ou négativement, efficiente ou déficiente. Ainsi l'idéologie de la négritude¹⁵⁸, par exemple, s'efforce-t-elle, dans son opposition à cette attitude d'assimilation – à cette volonté de domination – qui semble caractériser la civilisation et la culture européennes, de définir la civilisation et la culture nègres par les modalités du geste et de la parole,

¹⁵⁶ J. Derrida, *Ibidem*.

¹⁵⁷ M. de Certeau, *op. cit.*, p. 12.

¹⁵⁸ Selon Jacques Chevrier, étant donné les circonstances de son apparition et de son développement à Paris, « il apparaît difficile de proposer une définition du mouvement [de la négritude], dont l'approche est plurielle. Vue par les Occidentaux, la négritude apparaît en effet, essentiellement, comme un mode d'expression lié à la danse, à la musique et à la statuaire nègres, tout au moins en un premier temps, alors que pour les hommes de couleur, qu'ils appartiennent au continent africain ou à sa diaspora, la Négritude est d'abord vécue comme une Passion, avant de devenir un mode de penser, de sentir et d'agir. On se ralliera donc à la définition minimale proposée par Senghor, qui voit dans la Négritude "l'ensemble des valeurs de civilisation du monde noir" » (J. Chevrier, *Littératures d'Afrique noire de langue française*, Paris, Nathan Université, 1999, p. 41).

du poème et de la musique, de la danse et du chant,¹⁵⁹ considérées comme modalités plus «primitives» d'appropriation et d'identification à la nature, à cette présence naturelle à soi. On retient souvent, à ce propos, le point de vue de L. S. Senghor, qui soucieux de réhabiliter l'homme noir et les cultures négro-africaines, va assigner à l'Afrique noire une essence fondée sur une conscience musicale et poétique, « qui n'est plus de l'ordre de la raison mais de l'émotion »¹⁶⁰.

Pour M. de Certeau, dans la civilisation européenne, l'écriture a valeur de mythe et de rite à la fois. En effet, à ce point de notre développement, on peut noter que le lien fondamental établi entre l'écriture et le «savoir raisonnable» ne procède pas d'une science instituée – encore moins constituée – de l'écriture, comme l'a déjà noté J. Derrida. Ce lien, mythique et rituel, précède la définition générale et scientifique ou «raisonnable» de l'écriture, et tend, comme nous l'avons dit plus haut, à la réduire en un lieu et en une forme localisée : la Grèce et l'alphabet. C'est ce lien et cette tendance réductrice que J. Février formule en ces termes inquiets :

«En effet, l'écriture fait partie si intégrante de notre civilisation qu'on craint si on veut la définir, d'énoncer des truismes.»¹⁶¹

En effet, comment fonder un «savoir raisonnable», une science valable sur un objet qui a lui-même valeur de fondement et de garant objectif de ce même discours ? La distance requise par le "regard critique", pour l'objectivité et l'analyse manque. Le risque d'énoncer des truismes, c'est-à-dire, un discours qui n'enchaînerait que des

¹⁵⁹ J. Chevrier, *Littérature nègre. Afrique, Antilles, Madagascar*, Paris, A. Colin, 1974, p. 191.

¹⁶⁰ Alain Ricard, *Littératures d'Afrique noire. Des langues aux livres*, Paris, Karthala, 1995, 190.

¹⁶¹ J. Février, *op. cit.*, p. 9.

propositions tautologiques, reflétant la vérité de soi-même, vides de contenu de sens nouveaux, est permanent. A ce propos, nous nous interrogerons plus longuement plus tard, dans ce chapitre, sur la valeur sémiotique de la «leçon d'écriture»¹⁶² de C. Lévi-Strauss, qui affirme de façon catégorique, dans son entretien radiophonique avec G. Charbonnier, que :

«Nous ne pouvons nous reconnaître dans les sociétés qui, *par définition*, sont extrêmement différentes et éloignées de la nôtre, et dont c'est là l'intérêt ; nous ne pouvons pas faire comme si, en dépit de toutes ces différences, elles étaient semblables [...] Si nous trouvons, dans ces sociétés, des configurations du même type que nous trouvons dans les nôtres...

G. C. : *Elles relèvent de l'ordre de nos sociétés.*

C. L.-S. : *Exactement.*»¹⁶³

La relation fondamentale entre l'écriture et le pouvoir que C. Lévi-Strauss détecte à travers l'attitude du chef Nambikwara face à la découverte de l'écriture ne renvoie-t-elle pas ou ne relève-t-elle pas de l'ordre socioculturel qui lie et substitue l'écriture à la parole, de la volonté de dompter la parole fuyante ? Ne fait-elle pas écho à cette observation de M. MacLuhan, qui lie aussi l'écriture à la domination :

«Il n'est pas étonnant que des peuples comme le peuple grec et le peuple romain, qui connaissent et utilisent l'alphabet, se soient également orientés vers la conquête et l'organisation à distance.»¹⁶⁴

¹⁶² C. Lévi-Strauss, *op. cit.*

¹⁶³ G. Charbonnier, *Entretiens avec C. Lévi-Strauss*, 1961, p. 24.

C'est nous qui soulignons.

¹⁶⁴ M. MacLuhan, *op. cit.*, p. 78.

Le risque de redondance menace donc «la leçon d'écriture». C'est que, comme tout mythe et tout rite actifs, comme toute valeur fondamentale et pratique, l'écriture dans la civilisation européenne se donne comme récit d'une formation – sociale et culturelle – historique et présente : l'odyssée de la civilisation occidentale. Ainsi, de l'écriture en Occident, C. Higounet dira, avec insistance, que :

«C'est le fait social qui est à la base même de notre civilisation. L'histoire de l'écriture s'identifie par là à celle des progrès de l'esprit humain.»¹⁶⁵

Et M. MacLuhan conclura que :

«Ce sont donc des signes dénués de signification reliés à des sons qui n'en ont pas davantage qui donnent sa forme et son sens à l'homme occidental.»¹⁶⁶

1. 1. 4. L'écriture comme constitutive de la culture et la société occidentales.

L'écriture n'est donc pas seulement liée à l'*épistémè* et à l'*historia*, toutes deux solidaires¹⁶⁷ – dans le «savoir raisonnable» –, mais également et surtout à l'histoire et au développement de la société et de la culture occidentales. Notons que de ce point de vue, ces dernières sont généralement considérées comme le parangon ou média privilégiés de la «raison historique et transcendantale», sorte de «Dieu-raison», présidant

¹⁶⁵ C. Higounet, *L'écriture*, Paris, PUF, 1969, p. 6.

¹⁶⁶ M. MacLuhan, *op. cit.*, p. 79.

¹⁶⁷ J. Derrida, *op. cit.*, p. 20.

au destin des hommes ou de la «raison graphique»¹⁶⁸, déterminant le sort des sociétés humaines selon sa présence ou son absence – la rationalité des pratiques humaines ne pouvant se saisir, dans cette perspective, qu'en référence à l'«Histoire» comme milieu homogène et général de l'homme.

Par ailleurs, dans la mesure où le langage parlé serait considéré comme «la première convention, celle qui rapporterait immédiatement à l'ordre de la signification naturelle et universelle»¹⁶⁹, étant donné son lien privilégié avec l'écriture, celle-ci ou «le langage écrit fixerait des conventions liant entre elles d'autres conventions»¹⁷⁰. L'écriture phonographique devient ainsi la catégorie sémiotique privilégiée par les opérations de la pensée métaphysique occidentale, le récit privilégié ou le «milieu de la grande aventure métaphysique, scientifique, technique, économique de l'Occident»,¹⁷¹ c'est-à-dire, le récit privilégié ou le milieu de la «raison historique et transcendantale» comme histoire de l'homme en général.

Toutefois, l'énoncé des truismes, le discours enchaînant des propositions tautologiques à propos de l'écriture est évité grâce, nous dit J. Derrida, à une pensée métaphysique et téléologique qui articule l'écriture à la parole, posant l'unité de la vérité et annonçant la parousie¹⁷².

Confortant un sentiment d'accomplissement de/dans l'universel et justifiant le complexe de supériorité de la civilisation européenne à l'égard des sociétés et cultures que les Européens avaient explorées et exploitées, la puissance matérielle effective de l'Europe ne nous semble

¹⁶⁸ J. Goody, *La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*, Paris, A. Colin, 1986.

¹⁶⁹ J. Derrida, *loc. cit.*, p. 22.

¹⁷⁰ J. Derrida, *Ibidem*.

¹⁷¹ J. Derrida, *op. cit.*, p. 21.

¹⁷² J. Derrida, *op. cit.*

pas sans emprise sur la conception européenne de l'écriture. La Renaissance européenne est considérée généralement comme le tournant majeur dans cet accomplissement, le moment de lucidité et de prise de conscience de soi occidental en tant que passé et devenir historique : par le recours massif et exclusif aux auteurs et textes antiques, surtout grecs, elle a fait de l'écriture alphabétique le principe moteur et d'identification de la civilisation européenne – et, Guglielmo Cavallo et Roger Chartier rappellent, dans l'introduction à *l'Histoire de la lecture dans le monde occidental* (1997), que déjà dans le monde antique,

«La philologie alexandrine impose l'idée qu'il n'y a d'œuvre qu'écrite et qu'on peut se l'approprier grâce au livre qui la conserve.»¹⁷³

Désormais, le texte écrit devient l'instrument de travail intellectuel, le lieu où on va chercher les savoirs et le savoir sur soi-même (historique et culturel)¹⁷⁴. Dans ce changement apporté par la Renaissance sur la scène sociale et culturelle européenne, nous pensons que l'ordre de l'écriture qu'elle a instauré doit être interprété aussi dans le sens du renforcement du rôle et de la place de l'écriture dans la société européenne. En effet, l'ordre de la Renaissance ne remet nullement en question le modèle médiéval et monastique de l'écriture, parce que la validité de son propre modèle de l'écriture ne peut que reposer sur la reconnaissance de la fonction de conservation et de mémoire assignée à l'écrit par le précédent – qui, en fait de rupture, insiste massivement et presque exclusivement sur le rôle crucial de l'écrit pour la préservation

¹⁷³ G. Cavallo, R. Chartier, *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris, Seuil, 1997, p.17.

¹⁷⁴ G. Cavallo, R. Chartier, *op. cit.*, p. 26.

de la Parole divine, la transmission de l'héritage judéo-chrétien et la diffusion de la foi chrétienne¹⁷⁵.

Conclusion. L'écriture : le lieu irréductible de l'aventure occidentale.

Ainsi, ouvrant l'histoire de l'homme en général et s'y identifiant, l'écriture sera-t-elle, si n'est-ce naturellement depuis l'avènement de la philosophie occidentale, le lieu privilégié par la civilisation occidentale pour l'appréhension des sociétés et cultures humaines, et de leur organisation, c'est-à-dire, pour l'appréhension de l'autre et de sa pensée. D'après C. Lévi-Strauss,

«Nous [les Occidentaux] sentons, de façon plus ou moins intuitive [– est-ce l'intuition senghorienne, celle d'une relation immédiate à la nature, au sens et à la vérité ? –], qu'elle [l'écriture] a été à l'origine de notre civilisation»¹⁷⁶

Elle constitue donc la «différence fondamentale de fonctionnement, de structure»¹⁷⁷ entre les sociétés étudiées par l'ethnologue et la société dans laquelle ils vivent – un partage qu'on retrouve déjà dans la société occidentale et qui l'ordonne depuis son origine gréco-romaine.

¹⁷⁵ M. Parkes, «Lire, écrire, interpréter le texte. Pratiques monastiques dans le haut Moyen Age », in G. Cavallo, R. Chartier, *op. cit.*, pp. 109-123.

¹⁷⁶ G. Charbonnier, *op. cit.*, p.

¹⁷⁷ Ce sont les termes essentiels de la question posée à C. Lévi-Strauss par G. Charbonnier, *op. cit.*, p.

1. 2. L'écriture et l'altérité socioculturelle.

Il semble en effet que – conçue comme « raison graphique », à la base des grandes réalisations humaines, et selon les présupposés métaphysiques et les propositions épistémologiques évoqués ci-dessus – l'écriture reste souvent le mode sémiotique choisi par la culture européenne pour appréhender et se lier aux autres sociétés et cultures humaines. Elle est également le mode qui fonde le rapport qu'elle peut avoir avec la société où elle est historiquement apparue¹⁷⁸. Le statut de son autre, de l'autre, et sa place dans le temps et l'espace des sociétés humaines sont déterminés selon l'acquisition culturelle de l'écriture – une « conquête » qui peut être perçue, par ailleurs, rappelons-le, comme une catégorie culturelle intrinsèquement positive ou négative avant son adoption comme terme d'une comparaison quelconque.

Nous allons tenter ainsi, dans une vue synoptique, de délimiter l'espace de l'interprétation européenne de l'écriture et indiquer sa portée idéologique dans le rapport que la culture européenne peut contracter avec les autres sociétés, en l'occurrence, négro-africaines, et dans l'espace qu'elle leur réserve.

1. 2. 1. Le modèle grec comme modèle efficace et indépassable.

Aussi l'interprétation occidentale de l'écriture, et surtout plus tard à la faveur des réalisations matérielles historiques européennes et à la lumière de son nouveau projet de conquête et de civilisation, érige-t-elle logiquement le modèle alphabétique en réalisation "efficace" et "finale".

¹⁷⁸ M. Foucault, *op. cit.*, p. 388.

Elle s'érige par conséquent en modèle universel, transcendant historiquement et culturellement la diversité culturelle.

Il semble en effet que depuis son origine gréco-romaine, affirmée et généralement admise, jusqu'à son expansion dans le monde entier, la culture occidentale a toujours privilégié le mode de l'écriture pour appréhender et définir les sociétés humaines, les autres cultures humaines.

Hérodote reste ainsi l'une des figures inaugurales marquantes et admises de cette démarche culturelle et intellectuelle. Il est considéré comme le « Père de l'histoire », c'est-à-dire, comme celui ayant inauguré la discipline du savoir qui situe l'avènement et la réalisation de l'homme « civilisé » ou « raisonnable », et du sens durable dans les signes gravés de l'écriture. Il faut comprendre qu'en consignait par écrit les récits de ses déplacements et de sa propre société grecque, il a permis à ce nouveau champ de savoirs – consistant dans la description de la vie des hommes et des sociétés, passés ou lointains, non plus celles des dieux seulement – de voir le jour. Selon François Hartog, en proclamant d'entrée son souci de mémoire et de témoignage vrai, Hérodote est en fait celui qui

« voudrait seulement lutter contre l'effacement des traces, empêcher, retarder plutôt l'oubli de ces *erga* qu'aucune parole autorisée ne prend en charge. »¹⁷⁹

Retenir le passé et le lointain, et le sens manifesté sous l'autorité durable de l'écriture phonographique qui se donne comme le moyen technique tout désigné pour retenir et faire connaître les faits tels qu'ils sont,

¹⁷⁹ F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 2001.

encore pour rapporter les « discours réellement prononcés » – les autres moyens techniques étant jugés plus sujets à l'action du temps destructeur. Nous sommes ici en présence de ce que P. Ricœur appelle « la robuste conviction de l'historien », qui croit que le fait, tout constitué, existe dans la nature et dans la réalité.

C'est pour cela qu'à l'égard de ce que l'Europe sait à propos des autres sociétés, Hérodote peut être considéré aussi comme l'une des premières figures ethnographiques : il s'inscrit en effet, par exemple, parmi les références et témoignages les plus cités portant sur le niveau anthropologique de la société égyptienne antique et de l'Afrique autour de l'Égypte antique¹⁸⁰. Engelbert Mveng, dans ses recherches abondantes sur *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine* parle d'« ethnographie de Hérodote »,¹⁸¹ chez qui se dessine, écrit-il, « les grandes lignes des civilisations de l'Éthiopie que nous retrouverons chez ses successeurs. Les Éthiopiens désignent les Nègres en général, précise-t-il »¹⁸².

Par cette démarche ethnographique, Hérodote confie et soumet ainsi une part du passé négro-africain à l'écriture, au point de vue européen de l'écriture, qui privilégie l'écrit comme mode de liaison au passé et à l'Autre, comme lieu de leur saisie et de leur connaissance. Et ce fut ainsi que C. A. Diop, par exemple, – dont le rapport à l'écriture s'inscrit pleinement dans l'interprétation européenne de l'écriture –, a

¹⁸⁰ Voir, pour ces auteurs antiques et leur contribution à la connaissance du passé africain, E. Mveng, *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine, depuis Homère jusqu'à Strabon*, Présence Africaine, 1972 ; *Histoire générale de l'Afrique I. Méthodologie et préhistoire africaine*, Présence Africaine, Edicef, Unesco, 1986, p. 33.

¹⁸¹ E. Mveng, *op. cit.*, p. 168.

¹⁸² E. Mveng, *op. cit.*, p. 156.

prêté naturellement attention aux « échos du monde négro-africain »¹⁸³ manifestés par la littérature gréco-latine.

« Ces échos, recueillis par les auteurs grecs, se révèlent finalement assez nombreux, assez importants, pour justifier une recherche historique sur notre passé, à partir des sources helléniques. »¹⁸⁴

Ce sont donc le privilège de l'écrit dans le monde occidental et l'importance des sources grecques pour la civilisation occidentale qui justifient les références et appuis nombreux aux auteurs grecs de C. A. Diop pour élaborer sa thèse sur l'origine négro-africaine de la civilisation égyptienne¹⁸⁵. Nous reviendrons sur ces sources antiques de l'histoire négro-africaine lorsque nous traiterons de l'Afrique noire dans l'espace de l'écrit européen.

Cette sorte d'insistance sur l'origine grecque apparente de ces deux domaines de savoirs (histoire et ethnographie) répond ici à l'idée spontanée que se font les savants et intellectuels occidentaux de leur identité. D'une part, ils se considèrent comme les héritiers des Grecs. N'est-ce pas ce que traduit R. Queneau lorsqu'il tente de déterminer les courants littéraires majeurs qui caractérisent la littérature occidentale ?

« Jusqu'au début du XX^{ème} siècle, on peut classer très facilement toute œuvre de fiction sous l'une ou l'autre rubrique. Mais peut-être que la prise de conscience totale de cette dépendance par rapport à Homère et à l'épopée grecque, réalisée par Joyce dans *Ulysse*, peut-

¹⁸³ E. Mveng, *op. cit.*, p. 205.

¹⁸⁴ E. Mveng, *op. cit.*, p. 205.

¹⁸⁵ C. A. Diop, *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique*, Paris, Présence africaine, 1967, *Nation nègre et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui*, Paris, Présence Africaine, 1979.

être que cela a dissipé cette espèce d'emprise d'Homère sur toute la littérature occidentale. »¹⁸⁶

D'autre part, les humanistes de la Renaissance, en se référant et en imitant ces derniers, ont choisi consciemment d'en faire des modèles indépassables. Ils ont choisi ainsi d'inscrire l'écriture alphabétique, héritée des Grecs, au cœur de l'identité occidentale et du processus de la production et de l'acquisition du savoir scientifique – il est à noter qu'aujourd'hui, dans les sociétés occidentales, l'analphabétisme constitue sans doute l'une des tares rédhibitoires pour réussir l'intégration socioculturelle. L'écriture se pose ainsi comme ce qui établit surtout le lien et l'identité de soi présent à soi passé, et la distinction et la différence de soi ici à l'autre là.

1. 2. 2. La question de l'écriture chez les Grecs et les Romains.

Par ailleurs, sur le plan de la théorie de l'écriture, avec le mythe de Thot de Platon, référence incontournable, on ne s'éloigne pas de ce statut de différence fonctionnelle et structurelle de l'écriture, même si le point de vue platonicien de l'écriture ne peut admettre l'importance de celle-ci comme forme privilégiée de témoignage, comme objectivation active et codification rigoureuse du fait passé ou du « discours réellement prononcé », de la vérité. En effet, d'après les analyses du mythe de Thot – qui « paraît bien être un petit roman de l'invention de Platon »¹⁸⁷ –, commentées par S. Battestini, on pourrait le considérer comme une

¹⁸⁶ R. Queneau, *Entretiens avec Georges Charbonnier*, Paris, Gallimard, 1962, p. 61.

¹⁸⁷ L. Robin, *Platon*, Paris, PUF, 1968, p. 143, cité par S. Battestini, *op. cit.*, p. 52.

réflexion sur les Grecs à partir des motifs égyptiens – le dieu Thot et l’écriture –, au-delà de la problématique du logos et de l’écriture.

« En somme, nous dit S. Battestini, pour Platon, les Grecs parleraient trop, alors que les Egyptiens ont gravé dans la pierre certains des principes de base qui permettent de réguler leur société depuis plus d’un millénaire. Ce corpus scripturaire fixé inscrit un noyau d’ordre pérenne qui faisait alors défaut aux Grecs. L’enfant (le Grec) est celui qui se gouverne sans le bénéfice de l’expérience, ou qui doit être gouverné par ceux qui, êtres sociaux, agissent, pensent et sentent en fonction d’une texture acquise et qui ont pu tirer profit de leurs raisonnements sur leurs expériences passées. Mais le logos et le mythe sont vivants alors que l’écriture matérialise, tend à cadavériser la pensée. »¹⁸⁸

Poursuivant sur ce niveau comparatif et interculturel, et sur ce statut de différence fonctionnelle et structurelle de l’écriture, on peut noter que l’écriture alphabétique est en général considérée comme la résultante, positive ou évoluée, de l’interaction entre les cultures de la Méditerranée – l’Egypte était l’une de ces cultures marquantes et actives qui intéressaient la pensée grecque et la pensée savante européenne, à l’image de G. W. F. Hegel, qui la distingue de « l’Afrique à proprement dite [celle des magiciens] »¹⁸⁹. De ce point de vue, même s’ils reconnaissent l’origine phénicienne de l’alphabet grec, les textes grecs sur les origines de l’écriture alphabétique semblent avoir développé une réflexion qui faisait valoir que « l’alphabet n’était pas une donnée intangible »¹⁹⁰, que « l’écriture est un phénomène inscrit dans le temps et

¹⁸⁸ S. Battestini, *op. cit.*, p. 52.

¹⁸⁹ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 247, 253.

¹⁹⁰ F. Desbordes, *Idées romaines sur l’écriture*, Presse Universitaire de Lille, 1990, p. 137.

susceptible d'évolution »¹⁹¹, et qui voyait dans l'alphabet grec une « constitution progressive » à partir d'un « noyau d'origine "barbare" [qui] a été complété par des inventions proprement grecques »¹⁹². Il faut noter, en guise de remarque, que le cadre de cette réflexion sur les origines de l'alphabet était l'occasion, pour les Grecs, de citer d'autres peuples : Ethiopiens, Assyriens, Chaldéens..., nous dit Françoise Desbordes¹⁹³.

Mais, nous voyons dans cette réflexion comme dans l'interprétation et l'utilisation de l'écriture par les intellectuels grecs surtout une démarche idéologique d'appropriation et de spécification ou d'autonomisation culturelle et identitaire. La question de l'écriture chez les Grecs mettait en jeu la représentation légitime et autonome de la société grecque, une représentation appuyée sur l'acquisition culturelle de l'alphabet, auquel ils doivent, pour cela, affirmer leur participation active. C'est cette même démarche idéologique qu'on retrouve aussi nettement attestée dans les textes latins, qui reprenaient souvent les textes grecs dans leur intention de s'inscrire dans le prestige de la civilisation grecque – à telle enseigne que le problème de l'écriture et de l'héritage étrusques furent négligés voire effacés mais tout en laissant lire ou entendre que l'alphabet latin était un objet différent de l'alphabet grec¹⁹⁴.

Pour renforcer la mise en évidence des tendances ou le mode d'existence idéologiques déployés par la conception et de la pratique antique et occidentale de l'écriture, nous devons rappeler avec F. Desbordes que :

¹⁹¹ F. Desbordes, *op. cit.*, p. 137.

¹⁹² F. Desbordes, *Ibidem*.

¹⁹³ F. Desbordes, *idem*.

¹⁹⁴ F. Desbordes, *op. cit.*, pp. 138-146.

« L'écriture a été un facteur capital dans le développement du Peuple Romain et de son Empire ; on sait que la culture latine est une culture fondée sur l'écriture – au point qu'un même mot, *litterae*, désigne les caractères de l'alphabet et les hautes manifestations de la vie intellectuelle. »¹⁹⁵

En outre, d'après M. McLuhan, se référant à *Empire and Communications* de Harold Innis (1950), la fin de l'Empire romain aurait été souvent attribuée à « l'épuisement des sources d'approvisionnement en papyrus », car « la route romaine, en effet, était véritablement une route de papier »¹⁹⁶. C'était aussi la route de la foi chrétienne et des Ecritures : elle menait jusqu'en Abyssinie – l'Ethiopie –, pour relier très fortement les littératures écrites en *gué'ze* et en *amharique* (deux langues d'Ethiopie) au Christianisme antique¹⁹⁷.

1. 2. 3. L'écriture et la construction de l'Etat-nation. L'exemple français.

On retient également que depuis l'avènement de l'Etat-nation, en Europe et pour l'Etat, la domination de l'écrit est celle de la rationalité économique, administrative et nationale. Pour tout le monde européen, l'écriture est l'instrument technique et idéologique dont le pouvoir d'intégration et d'uniformisation, et de "civilisation" des hommes – le paysan et le peuple ; les sauvages et les colonisés – ne souffre pas de tension. D'après F. Furet et J. Ozouf :

« Ce qui garantit les rapports inter-individuels n'est plus la parole immémoriale des anciens, gardienne d'une jurisprudence locale, mais

¹⁹⁵ F. Desbordes, *op. cit.*, p. 11.

¹⁹⁶ M. McLuhan, *op. cit.*, p. 95.

¹⁹⁷ P. Ngandu Nkashama, *op. cit.*, pp. 75-94.

la double autorité du marché et de l'Etat, scellée par l'écriture, incarnée par le contrat et par la loi. »¹⁹⁸

Pour les deux auteurs, cette fonction fondamentale de l'écrit, qui assume ici le rôle des rituels collectifs et des mythes dans les civilisations orales, est une croyance relevant de l'idéologie qui constitue la civilisation européenne – ce qui rejoint le point de vue M. de Certeau que nous avons déjà noté, pour qui l'écriture avait « valeur de mythe et de rite à la fois. »

« [Et tout] ce qu'elle [cette interprétation idéologique et politique de l'écriture] comporte d'illusoire ne doit pas effacer la perception profonde qui ne cesse de la nourrir : à savoir, que la généralisation de l'écrit dans toute la nation a créé un nouveau tissu de communication sociale, et soumis les comportements aux arbitrages d'une nouvelle "raison". »¹⁹⁹

Il est intéressant d'évoquer, à propos de l'Etat-nation français, les propos de l'historien français F. Braudel qui affirme magistralement, dans un entretien télévisé diffusé le 18 juin 2003 sur la chaîne Histoire, que « ce sont les instituteurs [à savoir, les maîtres de l'alphabet et dépositaires des traditions littéraires européennes] qui ont fait la France une et presque indivisible ». Notons également que ce sont ce modèle et cette conception de la domination de l'écrit que les institutions coloniales ou celles qui ont accompagné la colonisation ont reconduits

¹⁹⁸ F. Furet, J. Ozouf, *L'alphabétisation des Français depuis Calvin jusqu'à Jules Ferry*, Paris, Seuil, 1977, p. 360.

¹⁹⁹ F. Furet, J. Ozouf, *op. cit.*, p. 360.

dans les sociétés colonisées, qui étaient une sorte de « laboratoire exotique et tardif d'une expérience européenne. »²⁰⁰

1. 3. L'Afrique dans l'espace de l'écrit européen.

Nous allons voir maintenant que l'histoire de la culture occidentale, ces propositions épistémologiques, ces connaissances ou discours et pratiques occidentaux relatifs à l'écriture, ce mode de liaison historique et externe par l'écriture ont rencontré ou accompagné des préoccupations matérielles, économiques, politiques et religieuses, mais aussi des préoccupations d'ordre intellectuel ou scientifique. Cette rencontre et ces préoccupations ont mis la culture occidentale en face du monde négro-africain, entre autres. Nous pensons qu'il est possible d'évaluer cette rencontre à l'échelle de la longue tradition européenne de l'écrit.

Ainsi cette rencontre entre la culture occidentale et le monde négro-africain a-t-elle introduit ce dernier dans l'espace de l'écrit européen. Ici, l'espace de l'écrit européen définit un ensemble discontinu de formes et de pratiques littéraires, d'une part, et de formes et de pratiques dont l'inspiration et l'intelligibilité reposent sur l'existence d'une écriture vivante d'autre part. En effet, si, sémiotiquement, « la définition de l'espace implique la participation de tous les sens, exigeant la prise en considération de toutes les qualités sensibles (visuelles, tactiles, thermiques, acoustiques, etc.) »²⁰¹, seule l'écriture et son expertise font sens dans l'espace européen – à l'exclusion des autres sens, dont la voix. Autrement dit, elles seules permettent de définir les

²⁰⁰ D'après G. Duverdier, 1971, cité par F. Furet, J. Ozouf, *op. cit.*, p.

²⁰¹ A. J. Greimas, J. Courtés, *op. cit.*, p. 134.

formes et pratiques distinguées, de rendre compte de leurs usages et de leurs relations aux sujets qui les manipulent ou les convoitent.

Ce rapport scripturaire préalable et antique du monde occidental avec l'Afrique noire intègre très justement les propos de notre thèse : comme l'a bien vu François de Medeiros qui a étudié les représentations occidentales de l'Afrique noire et de l'homme noir, ce rapport postule « la continuité entre, d'une part, des images vieilles de plusieurs siècles et, d'autre part, les comportements des Occidentaux qui ont vécu plus tard, sur le terrain, la période des contacts avec l'Afrique »²⁰². Et ce que cette continuité révèle, c'est un rapport de force entre les deux mondes, où l'écriture, comme mode de liaison (communication) et de connaissance (intelligibilité), tient un rôle des plus décisifs. N'est-on pas ici précisément dans le cas de « la colonisation par l'imaginaire, qui précède souvent la colonisation matérielle »²⁰³, dont parle Jacques Le Goff dans sa préface au texte de F. de Medeiros ? D'autant plus que – nous le verrons – il y a très peu de « savoir concret » de l'Afrique noire dans le monde occidental antique et médiéval : les recherches et les analyses de F. de Medeiros montrent que ce savoir est d'ordre essentiellement livresque²⁰⁴.

1. 3. 1. Les sources grecques et les « sources périphériques »²⁰⁵ de l'histoire négro-africaine.

Nous avons déjà signalé que les Grecs écrivaient beaucoup sur l'Afrique. Les textes et témoignages écrits sont nombreux et variés. E.

²⁰² F. de Medeiros, *L'Occident et l'Afrique (XIII^e-XV^e siècle). Images et représentations*, Paris, Karthala, 1985, p.

²⁰³ J. Le Goff, « Préface » à F. de Medeiros, *op. cit.*, p. 8.

²⁰⁴ F. de Medeiros, *op. cit.*

²⁰⁵ E. Mveng, *op. cit.*, 35.

Mveng distingue plusieurs types de sources, qui vont des formes littéraires classiques (mythe, poésie, drame, histoire, géographie, grammaire, etc.) en passant par les récits de voyages (les périple), les « sources périphériques » (la Bible, les auteurs de l'Afrique romaine, etc.) et les « témoignages épigraphiques » jusqu'aux « sources iconographiques ». Ce sont les « historiens » qui ont le plus largement écrit sur l'Afrique noire.²⁰⁶

« Nous savons, écrit E. Mveng, en outre que ces auteurs sont avant tout des témoins de leur temps, qu'ils récapitulent souvent les connaissances antérieures, et que c'est à travers eux qu'ont pu survivre jusqu'à nous des œuvres et des noms d'auteurs à jamais disparus. »²⁰⁷

Ces sources historiennes sont, par exemple, les textes de Hérodote (480-425 av. J.-C.), d'Agatharchide de Cnide (IIe-IIIe siècle av. J.-C.), de Diodore de Sicile (91-21 av. J.-C.), de Strabon (64 av.-20 ap. J.-C.), qui sont, d'après E. Mveng, « les textes les plus étendus consacrés à l'Afrique noire et, dans l'état actuel des éditions, les plus sûrs »²⁰⁸. De ce point de vue, les *Périple* constituent également des témoignages écrits déterminants et souvent invoqués par les historiens antiques cités. Parmi ces récits de voyages, on peut retenir, par exemple, le *Périple de Néchao*, le *Périple d'Hannon*, le *Périple de Polybe* et le célèbre *Périple de la Mer Erythrée* (vers l'an 100), plus tardif²⁰⁹.

Mais nous ne voudrions pas présumer, par là, de la valeur des autres genres de sources, car ce sont bien tous les textes et témoignages écrits qui constituent le fonds déterminants dont l'histoire et la culture

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ E. Mveng, *Ibidem*.

²⁰⁸ E. Mveng, *id.*

²⁰⁹ E. Mveng, *op. cit.*

occidentales ont hérité. De ce point de vue, ce que E. Mveng appelle « sources périphériques », telle que la Bible (la Septante) et les textes (grecs ou latins) liés à la christianisation de l’Afrique noire, apportent une contribution non négligeable. A l’image de l’Eglise copte qui, dérivée du Christianisme antique, a beaucoup contribué à l’introduction du christianisme (depuis les années 320), avec ses traditions littéraires, spirituelles et culturelles dans l’Ethiopie d’alors. L’Ethiopie d’aujourd’hui dispose ainsi de productions littéraires millénaires écrites en *gué’ze* et en *amharique*²¹⁰ – on cite souvent la célèbre *Histoire des guerres d’Amda Syon*, et la langue gué’ze et son écriture (constituée sur la base de l’alphabet sabéen) ont véhiculé une littérature chrétienne abondante.

Il faut noter que les témoignages écrits latins existent et se multiplient vers le milieu du I^e siècle de notre ère, avec les expéditions romaines vers la Libye intérieure et l’Ethiopie, précisant toutefois que ces témoignages sont souvent imprégnés de réminiscences grecques, nous dit E. Mveng²¹¹.

Pour le Moyen Age et la Renaissance, qui n’ignoraient pas les hiéroglyphes égyptiens et les cunéiformes, mais qui « n’y voyaient que des mystères », nous dit S. Battestini, se référant à J. Friedrich (*Extinct Languages*, 1957),

« L’humanité commençait, et commence encore pour beaucoup, avec Homère et l’Ancien Testament [...] Avant le XVIII^e siècle, hors le phyllogramme arbitrairement établi, dont on n’envisageait même pas qu’il

²¹⁰ P. Ngandu Nkashama, *op. cit.*, pp. 75-94.

²¹¹ E. Mveng, *op. cit.*, p. 55.

puisse s'exprimer en une autre logique, tout autant cohérente, n'était pas associé à ceux dont on prétendait avoir hérité. »²¹²

De ce point de vue, le Moyen Age constitue un « meilleur observatoire dans la longue durée »²¹³, nous dit Jacques Le Goff. Il est marqué par le christianisme romain « replié pour l'essentiel sur l'Europe, [qui] récupère les héritages des paganismes – avec l'aide des Grecs, des Juifs et des Arabes – avant d'imposer ses idées, sa mentalité, ses images à une grande partie du monde, du IV^e au XV^e siècle »²¹⁴.

Selon F. de Medeiros, dans ce Moyen Age ainsi peint,

« L'image dominante du Noir est caractérisée par un pessimisme radical qui réapparaît constamment après des courtes périodes d'idéalisations. »²¹⁵

Des idéalisations ou images favorables du Noir (rencontrées généralement dans la littérature courtoise médiévale) qui ne suscitent jamais, de ce fait, toujours d'après F. de Medeiros, une adhésion massive²¹⁶.

Il semble donc que le statut de l'Afrique noire et des ses habitants durant cette période soit assigné de façon décisive par la tradition biblique : c'est celui de la disgrâce de Cham, le fils indigne de Noé, et celui de la Reine de Saba rendant hommage au Roi Salomon. Faut-il rappeler, à ce propos, que le nom de Cousch (dans la Table des peuples, *Genèse*, 10), dont la postérité est située en Asie, est traduit en grec par

²¹² S. Battestini, *op. cit.*, p. 149.

²¹³ J. Le Goff, *op. cit.*, p. 5.

²¹⁴ J. Le Goff, *Ibidem*.

²¹⁵ F. de Medeiros, *op. cit.*, p. 267.

²¹⁶ F. de Medeiros, *Ibidem*.

Aithiopia par la Septante et en latin par *Aethiopia* par la Vulgate, c'est-à-dire par l'Éthiopie avec toute sa charge négative et païenne ? L'homme noir est différé historiquement – dans un univers périphérique ou hors du temps (chrétien) – et définitivement différent des ses "frères" asiatiques et européens, érigés ainsi en norme et modèle : il est condamné à les servir et à être en retard.

Pour V. Y. Mudimbe, « c'est, exactement, un statut que l'Afrique et les Africains ont dans l'art européen »²¹⁷, depuis le Moyen Âge. Doit-on rappeler, à ce propos, que l'art européen a constitué pendant longtemps l'espace de réflexion du texte biblique, et ses références sont restées, jusqu'au cubisme, d'ordre littéraire et philosophique ?

Il apparaît en définitive que le statut du Noir – dont l'image reste essentiellement de construction livresque – est celui de nourrir la réflexion philosophico-théologique et la pédagogie religieuse du Moyen Âge, dans leurs tentatives de résoudre certains problèmes éthiques et de se débarrasser des saillances païennes au sein de la société judéo-chrétienne. La couleur noire, et ses représentations culturelles et ses représentants historiques y acquièrent une valence négative. Et « son nom est pour l'Africain noir une tunique de Nessus »²¹⁸, peut insister J. Le Goff. C'est pour cela que la représentation du Noir et de l'Afrique noire qui en résulte ne peut être considérée comme anodine et sans conséquence.

²¹⁷ V. Y. Mudimbe, *L'autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Dole, L'Age d'Homme, 1973, p. 26.

²¹⁸ J. Le Goff, *op. cit.*, p. 9.

1. 3. 2. L'intérêt des sources arabes de l'histoire négro-africaine.

Il semble, par ailleurs, que la nature spéculative de connaissance que le Moyen Age avait de l'Afrique noire relevait non seulement de sa dépendance étroite à l'égard des Anciens mais aussi de l'abstraction de l'Islam médiéval, qui était déjà entré en contact avec le Pays des Noirs ou le *Soudan* depuis le IXe siècle²¹⁹. En effet, par les mouvements de conquête qu'ils avaient menés contre les royaumes du Soudan occidental, les Almoravides avaient islamisé (vers le XIe siècle) la classe dirigeante et la cour de l'empire du Ghana médiéval. Tandis que historiens et géographes arabes, depuis le IXe jusqu'au XVe siècle, ont écrit sur le Soudan occidental et sur le Swahili, la côte orientale de l'Afrique, sur les nombreux échanges existant entre l'Afrique méditerranéenne et le Soudan, entre ces régions et le monde arabo-musulman. Ce sont, par exemple, al-Bakri, al-Idrisi, al-Umari, Ibn Battuta et Léon l'Africain ou Hassan Ibn Mohammed al-Wuzza, qui ont laissé des précieux témoignages sur le passé de l'Afrique noire.

Il ne serait pas faux, par ailleurs, de dire qu'à l'époque médiévale de ces auteurs et voyageurs musulmans, ces régions africaines utilisaient déjà l'écriture arabe dans le contexte des royaumes et empires africains musulmans médiévaux. Et très tôt, ces hégémonies africaines allaient avoir leurs propres scribes et des manuscrits en langue arabe ou écrits en caractères arabes mais en langues africaines (hawsa, swahili, peul, etc.). P. F. De Moraes Farias fait remonter la plus vieille attestation de l'existence de l'écriture en Afrique noire de l'ouest au XIe siècle : ce sont des inscriptions (épitaphes) arabes trouvées dans des sites des régions du Sahara et du Niger (dont trois dans la région est de la

²¹⁹ F. de Medeiros, *op. cit.*, p. 157.

République du Mali)²²⁰. Mais, D. Dalby, dans *L'Afrique et la lettre* (1986) où il étudie, entre autres, les syllabaires mande, s'interroge sur l'existence ancienne possible, dans la région mande, d'un système « plus répandu, secret ou magique » ayant inspiré ces syllabaires – « peut-être, pense-t-il, pour écrire la langue (les langues) de l'empire du Mali, ou même de l'empire antérieur du Ghana (avec sa capitale dans le Hodh) »²²¹.

Ces sources arabes de l'histoire de l'Afrique noire n'intéressent les Européens que plus tard, vers XVI^e siècle, après les premiers voyages du XV^e siècle.

« A partir du XV^eme siècle, les régions les plus fréquentées par les Européens en Afrique font l'objet d'études et relations diverses fort intéressantes pour l'historien : il s'agit des côtes guinéennes, de la zone du Bas Zaïre et de l'Angola des pays du Zambèze et de l'Ethiopie. »²²²

On trouve en effet une foule de documents écrits, récits de voyage et d'exploration, pièces officielles des Etats commerçants d'Europe, livres de bord ou de comptes des marchands d'esclaves²²³. Jusqu'aux travaux des pionniers (Léo Frobenius, M. Delafosse, Arturo Labriola), ces textes ne s'intéressaient pas à la connaissance du passé africain, à tout ce qui pouvait témoigner de ce passé. Marqués par l'expansionnisme européen, ces textes s'inscrivent dans la vision d'un alphabet gréco-latin

²²⁰ P. F. De Moraes Farias, « The Oldest Extant Writing of West Africa: Medieval Epigraphs from Essuk, Saney, and Egef-n-Tawaqqast (Mali) », *Journal des Africanistes*, 60 (2) 1990, pp. 65-113.

²²¹ D. Dalby, *L'Afrique et la lettre*, Paris, Centre Culturel Français, Lagos & Fête de la Lettre, 1986.

²²² *Histoire générale de l'Afrique I. Méthodologie et préhistoire africaine*, Présence Africaine/Edicef/Unesco, 1986, p. 34.

²²³ Voir *Histoire générale de l'Afrique I. méthodologie et préhistoire africaine*, Présence Africaine/Edicef/Unesco, 1986.

trionphant et l'alphabétisation générale, à vocation universelle et civilisatrice, engagée par la Réforme.

Pour l'historien européen de cette période (et même après, jusqu'au XXe siècle), ces textes inaugurent l'histoire africaine, car écrits en caractères latins, ils proposent des faits réels et des discours réellement prononcés, dignes de foi. A ce propos, nous pensons que l'intérêt et le crédit accordés par les savants occidentaux aux textes arabes ou écrits en caractères arabes mais en langues africaines se comprennent dans la perspective de l'interprétation européenne de l'écriture examinée plus haut. D'ailleurs, M. McLuhan, dans *La Galaxie Gutenberg*, insiste sur cette fascination de l'écrit pour ce qu'elle tend à faire oublier que le savant et le lettré occidentaux restent largement tributaires d'une tradition de l'écrit marquée par la croyance à l'origine grecque de l'écriture alphabétique ou en son perfectionnement par les Grecs. Une tradition de l'écriture marquée – nous l'avons déjà vu plus haut – par la croyance en une pensée philosophique et scientifique rendue possible et saisissable par l'objectivation et la codification de la pensée par l'écriture phonographique, c'est-à-dire, par des signes visibles au service du langage naturel, considéré pour cela comme première symbolisation.

1. 3. 3. L'introduction de l'Afrique noire dans un nouveau rapport à l'écrit : « l'Afrique continent sans écriture ».

Ainsi l'entrée en matière des nombreux textes européens sur l'Afrique va-t-elle introduire cette dernière dans un nouveau type de rapport à l'écrit – et faire ainsi du rapport de l'Afrique à l'écriture, comme nous l'avons signalé dans l'introduction à cette première partie,

une question ou un problème relevant de l'ordre ou du point de (du discours) de l'écriture. Les sociétés et cultures africaines seront décrites ou écrites et cartographiées sur la base du choc produit par la rencontre de l'altérité "absolue", à savoir, par la découverte de formes d'organisation sociopolitique et culturelle *différentes* : les sociétés et cultures africaines mettent en scène des rapports autres et différents entre langage et pensée, l'homme et la nature, l'homme et la société, l'homme et la culture.

Nous verrons que ce choc et la démarche d'écriture qui l'accompagne n'aboutissent pas forcément à une appréhension positive et scientifique de l'autre africain, de ses savoirs et de ses pratiques, de sa pensée et de ses formes d'organisation. En effet, pendant longtemps, les écrits européens sur les sociétés et cultures africaines véhiculeront des informations répondant aux préoccupations socio-économiques et politiques des Européens, et des thèses confortant les formations et les savoir-faire ou activités socioculturelles de leurs auteurs. C'est ainsi qu'en excluant ou négligeant, entre autres, les signes et symboles africains de cette rencontre avec l'altérité africaine, ces écrits (en caractères latins) permettent-ils l'ouverture à une requalification négative du rapport des formations sociales et culturelles africaines à l'histoire et au savoir. Ces auteurs transpositeurs et descripteurs, « férus en formation classique méditerranéenne »²²⁴, mettent en place tous les ingrédients pour l'affirmation future de « la non-permanence de l'oralité » et de « l'immobilité » des structures africaines ; de là à l'affirmation de l'Afrique continent "sans écriture" il n'y aura qu'un petit pas, que les

²²⁴ V. Rey, R. Santos, « Préface », J. L. Doneux, *Histoire de la linguistique africaine, des précurseurs aux années 70*, Aix-en-provence, Publications de l'Université de Provence, 2003, p. 6.

XVIIIe, XIXe et XXe européens, maîtres des continents, franchiront sans hésitation.

Au XVIIIe siècle.

En effet, le XVIIIe, les Lumières, en particulier, allaient utiliser toutes ces informations ethnographiques et linguistiques exotiques, du reste, partielles, pour mettre en place une autre conception de l'homme, des sociétés et cultures humaines *en général* – les textes linguistiques et philosophiques européens de l'époque ne s'intéressaient pas, d'une manière générale, à la connaissance de l'autre dans sa différence et sa spécificité culturelles. J. J. Rousseau ne disait-il pas, dans son *Essai sur l'origine des langues*, que :

« Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi ; mais pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter sa vue au loin ; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés. »²²⁵

Aussi le langage parlé ou, plus précisément, les langues en tant qu'elles traduisent l'altérité "absolue", comme nous l'avons dit plus haut, et l'écriture se donnaient-elles alors comme les motifs privilégiés, par les penseurs de ce siècle, pour penser les cultures humaines et les classer. En effet, pour J. J. Rousseau, c'est la parole qui distingue l'homme d'entre les animaux, et le langage les nations entre elles. Et il retient l'écriture comme moyen, parmi d'autres, de « comparer les langues et de juger de leur ancienneté »,

²²⁵ J. J. Rousseau, « Essai sur l'origine des langues », *Philosophie des Lumières*, Paris, Edit. France loisirs, 2001, p. 724.

« Et cela en raison inverse de la perfection de cet art. Plus l'écriture est grossière, plus la langue est antique [- l'antiquité est valeur positive.] »²²⁶

J. J. Rousseau distingue, pour cela, trois « manières d'écrire » : pictographique (peinture des objets), logographique (mots et propositions) et phonographique. Et on connaît les propositions qu'il a tirées de cette distinction :

« Ces trois manières d'écrire répondent assez exactement aux trois divers états sous lesquels on peut considérer les hommes rassemblés en nations. La peinture des objets convient aux peuples sauvages, les signes des mots et des propositions aux peuples barbares, et l'alphabet aux peuples civilisés. »²²⁷

Retenons, au passage, qu'à propos de la réflexion sur l'écriture et le langage au cours de cette période, *l'Essai sur les hiéroglyphes égyptiens. Où on voit l'Origine et le Progrès du Langage et de l'Écriture, l'Antiquité des Sciences en Égypte, et l'Origine du culte des Animaux* de William Warburton (1742-3) restait la référence essentielle, cité par Condillac, Rousseau et les Encyclopédistes.

Mais, paradoxalement, dans l'histoire du contact de l'Europe avec l'Afrique noire, le XVIII^e se révèle la période qui s'est le moins intéressée aux langues africaines. Peut en témoigner, d'après J. L. Doneux, la tendance à la diminution du volume des textes contenant des références aux langues africaines²²⁸. Et sur la base de recherches

²²⁶ J. J. Rousseau, *op. cit.*, p. 703.

²²⁷ J. J. Rousseau, *op. cit.*, p. 713.

²²⁸ J. L. Doneux, *loc. cit.*, p. 23.

abondantes et de plusieurs années, J. L. Doneux peut conclure à « la minceur des connaissances européennes de l'époque »²²⁹.

Cependant, ce manque d'intérêt et cette indigence d'information sur les faits linguistiques africains ne peuvent empêcher le XVIIIe et le début du XIXe siècle et les idéologues, à l'image de Degérando (*Du perfectionnement moral, ou De l'éducation de soi-même*, 18 ?) et de Destutt de Tracy (*Eléments d'idéologie*, 1801), de situer l'alphabet latin au sommet de la hiérarchie et de l'évolution des écritures, et de le faire correspondre à un état de développement social et intellectuel le plus avancé sinon le plus abouti. Ainsi, pour Destutt de Tracy, l'écriture latine est-elle « la moins imparfaite que l'on ait encore employée »²³⁰, tandis que, des caractéristiques des écritures « hiéroglyphiques » et « symboliques »,

« il résulte abrutissement de la masse du peuple, peu de progrès parmi les lettrés, point de communication entre eux ni avec les étrangers, perte prompte des connaissances acquises ou reçues, respect superstitieux pour l'antiquité, etc., etc. C'est ce que nous voyons chez les anciens Egyptiens et chez les Chinois. »²³¹

Ce manque d'intérêt et cette indigence d'information n'empêchent pas non plus les propos de G. W. F. Hegel à l'endroit de l'Afrique, qu'il met en dehors de « la véritable histoire objective » – qui n'est telle que « lorsqu'elle devient aussi une histoire écrite (*Historie*) » (dans ses cours

²²⁹ J. L. Doneux, *op. cit.*, p. 26.

²³⁰ Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie II. Grammaire*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970, p. 418.

²³¹ Destutt de Tracy, *op. cit.*, pp. 416-417.

de 1822 et 1828)²³² – et dont il fournit une description en quelque sorte canonique :

« L’Afrique est d’une façon générale le pays de repli sur lui-même et qui persiste dans ce caractère principal de concentration sur soi (...) L’Afrique, aussi loin que remonte l’histoire, est restée fermée, sans lien avec le reste du monde ; c’est le pays de l’or, replié sur lui-même, le pays de l’enfance qui, au-delà du jour de l’histoire consciente, est enveloppé dans la couleur noire de la nuit. »²³³

Le tournant du XIXe siècle.

Conquête européenne et émergence des théories positivistes et évolutionnistes.

En effet, il est important, pour notre thèse, de noter que le XIXe siècle constitue un tournant dans le rapport de l’Europe à l’Afrique : la fin de l’esclavage ouvre "la page" de l’Afrique des matières premières et des marchés de consommation. Et en Europe, les sciences et l’activité de l’écriture se pratiquent et s’épanouissent sur le fond de tableau du nationalisme naissant. L’école et l’alphabétisation sont mises – nous l’avons vu plus haut²³⁴ – au service de la construction et de l’organisation des états-nations européens.

Et c’est en effet sur le fond de ce tableau du nationalisme européen naissant et de son corollaire de compétitions matérielles et économiques que l’exploration massive et systématique des terres et populations africaines va s’engager, et les textes et la cartographie des sociétés et cultures africaines vont se multiplier, de mieux en mieux se structurer et

²³² G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 25.

²³³ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, pp. 245, 247.

²³⁴ Avec F. Furet, J. Ozouf, *op. cit.*

se systématiser²³⁵. Ici comme précédemment, l'accès au fait africain se fait généralement dans les formes de langage européennes, en langues et écritures européennes, et systématiquement par la médiation des caractères de l'alphabet latin. P. Ngandu Nkashama dit, à propos de cette démarche d'écriture, qu'elle fut comprise par les inventeurs des écritures africaines comme une manière d'«asservir le pouvoir et l'histoire des Peuples»²³⁶. *Standard Alphabet* (1854) de K. R. Lepsius peut être retenu comme un exemple de cette démarche. En effet, toujours d'après J. L. Doneux, le *Standard Alphabet* répond, entre autres, au souci de rendre compte du phénomène des tons dans les langues africaines. Précisons, pour cela, qu'il est avéré que K. R. Lepsius s'est explicitement appuyé sur les travaux de nombreux africanistes, dont S. Crowther, J. F. Schön, qui ont abondamment étudié les langues africaines²³⁷, et S. W. Koelle, qui n'était pas, du reste, satisfait des *Rules of reducing unwritten languages to alphabetical writing* (1848).

« A peine l'ouvrage [de Lepsius] paraissait-il que Koelle publiait à son tour sa grammaire kanuri, laquelle sera ainsi le premier volume d'une langue du monde traitée selon l'alphabet de Lepsius. Plus tard, C. Meinhof et son école devaient lui assurer un succès durable pour quelques dizaines d'années, au prix de quelques remaniements. »²³⁸

Il faut ajouter que toute l'Ecole allemande reprendra à son compte l'alphabet de Lepsius²³⁹.

²³⁵ J. L. Doneux, *op. cit.*, p. 27, qui donne, entre autres, les exemples du *Voyage à l'intérieur de l'Afrique* de G. T. Mollien et de l'*Atlas géographique* (1822) de A. Balbi.

²³⁶ P. Ngandu Nkashama, *op. cit.*, p.

²³⁷ J. L. Doneux, *op. cit.*, p. 47.

²³⁸ J. L. Doneux, *op. cit.*, p. 42.

²³⁹ J. L. Doneux, *op. cit.*, p. 47.

Retenons aussi que les *Rules of reducing unwritten languages to alphabetical writing* avaient été écrites par Samuel Lee et J. F. Schön à l'adresse des missionnaires de la Church Missionary Society ; au passage (mais nous reviendrons sur cet aspect, plus tard), retenons que « c'est à partir des principes qui y sont énoncés que les Nigérianistes établiront leurs écritures, et jusqu'à nos jours, la graphie du yoruba aura conservé de cet alphabet la notation des voyelles par i, je, a, io, o, u »²⁴⁰.

Mais, il est vrai aussi que les recherches et textes européens sur les sociétés et cultures africaines rapportent des faits ou des systèmes d'écriture indigènes,²⁴¹ surtout ce que J. Février appelle les « écritures imitées » ou « écritures refaites », produites par des Africains à partir du XIX^e siècle. Mais, l'intérêt qu'on y porte ne change rien à la nature du rapport de l'Afrique à l'écriture. A la limite, la place de ces écritures dans l'espace de l'écrit européen sur les sociétés et cultures africaines est celle qui met en évidence l'importance des apports extérieurs, ceux des alphabets arabe et latin, ceux des écoles coranique, missionnaire et coloniale.

C'est aussi celle qui tente, du point de vue intellectuel, de démontrer l'aptitude de l'Africain à être "civilisé", alphabétisé et converti – l'enthousiasme de S. W. Koelle (jeune missionnaire) à la découverte de l'écriture vai, ses entretiens avec l'inventeur vai Momolu Dualu Bukele sur la religion et les ressemblances qu'ils découvrent entre des mots vai et des mots hébreux ou grecs peuvent être interprétés dans ce sens²⁴².

²⁴⁰ J. L. Doneux, *op. cit.*, p. 42.

²⁴¹ Retenons, par exemple, S. W. Koelle, *Outlines of a Grammar of the Vei Language, Together with a Vei-English Vocabulary. And a Account of the Discovery and Nature of the Vei Mode of Syllabic Writing*, Londres, Church Missionary House, 1854 et M. Delafosse, « Les Vai, leur langue et leur système d'écriture », *L'Anthropologie*, n° 2, 1899, pp. 129-151.

²⁴² S. W. Koelle, *loc. cit.*

C'est enfin celle que leur réservent les musées européens, qui classent, par exemple, les textes en langues et écritures africaines avec les objets d'art africains et autres insignes royaux. Le fameux texte bamoum d'environ cinq cents pages manuscrites en caractères bamoum sous la supervision du roi Njoya lui-même, *Histoire et coutumes des Bamoum*, peut être trouvé dans certaines bibliothèques européennes, mais seulement dans sa version traduite et transcrite en caractères latins, la version originale se trouvant ailleurs.

Ainsi, au XIXe, moment de la conquête européenne et de l'émergence des théories positivistes et évolutionnistes, des études historiques et comparatives, l'espace de l'écrit européen fait-il de la présentation tendancieuse ou de la représentation négative du rapport de l'Afrique à l'écriture par les écrits antérieurs une certitude : la linguistique, par exemple, influencée par des théories racistes, place les langues des Noirs au plus bas de l'échelle, et « les puissantes chaires de philologie de l'Université européenne » refusent pendant longtemps, nous dit encore J. L. Doneux, de considérer les langues africaines comme un sujet scientifique²⁴³, parce que n'étant pas l'objet d'une tradition écrite.

Il est intéressant de noter qu'en n'accordant aucun intérêt linguistique aux signes et symboles africains traditionnels, en ignorant volontairement ou involontairement ce que P. Ngandu Nkashama nomme « littératures et écritures en langues africaines »²⁴⁴, et en déployant massivement et triomphalement l'écriture latine, les écrits européens sur les sociétés et cultures africaines historiques constituent le fait africain en une substance informe. En d'autres termes, il ne peut y

²⁴³ J. L. Doneux, *op. cit.*, p. 32.

²⁴⁴ P. Ngandu Nkashama, *op. cit.*

avoir d'historiographie proprement africaine ; il y a seulement l'ethnographie et la géographie européennes de l'Afrique ou l'histoire des Européens en Afrique.

« Le grand partage épistémologique ».

La naissance des sciences humaines au XIXe siècle traduit également cette certitude en une institution et en une prescription : l'anthropologie ; elle est la discipline qui étudie les « sociétés primitives », c'est-à-dire, les « sociétés sans écriture » ; la situation coloniale ou la domination européenne, sans être épistémologiquement nécessaire, est le contexte de sa pratique et de son épanouissement. L'écriture du fait social et culturel africain devient donc une affaire de méthodologie et d'organisation systématique – dans laquelle l'intérêt scientifique, et l'intérêt idéologique sont étroitement mêlés : c'est ainsi, par exemple, que « Henry Salt, émissaire du Gouvernement britannique en Abyssinie, où il s'efforce de déjouer des intrigues françaises contre le Protectorat d'Égypte, trouve, nous dit J. L. Doneux, le temps de faire éditer du vocabulaire makua, yao et swahili, trois langues de l'Est africain »²⁴⁵.

C'est une affaire de méthodologie et d'organisation systématique qui va renforcer l'emprise de l'écriture latine et de l'École européenne sur les sociétés et cultures africaines durant la période coloniale – on sait que les Africains apprennent l'histoire de l'Europe et leur propre histoire par la médiation des Européens et de leurs écrits. Cette emprise sociale et culturelle de l'alphabet latin, d'une part, et l'adhésion du monde colonisé et, en l'occurrence, des Africains sous la forme de « littératures africaines en langues et écritures européennes », d'autre part, vont faire dire avec enthousiasme à C. Higounet que :

²⁴⁵ J. L. Doneux, *op. cit.*, p. 28.

« L'écriture latine qui est devenue l'instrument définitif de la pensée occidentale est le moyen d'expression par excellence du monde moderne. »²⁴⁶

Nous devons toutefois mentionner l'existence de quelques recherches sur les systèmes de signes et symboles africains. A l'image de celles de M. Griaule et de son école sur les « signes graphiques soudanais »²⁴⁷, elles suggèrent fortement une autre vision du rapport des sociétés et cultures africaines à l'écriture. Elles révèlent une pratique importante et réfléchie de signes graphiques et insistent sur le rapport étroit qui existe entre ces signes et le système de pensée de leurs usagers, entre ces signes et leurs textes fondateurs, entre ces signes et leurs pratiques sacrées et quotidiennes. Dans « Signes d'écriture bambara », G. Dieterlen dit que :

« Les nombreux *systèmes d'écriture* des Bambara connotent les divers états de leurs connaissances. En effet, en dehors de l'appréhension courante des choses, les Bambara font une distinction entre deux sortes de savoirs. Le premier, *doni fyema* "connaissance (légère) comme le vent", est superficiel et considéré comme "l'entrée en matières des croyances et des coutumes". En revanche le second, *doniya duna*, "connaissance profonde", s'acquiert lentement, au cours d'initiations successives et par un enseignement donné parfois au cours des rites. De ce fait, ces systèmes constituent des corpus distincts les uns des autres et dont la complexité n'est encore qu'entrevue.

Les signes de ces divers groupes d'écriture se décomposent en éléments servant de marque générale à une catégorie d'être et de

²⁴⁶ C. Higounet, *op. cit.*, p. 9.

²⁴⁷ M. Griaule, G. Dieterlen, « Signes graphiques soudanais », *L'Homme. Cahiers d'Ethnologie, de Géographie et de Linguistique*, 3, Hermann, 1951.

choses. L'ensemble de ces signes constitue un classement par catégories de tout ce que contient l'univers. »²⁴⁸

Cependant, on ne peut manquer de constater la timidité des auteurs, d'une manière générale, à considérer ces systèmes de signes dans le cadre d'une réflexion sur l'écriture. Leur emploi du terme d'écriture reste souvent métaphorique, nécessite des guillemets. C'est le cas, par exemple, de M. Griaule qui dit des signes des systèmes graphiques des Dogon que :

« Ils suggèrent bien plutôt des idées complexes relatives à des phases souvent précises des événements mythiques et ne constituent pas, à proprement parler, une écriture. Si cependant il fallait les considérer de ce point de vue, ils pourraient être classés à la fois dans les formes d'écritures dites autonomes et dans celle dite "écritures des idées" (*Ideenschrift*). »²⁴⁹

Le XXe siècle. Le monde occidental en crise s'évalue positivement par l'écriture et par rapport à l'Afrique.

Il est à retenir enfin que la place des sociétés et cultures africaines dans l'espace de l'écrit européen, et les données sociales et culturelles de la situation coloniale vont aboutir, en Europe, entre la fin des années 1950 et 1980, à une interrogation paradoxale – et tout à fait neuve – sur la place et le rôle de l'écriture dans « le monde occidental qui se flatte d'avoir joui si longtemps et de la civilisation et de ses indispensables écrits », ²⁵⁰ peut constater M. Dérienne.

²⁴⁸ G. Dieterlen, « Signes d'écriture bambara » in M. Griaule, G. Dieterlen, *op. cit.*, p. 31.

²⁴⁹ M. Griaule, « Signes graphiques des Dogon » in M. Griaule, G. Dieterlen, *op. cit.*, p. 8.

²⁵⁰ M. Dérienne, *op. cit.*, p. 4.

C'est l'Afrique et les sociétés colonisées en général, soumises à l'alphabet latin, qui vont constituer naturellement le terrain des recherches pour déterminer les transformations sociales et culturelles que « l'entrée dans l'écrit avait pu produire. »²⁵¹ Cette nouvelle caractérisation de la place de l'Afrique dans l'espace de l'écrit européen et ce questionnement paradoxal des apports de l'écrit dans le monde occidental peut s'expliquer, selon S. Battestini, de la façon suivante :

« Il peut être significatif que des œuvres importantes sur l'histoire de l'écriture, souvent monumentales, aient été publiées dans cette période de l'après-guerre immédiat (1945-1960) où l'Europe, dans le désarroi moral, culturel et politique, se livrait à un questionnement de toutes ses valeurs et cherchait de nouveaux modes de penser, d'agir et de sentir, alors que les empires qu'elle avait construits par violence la remettaient radicalement en question de l'extérieur. Affaiblie, contestée, il lui était vital de se cristalliser en se construisant d'autres mythes. Une génération philologique et historienne, contre Saussure, tentait un inventaire des contributions de l'Europe à l'humanité, sauvant ainsi les fondations de l'édifice en péril. C'est que l'écriture, confondue avec l'alphabet latin, est dissimulée au cœur de la salle la plus profondément éloignée dans l'axe sacré du temple de l'épistémè occidentale. »²⁵²

Nous avons fait cette longue citation de S. Battestini parce qu'elle insiste bien sur l'importance de l'écriture dans la démarche de la culture européenne pour se lier et penser l'Autre, de se penser par rapport à l'Autre. A ce point critique de son histoire, l'écriture, réduite à sa forme phonographique et alphabétique et à son histoire européenne, s'offre

²⁵¹ M. Dérienne, *op. cit.*, p. 4.

²⁵² S. Battestini, *op. cit.*, p. 101.

comme un lieu de mémoire irréductible. J. Derrida parle de « factum massif » : l'écriture est là avant tout pour établir la différence, pour l'objectiver et la penser.

Nous faisons remarquer, au passage, qu'il est naturel que ce soit l'anthropologie qui interroge les sociétés et cultures africaines à propos des changements provoqués par la connaissance et la pratique de l'écriture : contestée, car considérée comme « l'expression objective d'un rapport de forces entre notre société et les leurs », ²⁵³ une sorte de violence de ou par l'écriture ou encore une sorte de domination du scribe, elle tentait de se défendre et de se repositionner positivement, en cherchant en mettre en évidence les apports bénéfiques de l'écriture aux anciennes sociétés et cultures colonisées.

²⁵³ C. Lévi-Strauss, « La crise moderne de l'anthropologie », *Courrier de l'UNESCO*, 1961.

Conclusion

Ainsi retenons-nous, comme propositions admises ou valables, que dans ou pour la culture européenne, l'écriture se donne ou s'énonce à la fois comme mythe et rite, *épistémè* et *histoire*, langage et objet du langage. Que l'analyse la pense comme « dégénéralant » (F. de Saussure), « altérant » (J. J. Rousseau) ou améliorant la perception de la langue, comme trahissant le discours de la Raison (Platon) ou la servant en l'objectivant (J. Goody), elle reste la condition irréductible de l'intelligibilité, et du « savoir raisonnable », le garant de son efficacité méthodologique et scientifique : on comprend ainsi que « la véritable histoire objective d'un peuple commence lorsqu'elle devient aussi une histoire écrite (*histoire*) » (G. W. F. Hegel).

Ces propositions s'accompagnent souvent, de la part de beaucoup de savants européens, de la confusion de l'histoire de l'écriture ou des écritures avec celle des progrès de l'esprit humain. Une confusion qui en appelle généralement une autre, qui consiste à réduire ces deux histoires à celle des "grandes" réalisations de la civilisation européenne : l'alphabet grec, la philosophie et la science occidentales. Et il est admis que l'écriture, dans sa forme et son déploiement alphabétiques gréco-latins, reste le lieu de mémoire irréductible de l'aventure de la civilisation européenne, où le passé est solidaire du présent, et où l'Autre peut s'objectiver et se différencier de soi – où, par exemple, le fait social et culturel africain peut prendre forme et signifier.

Le but, philosophique ou scientifique, de l'entreprise de déconstruction, ou l'ethnocentrisme, le logocentrisme et le

phonocentrisme des théories et histoires de l'écriture, les critiques ou corrections qu'on peut leur apporter importent peu à notre démarche pour appréhender la dimension idéologique du rapport de l'Afrique à l'écriture à partir des propositions européennes sur la place et le rôle de l'écriture dans le monde européen.

Nous retenons seulement qu'à l'égard des sociétés et cultures africaines, ces propositions épistémologiques et pratiques ont rencontré ou accompagné des préoccupations matérielles, économiques, politiques et religieuses, mais aussi des préoccupations d'ordre intellectuel ou scientifique. Cette rencontre et ces préoccupations ont mis l'Europe en face du monde africain, entre autres. Nous avons pu évaluer cette rencontre à l'échelle d'une longue tradition de l'écriture européenne. Elle a introduit l'Afrique dans l'espace de l'écrit européen : les sociétés et cultures africaines s'y sont caractérisées par un rapport négatif à l'écriture, un rapport suggéré ou défini comme étant celui de la dépendance et de l'extériorité.

Cette inscription en négatif du rapport de l'Afrique à l'écriture se donne comme une instruction (donc une prescription) de lecture pour ce rapport : ainsi, à travers la question plutôt prudente « Et l'Afrique ? Est-elle vraiment un continent "sans écriture" comme on l'écrit ? », peut-on percevoir toute la force d'une négation. A l'égard des sociétés et cultures africaines, elle correspond concrètement et historiquement à un déploiement (discursif et hors discours) de tout un programme, d'une stratégie et d'un rapport de forces, qui mettent en jeu l'écriture et qui se traduisent par ce que M. Détiéne appelle « le grand partage épistémologique » entre "sociétés pour historiens" et "sociétés pour ethnologues".

Il nous faut donc maintenant interroger ce partage épistémologique, en tant qu'il nous introduit dans une dimension idéologique et européenne du rapport de l'Afrique à l'écriture, qui a marqué la représentation du passé des sociétés et cultures africaines et qui sous-tend encore d'une certaine façon leur représentation et organisation présentes. Mais, il ne faut pas oublier que la dimension idéologique et européenne du rapport de l'Afrique à l'écriture se mesure le plus clairement « aux énoncés du dynamisme conquérant de la civilisation occidentale »²⁵⁴.

²⁵⁴ V. Y. Mudimbe, *L'odeur du père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique Noire*, Paris, Présence Africaine, 1982, pp. 67-68.

2. « L’Afrique noire est sans écriture » ou la volonté d’écrire l’Afrique noire.

Introduction.

L’intelligibilité du partage épistémologique entre « sociétés pour historiens » et « sociétés pour ethnologues » se soumet aux enjeux de l’écriture dans le monde occidental, où elle jouit d’un « privilège absolu ». Nous avons pu constater que l’écriture s’y présentait comme le mode qui permettait à la culture occidentale de se lier aux autres cultures. N’est-ce pas cela qui explique la nature purement théorique de cette liaison, dont parle M. Foucault²⁵⁵ ? L’espace de l’écrit européen se pose ainsi comme un espace de domination, où l’objet visé par la réflexion ou l’Autre visé par la volonté de savoir se sépare de soi et se stabilise en s’objectivant.

Le partage épistémologique se signale ainsi comme un projet européen d’écriture ou comme une volonté européenne d’écrire les « sociétés sans écriture », les sociétés qui ignorent les « bienfaits » de l’écriture, la « raison graphique » aux commandes de l’histoire humaine. Les « sociétés sans écriture » sont donc définies par un manque dommageable et interprétées comme "primitives", c’est-à-dire comme un espace « immémorial », où la parole est vouée à la circularité. Par conséquent,

²⁵⁵ M. Foucault, *op. cit.*, p. 338.

« Il appartient à l'ethnologie d'articuler ces lois dans une écriture et d'organiser en tableau de l'oralité cet espace de l'autre. »²⁵⁶

Une volonté graphique qui est déterminée, par ailleurs, par des conditions historiques (matérielles et discursives) polémiques, caractérisées par l'expansionnisme conquérant et la domination européenne sur les « sociétés sans écriture ».

Dans cette situation de souveraineté européenne historique, la dimension idéologique du rapport de l'Afrique à l'écriture s'actualise à travers des figures et des formes qui sont autant des valeurs, des croyances et des connaissances mobilisables (pour les Européens) ou appropriables ou assimilables (pour les Africains) qu'elles traduisent une démarche, une stratégie et un rapport de forces mobilisant l'écriture phonographique. Elles peuvent être considérées comme des champs topiques ou des "façons de (se) voir" qui correspondent à des "façons d'être" ou/et des "façons de faire (faire)".

Ces figures et formes, ce sont : le voyageur et les relations de voyage, le missionnaire et ses productions littéraires, l'ethnographie, l'école et l'éducation (missionnaire et coloniale), les lettrés négro-africains, et les littératures et écritures négro-africaines. Nous verrons qu'elles mobilisent toutes l'alphabet latin, non pas seulement parce qu'il est la forme d'écriture qui s'offre d'emblée à elles et à laquelle elles s'identifient, mais parce que l'alphabet est, en son principe, conçu comme "missionnaire" et conquérant. De ce point de vue, ces figures et formes s'offrent individuellement comme des possibilités d'étude et des programmes d'analyse autonomes de la problématique de notre thèse.

²⁵⁶ M. de Certeau, *op. cit.*, p. 215.

Toutefois, dans le cadre de notre étude et analyse, ces figures et formes scripturaires sont appréhendées comme des lieux de mesure assignables, plus ou moins stabilisés. Ce sont des figures et des formes isolables et concrètes, sur lesquelles peuvent porter la description et l'analyse objectives. Elles permettent de saisir et de rendre compte d'un aspect de l'articulation entre écriture et idéologie en Afrique noire, celui qui est marqué par l'expansion et la domination de l'alphabet latin.

Pour cela, elles peuvent être considérées comme des figures massives, ayant une incidence sur les sociétés et cultures négro-africaines. Ce caractère massif et cette incidence en font naturellement des objets d'analyse par trop polémiques ; alors, seules vont retenir notre attention leurs structures et dynamiques générales.

Aussi, pour éviter tout risque de distorsion et de réduction pesant sur elles et pouvant inquiéter chaque moment de l'analyse, pensons-nous qu'il est nécessaire de les examiner en situation de conquête européenne générale (géographique et culturelle) et de domination occidentale et coloniale sur les sociétés que les Européens ont définies comme étant sans écriture.

C'est ainsi que la littérature ethnographique, historique et philosophique portant sur l'Afrique noire et sa relation à l'Europe, d'une part, et les textes tentant de rendre compte des modalités d'émergence et d'existence des littératures et écritures négro-africaines, d'autre part, mettent à notre disposition des éléments d'analyse mais aussi des données acquises contribuant à la saisie de ces figures et formes scripturaires dans leurs généralités structurelles et dynamiques. Même si les textes et les auteurs auxquels nous avons fait appel seront consultés essentiellement pour informer le pouvoir ordonnant et transformant les sociétés négro-africaines de l'*épistémè* de l'écriture phonographique et

de l'alphabet latin, en particulier, ils ne manquent pas de laisser apparaître ces figures et formes scripturaires comme des lieux sinon de convivialité ou de stabilité au moins partagés ou d'échanges. Des lieux de convivialité et d'échanges qui n'ont pas pu éviter, du reste et pour cause, les attitudes de résistance, et empêcher les démarches d'opposition et la transformation des rapports de pouvoir qu'ils entretiennent.

2. 1. : La « leçon d'écriture » administrée à « l'indigène ».

Nous voudrions placer la compréhension de cette partie dans la perspective des propos tenus par Jean Poirier lors d'un entretien radiodiffusé animé par Michel Amengual. Nous pensons que la citation de ces propos peut se passer du rappel du contexte de la discussion, qui regroupait un certain nombre de chercheurs renommés dans le domaine de l'histoire africaine autour de la question suivante : « Une Histoire de l'Afrique est-elle possible ? »²⁵⁷ En effet, il reprend de façon condensée mais claire les propos des intervenants qui ont parlé avant lui et qu'il conteste.

« Evidemment, il ne faut pas refaire l'Histoire ni la refaire sans des bases suffisantes. Et j'aimerais dire mon désaccord partiel et cordial avec une partie des récents intervenants.

Je ne crois pas une minute que les navires grecs ou romains aient été chercher des métaux en Afrique. Je crois que c'est justement le

²⁵⁷ M. Amengual, *Une Histoire de l'Afrique est-elle possible ?*, Dakar – Abidjan, Les Nouvelles Editions Africaines, 1975, ouvrage dans lequel M. Amengual regroupe tous les entretiens radiodiffusés qu'il a animés avec la participation de nombreux savants spécialistes des sociétés et cultures africaines.

contraire. Je crois que dans leurs cargaisons ces navires apportaient des métaux. C'est, certes, un détail, mais il est révélateur.

Je ne crois pas non plus que la colonisation doive être interprétée comme la cause du sous-développement et du sous-équipement technologique africain. Je crois que c'est exactement la conséquence de ce sous-développement. Bien entendu l'Afrique a une leçon immense à apporter à l'Europe et aux civilisations industrielles ; mais, en aucun cas, cela ne peut être une leçon de métallurgie ni une *leçon d'écriture*, comme certains ont voulu le croire. Et je suis amer et un peu désolé de voir que nos jeunes amis africains veulent à toutes forces que les civilisations traditionnelles africaines aient connu l'instrument scripturaire. C'est historiquement et ethnologiquement faux. Pourquoi suis-je amer de constater cela ? Parce que je vois que cette intelligentsia africaine s'engage sur des modèles culturels de la vieille Europe, au lieu de poursuivre dans le sens de sa propre signification culturelle. »²⁵⁸

2. 1. 1. : Le pouvoir de l'écriture : pouvoir "colonisateur"²⁵⁹.

D'un côté, on voit souvent dans la « leçon d'écriture » de Cl. Lévi-Strauss la démonstration, faite par le maître, de la relation essentielle et irréductible entre l'écriture et le pouvoir. L'illustration de cette relation fondamentale et permanente est donnée par le chef Nambikwara, qui a compris, comme par révélation ou comme par l'essence de sa fonction, que l'écriture participait du pouvoir, et qu'en l'adoptant, elle participait à son pouvoir (à lui), sinon à sa démonstration. Après avoir fait un certain nombre de constats relatifs à ce rapport fondamental depuis l'apparition

²⁵⁸ in M. Amengual, *op. cit.*, pp. 177-178. C'est nous qui soulignons.

²⁵⁹ Colonisation conçue, en accord avec son sens idéologique et politique historique, comme procédure d'inscription et de reconstruction d'un espace de sens.

de l'écriture, et qui marquent sa permanence et son universalité, C. Lévi-Strauss peut écrire :

« Si mon hypothèse est exacte, il faut admettre que la fonction primaire de la communication écrite est de faciliter l'asservissement. L'emploi de l'écriture à des fins désintéressées, en vue de tirer des satisfactions intellectuelles et esthétiques, est un résultat secondaire, si même il ne se réduit pas le plus souvent à un moyen pour renforcer, justifier ou dissimuler l'autre. »²⁶⁰

De l'autre, pour les critiques de la « leçon d'écriture » et de l'interprétation qu'elle met en scène, elle révèle « l'impossibilité pour un savant de la stature de C. Lévi-Strauss de concevoir d'autres systèmes cohérents, nécessaires et satisfaisants pour une culture donnée de conservation de la pensée. »²⁶¹

Par ailleurs, nous constatons que C. Lévi-Strauss n'a jamais revu ou essayé de relativiser sa conception de l'écriture comme un moyen de domination.²⁶² Cependant, il reconnaît un rapport de solidarité entre la domination coloniale et la discipline ethnologique, la seconde étant, consciemment ou malgré elle, au service de la première, tandis que la première assure à la seconde le terrain, apaisé, de sa recherche. N'est-ce pas là une certaine reconnaissance d'un rapport fondamental entre la conception de l'écriture comme moyen de domination et le projet ethnologique ? Un rapport qui pourrait expliquer le premier, dans la mesure où l'ethnologie, se définissant comme la science des « sociétés

²⁶⁰ C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 353.

²⁶¹ S. Battestini, *op. cit.*, p. 81.

²⁶² Le constat d'exceptions à la règle qu'il a fait, tel portant sur « l'Afrique indigène » qui a pu développé des vastes empires sans l'écriture, ne constitue pas une limitation de la portée de sa conception de l'écriture, parce ce qu'il peut constater en même temps la précarité des empires négro-africains (*op. cit.*, p. 356).

sans écriture », conditionne leur intelligibilité à leur soumission massive à l'écriture et les place ainsi dans une situation de dépendance culturelle vis-à-vis de la culture européenne.

C'est dans cette perspective que nous allons essayer de saisir la « leçon d'écriture ». Elle se déploie comme un « espace topique », un espace argumenté de croyances, de connaissances et de règles relatives à l'écriture. C'est un lieu qui informe mieux qu'ailleurs la figure de l'ethnologue comme figure de pouvoir et l'ethnographie comme projet et forme de domination dans le contexte de la rencontre entre la culture européenne et les cultures extra européennes, en l'occurrence, les cultures négro-africaines. C'est en effet, nous semble-t-il, C. Lévi-Strauss qui, dans son entretien radiophonique avec G. Charbonnier²⁶³ et dans *Tristes tropiques*, offre initialement la possibilité de penser explicitement cette figure et cette forme ethnographiques.

Il semble que le projet ethnologique commence par l'affirmation de la différence irréductible entre les sociétés européennes et les sociétés étudiées par l'ethnologue, et par l'allocation à l'écriture de « la fonction d'être un travail expansionniste »²⁶⁴ de la culture. C'est ce qu'exprime C. Lévi-Strauss en termes de propositions fondamentales – sinon aprioriques ou premières (« par définition », écrit-il) – :

« C. L.-S. : Nous ne pouvons nous reconnaître dans des sociétés qui, par définition, sont extrêmement différentes et éloignées de la nôtre, et dont c'est là l'intérêt ; nous ne pouvons pas faire comme si, en dépit de toutes ces différences, elles étaient semblables [...] Si nous trouvons, dans ces sociétés, des configurations du même type que nous trouvons dans les nôtres...

²⁶³ G. Charbonnier, *op. cit.*

²⁶⁴ M. de Certeau, *op. cit.*, p. 222.

G. C. : Elles relèveraient de l'ordre de nos sociétés.

C. L.-S. : Exactement. »²⁶⁵

Ces propositions fondamentales – de différenciation – ou cette définition sont basées, nous dit le savant, sur « une acquisition essentielle de la culture, et qui est la condition même de cette totalisation du savoir et de cette utilisation des expériences passées, dont nous sentons, de façons plus ou moins intuitive, qu'elle a été à l'origine de notre civilisation. Et cette acquisition culturelle, cette conquête, c'est l'écriture »²⁶⁶. Placée ainsi au cœur de la différenciation, l'écriture, sous toutes ses manifestations, apparaît comme l'apanage de la culture européenne, sujet de l'histoire. Aussi toutes manifestations scripturaires trouvées dans les « sociétés primitives » relèveraient-elles de l'ordre des sociétés occidentales sinon de l'épistémologie occidentale – les théories diffusionnistes ne disent pas autre chose : c'est ce qui fonde même la démarche de J. Goody lorsqu'il tente de déterminer les conséquences de la connaissance et de la pratique de l'écriture chez les Vai.²⁶⁷

Pour C. Lévi-Strauss, cette différenciation par le critère de l'écriture n'est pas proposée comme un savoir, elle est là pour rendre compte d'une autre différence, celle qui concerne le rapport au savoir. Il y a des peuples qui accumulent les « acquisitions antérieures » et des peuples qui les oublient.

« Il est certain qu'un peuple ne peut profiter des acquisitions antérieures que dans la mesure où elles se trouvent fixées par l'écriture. Je sais bien que les peuples que nous appelons primitifs ont

²⁶⁵ G. Charbonnier, *op. cit.*, p. 24.

²⁶⁶ G. Charbonnier, *op. cit.*, p. 24.

²⁶⁷ J. Goody, *Entre l'oralité et l'écriture*, PUF, 1994.

souvent des capacités de mémoire tout à fait stupéfiantes [...] mais cela a tout de même manifestement des limites. Il fallait que l'écriture fût inventée pour que le savoir, les tentatives, les expériences heureuses et malheureuses de chaque génération fussent accumulées, qu'à partir de ce capital, il devint possible aux générations suivantes, non pas seulement de répéter les mêmes tentatives, mais d'utiliser celles qui avaient été faites auparavant pour améliorer les techniques et accomplir de nouveaux progrès. »²⁶⁸

Ce passage est à lire dans l'optique de la « Leçon d'écriture », qui « répète, nous dit M. de Certeau, le schème qui organise la littérature ethnologique et qui engendre, de loin en loin, une théâtralisation des actants en jeu »²⁶⁹. La « Leçon d'écriture » met d'abord en scène les Nambikwara, qui « ne savent pas écrire », et l'ethnologue, qui sait écrire et qui répand l'écriture (« des feuilles de papier et des crayons ») parmi eux. A travers ce déploiement historique de l'écriture hors de son centre et de son sujet, parmi les Nambikwara, seul « le chef de bande voyait plus loin. Seul, sans doute, il avait compris la fonction de l'écriture »²⁷⁰. Car, écrit l'ethnologue,

« Aussi m'a-t-il réclamé un bloc-notes et nous sommes pareillement équipés quand nous travaillons ensemble. Il ne me communique pas verbalement les informations que je lui demande, mais trace sur son papier des lignes sinueuses et me les présente, comme si je devais lire sa réponse. »²⁷¹

²⁶⁸ G. Charbonnier, *op. cit.*, p.

²⁶⁹ M. de Certeau, *op. cit.*, p. 222.

²⁷⁰ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 339.

²⁷¹ C. Lévi-Strauss, *Ibidem*.

Entre cette « comédie » et le long passage qui prend en charge son interprétation, C. Lévi-Strauss décale le récit de son fourvoiement dans la forêt, qu'il qualifie d'« incident ridicule ». Il faut juste noter, à propos de ce récit, qu'il traite la forêt comme un livre (le « livre de la nature » ?), qu'on peut déchiffrer au même titre qu'un texte écrit. Pour cela, ce passage participe de la mise en scène générale du sens de l'écriture et se soumet à l'interprétation déployée.

De ces scènes exotiques, mais quelque peu familières, C. Lévi-Strauss peut écrire :

« Si mon hypothèse est exacte, il faut admettre que la fonction primaire de la communication écrite est de faciliter l'asservissement. »²⁷²

Nous disons que cette affirmation reste relativement valable. Mais, là ne se situe pas notre intérêt pour son texte. Par contre, il nous semble que la « Leçon d'écriture » se lit de façon cohérente comme un espace qui organise et fonde le projet ethnologique. Tous les lieux historiques de l'écriture et toutes les formes que rassemble ce texte célèbre sont convoqués comme pour être affectées à la culture occidentale, qui apparaît ainsi en sujet de l'histoire. Tandis qu'elle définit les « peuples sans écriture » comme des peuples qui, « impuissants à retenir le passé au-delà de cette frange que la mémoire individuelle suffit à fixer, resteraient prisonniers d'une histoire fluctuante à laquelle manqueraient toujours une origine et la croissance durable d'un projet »²⁷³.

Par la différence qu'il installe entre les Nambikwara et C. Lévi-Strauss, le discours ethnologique désigne un rapport de pouvoir :

²⁷² C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 344.

²⁷³ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 353.

l'ethnologue ou l'Occidental est puissant parce qu'il a l'écriture – c'est ce que ne dit pas littéralement C. Lévi-Strauss – tandis que l'indigène, qui en est démuné, reconnaît le pouvoir de l'écriture, de l'ethnologue et comprend qu'elle permet « d'accroître le prestige et l'autorité d'un individu – ou d'une fonction – aux dépens d'autrui »²⁷⁴. Mais, on se demande : comment le chef indigène a-t-il pu imaginer (deviner ?) ce pouvoir de l'écriture sans la connaissance effective de l'écriture ? Qu'est-ce qui déclenche son envie d'imiter l'ethnologue ? A moins que quelqu'un, en la personne de l'Occidental (en l'occurrence), l'ait aidé à concevoir ce pouvoir de l'écriture comme étant celui de l'Occidental et de la culture occidentale expansionniste sur la sienne.

Ainsi la « Leçon d'écriture » donne-elle à voir le pouvoir de l'écriture comme étant, en son principe, un pouvoir colonisateur²⁷⁵. On voit s'y déclarer une volonté d'écrire l'autre : l'autre, « sans écriture », est décrit en attente d'être parcouru par l'écriture pour rentrer dans l'"Histoire" et pour se reconnaître comme sujet de l'"Histoire" – à ce propos, un professeur d'Oxford dit qu'il n'y a pas d'histoire de l'Afrique à enseigner ;

« Il y a seulement *l'Histoire des Européens en Afrique*. Le reste est ténèbres...et les ténèbres ne sont pas un *sujet de l'histoire*...Nous ne pouvons pas nous permettre de nous amuser avec les mouvements sans intérêt de tribus barbares dans des coins du monde pittoresques, mais *qui n'ont exercé aucune influence ailleurs.* »²⁷⁶

²⁷⁴ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 342.

²⁷⁵ M. de Certeau, *op. cit.*, p. 224.

²⁷⁶ Cité dans *Histoire générale de l'Afrique I. Méthodologie et préhistoire africaine*, Présence Africaine / Edicef / Unesco, 1986, p. 35. C'est nous qui soulignons : ces expressions désignent la souveraineté historique de l'Europe et ne peuvent renvoyer qu'à une idéologie colonisatrice de l'écriture.

Dans cette perspective, la « Leçon d'écriture » de C. Lévi-Strauss n'est pas le lieu de la seule déclaration du projet ethnologique, comme volonté de savoir visant les « peuples sans écriture » – absents à eux-mêmes et prisonniers de l'impermanence. En effet, l'histoire de l'expansionnisme européen et le mode de liaison de la culture occidentale aux autres cultures – déjà décrit – manifestent plusieurs procédures où s'inscrit la volonté graphique, soit comme volonté ethnographique soit comme volonté d'écrire l'exotique.

2. 1. 2. : L'Afrique noire ethnographiée, signifiée et fascinée.

Ces procédures se présentent sous forme d'organisations scripturaires : commerciale, scientifique et colonisatrice²⁷⁷. Celles-ci sont, d'une manière générale, missionnaires, elles conquièrent l'espace des sociétés négro-africaines par l'écriture qui les inscrit dans l'ordre de l'écrit et qui les transforme. Elles procèdent toutes ainsi d'un même lieu d'interprétation de l'écriture : l'Europe et « le privilège absolu de l'écriture »²⁷⁸.

Rappelons que ces organisations scripturaires mobilisent toutes l'alphabet latin. Non pas seulement parce qu'il est la forme d'écriture qui s'offre d'emblée à elles, mais l'alphabet est, en son principe, conçu comme missionnaire et conquérant. C'est M. McLuhan qui explicite ce présupposé lorsqu'il décrit l'alphabet comme :

« Une technologie universellement accessible, c'est-à-dire que munie de l'alphabet, n'importe quelle société peut traduire en son mode alphabétique une culture voisine. Or, le contraire n'est point vrai.

²⁷⁷ M. de Certeau, *op. cit.*, p. 226.

²⁷⁸ M. de Certeau, *op. cit.*, p.

Aucune culture non-alphabétique ne peut prendre possession d'une culture alphabétique. Car l'alphabet n'est pas assimilable : il ne peut qu'éliminer ou réduire. »²⁷⁹

Nous avons vu, lorsque nous avons examiné, plus haut, l'introduction de l'Afrique indigène dans l'espace de l'écrit européen, que la procédure de l'écriture des sociétés négro-africaines pouvait être parcourue à rebours jusqu'à l'Antiquité grecque, qui les décrivait déjà en termes négatifs – « En Afrique, tous les hommes sont des magiciens »²⁸⁰.

Mais, à partir du XIV^e siècle cette curiosité pour l'Afrique devient intéressée et s'organise. L'Europe de la Renaissance engage des voyages dans les régions des côtes africaines (guinéennes, Congo, Mozambique, Ethiopie, etc.)²⁸¹. Ces régions font l'objet d'études et de relations nombreuses, qui servent aujourd'hui à l'investigation historique en Afrique.

Le sens de ces études et de ces relations est celui de la route de l'or, des épices et des esclaves, mais aussi de l'exotisme, l'émerveillement. Les informations qu'elles proposent portent sur le commerce et les produits échangés, sur les richesses des régions de commerce et les mœurs de leurs habitants. Ce sont aussi des descriptions de l'environnement et du paysage géographique. On trouve aussi quelques mots des langues africaines rencontrées²⁸².

Tandis qu'ils aspirent à transformer les sociétés négro-africaines les missionnaires découvrent des cultures différentes. Ils s'intéressent aux mœurs négro-africaines mais surtout à leurs langues. Produits de la tradition alphabétique européenne et de formation classique, ils sont

²⁷⁹ M. McLuhan, *op. cit.*, p. 78.

²⁸⁰ Homère cité par G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 253.

²⁸¹ *Histoire générale de l'Afrique I*, p. 34.

²⁸² J. L. Doneux, *op. cit.*, pp. 17-47.

confrontés à "l'indigence scripturaire" de ces langues. Commence alors la procédure de scripturisation et de grammatisation des langues négro-africaines²⁸³. On retient, par exemple, les *Rules for reducing unwritten languages to alphabetical writing* (1848) écrits par Samuel Lee et J. F. Schön, le *Standard Alphabet* (1854) de K. R. Lespsius

Il est intéressant de noter que, dans cette ruée vers les richesses (plus tard vers les matières premières), vers des débouchés commerciaux et dans le mouvement d'évangélisation, il n'y a pas place pour l'investigation des systèmes de signes africains. D'une manière générale, écrit J. Chevrier :

« Elle [l'Europe de la Renaissance] n'a pas rencontré en Afrique une forme de pensée ou une religion susceptibles de stimuler sa curiosité intellectuelle, comme ce fut le cas plus tard pour l'Orient et la Chine. »²⁸⁴

Les siècles suivants se déploient dans le sens de l'amplification de ces procédures scripturaires et de la confirmation de la volonté d'écrire les sociétés et cultures négro-africaines comme une volonté de domination, dont le sujet européen est souverain et qui est conforme à un centre, qui diffuse sans se muer²⁸⁵.

Cette orientation idéologique des investigations ethno-graphiques et géo-graphiques occultera pendant longtemps l'intérêt scientifique qui pouvait s'investir dans les études et la grammatisation des langues

²⁸³ J. L. Doneux, *op. cit.*

²⁸⁴ J. Chevrier, *op. cit.*, p. 12

²⁸⁵ On pourra trouver un traitement plus ample, détaillé et référencé dans *Histoire générale de l'Afrique I. Méthodologie et préhistoire en Afrique*, Présence Africaine / Edicef / Unesco, 1986 et dans J. L. Doneux, *op. cit.*

négro-africaines, dans les ouvrages de grande ampleur concernant la géographie africaine, les sociétés et cultures négro-africaines.

Ce déséquilibre, provoqué par la disqualification de fait du discours négro-africain et des signes qui peuvent le prendre en charge, a marqué durablement la représentation des sociétés et cultures négro-africaines. A condition que l'on considère en même temps que le déploiement historique des Européens et de leur culture en Afrique est aussi celui des connaissances et des croyances européennes relatives à l'écriture, et de la pratique massive de l'alphabet. Pour F. de Medeiros, ce déploiement est celui du « mythe de l'écrit ».

« L'écrit apparaît ici comme un des facteurs de la puissance et de l'efficacité des Européens. Il devient peu à peu un objet d'attraction que l'on cherche à s'approprier. »²⁸⁶

Par le processus historique qui installe sa primauté sur l'oral en Afrique noire, l'écrit devient source de pouvoir et espace qui confère le prestige et le crédit. Aussi la représentation des sociétés et cultures négro-africaines déployée par leur introduction dans l'espace de l'écrit européen bénéficie-t-elle durablement du crédit qui est attribué à l'écriture. Elle sera reprise par les Africains eux-mêmes et remplacera leurs anciennes représentations d'eux-mêmes ou influencera celles qu'ils construiront d'eux-mêmes dans le contexte de leurs rapports polémiques aux Européens.

En d'autres termes, les sociétés et cultures négro-africaines sont surdéterminées par le point de vue de l'écrit européen. Leur représentation est conditionnée par l'idée que l'espace de l'écrit

²⁸⁶ F. De Medeiros, « De la parole à l'écrit. L'historiographie africaine devant une tâche délicate », *Les Cahiers du CELHTO*, n° 1, 1986, p. 59.

européen se fait d'elles. N'est-ce pas dans cette perspective que s'inscrit l'idéologie revendicative de la négritude, qui tentait de réhabiliter l'homme noir dans une démarche d'assomption positive des valeurs négatives que l'homme blanc lui attribuait ? La démarche littéraire de la négritude est une démarche qui soumet le discours de revendication à l'écriture. En effet, ici, paradoxalement, c'est la lettre qui redouble et thématise la parole négro-africaine, cette même parole sensée marquer l'originalité de l'expression négro-africaine et posée comme l'antithèse du langage de l'écrit européen. Il est admis, par ailleurs, que les entreprises de revalorisation du passé négro-africain qui ont été effectuées par des grands ethnologues africanistes, comme Léo Frobenius, M. Delafosse, Arturo Labriola, par exemple, ont eu une influence non négligeable dans ce retour vers cette Afrique noire mythique²⁸⁷.

C'est cette entreprise déterminante de reformulation des formations sociales négro-africaines et d'« ascription » identitaire que B. Mouralis peut observer à travers, écrit-il :

« L'effort qui a été déployé, pendant longtemps, pour repérer et classer les ethnies et qui pourrait être défini comme un travail de rectification du savoir indigène. C'est ce que souligne bien J. Basin lorsqu'il rappelle que le "point de vue ethnique auquel entend se placer Delafosse à propos des *Bambara* en substituant à ce terme celui de *Banmana*" relève plus du coup de force que de savoir. »²⁸⁸

²⁸⁷ J. Chevrier, *op. cit.*, p. 99.

²⁸⁸ B. Mouralis, *L'Europe, l'Afrique et la folie*, 1993, Paris, Présence Africaine, p. 42.

S'il peut être difficile de mesurer la portée exacte du « mythe de l'écrit » et de la « fascination »²⁸⁹ de l'alphabet latin en Afrique noire – car il faudrait tenir compte aussi de l'influence certaine de la connaissance de l'alphabet arabe à travers l'introduction de l'Islam dans certaines régions d'Afrique noire – nous pouvons tenter du moins d'en indiquer quelques lieux de mesure assignables, plus ou moins admis.

2. 1. 3. : La reconfiguration de l'univers de référence négro-africain, et l'« ascription »²⁹⁰ identitaire.

Il est admis en effet que la soumission des sociétés et cultures négro-africaines à l'écriture latine les a remarquablement refigurées et ont déterminé leurs représentations passées et présentes. Notons aussi, au passage, que ces représentations unilatérales de l'Afrique a laissé des traces considérables, chez les peuples non-africains ; en effet, « beaucoup de non-Africains vivent aujourd'hui, nous dit J. Ki-Zerbo, sur des représentations erronées construites depuis des siècles par des non-Africains : historiens, ethnologues, etc... »²⁹¹.

1°- L'un des lieux de mesure envisageables de la portée exacte de cette refiguration pourrait être l'image d'une Afrique noire linguistiquement morcelée et multiple que donnent à voir les écrits sur

²⁸⁹ La « Leçon d'écriture » prodiguée à l'indigène n'est pas seulement un déploiement et un acte de délégation de connaissances relatives à l'écriture mais elle est surtout un moment de maîtrise et de séduction par l'autorité énonciative. Une autorité conférée par l'affirmation *de facto* de la souveraineté de la culture et de la pensée du maître.

²⁹⁰ Le mot est de J.-L. Amselle, in J.-L. Amselle, E. M'Bokolo, *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La découverte, 1999 [1985] Il signifie, chez lui, attribution. A ce sens, nous ajoutons l'idée de l'attribution d'un état écrit : par exemple, « Mayotte » est l'ascription nominale politique et administrative de l'île française des Comores, dont l'appellation indigène est *Maore*, qui est, à l'inverse, la scripturisation du parler bantu de l'île. Ce n'est donc pas « scripturisation » ou attribution d'une forme écrite d'un élément linguistique

²⁹¹ In M. Amengual, *op. cit.*, p. 44.

les langues négro-africaines. On ne peut pas déterminer tous les facteurs historiques qui participent à l'émergence de cette image. Cependant, en matière des langues négro-africaines, l'impression qui s'en dégage est qu'il existe autant de langues que de linguistes. L'approche et la classification, par exemple, des langues d'Afrique noire ont beaucoup varié en fonction des chercheurs : une même famille de langues du continent fut, pendant un temps, tour à tour repérée par la dénomination « chamito-sémitique » (M. Cohen, 1947) et « afro-asiatique » (J. H. Greenberg, 1963)²⁹², tandis que S. W. Koelle, étudiant la langue vai du Libéria, n'hésite pas de faire des rapprochements entre des mots vai et des mots arabes, hébreux ou encore grecs²⁹³.

En effet, il apparaît que les choix réalisés par les linguistes africanistes « révéleront davantage les traditions linguistiques où étaient formés ces chercheurs »²⁹⁴; ils ne seront pas intégrés dans une linguistique générale ou dans une linguistique africaine. Ces choix ont pu reposer aussi sur une tendance idéologique et raciste, comme celui de « la théorie hamitique »²⁹⁵, conçue pour « expliquer tout progrès historique décelable sur le continent, par l'action civilisatrice de conquérants blancs, "ou bruns", les derniers en date étant les colonisateurs délégués par l'impérialisme capitaliste »²⁹⁶. Ainsi le Peul ne peut-il appartenir à la famille noire soudanaise²⁹⁷.

Cette image de profusion ou de confusion linguistique pourrait être expliquée également, d'après J.-L. Amselle, par le fait que « la

²⁹² Même si, en fait, il n'y a plus de désaccord aujourd'hui, le terme de « chamito-sémitique » n'étant plus utilisé et ayant été remplacé par « afro-asiatique ».

²⁹³ S. W. Koelle, *op. cit.*

²⁹⁴ J. L. Doneux, *op. cit.*, p. 9.

²⁹⁵ Par exemple, C. G. Seligman, *Races of Africa*, 1930. A son époque, il était considéré comme un maître en sa matière, un classique.

²⁹⁶ *Histoire générale de l'Afrique*, p. 139.

²⁹⁷ W. Taylor,

focalisation des études linguistiques sur la morphologie et la syntaxe ne permet pas de procéder à une approche convenable des problèmes linguistiques envisagés dans une perspective géographique et historique »²⁹⁸. Mais, il faut reconnaître là une démarche qui était, entre autres, celle des missionnaires linguistes, qui s'intéressaient généralement aux langues fréquentées dans la quotidien des Missions et qui visaient avant tout la conversion immédiate des populations concernées, à l'exclusion d'autres considérations, portant, par exemple, sur l'homogénéité linguistique des ensembles.

Nous pensons aussi que l'expansion et la multiplicité des traductions des livres religieux, liées certes à une activité de prosélytisme abondante mais surtout à la multiplicité des Missions chrétiennes et leurs rapports souvent conflictuels, contribuent à la constitution de cette image "consacrée" de la situation linguistique négro-africaine. Surtout quand on sait que les premières entreprises de grammaire négro-africaine sont menées par des religieux européens et quelques prosélytes négro-africains, dont le but n'est pas forcément la production scientifique, même s'ils doivent être crédités du statut de précurseurs dans le domaine de la connaissance objective des langues négro-africaines.

La multiplicité et le morcellement affectent également la perception du paysage social et ethnique de l'Afrique noire. C'est ainsi que, par exemple, dans les études réalisées par Jean Bazin sur les Bambara et leur identité ethnique et socioculturelle, il apparaît qu'il existe autant de *Bambara* et de cultures bambara que d'ethnologues²⁹⁹. « A chacun son Bambara » (J. Bazin), ce n'est pas pour dire que ce sont l'ethnologie et l'administration coloniale qui sont exclusivement à

²⁹⁸ J.-L. Amselle, E. M'Bokolo, *op. cit.*, p. 31.

²⁹⁹ J. Bazin, « A chacun son Bambara » in J.-L. Amselle, E. M'Bokolo, *op. cit.*, pp. 87-127.

l'origine de cette image multiple et morcelée – qui a toujours suggéré, du reste, une certaine idée de conflictualité dans les rapports entre les populations négro-africaines –, mais qu'en tous cas, les ascriptions identitaires, scientifiques et administratives qu'elles ont faites bénéficient désormais du crédit attaché à l'écriture : mémoire durable et consécration d'"une vérité".

La refiguration du paysage social et ethnique de l'Afrique noire touche aussi la délimitation et l'affectation des identités dans les grands ensembles socioculturels et politiques existants : des populations ou groupes de populations affiliés sont séparés, tandis qu'ils se trouvent assimilés au moment même où ils doivent être appréciés autrement. On imagine facilement qu'un tel déséquilibre ait pu affecter durablement les classifications des populations négro-africaines³⁰⁰. Des classifications que les populations concernées s'approprient à leur tour ou que les politiques négro-africaines valident ou rejettent selon la conjoncture du moment et la stratégie politique opportune.

Il est connu que la diversité linguistique, les forces centrifuges, et l'absence relative d'homogénéité nationale et linguistique, que les textes et écrits européens offrent à la lecture, restent aujourd'hui les arguments essentiels pour justifier le maintien des langues européennes comme langues officielles des états d'Afrique noire et pour légitimer les littératures négro-africaines en langues européennes³⁰¹. Cette procédure de justification nous situe au cœur d'une entreprise européenne de déformation et de dissimulation des univers de références et de valeurs qui intégraient originalement les sociétés négro-africaines et qui leur permettaient de communiquer et de se déployer positivement. Elle

³⁰⁰ F. De Medeiros, *op. cit.*, pp. 57-58.

³⁰¹ V. Y. Mudimbe, *op. cit.*, p. 141.

conditionne et accompagne en même temps la conduite des projets d'homogénéisation et d'assimilation des populations négro-africaines par la réduction des contraires et des différends.

2°- L'histoire négro-africaine doit composer plus que jamais avec les relations de voyages, les documents ethnographiques et les archives de l'administration coloniale, et avec d'autres encore. Ils intègrent en effet l'héritage et les archives historiques négro-africains, au même titre que les manifestations graphiques et symboliques négro-africaines, les productions de l'art plastique négro-africain (architecture, sculpture, scarification et tatouage, peinture et dessin), les grands récits et textes traditionnels (mythe, épopée, conte, proverbe, chants), autant que les manuscrits et chroniques arabes, négro-africains écrits en langue arabe ou en langues négro-africaines, attestés bien avant l'arrivée des Européens en Afrique noire.

Il est important de noter que ce nouveau climat d'exacerbation du « complexe du livre et de l'écrit » a permis aussi aux chroniques et manuscrits négro-africains anciens de sortir de l'ombre des collections et bibliothèques privées ou familiales négro-africaines.

Mais, au-delà de la tendance au monopole du passé négro-africain affichée pendant longtemps par l'ethnographie ou l'historiographie des explorateurs, missionnaires, et des administrateurs coloniaux, on peut retenir un paradoxe extraordinaire : actuellement, toutes les informations les plus importantes disponibles sur les sociétés et cultures négro-africaines se trouvent en Europe. Il y a là comme exercée une sorte de contrôle de l'image ou de l'identité négro-africaine ou de la construction satisfaisante de celle-ci.

3°- La création de nombreuses écritures « autochtones », généralement, syllabiques. Ce sont, par exemple, les nombreuses écritures du Libéria et de la Sierra Leone : Vai (entre 1832 et 1834), Mende (1921), Loma (années 1930), Kpelle (années 1930) et Bassa (années 1920). Toutes les cinq transcrivent des langues mande³⁰².

Cette situation d'écritures multiples suggère un climat de compétition, que L.-J. Calvet appelle, dans le contexte négro-africain, la « guerre des écritures » ou « conflit sémiologique », comme il existe également, en Afrique noire, écrit-il, la « guerre des langues »³⁰³, qui oppose, par exemple, les langues négro-africaines et les langues européennes. S. Battestini explique cette sorte de compétition socioculturelle relative à la possession d'une écriture propre entre les populations mande par le fait que,

« Les inventeurs de ces écritures du XXème siècle auront été conscients de la supériorité culturelle et économique des Vai sur leurs propres tribus, et auront associé ceci – au moins en partie – à l'existence de l'écriture vai (qui a joué effectivement un rôle important en accroissant le statut et la réputation des Vai. »³⁰⁴

Il semble que l'on peut mettre aussi à la base de la démarche de la création des écritures autochtones en général une volonté d'égaliser les rapports socioculturels dénivelés, qui placent les Africains noirs en position inférieure par rapport aux Européens et aux Africains noirs

³⁰² Le *mande* désigne un groupe linguistique qui se divise en « trois branches : le mande central autour du bambara, le mande forestier de l'Ouest et le mande de l'Est, ou mana-busa » (J. L. Doneux, *op. cit.*, p. 167), tandis que *mende* correspond à une langue du groupe mande, plus précisément du sous-groupe mande forestier de l'Ouest.

³⁰³ L.-J. Calvet, *Histoire de l'écriture*, Paris, Plon, 1996, p. 226.

³⁰⁴ S. Battestini, *op. cit.*, p.

islamisés, qui s'identifient à des livres sacrés et des écritures « fétiches ».

G. Balandier explique que :

« En se rattachant au peuple du Livre, ils rétablissent une égalité qui reste à leurs yeux la condition de tous les progrès à venir [...] Cette démarche reste banale pour une large partie de l'Afrique christianisée, de l'équateur jusqu'au Cap. »³⁰⁵

En ce qui concerne justement et surtout les régions négro-africaines christianisées, on assiste à la scripturisation des langues négro-africaines sur la base de l'alphabet latin, mais aussi de l'alphabet arabe. Une procédure que traduit bien la démarche linguistique telle que les *Rules for reducing unwritten languages to alphabetical writing* (1848), réalisé par Samuel Lee et J. F. Schoen³⁰⁶. C'est ainsi également que la fréquentation de la Church Missionary Society, d'où il a été exclu, a permis à Josiah Oshitelu, un Yoruba, de créer (en 1926) une « écriture sacrée », la « Holy Script », pour son mouvement religieux Aladura (« celui qui prie »), constitué d'une série d'églises nigérianes³⁰⁷.

La démarche d'écriture négro-africaine se traduit aussi, plus tard, par le mimétisme des littératures et des langages européens utilisés. P. Ngandu Nkashama, qui a consacré, par ailleurs, un ouvrage entier au développement et à la réception des littératures et écritures en langues africaines, peut affirmer que :

³⁰⁵ G. Balandier, *L'Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 1957, p. 224.

³⁰⁶ Cité par J. L. Doneux, *op. cit.*, p. 42.

³⁰⁷ P. Probst, « The Letter and the Spirit : Literacy and Religious Authority in the History of the Aladura Movement in Western Nigeria », *Africa*, 59 (4), 1989, p. 484.

« Des textes sont publiés, et surtout, ils ne se sont diffusés qu'à partir des systèmes installés par les différentes normes des colonisateurs : allemandes, françaises, anglaises, belges ou portugaises. »³⁰⁸

C'est également le développement de « pôles essentiels des littératures en langues africaines », autour des Missions chrétiennes.³⁰⁹ Mais, en général, les productions littéraires négro-africaines, qu'elles soient en langues négro-africaines ou européennes, sont patronnées par l'autorité énonciative de l'Europe, sous forme de « préface » ou d'incitation à l'écriture par les autorités religieuses ou administratives.

Il est important de noter, dans la perspective de ce climat de prosélytisme religieux, que la scripturisation des langues négro-africaines et les traductions des textes religieux étrangers dans les langues négro-africaines ont fait de celles-ci le support de nouvelles croyances. C'est ce que réalisent, par exemple, les brochures et les périodiques édités en langues négro-africaines pour l'édification des « Convertis », qui sont exposés à des lectures intensives des textes articulant l'univers des valeurs chrétiennes. C'est aussi le cas des hymnes et des cantiques liturgiques rédigés en langues négro-africaines, qui ouvrent à une poétique non négro-africaine³¹⁰.

Enfin, la conversion des populations négro-africaines au christianisme et à l'écriture latine va redistribuer les positions sociales et dessiner une autre carte des hiérarchies et valeurs socioculturelles. Les initiés à l'alphabet latin et lettres européennes recevront une auréole, « illusoire », écrit P. Ngandu Nkashama. Au point de leur faire croire,

³⁰⁸ P. Ngandu Nkashama, *op. cit.*, p. 159.

³⁰⁹ P. Ngandu Nkashama, *op. cit.*, pp. 168-169.

³¹⁰ P. Ngandu Nkashama, *op. cit.*, pp. 170-174.

ajoute-t-il, à une « dimension différente au niveau de l'humain »³¹¹. Il écrit, à propos de ces « Initiés » ou « Evolués » et écrivains négro-africains aussi bien dans les langues négro-africaines que dans les langues européennes :

« Ils croient assurément pouvoir régenter la société, gérer les vicissitudes, et même orienter le destin collectif dans le sens de l'Histoire totale dont ils seraient les initiateurs et exclusifs. »³¹²

Cette nouvelle figuration des rôles et donc des rapports sociaux mérite d'autant plus d'être signalée qu'elle constitue le moment de l'émergence des leaders politiques qui veilleront à l'histoire de l'Afrique noire indépendante. Mais aussi le moment de l'émergence des lettrés et intellectuels négro-africains qui essaieront de penser et d'écrire leur passé et leur présent, et de témoigner ainsi de leurs expériences humaines et négro-africaines.

La démarche littéraire des deux catégories d'initiés (les politiques et les intellectuels) – qui se confondent souvent – manifeste le privilège presque absolu des langues européennes dans l'administration des pays africains – car ces langues sont généralement considérées comme facteur d'intégration et de progrès – et dans l'expression culturelle négro-africaine – car ils cherchent leur légitimité et leur reconnaissance auprès du public occidental³¹³.

³¹¹ P. Ngandu Nkashama, *op. cit.*, p. 163.

³¹² P. Ngandu Nkashama, *op. cit.*, p. 159.

³¹³ P. Ngandu Nkashama, *op. cit.*, pp. 29-30.

4°- L'école européenne, missionnaire ou coloniale, devrait être retenue aussi comme un lieu de mesure de la portée idéologique et historique du mythe de l'écrit et de l'alphabet en Afrique noire. Elle peut être même considérée isolément comme, selon les termes de P. Ngandu Nkashama, « l'argument le plus propice »³¹⁴ pour asseoir la domination européenne par la procédure de l'écriture. Et c'est en tant que tel – une configuration scripturaire – que nous essaierons de l'examiner tout à l'heure.

Par ailleurs, le déploiement de l'école européenne, dans les régions islamisées, dessine un paysage d'instruction défini en terme de concurrence. Les écoles coranique et initiatique y seront confinées, par la suite, à des rôles de formation religieuse et de maintien de la tradition. Aussi le rapport à l'écriture arabe se trouve-t-il affecté par ce partage de rôles – on peut observer la tendance des populations islamisées à renforcer leur identification à l'écriture arabe et leur adhésion à l'Islam. On sait que ce nouveau paysage provoque un climat de malaise et d'ambiguïté chez les populations négro-africaines islamisées, qui sont partagées entre l'école coranique et l'école coloniale – une situation que rend très justement *L'aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane. Mais également chez les autres, qui vivent une tension dramatique entre leurs croyances traditionnelles – systématiquement dénigrées par les missionnaires et souvent interdites par l'autorité coloniale – et la séduction de la nouvelle école. Encore une fois, toute une littérature négro-africaine est ici mobilisée par cette tension provoquée par l'installation de l'école européenne, une tension qu'elle traduit à travers un arrangement tragique. C'est cette scène tragique que J. Chevrier

³¹⁴ P. Ngandu Nkashama, *op. cit.*, p. 165.

retient à propos de l'aventure de Samba Diallo, le personnage principal de *L'aventure ambiguë* :

« Le retour précipité de Samba Diallo en Afrique marque la fin et l'échec de sa formation : l'homme qui revient au pays des Diallobés est un être divisé, profondément malheureux et également incapable de retrouver la foi de son enfance comme de se convertir totalement à la pensée de l'Occident. Exilé, déraciné aux lieux mêmes où ont vécu ses ancêtres, il s'éprouve impuissant à vivre et sa mort accidentelle ressemble beaucoup à un suicide. »³¹⁵

5° - L'installation de l'alphabet latin coïncide également avec celle d'une nouvelle relation des populations négro-africaines à leurs terres, à leurs territoires et à leurs ressources. Il est à noter que les populations négro-africaines ont une relation particulière et spirituelle avec la terre, élément fondamental de leur existence et lieu d'ancrage de toutes leurs croyances, leurs coutumes, leurs traditions et leurs cultures. Pour elles, la terre ne peut pas faire l'objet d'une appropriation individuelle ; elle est un élément naturel dont chacun doit pouvoir jouir librement. Ainsi le contrôle et l'exploitation des terres, des territoires et la jouissance de leurs ressources et les échanges auxquels elles peuvent donner lieu relèvent-ils des régimes collectifs traditionnels et du contrat tacite.

C'est la rupture de cette relation que provoque l'introduction du titre et du droit fonciers européens en Afrique noire. Ce titre et ce droit sont, en leur principe, écrits : l'écriture témoigne et accrédite la propriété privée ou collective. Dans l'Afrique noire rencontrée par l'Europe conquérante, quand les états européens colonisateurs ne s'approprient pas les terres et territoires par la force, leurs représentants passent des

³¹⁵ J. Chevrier, *op. cit.*, p. 150.

traités écrits avec les populations négro-africaines pour obtenir la cession de leurs terres et pour garantir ostensiblement leurs droits sur les terres restantes. Des traités que la puissance coloniale ne manquera pas d'abroger ou de violer le cas échéant. E. Isichei écrit à propos de la constitution de l'Etat libérien :

« De Monrovia, les colons étendirent leur territoire jusqu'à loin à l'intérieur du pays, signant des traités dont les termes n'était pas souvent entièrement compris par les populations locales. Le prix, à payer en biens commerciaux divers, n'était pas souvent entièrement payé. Peut-être que les colons noirs de Monrovia n'étaient pas du tout différents des colons blancs installés ailleurs en Afrique. »³¹⁶

Aussi avons-nous interprété, ailleurs³¹⁷, la décision de créer l'écriture vai dans le contexte de la constitution de l'Etat libérien comme un refus par les Vai d'adopter les écritures latine et arabe pour la tenue de leurs comptes et pour leurs correspondances commerciales. On pourrait raisonnablement croire en effet qu'étant donné que ces deux systèmes d'écriture – mais aussi de significations – leur étaient étrangers à beaucoup des égards, les adopter pour la conduite de leurs affaires commerciales pouvait les exposer à des manipulations et falsifications de contrats commerciaux de la part des négociants européens ou de Monrovia ou encore des commerçants noirs musulmans venus du nord³¹⁸. Et que le défaut d'un titre écrit de propriété peut amener le gouvernement de la puissance coloniale ou l'Etat négro-africain

³¹⁶ E. Isichei, *History of West Africa since 1800*, Africana Publishing Company (Holmes & Meier Publishing), 1977, p. 139.

³¹⁷ M. Condro, *L'écriture et l'idéologie en Afrique noire : l'exemple de l'écriture vai (Libéria)*, Université de Limoges, Mémoire de DEA, 2000, pp. 90-92.

³¹⁸ M. Cole, S. Scribner, *op. cit.*, p. 269.

indépendant à s'attribuer la propriété des terres exploitées par une famille ou par toute une population.

Ainsi faut-il retenir que la relation des populations négro-africaines à leurs terres, à leurs territoires et leurs ressources ne relève plus d'une relation immédiate et collective à la nature, mais désormais de l'ordre de l'écrit : elle est cadastrée. Le cadastre constitue l'espace de référence des propriétés foncières et la mesure de leurs valeurs, et de délimitation des territoires.

A travers ces quatre points, nous avons tenté d'indiquer des lieux de mesure, plus ou moins admis, de la portée idéologique du « mythe de l'alphabet » et du « complexe du livre » en Afrique noire. Nous les avons traités comme des formes qui articulent les organisations scripturaires et idéologiques européennes et les écritures que ces dernières mobilisent, d'une part, et les univers de référence et de discours négro-africains qu'elles ont affectés, d'autre part.

A ce titre, ils constituent des moments et des lieux d'une rupture singulière dans l'histoire de l'Afrique noire. Le rapport de l'Afrique noire à l'écriture s'y révèle marqué par la « ruse de l'écriture civilisatrice ». Ce qui signifie que la soumission des sociétés et cultures négro-africaines à l'écriture latine, et la maîtrise du savoir de l'écriture ou l'assimilation de la « leçon d'écriture » par les Négro-africains témoignent de l'emprise du pouvoir européen sur les sociétés et cultures négro-africaines. Ils peuvent constituer isolément, pour cela, des moments précis de saisie de l'articulation de l'écriture à l'idéologie (coloniale) en Afrique noire et des lieux repérés qui pourraient être l'objet d'une réflexion approfondie et spécifique.

Mais, pour notre propos, il était important de noter juste que ce que F. de Medeiros « le complexe du livre et de l'écrit »³¹⁹ avait affecté le rapport des Africains à leurs langues, à leurs cultures et entre eux, mais aussi à la nature. Et d'en montrer les articulations générales ou généralement admises. Ainsi avons-nous essayé de montrer que même si la tradition orale ou l'oralité est devenue depuis peu une source crédible pour l'histoire, même si l'on a déjà largement entrepris la déconstruction du concept de tribu, d'ethnie, et d'autres concepts tendancieux de l'ethnologie africaniste et de l'administration coloniale³²⁰, même si l'on a rejeté les concepts et les théories linguistiques racistes à l'œuvre dans les premières études des langues négro-africaines, même si des démarches sont entreprises pour mettre en évidence les « littératures et écritures en langues africaines », il convient d'accepter que le mythe de l'alphabet, celui de sa perfection et de son efficacité a imprégné profondément et durablement les mentalités en Afrique noire.

En tous cas, il convient aussi d'observer que l'alphabet latin imprègne encore les textes et les manuels scolaires, les textes administratifs et politiques en Afrique noire. Là nous retrouvons le rôle qui fut celui de l'école européenne – missionnaire et coloniale – ou qui est encore celui de l'école de type européen – les écoles publiques des pays d'Afrique noire indépendante. C'est ce que nous allons examiner maintenant comme programme d'éducation, stratégie de domination et rapport de forces, qui mettent en jeu l'écriture, qui réalisent le grand partage épistémologique.

³¹⁹ F. de Medeiros, *op. cit.*, p. 58.

³²⁰ J.-L. Amselle, E. M'Bokolo, *op. cit.*

2. 2. : L'école et l'éducation³²¹.

Nous avons signalé, plus haut, dans le cadre des enjeux de l'écriture dans le monde occidental, que les sociétés colonisées s'appréhendaient comme une sorte de « laboratoire exotique et tardif d'une expérience européenne »³²² : le déploiement de l'école occidentale s'y signale, comme dans le monde occidental, comme celle de la rationalité économique, administrative et nationale. Comme en Europe, l'éducation et l'alphabétisation des colonisées sont confiées à l'école, aux missionnaires et instituteurs coloniaux, maîtres de l'alphabet et dépositaires des traditions littéraires et métaphysiques occidentales. Comme en Europe, l'éducation et l'alphabétisation constituent le principal instrument d'homogénéisation et d'intégration de la société coloniale. Cependant, contrairement à ce qui se passe en Europe, l'homogénéisation et l'intégration de la société coloniale n'est pas basée sur l'alphabétisation générale, du peuple et de toutes les couches et catégories sociales, car « la très grande majorité des enfants colonisés

³²¹ Cette problématique a été traitée, notamment, par les auteurs suivants : 1) Samba Gadjigo, *Ecole blanche, Afrique noire. L'école coloniale dans le roman d'Afrique noie francophone*, 1990, 2) M. Kadima-Nzujji, *La littérature zaïroise de langue française (1945-1965)*, 1984, 3) William B. Cohen, *Empereurs sans sceptre. Histoire des Administrateurs de la France d'outre-mer et de l'Ecole Coloniale*, 1973. Leur intérêt repose sur le fait qu'ils représentent trois approches différentes mais complémentaires de la problématique de la « nouvelle école » (occidentale) et de l'instruction des populations négro-africaines dominées. Au-delà des différences de méthodes nationales d'administration, elles permettent de comprendre les relations essentielles que les Européens établirent et maintinrent avec les populations négro-africaines par le biais de l'école occidentale, du point de vue des Négro-africains, mais aussi du point de vue des Européens (ici les Administrateurs coloniaux) en tentant de mettre à jour – par leur coopération volontaire, avec W. B. Cohen – leurs objectifs coloniaux et la vision qu'ils ont de leur "mission".

³²² G. Duverdier (1971) cité par F. Furet, J. Ozouf, *op. ct.*, p. 354.

sont dans la rue »³²³, observe A. Memmi, l'auteur du célèbre *Portrait du colonisé*, précédé du *Portrait du colonisateur* (1957).

Par rapport au projet d'intégration sociale et nationale (idéologique et territoriale) de l'école en Europe, nous constatons donc une rupture spatiale et de perspective dans le projet de la « nouvelle école » (C. H. Kane, *L'Aventure ambiguë*). En effet, les enjeux de l'écriture initialement décrits sont évidemment reconduits dans le nouvel espace colonial, non pour égaliser ou assimiler la société coloniale et toute la société coloniale à la société métropolitaine, comme on le croit souvent, mais pour entretenir les relations d'inégalité et de dépendance entre colonisé et colonisateur – l'assimilation totale des sociétés indigènes aurait signifié l'évanouissement de la relation coloniale, c'est-à-dire la mort du colonisé et du colonisateur, nous dit A. Memmi³²⁴.

Il semble que la convocation du modèle occidental de l'école et de l'alphabétisation générale dans le cadre de la société coloniale assume une valeur économique (temps et espace) et une valeur comparative. En effet, sans nul doute, pour les uns, l'école européenne, c'est éduquer et alphabétiser pour la cause missionnaire tandis que/et pour les autres, c'est servir le projet colonial. Elle est donc stratégie et manipulation. Mais, en s'inscrivant dans la société coloniale comme une valeur positive, la « nouvelle école » définit les sociétés et cultures indigènes en termes de manque et de carence, de « misère » culturelle et technique, à combler et évacuer ou à améliorer. Elle concentre ainsi la disponibilité du pouvoir et du savoir de l'écriture.

Par ailleurs, en ce qui concerne cette société coloniale ou plus précisément les territoires colonisés, on aime à distinguer généralement

³²³ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, précédé du *Portrait du colonisateur* et d'une *Préface de Jean-Paul Sartre*, Paris, Payot, 1973, p. 133.

³²⁴ A. Memmi, *op. cit.*, pp. 151-155.

deux types de politique d'administration à leur endroit : l'administration directe, qui caractériserait la politique coloniale française, et l'administration indirecte ou *indirect rule* britannique, qui s'appuie sur les structures sociopolitiques indigènes existantes et l'autorité traditionnelle préservée. En matière d'écriture, le premier serait marqué par la domination exclusive de l'alphabet latin et de la langue française tandis que le second favoriserait l'écriture des langues négro-africaines et leur épanouissement comme langues de communication et de transmission de valeurs nouvelles. Certes, cette distinction recouvre une certaine réalité littéraire en Afrique noire, où les littératures négro-africaines en langues négro-africaines se rencontrent massivement en effet dans les pays correspondant aux anciennes colonies britanniques. Toutefois, on peut remarquer que ces pays se situent majoritairement dans des régions qui connaissaient l'Islam depuis fort longtemps et qui ont développé des traditions littéraires anciennes en langues arabe ou négro-africaines³²⁵.

Contre cette distinction, J. Ki-Zerbo peut observer en effet qu'« il y a beaucoup moins de différence qu'on ne l'a dit entre les colonisations britannique et française »³²⁶. Pour cela, sans entrer les détails de ses observations, nous devons rappeler ses commentaires à propos du livre *Le double mandat dans l'Afrique tropicale britannique* (1922) de F. Lugard, qui y explique les principes de l'administration indirecte. J. Ki-Zerbo écrit :

« Il [F. Lugard] rappelle le double mandat que les Puissances s'étaient donné à elles-mêmes à la conférences de Berlin : apporter aux

³²⁵ P. Ngandu Nkashama, *op. cit.*

³²⁶ J. Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire. D'hier à demain*, Paris, Hatier, 1978, p. 442.

Africains les bienfaits de la civilisation matérielle et morale, et aussi exploiter les richesses de l'Afrique. Il en conclut d'abord que la présence européenne n'est jamais purement altruiste [...] Enfin, le travail d'éducation et de promotion sociale, entrepris vaille que vaille par le colonisateur, ne mettait-il pas d'avance en échec le principe même de l'autorité traditionnelle, sans compter que celle-ci n'existait pas de la même manière dans les régions de l'Afrique [...] Et malgré l'existence de conseils de chefs, l'influence croissante des Africains instruits, déjà munis d'institutions représentatives, comme celles qui étaient à l'origine de la constitution Mankessim, va bloquer le processus. »³²⁷

Ou encore, à propos de cette distinction entre la « centralisation française » et la « décentralisation britannique », William B. Cohen écrit :

« On peut dire cependant que les deux puissances coloniales mirent en pratique une politique d'assimilation, car tous les deux visèrent à établir outre-mer un système administratif semblable à celui existant dans la mère patrie ; la différence résidait dans le contenu des politiques, lesquelles résultaient seulement des traditions diverses existant dans chacun des deux pays. »³²⁸

C'est-à-dire que dans la perspective de la mission paradoxale de civilisation et d'exploitation de l'Afrique noire de l'Europe, l'éducation et l'alphabétisation, qu'elles soient faites en langues négro-africaines ou en langues européennes, qu'elles préservent ou non l'intégrité des sociétés négro-africaines, constituent un système de maîtrise : elles

³²⁷ J. Ki-Zerbo, *op. cit.*, pp. 443-444.

³²⁸ W. B. Cohen, *Empereurs sans sceptre. Histoire des Administrateurs de la France d'outre-mer et de l'École Coloniale*, Paris, Edit. Berger-Lvrault, 1973, p. 111.

forment – et c’est ainsi qu’elles sont conçues – le lieu de la transformation de l’«indigène» en «civilisé»³²⁹, donc les instruments servant à le contrôler et, en retour, les «indigènes» participeront à l’effort d’administration de leurs territoires et d’exploitation de leurs terres. Du point de vue de la volonté de domination européenne en général, l’école participe de l’économie de la domination : «dominer à moindres frais possibles», ce que permet parfaitement l’école puisqu’elle participe, écrit C. H. Kane, «de la nature du canon et de l’aimant à la fois. Du canon, elle tient son efficacité d’arme combattante. Mieux que le canon, elle pérennise la conquête.»³³⁰

Il est significatif de noter à propos de la fonction et du contenu de cet enseignement que la science ou l’instruction intellectuelle qu’il prodigue est «un effet de marché», comme l’aurait écrit J. Derrida. Si tant est qu’on puisse encore négliger qu’elles restent largement dépendantes des postulats, des valeurs, des normes et des intérêts d’une région et d’une culture bien spécifiques, celle de l’Europe, de l’Occident, de ses aires d’expansion privilégiées³³¹ – des postulats, des valeurs, des normes et des intérêts qui intègrent les enjeux de l’écriture dans le monde occidental tels que nous avons tenté les saisir au tout début de notre étude. Du reste, comme M. Kadima-Nzuji l’écrit,

« Il fallait, dans le chef des colonisateurs, que les impératifs du clan et des tabous "animistes" fussent remplacés par les impératifs de la conscience, c’est-à-dire à base chrétienne. Pour y parvenir, le fondement moral de l’éducation devait être installé dès le début de la

³²⁹ M. Kadima-Nzuji, *La littérature zairoise de langue française (1945-1965)*, Paris, Karthala – ACCT, 1984, pp. 9-10.

³³⁰ C. H. Kane, *L’Aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1960, p. 60.

³³¹ G. Winter, *L’impatience des pauvres*, Paris, PUF, janvier 2002, p. 222.

scolarité et parachevé au cours de tout l'enseignement jusqu'aux études supérieures. »³³²

En d'autres termes, il fallait à la politique coloniale une base négro-africaine sachant écrire, lire et compter dans les langues européennes. Cette base devait être en fait, écrit M. Kadima-Nzuji à propos des « évolués » congolais, « capable de se faire comprendre sans difficulté et sans intermédiaire dans une langue européenne, et ayant une bonne moralité, car science sans conscience n'est que ruine de l'âme »³³³. Une telle base, acquise aux valeurs occidentales et promue à un niveau alléchant de l'échelle sociale, dépassant largement la masse indigène, occidentalement analphabète, était nécessaire pour la réussite du projet colonial. On a pu dire ainsi de l'école occidentale qu'elle était une « pépinière » de cadres indigènes négro-africains.

De ce point de vue, toutes les nations européennes colonisatrices devaient accorder une attention particulière à l'organisation scolaire de leurs colonies. L'école coloniale était l'objet d'une politique spécifique et d'un programme très élaboré. Tous les politiques et programmes scolaires coloniaux s'accordaient sur la nécessité de maîtriser les sociétés négro-africaines colonisées, et sur le fait que l'enseignement des « indigènes » ne devait pas constituer un instrument de troubles sociaux – il devait participer, à sa manière, à « la paix coloniale ». Le contenu de savoir et de pouvoir que l'école coloniale enseignait aux jeunes négro-africains visait, entre autres objectifs, surtout l'accaparement de leur attention sur des nouvelles formes de savoir, des nouvelles modalités d'inscription et de distribution du pouvoir, sur des nouvelles formes de

³³² M. Kadima-Nzuji, *op. cit.*, p. 67.

³³³ M. Kadima-Nzuji, *op. cit.*, p. 58.

croyances et de pratiques économiques et religieuses. Elle constitue, pour cela, un lieu de substitution d'une mémoire du passé par une autre, instruit le procès des sociétés négro-africaines que la « leçon d'écriture » a exclues de l'"Histoire" et qualifiées de « primitives ».

« D'où, écrit J. Ki-Zerbo, le malthusianisme culturel, les programmes tronqués sacrifiant la culture générale et l'histoire africaine authentique. Les petits Wolof apprenaient à connaître leurs ancêtres les Gaulois et les Toucouleur récitaient des leçons présentant El-Hadj Omar comme un sinistre agitateur. »³³⁴

Les langues et les écritures négro-africaines sont interdites, de ce fait, dans les écoles françaises tandis que leur utilisation ailleurs, surtout dans les colonies britanniques, est restreinte aux niveaux élémentaires pour ne pas dire médiocres de l'enseignement. En tous cas, elles ne sont pas transcrites, étudiées et enseignées pour elles-mêmes : elles ne sont qu'un moyen, et les différentes attitudes des politiques coloniales ne traduisent que des stratégies idéologiques basées sur des valeurs approuvées et des pratiques européennes diverses dont l'efficacité est prouvée.

On sait, par ailleurs, que l'enseignement occidental des « indigènes » est de très bonne heure l'œuvre des missions religieuses, dont l'implantation « avait été liée au moins chronologiquement à celle des puissances coloniales »³³⁵, comme le fait observer J. Ki-Zerbo. « Car, relève Fernand Lafargue, il est assez frappant de voir que la mission en Afrique s'est développée uniquement d'abord à partir de

³³⁴ J. Ki-Zerbo, *op. cit.*, p. 441.

³³⁵ J. Ki-Zerbo, *op. cit.*, p. 439.

l'école »³³⁶ – à travers cette remarque, c'est la soustraction des enfants négro-africains à leur société traditionnelle par leur éducation à l'école missionnaire que F. Lafargue met à l'index. Evoquons juste le cas de la *Church Missionary Society*, l'une des missions les plus anciennes et actives dans le domaine, qui fonda en 1827 le premier collège universitaire de Fourah Bay de Freetown, en Sierra Leone et qui accordait, comme nous l'avons déjà évoqué plus haut, un intérêt soutenu à l'étude et la scripturisation des langues indigènes et aux écritures indigènes.

Aussi la plupart des premières écoles primaires et secondaires sont-elles l'œuvre des missionnaires, tandis que l'armée coloniale s'atèle à la pacification des territoires colonisés. La préoccupation principale de ces écoles missionnaires est l'évangélisation et l'étude des langues négro-africaines par les missionnaires ne vise que l'efficacité prosélytique. A ce propos, M. Kadima-Nzuji écrit :

« Les missionnaires, quant à eux, maîtres de l'enseignement, adoptent dialectes et langues autochtones comme véhicules de l'évangélisation. Cependant que la multiplicité des langues semble opposer à leur apostolat une barrière infranchissable. Mais se rappelant le mot d'ordre du Cardinal Lavigerie, "la langue n'est qu'un moyen, ce n'est pas la fin", les Pères Blancs se mettent partout à l'étude des langues autochtones pour féconder leur apostolat. »³³⁷

Ces langues sont retenues en effet pour servir de support aux textes et aux valeurs chrétiens, qui bénéficient ainsi d'une diffusion leur

³³⁶ Rencontre internationale de Bouaké - *Tradition et modernisme en Afrique noire*, Paris, Seuil, 1965, p. 110.

³³⁷ M. Kadima-Nzuji, *op. cit.*, p. 70.

permettant une prise psychologique immédiate. Il faut mettre très largement en effet les Livres saints à la portée de l'ensemble des populations. Il semble, d'après S. Battestini, que l'emprise psychologique qui en résulte chez le Négro-africain ne soit pas toujours aperçue par celui-ci. Car, écrit-il,

« en se dotant, sur le modèle importé, d'une nouvelle institution religieuse, d'une nouvelle langue et d'une nouvelle écriture, l'Africain ne s'aperçoit peut-être pas qu'il se convertit à une structure logique différente, celle qu'il rejette sous d'autres aspects. »³³⁸

Si en son intention première, l'école missionnaire est d'abord prosélytisme et évangélisation, préparation d'auxiliaires indigènes pour la formation d'Eglises indigènes, elle ne manquera pas, de par son projet de civilisation basée sur des valeurs et pratiques occidentales, et de par sa situation coloniale, de fournir activement ou contre son gré au projet colonial la collaboration indigène nécessaire ; car il est clair que la soumission par les armes de l'autorité traditionnelle ne peut pas constituer, pour le projet colonial, un gage de collaboration suffisamment solide et durable.

En effet, comme au moment de l'alphabétisation générale des peuples européens (débutée à la Réforme, accentuée au XIXe siècle), les néophytes négro-africains reçoivent de l'enseignement missionnaire les rudiments d'écriture, l'abc de lecture et quelques éléments de comptabilité en signes et langages occidentaux, qui leur permettent d'accéder aux textes sacrés et de gérer de façon « saine » et « vertueuse » leur vie quotidienne. Croire, vénérer la parole de Dieu et se soumettre :

³³⁸ S. Battestini, *op. cit.*, p. 215.

telles sont les modalités qui doivent définir le converti indigène. Monseigneur Audouard, en Mission en Afrique équatoriale française, ne disait pas autre chose à ce propos lorsqu'il définissait, d'après Pierre Guillaume, le mode de recrutement et les fonctions des catéchistes assistants indigènes :

« On choisissait le catéchiste parmi les jeunes gens les plus doués intellectuellement, les plus courageux, les plus généreux et les plus zélés pour la parole de Dieu, et les plus vertueux. Leur formation dure en moyenne quatre ans ; ils doivent savoir lire et écrire convenablement leur langue et le français...ils doivent connaître le plain-chant, les cantiques les plus ordinaires, soit en langue indigène, soit en français, tenir convenablement une sacristie, une chapelle, une école, et leur propre habitation. Leur conduite devra avant tout être chrétienne, morale et exemplaire. C'est pourquoi ils seront en général mariés à des femmes chrétiennes...ils apprendront aux indigènes à travailler, en leur apprenant la nécessité et les avantages du travail. Ils leur apprendront à vivre en société civilisée et chrétienne, en leur apprenant les devoirs sociaux, familiaux et particuliers. Ils leur enseigneront toutes les connaissances utiles, comme lire, écrire, compter. »³³⁹

En d'autres termes, de la position hostile et défavorable à la cause missionnaire et aux intérêts coloniaux, ils sont transformés en des sujets intellectuellement disponibles pour dialoguer et coopérer idéologiquement non seulement à la réalisation du projet de christianisation des Négro-africains mais aussi à celle du projet colonial,

³³⁹ P. Guillaume, *Le monde colonial, XIX-XXè siècles*, Paris, A. Colin, 1994, pp. 68-69.

dans la mesure où l'évangélisation est toujours, plus ou moins, une « européanisation du converti », nous dit P. Guillaume³⁴⁰.

Ce que nous voudrions reconnaître comme « le complexe de l'école occidentale » est ici effectif : c'est la fascination et la croyance subies par les Négro-africains que l'école occidentale, lieu de l'acquisition de l'alphabet latin et des autres signes et valeurs occidentaux³⁴¹, est le « sésame » qui donnerait accès au pouvoir et au prestige (richesse et civilisation) des Blancs européens dominateurs. Dans la perspective de ce complexe, la fréquentation ou non de cette nouvelle école devient un des facteurs majeurs sinon le facteur qui détermine et permet de juger de la valeur sociale et intellectuelle de chaque individu au sein de la société coloniale. En cela, ce complexe trouve l'appui décisif de la réalité coloniale, où les identités et les rapports interindividuels mais aussi à la terre et à l'espace sont placés sous l'autorité de l'Etat colonial, et régis et garantis par le sceau de l'écriture, incarnée précisément par la carte d'identité, par la loi et la signalisation publique (routière et administrative) – la parole ancestrale et quotidienne, dessaisie de son pouvoir et de sa fonction de communication, ne garantit plus rien. On pourrait envisager, de ce fait, ce complexe comme le corrélat du « *complexe de Néron* », qui marque, selon A. Memmi, tout l'effort déployé par « le colonisateur qui s'accepte », c'est-à-dire le colonialiste, à inscrire son usurpation – celle

³⁴⁰ P. Guillaume, *op. cit.*, p. 73.

³⁴¹ C'est une telle fascination que Cheikh Hamidou Kane fait vivre à son personnage principal Samba Diallo: « Longtemps, je suis demeuré sous la fascination de ces signes et de ces sons qui constituent la structure et la musique de leur langue. Lorsque j'appris à les agencer pour former des mots, à agencer les mots pour donner naissance à la parole, mon bonheur ne connut plus de limites » (*L'Aventure ambiguë*, 1961).

aussi par ou de l'écriture – dans les lois et dans la morale³⁴². En fait, écrit A. Memmi,

« Il lui faudrait pour cela en convaincre les autres, sinon lui-même [...] Deux démarches semblent possibles : démontrer les mérites éminents de l'usurpateur, si éminents qu'ils appellent une telle récompense ; ou insister sur les démérites de l'usurpé, si profonds qu'ils ne peuvent que susciter une telle disgrâce. Et ces deux efforts sont en fait inséparables. Son inquiétude, sa soif de justification exigent de l'usurpateur, à la fois, qu'il se porte lui-même aux nues, et qu'il enfonce l'usurpé plus bas que terre. »³⁴³

L'école occidentale constitue donc un espace d'instruction du procès des sociétés négro-africaines, où leurs institutions, leurs valeurs culturelles et figures historiques sont mises en perspectives, hiérarchisées et critiquées.

Et comme signe visible, entre autres, de l'efficacité du « complexe de l'école occidentale » ou plutôt du « complexe de Néron », on peut évoquer les rapports humains tendus entre les éléments instruits à l'école occidentale et les éléments « analphabètes » des sociétés négro-africaines : les premiers adoptent souvent une attitude de mépris à l'égard des seconds, qui sont ainsi exclus du partage du pouvoir et des richesses.

Ces instruits négro-africains, contrôlés et maintenus dans ce rapport de fascination à l'égard des coloniaux européens et de leurs valeurs, allaient répandre auprès de leurs compatriotes le complexe de l'école occidentale. Après avoir noté, à propos des « évolués » congolais,

³⁴² A. Memmi, *op. cit.*, p. 82.

³⁴³ A. Memmi, *op. cit.*, pp. 82-83.

qu'ils ont accordé « une importance quasi "mystique" » à leur statut d'évolué « considéré comme une marque officielle de reconnaissance de leur insertion dans la modernité et la civilisation »³⁴⁴, M. Kadima-Nzuji rapporte les propos de l'un d'eux, caractéristiques de leur discours, publiés dans le mensuel *La Voix du Congolais* :

« Oui, écrit M. N'Koba-N'Dongala, le Congo belge commence à devenir civilisé. Surtout la civilisation chrétienne, où figurent déjà quelques prêtres et pasteurs indigènes ; mais certes, il nous faut encore plus. Car pour que le Congo belge soit bien civilisé, il faut encore de l'instruction supérieure. Tant dans les villes que dans l'intérieur de la colonie, dans les villages et hameaux, dans tous les coins, il faut que le progrès soit partout et en toutes choses, non seulement par l'instruction, mais aussi par d'autres réalisations. Du reste, une nation ne peut se dire civilisée que si tous ses habitants savent écrire, lire et compter, dit Franklin. »³⁴⁵

Ils allaient ainsi cristalliser les aspirations et les frustrations des populations négro-africaines, leurs certitudes et leurs contradictions.

Mais, comme nous l'avons déjà signalé, l'école, par sa fonction même d'intégration sociale et de formation culturelle du citoyen, n'est-elle pas là aussi pour définir (donc prévenir) et encadrer le discours commun sur sa place et sa fonction dans la société, et partant les représentations culturelles et la praxis sociale ? En effet, en sus des éléments d'expression (les signes et langages occidentaux) qu'ils mettent à leur disposition, le système éducatif et l'enseignement, laïques ou religieux, des « indigènes » négro-africains comme pragmatique et

³⁴⁴ M. Kadima-Nzuji, *op. cit.*, p. 64.

³⁴⁵ Gratien N'Koba-N'Dongala, « Le Congo avant et après l'arrivée des Blancs : les bienfaits de la Civilisation », in *La Voix du Congolais*, Léopoldville, N° 2, mars-avril 1945, pp. 45-46, cité par M. Kadima-Nzuji, *op. cit.*, p. 65.

système de maîtrise se doivent également de fournir à leurs initiés négro-africains un espace ou un cadre d'expression.

Pour ce faire, la presse écrite et la production littéraire, en langues occidentales ou négro-africaines, sont encouragées. C'est ainsi qu'«en Afrique du Sud, écrit M. Kadima-Nzuji en note, dès le milieu du XIXe siècle, existait une presse en Xhosa (en sotho, à la fin du siècle) »³⁴⁶. Et au Congo belge, à la fin du XIXe siècle, des périodiques en langue kongo comme *Se Kukianga* (1891) et *Misamu Miayenge* (1893) «avaient mis déjà les Congolais en présence de l'imprimé »³⁴⁷. Cependant, il faut reconnaître que ces productions littéraires et écritures négro-africaines ne sont pas sans danger pour la justification de l'entreprise coloniale et ses projets, et dans la moindre mesure, pour l'intégrité de la mission chrétienne : opposition à l'administration coloniale et création de mouvements religieux et d'églises négro-africains autonomes.

Ces manifestations littéraires sont évidemment accompagnées de lieux de formation et de culture littéraires telles que les bibliothèques ou les clubs de lecture, qui font également l'objet de contrôle strict. A propos de ce contrôle dans le contexte du Congo belge, M. Kadima-Nzuji rapporte les propos explicites tirés du rapport de Madame Renée Fontainas, auxiliaire sociale, qui avait mené une enquête sur « la lecture publique au Congo belge » et qui estimait que :

« ...il serait maladroit et dangereux de leur [aux évolués] laisser lire ce que lisent les Européens. N'étant pas au courant de nos usages et coutumes, de nos façons de parler, ils prennent tout au pied de la lettre,

³⁴⁶ M. Kadima-Nzuji, *op. cit.*, p. 44, faisant référence à l'ouvrage de Albert S. Gérard, *Four African Literatures : Xhosa, Sotho, Zulu, Amharic*, Berkeley, University of California, 1972.

³⁴⁷ M. Kadima-Nzuji, *op. cit.*, p. 19.

ne comprennent pas l'esprit d'un livre, n'en retiennent que l'action, comprennent de travers et n'en retirent aucun fruit. »³⁴⁸

On peut percevoir à travers ce passage l'assimilation de la « leçon d'écriture » qui désignait déjà le danger que peut représenter l'acquisition de l'écriture, du savoir de l'écriture, de l'alphabet latin qui serait inconscient de son pouvoir : le danger pour la liberté des sujets individuels mais aussi pour la souveraineté du roi régnant.

Toujours dans la perspective d'un système de maîtrise complet, les manifestations scripturaires indigènes sont, quant elles, louées en tant que présence d'un haut signe de la civilisation chez des peuples primitifs³⁴⁹, qui se trouvent ainsi encore « convertissables ». Elles seront par conséquent portées à la connaissance du public ou du contribuable occidental, auprès duquel le projet de civilisation des « sauvages » ou « primitifs » doit être toujours justifié.

L'écrit ne se produit pas pour l'intérêt, le bénéfice voulu des Négro-africains, ni pour les informer ni pour les former en vue de leur propre autonomie intellectuelle ; ces espaces de l'écrit constituent un des moyens mobilisés par les autorités coloniale et missionnaire pour contrôler les éléments instruits, car l'instruction, une fois acquise, devient une arme à double tranchant, « une force autonome incoercible »³⁵⁰, affirme J. Ki-Zerbo, ou encore de coercition. Aussi le contrôle a-t-il pu choisir ici la voie de l'assimilationnisme intégral, entraînant la destruction des valeurs, des systèmes de pensée et de référence négro-africaines, et là celle de l'évolutionnisme

³⁴⁸ M. Kadima-Nzuji, *op. cit.*, p. 256.

³⁴⁹ Pour prendre un exemple, A. Klingebien, « The Vai Script », *Africa : Journal of the International Institute of African Languages and Cultures*, vol. 6, fasc. 2, avril 1933, p. 158.

³⁵⁰ J. Ki-Zerbo, *op. cit.*, p. 439.

parternalisant, se souciant soi-disant de la préservation des cultures indigènes et de l'équilibre des systèmes de représentations indigènes, qui intègrent les individus à leur environnement social et physique.

Dans tous les cas, le contrôle des instruits négro-africains et de leurs sociétés est basé sur la promotion d'une civilisation qui privilégie absolument l'écriture et le modèle alphabétique, en tenant compte ou non des dangers déjà signalés que contient une telle promotion pour le « double mandat » européen de civilisation et d'exploitation de l'Afrique noire. La pragmatique missionnaire et colonialiste fait donc feu de tout bois et ne s'embarrasse pas de contradiction : attaquer et détruire les résistances (les écritures et les croyances et les autorités qui les soutiennent), transiger et solliciter les disponibilités qu'offrent les sociétés négro-africaines (les systèmes de signes et langues négro-africains ou l'Islam).

C'est ainsi que l'Islam, « lié à l'école coranique et au prestige du lettré – même médiocre »³⁵¹, fut toléré dans un premier temps par l'autorité coloniale, parce que considéré, nous dit J. Ki-Zerbo, « comme une étape nécessaire que les Noirs devaient franchir pour accéder à la civilisation [...] »³⁵². Elle y voyait une disponibilité ou une prédisposition culturelle et psychologique, traduisant déjà en quelque sorte une certaine emprise de l'une des formes et figures scripturaires exploitées par l'idéologie colonialiste et sur laquelle le projet colonial pourrait s'appuyer. En effet, l'école coranique, en formant la majorité des convertis négro-africains juste à la lecture du texte coranique et en l'informant de son contenu religieux, constitue un lieu d'éducation et de discipline.

³⁵¹ G. Balandier, *op. cit.*, p. 65.

³⁵² J. Ki-Zerbo, *op. cit.*, p. 439.

Faut-il préciser, pour cela et pour exposer rapidement le cas du système éducatif islamique, que d'une part, l'enseignement coranique en Afrique noire est une tradition bien assise – pouvant remonter jusqu'au VIIe ou XIe siècles – et a paganisé les croyances traditionnelles, les a refoulées dans les campagnes ou vers la population féminine, dans les régions concernées. Il semble que cette sorte de stigmatisation culturelle ne peut que toucher les langues de ces croyances, dans la mesure où la tradition culturelle arabe dans les pays arabophones, voire musulmans, établit toujours, un registre linguistique qui distingue une langue écrite et des langues parlées, selon G. GrandGuillaume, qui a considéré, dans le cadre de la thématique de « langues et stigmatisation sociale au Maghreb », « l'oralité comme dévalorisation linguistique ». Il explique :

« La langue écrite est généralement standardisée et n'est jamais la langue maternelle, ni langue d'usage quotidien. Ses usages oraux sont religieux, incantatoires ou solennels (discours, conférences). Les langues parlées sont au contraire multiples, variant selon les tribus, les villes, les régions [...] La langue écrite est considérée comme éminente, les langues parlées comme populaires. »³⁵³

Une distinction qui affecte également le niveau écrit lorsque les deux catégories de langues sont écrites : l'alphabet arabe, transcrivant l'arabe du texte coranique, est distingué des écritures de ces langues populaires ou *'ajami*, des écritures « étrangères », répandues dans l'Afrique noire musulmane.

Et, d'autre part, à l'image de ce qui se passait déjà au temps, par exemple, des grands empires soudanais du XIe-XVIe siècles, en Afrique

³⁵³ G. GrandGuillaume, « L'oralité comme dévaluation linguistique », *Peuples méditerranéens*, n° 79, avril-juin 1997, pp. 9-10.

noire musulmane, les clercs musulmans et les *ulémas* (théologiens musulmans) constituent « une véritable force politique »³⁵⁴ : ils orientent et encadrent le discours social et politique, même celui des autorités souveraines ; la mosquée se positionne en tribune politique et en tribunal de dieu, n'épargnant personne.

L'école coranique privilégie donc la démarche littéraire : des ouvrages circulent dans les écoles coraniques, auprès des lettrés musulmans, et « des quantités impressionnantes de manuscrits du douzième ou du seizième siècles, en provenance des Comores ou de Madagascar, de Malindi ou de Tombouctou, du Fouta-Djalou ou de l'ancien Royaume du Kongo, moisissent dans des caisses des archivistes »³⁵⁵.

Comme l'école occidentale laïque et surtout missionnaire, elle se pose également en lieu qui soustrait d'une façon ou d'une autre, tôt ou tard les enfants négro-africains à leur retraite d'initiation, où ils reçoivent traditionnellement un enseignement qui les instruit de leur histoire, par l'occasion, glorifiée et qui leur ouvre la richesse de leur culture.

Retenons, au passage, que cet enseignement traditionnel mobilise, en sus des maîtres vénérés et des systèmes de pensée et de représentation, des systèmes de signes. A ce propos, C. Faïk-Nzuji, qui a consacré beaucoup de travaux sur les signes et symboles graphiques africains, peut rappeler que :

« Dans les sociétés qui utilisent l'oralité comme moyen principal de transmission, de conservation et de circulation des valeurs et connaissances, les signes graphiques prennent une importance

³⁵⁴ D. T. Niane, *Le Soudan Occidental, au temps des grands empires, XI-XVI^e siècles*, Paris, Présence Africaine, 1975, pp. 221, 233.

³⁵⁵ P. Ngandu Nkashama, *op. cit.*, p. 52.

religieuse capitale, [parce qu'ils permettent à « l'homo religiosus africain à transcender le temporel »] »³⁵⁶

Ou encore, pour illustrer l'importance primordiale des signes et symboles graphiques dans nombre de cultures négro-africaines, on peut noter le cas de l'initiation à la cosmologie bambara, comme le fait paradoxalement Honorat Aguessy, lui qui s'intéresse aux différentes modalités de la parole en Afrique et qui peut écrire :

« Sans la connaissance des 78 "Sigi-ba" (ou principaux signes rendant compte de l'architectonique de l'univers), l'individu [le Bambara] est déboussolé. »³⁵⁷

Des signes, des systèmes et des écritures que l'Islam a toujours situés dans le domaine de la pensée idolâtre ou de l'idolâtrie et qu'il a remplacés par les Saintes Ecritures du Coran. A ce propos, il semble que la réception et la diffusion « orthodoxes » du texte coranique en Afrique noire aient généralement privilégié sa version arabe, la langue arabe étant considérée ainsi, par les Musulmans et l'Islam, comme une langue sacrée. Mais, cela n'a pas empêché la transcription du texte coranique avec les caractères des écritures négro-africaines. C'est le cas de l'écriture vai du Libéria, qui est utilisée par les Vai musulmans pour l'enseignement religieux, un usage que Gail Stewart précise de cette sorte :

« Le Coran n'a pas été transcrit, évidemment, en langue vai, étant donnée l'interdiction dogmatique de sa traduction, cependant des

³⁵⁶ M. C. Faïk-Nzuji, « Symboles graphiques africains dans la liturgie chrétiennes », *Actes du Colloque International de Kinshasa*, Archidiocèse de Kinshasa & Aide Inter-Monastères, 19-25 février 1989, p. 327.

³⁵⁷ H. Aguessy, « Le langage religieux en Afrique. Comment se dit la parole ? (Valeur propre de l'oralité) », *L'Afrique littéraire et artistique*, n° 25, 1972, p. 4.

passages en arabe sont souvent réécrits en caractères vai en guise d'aide-mémoire. Il est probable que seul un quart des musulmans vai comprenne les prières qu'ils disent en arabe, et parfois dans un village tout entier seule une personne peut lire et expliquer l'arabe : le syllabaire sert ainsi de pierre de gué, mais non de moyen de communication pratique parmi les musulmans. »³⁵⁸

Ainsi l'école coranique peut-elle continuer de s'instituer dans la société coloniale, à côté de l'école occidentale surtout laïque, comme un lieu de culture, plus ou moins toléré, selon l'importance de son influence – il faut y insister. Mais, on sait qu'en général, l'école coranique a été défavorisée par l'autorité coloniale, qui encourageait, au contraire et pour cela, l'installation de la sienne en construisant des écoles et en diffusant le complexe de l'école occidentale à travers tous les territoires colonisés, et à travers toutes les couches et catégories sociales. Les maîtres coraniques et ses élèves seront suspectés et surveillés³⁵⁹, les marabouts, ces érudits maîtrisant parfaitement les Saintes Ecritures du Coran, respectés et influents – des modalités qui définissent « le véritable marabout », selon Ephrem Sambou³⁶⁰ – fonctionnarisés et montés les uns contre les autres³⁶¹.

Mais, d'une manière générale, on peut s'aligner sur la conclusion de S. Battestini, qui écrit à propos des écoles coranique et occidentale (laïque ou missionnaire), de ces systèmes de maîtrise et d'influence étrangers que :

³⁵⁸ G. Stewart, « Notes on the Present-day Usage of the Vai Script in Liberia », *African Language Review*, vol. 6, p. 73.

³⁵⁹ W. B. Cohen, *op. cit.*, p. 102.

³⁶⁰ E. Sambou, « L'impact du Marabout dans la société sénégalaise à travers l'œuvre d'Abdoulaye Sadju », *Cahiers KUBABA*, IV, vol. 2, "Rites et Célébrations", Paris, L'Harmattan, 2002, p. 129.

³⁶¹ J. Ki-Zerbo, *op. cit.*, pp. 439-440.

« Les réactions musulmanes à la langue arabe, catholiques à la langue française, et protestantes aux langues africaines, contribuèrent fortement à stratifier et à distribuer le problème linguistique africain. Le système gouvernemental d'éducation, les écoles coraniques et celles de missionnaires chrétiens modifient radicalement, autant pour la religion que pour la langue, la totalité du paysage culturel africain. »³⁶²

Cependant, on est obligé de reconnaître que les religions importées et les systèmes de maîtrise (culturels et éducatifs) arabo-musulmans et occidentaux ont dû composer d'une manière ou d'une autre, à leurs débuts mais aussi par la suite, avec les croyances « indigènes », en tolérant chez leurs convertis certaines de leurs anciennes pratiques religieuses ou en intégrant tout simplement certains de leurs signes – certains auteurs ont pu parler à ce propos, par exemple, d'un « Islam noir »³⁶³, pour traduire cette sorte d'acclimatation des croyances et rites arabo-musulmans en Afrique noire.

De ce fait, on est tenté de confondre l'école occidentale (laïque et missionnaire) et l'école coranique en un même système de maîtrise générant « le complexe de l'école importée », que nous avons examiné plus haut. Une école basée sur le privilège absolu de l'écriture et sur le mythe de l'alphabet, d'une part, et sanctionnant ses initiés ou lettrés d'un prestige social qui leur permet de côtoyer les sphères du pouvoir et de partager, à la source, les richesses inégalement réparties – la société mahoraise, par exemple, identifie « l'ignorant » ou *mdjinga* à « un animal inculturé » ou *ngnombe kayasoma* (« un bœuf qui n'a pas lu »)

³⁶² S. Battestini, *op. cit.*, p. 200.

³⁶³ V. Monteil, *L'Islam noir*, Paris, Seuil, 1964,

tandis qu'elle identifie le « civilisé » ou *mtrengweni* (« le qualifié pour la place publique ») à « un arabisé » ou *mustaanrabu*.

Mais, une telle confusion des deux écoles importées n'est pas historiquement et rétrospectivement soutenable ; tous les observateurs avertis ou experts dans le champ socioculturel négro-africain s'accordent pour distinguer en Afrique noire musulmane des régions où l'intégration socioculturelle de l'Islam fut plus ou moins sereine ou moins tragique. C'est ainsi que P. Ngandu Nkashama peut dire, à propos du Foûta-Djalon, par exemple, que « l'Islam s'était donc "assoupli" pour pouvoir intégrer les éléments des cultures locales »³⁶⁴. Tandis qu'en ce qui nous intéresse immédiatement, à savoir l'écriture en Afrique noire, nous disons que l'islamisation a certes installé aussi le complexe du livre, en particulier la transcendance ou la sacralité du Coran, et diffusé le mythe de l'écrit – l'écrit, affecté toujours d'une certaine sacralité, contraint encore les usages oraux liés à la langue du Coran : la psalmodie, commentaire, invocation ou incantation. Mais elle n'en a pas fait les corrélats d'une (ré-)écriture et d'une (ré-)scripturisation systématiques des sociétés et cultures négro-africaines : les *'ajami* ont transcrit les langues négro-africaines tandis que celles-ci ont continué de signifier les affaires communes et l'émotion individuelle, traduire le pouvoir et la justice sociale.

Comment justifier ce qui peut paraître comme une discrimination injuste, à savoir la différence de réalisation historique établie par ces constats entre les deux systèmes éducatifs et de maîtrise importés ? Si la réponse à la question est loin d'être immédiate et risque d'être affectée par la stérilité d'un bilan des apports extérieurs en Afrique noire, peut-on tout au moins l'envisager comme étant celle qui indiquerait, à la base de

³⁶⁴ P. Ngandu Nkashama, *op. cit.*, p. 97.

cette différence, une divergence d'idéologie et d'intérêt entre les deux systèmes de maîtrise importées ou une contrariété historique affligée aux ambitions possiblement holistiques et absolutistes de l'Islam et de l'école coranique par la colonisation européenne ? Mais, toujours est-il qu'en investissant de façon polémique l'espace qui était traditionnellement et de façon privilégiée celui de la société initiatique négro-africaine, les deux systèmes éducatifs et de maîtrise importés, ont généré des forces autonomes de coercition en la figure des formes d'appropriation qu'ils ont provoquées et encouragées : des systèmes d'écriture basés sur le modèle alphabétique ou sur les caractères latins ou/et arabes ; des innovations et mouvement religieux inspirés des grandes religions importées.

En effet, après avoir servi les systèmes de maîtrise importés ou être nées de leurs mythes et s'être nourris de leurs complexes, les « écritures indigènes » ont été utilisées par certaines autorités traditionnelles pour s'opposer à l'administration coloniale, d'une part, et elles ont accompagné les prophétismes, les messianismes et les églises négro-africains (tels que, par exemple, le kimbanguisme, le mouvement religieux Aladura de J. Oshitelu), dont les initiateurs avaient fréquenté d'une manière ou d'une autre les Ecritures saintes, d'autre part. D'où l'animosité de l'administration coloniale et des missions chrétiennes à leur égard.

On peut dire d'une manière générale que, mis à part les premières résistances négro-africaines à l'invasion européenne, ce sont ces mêmes instruits ou « évolués » négro-africains, frustrés et déchirés entre deux univers de références et de valeurs, qui sont à l'origine de la prise de conscience de l'illusion de l'école occidentale "civilisatrice" et de la ruse de l'écriture.

Pour conclure cette partie sur l'école et l'éducation en Afrique noire, selon le point de vue du « partage épistémologique », nous voudrions rappeler ici la conclusion de F. Furet et de J. Ozouf à propos de la fonction fondamentale de l'écrit dans le monde occidental³⁶⁵. Ils ont lié, en effet, l'alphabétisation généralisée des Français à l'idéologie de l'Etat-nation français et aux nouveaux défis provoqués par la Réforme. L'alphabétisation (programmée) des populations négro-africaines est donc missionnaire et colonialiste, répond à des préoccupations religieuses et épouse les perspectives des politiques coloniales et nationales des pays européens colonisateurs. De ce fait, à la défaveur ou contre les autres systèmes d'écriture ou de signes, la diffusion de l'alphabet latin par l'école intègre, comme le mythe de son efficacité et celui de l'écrit en général, la croyance relevant de l'idéologie qui constitue la civilisation européenne en face des autres civilisations³⁶⁶.

Cependant ou plutôt en s'inscrivant ainsi dans la société coloniale comme une valeur positive et un instrument de conquête, la « nouvelle école » définit les sociétés et cultures indigènes en termes de manque et de carence, de « misère » culturelle et technique, à combler et évacuer. Aussi, quoi que notre interprétation des écoles et des systèmes éducatifs importés comme systèmes de maîtrise des sociétés négro-africaines puisse comporter d'illusoire ou de limité, cela ne doit pas dissimuler ou négliger la réalité objective qui ne cesse de la convoquer : à savoir, que l'installation de l'école européenne dans les sociétés négro-africaines engage fondamentalement une situation de tensions et de ruptures, de résistances et de transformations. Nous précisons que les nouvelles formes de communication sociale et d'expression culturelle, qu'elle a

³⁶⁵ F. Furet, J. Ozouf, *op. cit.*

³⁶⁶ F. Furet, J. Ozouf, *op. cit.*, p. 360.

introduites, ont affecté également les représentations socioculturelles et les rapports sociaux, et ont soumis la place et le rôle des individus à leurs arbitrages. De ce fait, ce sont des transformations qui intègrent celles dont les traits essentiels et les modalités sémiotiques de base ont été déjà mis en évidence à travers le récit de l'introduction de l'Afrique noire ou « indigène » dans l'espace de l'écrit européen et à travers l'analyse de la volonté européenne de la (ré-)écrire, que nous avons proposés jusqu'ici.

Par ailleurs, si envisagé selon le discours occidental sur l'écriture en général et sur le continent africain en particulier, le « grand partage épistémologique », qui situe négativement l'Afrique noire, se présentait comme une volonté occidentale de l'assimiler et de la dominer, il semble prendre en charge également certaines productions et pratiques scripturaires négro-africaines, en l'occurrence, récentes.

« Pour des raisons politiques, religieuses, etc., un homme ou un groupe social a imaginé une écriture nouvelle, destinée à noter une langue donnée, en s'inspirant plus ou moins librement d'un modèle antérieur. »³⁶⁷

³⁶⁷ J. Février, *op. cit.*, p. 527.

2. 3. Les productions et pratiques scripturaires négro-africaines
« indigènes » selon le schéma du « grand partage épistémologique ».

S'il est nécessaire de replacer le passage cité ci-dessus dans le contexte de la négation de toute originalité aux écritures négro-africaines par J. Février et le remettre en question pour cela, il ne rend pas moins compte, jusqu'à certain niveau, des soubassements et des fonctions idéologiques de ces mêmes écritures.

Par ailleurs, nous savons que l'écriture était au cœur des débats idéologiques et culturels portant sur la saisie identitaire du monde négro-africain – la négritude, l'afrocentrisme.

Ces écritures négro-africaines sont investies de valeurs symboliques et les signes traditionnels mobilisés sont requalifiés selon une nouvelle *épistémè*³⁶⁸, une nouvelle attitude que les groupes socioculturels adoptent par rapport à ceux-ci.

Ainsi, selon le point de vue du « grand partage », traduisent-elles une rupture épistémologique, un changement d'attitude des Négro-africains à l'égard de leurs propres signes et marquent d'une certaine façon le succès de l'idéologie de l'assimilation. Pour les uns et les autres mais dans des perspectives différentes, elles témoignent de la « capacité » des Négro-africains à la « Raison », de leur « contribution significative »³⁶⁹ à l'une des plus importantes réalisations de l'« Homme », au même titre que les Blancs européens ou arabo-

³⁶⁸ A. J. Greimas, J. Courtés, *op. cit.*, p. 129.

³⁶⁹ B. T. Moore, « Problems of identity in Terms of my Own Experience », *Liberian Studies Journal*, vol. 15, fasc. 2, p. 10.

musulmans. Ces « configurations du même type que nous trouvons dans les nôtres »³⁷⁰ ne relèvent-elles, en effet, de l'ordre des sociétés occidentales, c'est-à-dire du contact des « primitifs » ou « indigènes » avec Occidentaux³⁷¹ ? En plus, selon les mots de L.-J. Calvet,

« En fait, le continent africain n'a vu naître qu'une forme d'écriture : l'écriture égyptienne, seul système endogène et qui, comme on sait, n'est plus en usage depuis longtemps. »³⁷²

Du point de vue des sociétés négro-africaines, en particulier, ces productions et pratiques scripturaires négro-africaines indigènes engagent le procès de dénonciation de l'impérialisme de l'alphabet latin, mais elles ouvrent en même temps le procès de l'analyse du « pouvoir traditionnel » (royal ou religieux) aussi bien dans la modernité complexe et polémique que dans le passé souvent idéalisé des royaumes et empires négro-africains.

Précisons que pour cet examen des écritures négro-africaines indigènes, nous retenons celles que J. Février appelle « les écritures imitées, refaites ou contaminées »³⁷³ selon le point de vue du « grand partage ».

³⁷⁰ C. Lévi-Strauss in G. Charbonnier, *op. cit.*, p.

³⁷¹ G. Charbonnier, *op. cit.*, p.

³⁷² L.-J. Calvet, *op. cit.*, p. 217

³⁷³ J. Février, *op. cit.*, p. 527.

2. 3. 1. « Entrée de nos pupilles négro-africains » dans la « Civilisation »³⁷⁴.

En effet, pendant longtemps, voire aujourd'hui encore, les débats sur l'existence ou la connaissance, la pratique ou l'expérience de l'écriture en Afrique noire ont été menés selon le schéma interprétatif sous-tendant le grand partage épistémologique. Et cela, même lorsque la contribution scripturaire négro-africaine ou du continent africain est patente ou reconnue.

A ce propos, nous avons vu jusqu'ici que le grand partage épistémologique par le critère de l'écriture reposait sur une vision dualiste et déterministe des sociétés humaines. La volonté occidentale de maîtrise et de domination des sociétés autres, et l'affirmation de la souveraineté du « savoir raisonnable » qui l'accompagnait ne pouvaient renvoyer, pour l'Afrique noire, qu'à une situation socioculturelle polémique et réduite, de dualités culturelles et de ruptures épistémologiques.

Et l'Afrique noire des « écritures indigènes » qui intéresse notre propos est celle-là même qui a constitué le cadre historique de rencontre et d'échange entre les populations négro-africaines « indigènes », d'une part, et les « ressortissants » des civilisations occidentale et arabo-musulmane, d'autre part.

³⁷⁴ Joseph-Marie Jadot, « L'entrée de nos pupilles négro-africains dans la littérature française », *Bulletin des séances*, XX-I-1949, une communication faite en 1949, à Bruxelles, devant l'Institut Royal Colonial, citée par M. Kadima-Nzuji, *op. cit.*, p. 13.

Dualités culturelles et ruptures épistémologiques.

Selon le grand partage épistémologique, rappelons-le, il y a les « sociétés avec écriture » et « civilisées », d'un côté, et les « sociétés sans écriture » et « primitives », de l'autre. Et il déclare unilatéralement et de façon apriorique l'Afrique noire « sans écriture ». A ce propos, nous avons tenté de mettre en évidence toute la charge et la portée idéologiques de cette proposition négative.

Dans le contexte historique négro-africain des rencontres et des échanges signalés ci-dessus, ce partage dual des sociétés humaines se traduit par le partage des acteurs historiques entre ceux qui proprement écrivent et ceux qui n'écrivent pas du tout ou qui n'écrivent pas par eux-mêmes. Dans le contexte des sociétés ouest africaines de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle jusque dans les années 50, qui a vu naître nombre des écritures négro-africaines « indigènes », on identifie ainsi des « populations négro-africaines primitives » d'une part, des Occidentaux, et des commerçants et clercs musulmans d'autre part. Les premières, à l'image de la population vai du Libéria et de la Sierra Leone ou du royaume bamoum du roi Njoya au Cameroun³⁷⁵ – pour nous en tenir à ces deux exemples représentatifs –, n'écrivent pas ou n'ont pas d'écriture propre tandis que les seconds sont identifiés à leurs écritures respectives, latine et arabe, à leurs religions du livre respectives, chrétienne et musulmane.

Avant la création de l'écriture bamoum, le roi Njoya a dû faire face aux pratiquants des deux alphabets et des deux religions monothéistes, aux guerriers et émissaires musulmans de l'Adamawa, et aux autorités coloniales allemandes et aux missionnaires européens. A ce

³⁷⁵ Les écritures vai et bamoum – surtout vai – seront abordées plus amplement dans la troisième grande partie de notre travail.

niveau, il faut rappeler que ce face-à-face est historiquement fortement marqué par le projet colonial des uns et le prosélytisme religieux des autres. Ce que le roi Njoya ne semble avoir ignoré à aucun moment, comme le suggèrent justement la langue secrète et la nouvelle religion qu'il a inventées. Une langue constituée d'éléments provenant de la langue bamoum, de l'allemand et du français. Et une religion nouvelle qui emprunte aux croyances bamoum, au Christianisme et à l'Islam.

Aussi, comme nous l'avons déjà vu également, loin de définir et d'identifier deux catégories objectives et neutres de sociétés, le partage par l'écriture installe-t-il deux catégories de valeurs hiérarchisées et d'identités polémiques. De ce point de vue et étant donné les compétences et les valeurs positives qui sont ici attribuées à l'écriture, définir et identifier les populations négro-africaines en termes de « sans écriture », c'est les déterminer par le manque, un manque dommageable.

Ces « sans écriture » négro-africains, primitifs et définis par le manque, se trouvent sémiotiquement ainsi en position de non-sujet. Sémiotiquement non compétents et sans valeur, culturellement dépourvus de « savoir raisonnable » et de « haut signe de la civilisation » (A. Klingenheben), ils se trouvent historiquement en situation d'attente et d'inconsistance. Les observateurs de la société vai et de son syllabaire aiment à rapporter que les Vai ont identifié le prestige et le pouvoir des Européens, et des commerçants *mandigos* et clercs musulmans à leurs écritures respectives, qui leur permettaient de se parler, « bien qu'étant séparés par une grande distance ». Pour eux, elles constituaient donc leur logo, tandis que leur prestige et leur pouvoir provenaient du fait qu'elles étaient liées à des textes sacrés. Dans ce contexte social et historique vai précisément, les gens de l'écriture et des « écritures saintes », ne sont-ils

pas en même temps gens qui maîtrisent les rapports économiques (commerciaux) et qui dominent effectivement les relations politiques ?

La situation négative des Vai appelle, par conséquent, une opération de transfert de valeurs et de compétence sémiotique, de moyens de contrôle sociale et de maîtrise technique. Leur intention serait alors de posséder, de s'approprier également cette technologie, cet attribut et cette modalité qui confèrent prestige et pouvoir. De son entrevue avec Momolu Dualu Bukele, le Révérend S. W. Koelle rapporte l'étonnement et l'intention de celui-ci à travers des propos qu'il lui attribue :

« Comment cela se fait-il, que mon maître soit au courant de chaque chose que j'ai fait à un endroit éloigné ? Il regarde seulement dans le livre, et celui-ci dit tout. Une telle chose, nous devrions l'avoir aussi, par laquelle nous pourrions nous parler, bien que séparés par une grande distance. »³⁷⁶

Cette intention d'avoir également l'écriture, attribuée fidèlement ou non ici aux Vai, témoigne donc d'une rupture et d'une évaluation de la situation de communication des Vai, d'une affection de leur rapport à leur langue et au sens : elle procède d'une sous-évaluation de la nature des pratiques orales, comparées aux pratiques scripturaires³⁷⁷. De ce point de vue, les Vai et les primitifs négro-africains ne peuvent que « imiter », « refaire », ou être « contaminés » ou influencés de l'extérieur, pour avoir le prestige et le pouvoir, réversible, de « la chose écrite ».

³⁷⁶ S. W. Koelle, *op. cit.*, 236.

³⁷⁷ B. V. Street, *op. cit.*, p. 42.

Les écritures négro-africaines : « écritures imitées, refaites ou contaminées »³⁷⁸.

Pour J. Février, ces écritures négro-africaines ou créés à l'usage de populations négro-africaines se caractérisent par le fait qu'elles présentent cette particularité :

« Qu'elles ont été conçues d'ordinaire par des primitifs ou des missionnaires sur le modèle ou sous l'influence d'écritures phonétiques déjà très évoluées, voire dégénérées, et qu'elles constituent un compromis bâtard entre deux tendances foncièrement différentes »³⁷⁹

Même si certains auteurs, à l'image de M. Massaquoi et de A. Klingenheben pour le syllabaire vai, affirment et insistent sur la permanence de codes de transmission graphiques entre les anciens symboles africains et les nouveaux phonogrammes, ce qui est ici retenu c'est l'assimilation du principe même de la notation phonétique, c'est la volonté de « faire parler les signes ». L'avènement du principe de la notation phonétique étant considéré comme historiquement et géographiquement définitivement localisé : Egypte et/ou Mésopotamie, tandis qu'ailleurs, on ne rencontrerait que des signes rudimentaires ou avant-courriers de l'écriture véritable. A ce propos, selon I. J. Gelb, une chose est à savoir :

« Il n'est point aisé pour un demi-sauvage de s'assimiler le principe même de la notation phonétique, qui requiert un notable effort d'abstraction, surtout lorsque ce principe est obnubilé, dans le modèle

³⁷⁸ I. J. Gelb, *op. cit.*, p. 527.

³⁷⁹ I. J. Gelb, *Ibidem*.

utilisé, par des transpositions arbitraires, qui pullulent, par exemple, dans l'orthographe anglaise ou française.

« S'il peut arriver à lever un coin du voile, sans parvenir à la pleine compréhension du système phonétique, il découvre qu'un groupe de signes symbolise tel ou tel concept ; de là à se forger des symboles analogues, mais plus clairs pour lui, il n'y a qu'un pas et qui sera rendu d'autant plus aisé, si le primitif a déjà quelque notion d'une écriture synthétique et est habitué à exprimer, quoique de façon moins rigoureuse, ses pensées par le dessin. »³⁸⁰

C'est entendu, les écritures phonétiques négro-africaines sont le produit de la rencontre des populations primitives négro-africaines, des non-sujets, avec les gens de l'écriture et du livre, seuls sujets de l'écriture ici. Elles traduisent de ce fait la diffusion et la puissance d'imposition des significations de la culture écrite, en particulier, celles de la civilisation occidentale sur des configurations de la civilisation de la parole. Elles marquent donc l'assimilation de l'*épistémè* occidentale, des modes de penser, d'agir et de sentir caractérisant la civilisation occidentale par les populations négro-africaines.

« Aucune culture non-alphabétique ne peut prendre possession d'une culture alphabétique. Car l'alphabet n'est pas assimilable : il ne peut qu'éliminer ou réduire. »³⁸¹

Il nous semble, de ce point de vue, que la négritude, par exemple, procède du nomadisme des cultures négro-africaines, de leur impermanence déclarés par le discours occidental du « grand partage épistémologique » par l'écriture. Elle se présente comme une

³⁸⁰ I. J. Gelb, *op. cit.*, p. 527, 533.

³⁸¹ M. MacLuhan, *op. cit.*, p. 78.

programmation, un programme du programme colonisateur et impérialiste de l'alphabet latin. N'est-ce pas cela même dont il s'agit dans « Orphée noir » de J. P. Sartre, lorsqu'il écrit :

« Seulement cette négritude qu'ils veulent pêcher dans leurs profondeurs abyssales ne tombe pas d'elle-même sous le regard de l'âme : dans l'âme rien n'est donné. Le héraut de l'âme noire est passé par les écoles blanches selon la loi d'airain qui refuse à l'opprimé toutes les armes qu'il n'aura pas volées lui-même à l'opresseur ; c'est du choc de la culture blanche que sa négritude est passée de l'existence immédiate à l'état réfléchi. »³⁸²

En fait, cela signifie que les écritures négro-africaines correspondent non seulement à « la mutation radicale de la préservation de la connaissance »³⁸³ mais aussi à l'adoption et à l'intégration d'une hiérarchie d'usages et de valeurs, dans la mesure où on peut prévoir, selon une étude de D. Fabre, que le choix d'une écriture et « l'apprentissage de l'écriture s'accompagne toujours de l'inculcation d'une stricte hiérarchie de ses usages »³⁸⁴. En d'autres termes, elles procèdent de « l'opération politico-symbolique »³⁸⁵ de l'extranéité, occidentale et arabo-musulmane, à la fois maître et interprète originels des signes de l'écriture.

Nous pouvons donc dire que le point de vue qui considère les écritures négro-africaines ou créées à l'usage de populations négro-africaines comme des « écritures imitées, refaites ou contaminées »,

³⁸² J. P. Sartre, « Orphée noir » in L. S. Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, 19, p. XV.

³⁸³ S. Battestini, *op. cit.*, p. 277.

³⁸⁴ D. Fabre, « Le livre et sa maie » in *Pratiques de la lecture*, R. Chartier (dir.), Paris, Payot & Rivages, 1993, p. 251.

³⁸⁵ Nous empruntons cette expression à J. Derrida, « Scribble : pouvoir / écrire » in W. Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977, p. 32.

c'est-à-dire sans intérêt scientifique particulier est un point de vue ethnocentrique et diffusionniste, imprégné de l'idéologie expansionniste et conquérante de l'Occident. Et nous allons voir maintenant que c'est cette idéologie qui, déployant « le complexe du livre et de l'écrit » comme mode d'imposition, est en partie à la base des réactions scripturaires indigènes – positives ou négatives.

2. 3. 2. : Maîtrise du signe phonographique.

Nous avons vu que ce qui est appelé « complexe du livre et de l'écrit », déployé par les agents des civilisations occidentale et arabomusulmane dans le monde négro-africain, affectait la mentalité, les croyances et les représentations individuelles et collectives des Négro-africains. Un changement d'attitude est intervenu dans leur rapport à leurs propres signes et modes d'organisation du sens. Désormais, ce sont les « signes qui parlent sans qu'on les entende » qui confèrent pouvoir et prestige à la personne et la communauté qui les possèdent et les maîtrisent. Et les sociétés négro-africaines ayant choisi l'écriture et affectées par le complexe du livre et de l'écrit peuvent parler alors par la voix de leurs « Lettrés » (musulmans ou occidentalisés), qui ont ainsi la légitimité – celle de la lettre³⁸⁶ – de dire ce qui est, de les organiser et les diriger. Les exemples sont nombreux. On peut considérer le cas très illustratif du « Holy Script » du puissant mouvement religieux *Aladura* des Yoruba du Nigeria occidental. En effet, les églises *Aladura* reposent sur une vaste collection de textes (lettres, rapports, programmes, mémoires, pamphlets, etc.) qui contiennent une présentation étendue de

³⁸⁶ Si ce n'est celle de « la violence de la lettre », dont parle J. Derrida dans *De la grammatologie* (1976).

la congrégation et qui renseignent sur la vie religieuse requise de ses membres. Ces textes régissent l'organisation interne de l'église, surtout dans les matières telles que l'ordination au ministère et l'élection de nouveaux membres.

« En outre, ils racontent les tout débuts de l'église, insistent sur les "Paroles sages" de ses importants leaders et fournissent des comptes rendus de l'histoire de la vie de son fondateur. En substance, ces textes sont comme des agents de remémoration constante et servent à renforcer la façon chrétienne correcte de vivre en guidant et en structurant le comportement et l'expérience religieux des membres.

« L'église encourageait ses membres à devenir des lettrés et à utiliser cette technologie de communication pour, disent-ils, "se développer pleinement" »³⁸⁷

Notons, au passage, que contre les constantes mises en garde de l'église *Aladura* contre tout ce qui n'est pas légitimé par la Bible, les prophètes autoproclamés du mouvement *Aladura* répondent qu'ils sont capables d'interpréter « les mots non écrits de Dieu » qui leur sont révélés à travers des visions³⁸⁸.

Ainsi l'histoire, qui sera toujours dorénavant une histoire écrite, prend-elle l'ascendant sur la légende, le mythe, l'épopée et le conte pour parler du passé. L'écrit sur l'oral pour instituer de nouveaux critères définissant la vérité et validant le discours vrai³⁸⁹. C'est un passé négro-africain maîtrisé, car saisi durablement et objectivement par les signes de l'écriture. Tandis que la parole, distinguée alors de l'écrit, sera désormais celle des arts verbaux, de la sagesse et du palabre négro-africains. Et ce

³⁸⁷ P. Probst, *op. cit.*, p. 488.

³⁸⁸ P. Probst, *op. cit.*, p. 4.

³⁸⁹ J. Goody, *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, PUF, 1994.

passé et cette parole négro-africains ne peuvent être saisis, connus et compris que par le biais des écrits de leurs représentants légitimes, que sont les lettrés négro-africains et leurs maîtres. Cette nouvelle catégorie sociale, d'«Evolués» ou de lettrés, par la maîtrise des «signes qui parlent», se considère comme partageant le pouvoir des missionnaires blancs et des administrateurs coloniaux.

Leurs discours établissent et indiquent les critères de l'intelligibilité des configurations socioculturelles et des significations négro-africaines. Non sans divergence ou polémique, ils sont souvent préoccupés par l'identité culturelle, par l'origine ou le passé historique, et par l'unité négro-africaine. Mais, fondamentalement, ils sont orientés, en cela, par le «grand partage», qui ne reconnaît aucune contribution valable à l'histoire universelle de l'homme aux sociétés négro-africaines.

En fait, il semble que ces discours traduisent une volonté de maîtriser le langage de l'écriture et le sens de l'histoire, pour répondre ainsi à des préoccupations idéologiques d'autonomie identitaire et d'indépendance politique. C'est dans cette perspective qu'ils peuvent rendre compte des réalisations scripturaires négro-africaines autochtones récentes. En effet, ces écritures se présentent d'abord comme des choix d'identification et manifeste par là une volonté d'appropriation d'un ensemble de formes et de contenus valorisés : quête identitaire et du sens, stratégie historique et discursif, commandées par la volonté de maîtrise du signe phonographique.

En effet, pour peu qu'on veuille accorder une certaine attention aux éléments caractérisant individuellement ces écritures négro-africaines et au fait décisif que les populations négro-africaines concernées avaient le choix entre la démarche créative individuelle et l'adoption des écritures qui s'offraient alors à elles, on constate qu'avoir

sa propre écriture c'est manifester non seulement sa volonté de se distinguer mais aussi sa volonté de maîtriser tous les paramètres et toutes les modalités de ce nouveau langage. Peter Probst écrit à propos du Holy Script ou de l'« Ecriture Sainte » d'Oshitelu, le fondateur du mouvement religieux *Aladura* :

« De façon significative pour les implications politico-religieuses de l'écriture à cette période, indépendance signifiait pour lui également indépendance d'avec le Livre Saint de l'homme blanc, vu comme un moyen de domination politique et religieuse. »³⁹⁰

Pour prendre deux autres exemples illustratifs et représentatifs de ce modèle idéologique de réalisation scripturaire, on peut considérer le cas des écritures vai et bamoum. Les signes vai notent effectivement les syllabes de la langue vai, forment le « livre vai » ou *Vai kpolo* et l'inventeur M. D. Bukele s'identifie volontairement comme vai : ce sont là des éléments qui sont souvent considérés comme caractéristiques de l'identité vai³⁹¹. Tandis que, écrit Amadou Ndam Njoya dans son panégyrique au roi bamoun,

« Njoya voulait donner à son peuple une puissante originalité, bâtir dans son modeste royaume un modèle d'organisation, instaurer des règles de vie qui distinguent les Bamoun de toutes les populations environnantes. Pour y parvenir, l'invention d'une écriture lui parut devoir être l'instrument le plus sûr. Ce sera l'écriture shümom. »³⁹²

³⁹⁰ P. Probst, *op. cit.*, p. 482.

³⁹¹ B. T. Moore, *op. cit.*

³⁹² A. Ndam Njoya, *Njoa. Réformateur du royaume bamoum*, Paris, ABC, « Grandes Figures Africaines », 1977, p.

Cette écriture jouera un rôle important dans la vie politique et administrative du royaume. Elle servira à tenir des registres d'état civil, des recueils des jugements du tribunal royal, et des registres de transactions diverses (ventes de terres ou de personnes) faites par les habitants, etc. Elle sera surtout l'écriture avec laquelle les Bamoum rédigeront leur manuscrit *Histoire et Coutumes des Bamoum*, traduit et publié en 1952, institué comme texte de référence pour la familiarisation avec l'histoire des Bamoum et du royaume. Alors que l'ouverture par Njoya, en 1910, au palais de *l'Ecole bamoum du roi Njoya à Foumban* traduit sa volonté de scolariser les Bamoum³⁹³.

Préoccupées, à l'origine, par la maîtrise du signe graphique et le contrôle de la parole écrite, les écritures négro-africaines semblent être résolument orientées par la vision déterministe et fonctionnaliste de l'écriture. La vision qui considère que les écritures postérieures à la cunéiforme et à l'égyptienne ont été conçues ou réalisées sous influence extérieure et pour qui par conséquent, elles s'expliquent par le fait que :

« Pour des raisons politiques, religieuses, etc., un homme ou un groupe social a imaginé une écriture nouvelle, destinée à noter une langue donnée, en s'inspirant plus ou moins librement, d'un modèle antérieur. »³⁹⁴

En somme, sans nous inscrire dans la perspective réductionniste de I. J. Gelb, il s'agissait d'emblée de noter qu'on pouvait rendre compte des réalisations scripturaires et des écritures négro-africaines selon la façon dont les populations concernées percevaient et expérimentaient le

³⁹³ C. Tardits, « L'écriture, la politique et le secret chez les Bamoum », *Africa*, Vol. XLVI, Fasc. 2, 1991, pp. 224-240.

³⁹⁴ I. J. Gelb, *op. cit.*, p. 171.

mot écrit ou le « signe qui parle sans qu'on l'entende » dans le contexte précis de l'ordre religieux musulman et chrétien et colonial, et de voir comment ces perceptions et ces expériences scripturaires étaient, jusqu'à certains degrés, influencées par la dichotomie « nous » – européens, chrétiens, musulmans, avec écriture – et « eux » – négro-africains, païens, sans écriture, et par ses implications concrètes dans les rapports sociaux de la vie commune.

C'est ainsi que ce qui se donne comme des « écritures imitées, refaites ou contaminées »³⁹⁵, apparemment sans autre valeur que celle de l'appropriation d'un instrument de pouvoir, peut être conçu également comme une forme, une manière de dénoncer l'impérialisme d'une technologie de communication.

2. 3. 3. : La dénonciation de l'impérialisme des alphabets arabe et latin.

Sans adhérer à cette thèse déterministe et fonctionnaliste de l'écriture, il semble en effet qu'il ne serait pas trop dire que de reconnaître, à la base des réalisations scripturaires négro-africaines, une démarche idéologique, du reste, tout à fait compréhensible, qui est celle de la remise en question et de la dénonciation.

Pour cela, il suffit de convoquer ici, pour le rappeler, le contexte historique et matériel de ces réalisations, leurs modalités d'existence et leurs modes de déploiement. J. Goody parle de « la structure sociale qui est à l'arrière-plan des actes de communication »³⁹⁶. C'est ainsi que S. Battestini peut noter, à propos des écritures négro-africaines récemment créées, que :

³⁹⁵ I. J. Gelb, *op. cit.*, p. 527.

³⁹⁶ J. Goody, *La raison graphique*, Paris, Minuit, 1977, p. 107.

« Ces cultures rurales ou faiblement urbanisées semblent avoir voulu se doter, avec l'écriture, d'un instrument de résistance et de pouvoir, afin de se protéger ou de mieux lutter contre des blocs plus puissants en nombre ou en armement. Le cas des écritures révélées entre dans ce cadre général, où l'acquisition de l'écriture correspond à la recherche d'un pouvoir ou à sa protection. »³⁹⁷

Pour continuer avec l'exemple de l'écriture vai, il est significatif d'observer que la société vai qui a vu la réalisation de son syllabaire se situait dans un espace historique marqué par la présence d'autres populations (les Européens, les Américains-Libériens, les Mandingos, les Bassa, les Gbuzi, les Golas, les Kpelle, les Kru, etc.), par des croyances variées et différentes (négro-africaines indigènes, musulmanes et chrétiennes), par des échanges commerciaux et culturels (écoles coraniques, missionnaires, anglo-saxonnes laïques, etc.), et par des rapports polémiques et d'alliance. Ce sont, en l'occurrence, les Européens et les Mandingos qui étaient très présents au niveau du commerce dans cette région côtière guinéenne. Tandis que les Américains-Libériens, anciens esclaves affranchis et alphabétisés, exerçaient une pression politique sur les populations locales et entretenaient avec elles des rapports conflictuels.

Il est tout aussi important de retenir que cet espace historique est, par ailleurs, un espace de systèmes de signes (écritures arabe et latine, systèmes graphiques indigènes) et un « réservoir » de signes et de symboles divers. Des systèmes et des écritures identifiés, et affectés de coefficients culturels et ethniques : écriture des Blancs européens, écriture des musulmans, écriture des Vai, etc. Et des signes et des symboles chargés de sens déterminés et de valeurs spécifiques : aussi les

³⁹⁷ S. Battestini, *op. cit.*, p. 111.

lettres des alphabets arabe et latin étaient-elles, semble-t-il, perçues comme étant essentiellement liées à la Parole divine des deux religions du Livre qui les utilisaient.

Ainsi peut-on se demander avec S. Battestini, avant de poursuivre :

« Comment expliquer des signifiants graphiques autrement que par les gestes qui les ont créés dans un contexte et une situation qui leur ont donné un sens et qui, eux, nous aident à comprendre notre présent. »³⁹⁸

Par conséquent, pour des acteurs clairement identifiés et caractérisés, situés et évoluant dans un espace marqué et hiérarchisé, tout acte sémiotique s'énonce d'abord comme un choix polémique d'outils (théoriques et pratiques), c'est-à-dire comme un discours portant sur les rapports et les valeurs présents. L.-J. Calvet parle de « guerre des écritures », comme il existe aussi en Afrique noire une « guerre des langues », tandis que l'alphabétisation latine et scolaire serait considérée comme « l'art de gagner sans avoir raison »³⁹⁹.

Et il semble que du point de vue des réalisations scripturaires négro-africaines, les alphabets arabe et latin ne sauraient constituer ou être érigés en principe d'identification universel. En fait, dans un contexte historique où ils s'annoncent comme étant essentiellement liés à des textes sacrés et à la Parole divine, la décision d'avoir une autre écriture, propre, peut s'interpréter comme un acte les désacralisant et fondant ainsi à la fois le nouveau pouvoir de ses possesseurs. En d'autres termes, sans rompre, en cela, avec le mimétisme qui peut rattacher ces écritures négro-africaines au point de vue du grand partage, cette décision engage le procès de dénonciation de ce qui est souvent appelé

³⁹⁸ S. Battestini, *op. cit.*, p. 233.

³⁹⁹ C. H. Kane, *op. cit.*, p.

« l'impérialisme de l'alphabet latin » mais aussi celui de l'alphabet arabe. Ces deux écritures ayant l'histoire commune de s'étendre et de s'imposer aux populations accueillantes par la voie des deux religions monothéistes du Livre⁴⁰⁰, que sont le Christianisme et l'Islam.

« Dissimulation, ruse et perfidie d'écriture, retournement des lieux et de l'histoire, catastrophe encore de tristes tropiques »⁴⁰¹ ont-elles pu donc être perçues également par les populations négro-africaines dominées.

La désacralisation des deux alphabets importés, par le choix ouvert offert par la situation scripturaire historique à laquelle ces populations étaient confrontées, est une façon de caractériser l'activité scripturaire comme une opération de maîtrise et d'interprétation, comme une opération relevant du savoir (technique) et de la croyance (idéologique). Les signes d'écriture peuvent désormais affecter les autres langues en présence, et consigner d'autres réalités historiques et discursives. L'Afrique noire est devenue polygraphe :

« L'histoire s'écrit dans de nombreuses langues et scripts en Afrique, notamment en Afrique islamisée et orientale. On a vu l'exemple du Sinnâr. [...] Chaque script a une fonction bien définie. »⁴⁰²

En somme, on peut dire que les réalisations scripturaires négro-africaines marquent un rejet du postulat profond du caractère sacré et supérieur des alphabets arabe et latin, et du déterminisme que leur diffusion s'efforce d'imposer aux populations et cultures qui les accueillent. Et il ne serait pas exagéré de dire, de ce fait, qu'elles

⁴⁰⁰ S. Battestini, *op. cit.*, p. 194.

⁴⁰¹ J. Derrida, *in* W. Warburton, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁰² S. Battestini, *op. cit.*, p. 135.

s'énoncent contre les différences introduites entre les sociétés par le critère de l'écriture – cette « frontière imaginaire »⁴⁰³ –, contre un point de naissance historique unique que supposerait ce grand partage, en fait, contre toute forme d'impérialisme, qu'il soit colonial ou religieux.

Cependant, il semble que, en même temps, les réalisations scripturaires négro-africaines ouvrent le procès de l'analyse du pouvoir traditionnel (royal ou religieux), aussi bien dans la modernité complexe et polémique des sociétés négro-africaines contemporaines que dans le passé souvent idéalisé des grands royaumes et empires négro-africains, administrativement intégrés.

2. 3. 4. : Requalification des signes traditionnels.

En dépit des nécessités locales d'intégration dans un système de connaissance familial, les écritures négro-africaines créées, sur le modèle importé ou sur le principe phonétique, ne cessent pas de marquer une rupture sémiotique et symbolique par rapport aux systèmes de signes « traditionnels ». Il suffit d'abord, pour cela, de rappeler avec Faïk-Nzuji que :

« L'une des fonctions des signes-symboles dans les cultures africaines est d'exprimer l'indicible, de protéger le secret, de cacher des choses aux non initiés. »⁴⁰⁴

A ce propos, on peut évoquer les signes dogon ou bambara, dont le classement et la catégorisation manifestent une hiérarchisation et une gradation d'un ensemble intégré de connaissances, dont l'accès et

⁴⁰³ S. Battestini, *op. cit.*, p. 117.

⁴⁰⁴ C. Faïk-Nzuji, *Arts africains. Signes et symboles*, Paris, Bruxelles, De Boeck Universit., p. 248.

l'acquisition totale passent par une initiation graduelle et approfondie. On parle de « signes profonds » et de « signes légers », correspondant respectivement à la connaissance profonde ou fondamentale et à la connaissance légère ou superficielle.

Tandis que les signes traditionnels, regroupés dans un nouveau système et désormais soumis à la parole, perdent leur caractère sacré en intégrant de nouveaux modes d'initiation et de diffusion, en étant affectés à des fonctions nouvelles et destinés à des usagers nouveaux. Nous avons vu que chez les Bamoum, les nouveaux signes de l'écriture servaient à rédiger, entre autres, *l'Histoire et coutumes des Bamoum* et leur permettaient ainsi à se familiariser leur histoire et celle du royaume.

L'initiation aux signes de l'écriture par le modèle de l'école occidentale ou coranique, et les besoins concrets et pratiques du commerce ont favorisé leur diffusion sociale large et une intégration sociale profonde de leurs fonctions, et ont élargi leurs usages. *L'Ecole bamoum du roi Njoya à Foumban* fut ouverte pour scolariser les Bamoum, mais elle accueillait également, à partir de 1912, à l'invitation du roi, des élèves étrangers qui venaient apprendre l'écriture bamoum.

Cette requalification des signes traditionnels par le roi Njoya, et la volonté manifeste du roi de scolariser largement ses sujets et d'accroître ainsi son pouvoir rompent évidemment avec la politique royale traditionnelle d'avant la création de l'écriture bamoum, qui était une politique beaucoup marquée par le secret, en termes de communication, de savoir et d'initiation. En effet, à propos de la nouvelle politique du roi Njoya, axée sur la pratique abondante et l'expérience variée de l'écriture bamoum, Claude Tardits peut ainsi écrire, en guise d'observation significative, que :

« Cette accumulation de documents, les efforts de scolarisation et de modernisation administrative montrent que nous sommes loin de la politique royale du début du siècle où l'écriture était vouée au secret. Nous avons toutefois vu que la dernière transformation des graphismes avait été faite pour recréer un moyen secret de communication. »⁴⁰⁵

Inventée pour accroître son pouvoir et son prestige dans un contexte caractérisé par l'ordre religieux chrétien et musulman, et colonial, l'écriture bamoum s'est révélée, par la suite, aux yeux du roi, comme ne pouvant plus assurer la politique du secret, qui n'était pas abandonnée. Ainsi une tentative de retour à un moyen ancien de transmission des messages secrets fut-elle effectuée par l'invention par le roi d'une langue qui n'était connue que d'un nombre restreint de gens et qui était destinée à transmettre des messages secrets.

« En effet, on utilisait au palais de Foumban, comme dans bien des endroits d'Afrique, une langue qui n'était connue que de l'entourage du roi et qui permettait de déguiser la réalité. »⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ C. Tardits, *op. cit.*, p. 236.

⁴⁰⁶ C. Tardits, *op. cit.*, p. 238.

Conclusion.

Nous avons essayé de montrer que s'intéresser au rapport entre écriture et idéologie en Afrique noire, c'est d'abord s'arrêter sur une image négative et péjorative de l'Afrique noire et constater sa ténacité à travers le discours occidental sur l'écriture en général et sur le continent africain en particulier, à travers la réalité scripturaire négro-africaine d'aujourd'hui.

Il s'agissait alors de retenir la proposition « l'Afrique est un continent sans écriture » non pas comme une proposition faisant référence à un « réel objectif et vrai », parce que sa fausseté est chose déjà affirmée et démontrée, et que par ailleurs, une telle affirmation et une telle démonstration ne pouvaient épuiser toute la profondeur de sens de l'image. Mais, de ce fait, comme une proposition relevant d'un discours de la manipulation et donc de l'action. Un discours renvoyant, nous l'avons vu, à un cadre épistémologique et de pratique sémiotique qui privilégie absolument l'écrit et restreint la définition de l'écriture, et qui les met en perspective (d'évolution et de mérite). Un discours renvoyant également à une situation historique polémique qui est caractérisée par le contact entre le monde occidental, dominant, et le monde négro-africain, dominé.

Nous avons considéré ainsi le discours occidental sur l'écriture et sur l'Afrique noire en termes d'enjeux symboliques et culturels, qui assignaient à l'écriture une valeur de mythe et de rite à la fois. Se substituant et s'opposant ou opposée ainsi à la parole première (convention), l'écriture phonétique s'y inscrivait comme « le milieu de la grande aventure métaphysique, scientifique, technique, économique de

l'Occident »⁴⁰⁷, pour reprendre les termes de J. Derrida, et corrélativement, comme le « *factum massif* »⁴⁰⁸ distinguant la civilisation occidentale des autres civilisations historiques mais aussi comme son mode de relation à ces dernières. Elle est l'espace où les sociétés et cultures autres étaient saisies.

Nous avons pu évaluer ainsi le contact du monde occidental avec l'Afrique noire et l'image de celle-ci qu'il a retenue et reconduite, à l'échelle de sa longue histoire écrite. Un contact limité et fortuit jusqu'aux XIV^e et XV^e siècles : c'est ce que révèlent les échanges méditerranéens et les périple orientaux des Grecs. Une connaissance livresque et superficielle du continent africain à l'origine, nous a-t-il semblé, des confusions et contaminations entre l'Orient asiatique et l'Ethiopie négro-africaine. Et c'est une image négative de l'Afrique noire, d'une humanité inférieure et passive qui se déployait à travers l'espace millénaire de l'écrit européen et que même les ruptures historiques (du Moyen Age et de la Renaissance européens) n'ont pu effacer. Sa pérennité bénéficiant du prestige paralysant des « autorités intellectuelles » ou *autoritas* (gréco-latines) et « religieuses » (judéo-chrétiennes) antiques.

Dans le contexte de l'expérience occidentale « moderne » du continent africain, ponctuée par la découverte et l'exploration « concrètes » et plus « profondes » de l'Afrique noire et marquée par la domination matérielle du monde occidental – jusqu'à la colonisation –, cette image négative et péjorative renvoyait l'Afrique noire à l'aube des « récits cosmogoniques » de l'Occident et à ses catégories profondes et dans l'attente du savoir (et du pouvoir) de l'écriture (alphabet) qui

⁴⁰⁷ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Editions du Seuil, 1967, p. 21.

⁴⁰⁸ J. Derrida, *op. cit.*, p. 46.

l'introduisait dans l'« Histoire » et dans le « Savoir raisonnable », c'est-à-dire dans la « Civilisation » et dans le « Progrès ».

Là, la connaissance concrète (du terrain) ne servait plus la « volonté de vérité ». C'est que la volonté de conquête et de domination, qui est la recherche d'un agencement subjectivement orienté des structures et sociétés hiérarchisées, trouvait dans l'inscription en négatif de l'Afrique noire ce qui la fonde comme « volonté généreuse » et ce qui réalise la dimension universelle du mode de déploiement de cette « générosité ». En fait, le « don » et l'apport de « la civilisation de l'alphabet latin » n'étaient qu'une pragmatique et une symbolique visant la transformation et la maîtrise des réalités historiques dominées.

Il nous a semblé alors que cette « volonté généreuse » ou ce don et apport de l'écriture s'actualisaient à travers des figures et des formes assignables qui étaient autant des valeurs, des croyances et des connaissances mobilisées par les Européens qu'elles traduisent une démarche, une stratégie et un rapport de forces mobilisant l'alphabet latin. Nous avons pu les considérer ainsi comme des champs topiques ou des « façons de (se) voir » qui correspondent à des « façons d'être » ou/et des « façons de faire (faire) », en somme des configurations scripturaires.

Les réactions des sociétés négro-africaines à cette idéologie de l'alphabet latin furent diverses et variées, voire divergentes : appropriation du système alphabétique et de ses signes, intégration des figures, des connaissances et des croyances qui lui sont associées, assimilation du principe phonologique et création d'écritures négro-africaines indigènes, mais aussi l'intérêt croissant ou la désaffection des systèmes des signes africains, de l'alphabet, de ses signes et du système idéologique arabo-musulman.

Ce recensement de ces figures et formes assignables peut paraître non nécessaire dans l'immédiat de notre recherche, surtout lorsqu'il reconduit des figures et des configurations scripturaires qui semblent avoir perdu leur pouvoir de fascination au fil du temps et des études qui ont installé de facto un consensus autour de leur dimension idéologique. Certes, mais installé dans la perspective discursive qui est la nôtre, ce recensement devient critique dans la mesure où il appelle à une ré-interrogation vigilante de toutes les pratiques scripturaires en Afrique noire, considérées et intégrées dans la situation polémique et de domination européenne et selon les conditions historiques qui les réalisent.

Ce recensement peut alors se prolonger logiquement et fort à propos dans l'analyse détaillée du syllabaire vai, retenu comme un cas de figure et de configuration privilégié. C'est un cas qui nous semble en effet très représentatif de la problématique idéologique posée par les écritures négro-africaines dans la situation signalée. C'est un choix qui repose également sur la familiarité d'une première approche que nous avons déjà entreprise du syllabaire⁴⁰⁹.

Mais le cas du syllabaire vai est surtout le moment et le lieu retenus pour interroger le procès de l'écriture, toujours dans et grâce à notre démarche discursive, comme processus sémiotique qui est à l'œuvre dans la situation sociale et historique tout entière, et non seulement dans le système de signes. L'interrogation est bien ici celle de l'énonciation scripturaire et de ses modalités sémiotiques dans une situation de co-présence polémique, caractérisée par une relation d'autorité, d'influence et d'échange.

⁴⁰⁹ M. Condro, *op. cit.*

TROISIÈME PARTIE

*Écriture et idéologie en Afrique noire : au-delà des
grammatologies⁴¹⁰ dualistes et polémiques du « grand
partage. Pour une approche sémiotique et discursive.*

Introduction : L'événement du syllabaire vai dans une
situation de co-présence interactive, à la fois polémique
et conviviale.

Il est important, pour la compréhension des points de vue et des propos qui vont suivre, d'informer le cadre et les circonstances historiques de l'événement du syllabaire vai. Un cadre qui n'explique certes pas tout le procès du syllabaire mais qui en explicite la situation particulière. Une situation, pour reprendre les termes de A. J. Greimas et P. Ricœur⁴¹¹, de « compétitions et d'interactions cognitives où des sujets modalement compétents briguent des objets modalisés »⁴¹², où se

⁴¹⁰ Pour J. Derrida (*De la grammatologie*, 1967) et I. J. Gelb (*Pour une théorie de l'écriture*, 1952), le terme signifie « science de l'écriture » (J. Derrida, p. 13) ou désigne plus exactement « le projet d'une science moderne », « positive » (J. Derrida, pp. 43, 109) de l'écriture. Chez J. Derrida, en particulier, il note une science qui ambitionne, avant tout, de se libérer des « obstacles techniques et épistémologiques », de « toutes entraves théologiques et métaphysiques qui l'ont limitée jusqu'ici » (J. Derrida, p. 13).

Pour nous, le terme sera entendu au sens plus large de tout discours sur l'écriture, qui tente d'en établir les conditions d'émergence, les formes de diffusion et les principes d'intelligibilité (pour les usagers).

⁴¹¹ Sans, toutefois, les confondre sur les plans épistémologique et méthodologique. Et pour ce qui les oppose et qui peut les faire rencontrer, ne serait-ce que le temps et l'espace d'une citation, voir Ricœur, P., 1990, « Entre herméneutique et sémiotique », *Nouveaux Actes Sémiotiques*, PULIM, Université de Limoges.

⁴¹² Greimas, A. J., 1983, *Du sens, II*, Paris, Seuil, pp. 10-11.

manifestent des « circonstances déterminantes, des intentions, des interventions, des stratégies des divers acteurs, dans leurs rapports avec des situations adverses ou favorables, compte tenu du concours d'adjuvants ou de l'entrave d'opposants »⁴¹³. Il s'agit en fait d'une situation de co-présence interactive, à la fois polémique et conviviale.

Pour établir ce cadre historique d'interactions, nous proposons d'introduire par la description de l'entité politique et territoriale dans laquelle se situent aujourd'hui et se situaient alors le plus grand nombre des Vai, le Libéria⁴¹⁴.

Le Libéria est un pays d'Afrique de l'Ouest, ouvert sur l'océan Atlantique, limité au nord-ouest par la Sierra Leone, au nord par la Guinée et à l'est par la Côte-d'Ivoire. Ce pays est devenu indépendant en juillet 1847, comme une petite république d'immigrants noirs-américains, sur la «Côte de graine». Ces immigrants sont constitués essentiellement par des esclaves libérés et rapatriés du continent américain.

A l'origine de sa création se trouve l'American Colonization Society, créée en 1816, une société philanthropique anglo-saxonne, dont le but était de favoriser le retour des victimes de la traite négrière sur le sol africain.

L'installation de ces colons noirs-américains ne s'était faite ni facilement ni pacifiquement. En effet, une première tentative d'installation échoua en Sierra Leone. C'est en 1821 que la société obtint des chefs locaux des terres sur le cap Mesurado, à l'embouchure du

⁴¹³ P. Ricœur, « Entre herméneutique et sémiotique », *Nouveaux Actes Sémiotiques*, PULIM, Université de Limoges, 1990, p. 9.

⁴¹⁴ Notre description s'appuie essentiellement sur *Africa Today*, un dictionnaire encyclopédique des pays africains publié en 1996.

fleuve Saint-Paul. C'est là que fut créée la capitale Monrovia (en l'honneur de James Monroe, cinquième président des Etats-Unis).

Il faut savoir qu'avant la constitution du territoire politique et de l'Etat libériens, plusieurs tribus se partageaient cet espace. Elles forment aujourd'hui la majorité de la population libérienne. Les plus importantes sont les Kpelle, les Bassa, les Kru, les Vai et les Mandinka. Ces tribus se rencontrent presque toutes dans les territoires des pays voisins, la Sierra Leone, la Guinée et la Côte-d'Ivoire.

Le peuplement de la région est ancien. Dès le Ier millénaire avant notre ère, la métallurgie du fer était pratiquée par les habitants de la forêt. Les Kru étaient probablement établis de longue date lorsque les Mande du Sud s'installèrent sur le territoire de l'actuel Liberia. Au XVe siècle, des Mande du Nord, islamisés, arrivèrent du Haut-Niger dans l'ouest du pays, la région où se trouvent les Vai⁴¹⁵.

La volonté d'expansion et de conquête des territoires des populations locales a très vite rencontré l'hostilité de celles-ci. La guerre entre les colons et ces populations locales a duré presque un siècle. Les expéditions militaires étaient fréquentes.

Mais des responsables politiques libériens ont œuvré pour une attitude plus positive à l'égard de ces «aborigènes» (comme ils les appelaient). C'est le cas de l'écrivain et homme politique Edward Wilmot Blyden (1832-1912), qui occupait une fonction de Secrétaire d'Etat à Monrovia de 1864 à 1866.

Cependant,

«les Américo-Libériens continuaient de traiter les Aborigènes comme des

⁴¹⁵ *Africa Today*, 3^{ème} édit., publié par Africa Books Ltd, Londres, 1996

peuples assujettis alors qu'ils les contrôlaient, comme ils l'ont fait de plus en plus depuis les années 1890. Des relations normales avec ces peuples étaient réalisées par l'intermédiaire des chefs. La collaboration de certains chefs, et leur désunion, compromettait la résistance à l'occupation.»⁴¹⁶

Ainsi ces populations locales ont-elles été conquises et assujetties comme toutes les autres populations africaines de l'époque. L'imposition des lois et d'autorité nouvelles soulevait souvent des révoltes.

Cette rencontre avec l'autre et cette époque sont également marquées par des échanges commerciaux. Les Kru et les Vai sont connus pour avoir été les plus actifs dans le commerce avec les Européens entre le XVIe et le XIXe siècle. Ils travaillaient également à bord des navires européens qui sillonnaient la côte guinéenne.

Ces Européens étaient déjà présents sur cette côte africaine, peut-être moins qu'ailleurs, dès le XVe siècle. En particulier, à partir de 1461, les Portugais explorèrent et créèrent des comptoirs commerciaux d'où étaient exportés poivre de Guinée, or, ensuite des esclaves.

C'est dans ce contexte d'échanges commerciaux, d'interactions culturelles et religieuses, d'occupation et d'hostilité que l'avènement l'écriture vai s'est produit.

⁴¹⁶ *Africa Today, op.cit*, p. 902. Il faut signaler que la traduction des citations en anglais est de notre fait.

1. Les grammatologies du syllabaire vai : le point de vue du grand partage épistémologique et culturel.

Introduction.

Pour proposer une approche autre – qui insiste sur l'intérêt et la justice d'une conception dynamique des sociétés africaines –, il nous a semblé nécessaire de reprendre les propositions des premiers observateurs et analystes du syllabaire vai, qui ont largement déterminé la réception et la signification du syllabaire. Selon la problématique constructiviste de l'ethnie développée par J.-L. Amselle et Elikia M'Bokolo, ces propositions ethnologiques et indigènes concernent « la production des identités locales à partir de ce que V. Y. Mudimbe (1988) a nommé la "bibliothèque coloniale" [...] »⁴¹⁷. En effet,

« Dans cette perspective, la manière dont les indigènes se perçoivent eux-mêmes serait liée à l'effet en retour des récits d'exploration et de conquête ainsi que des textes ethnologiques coloniaux et post-coloniaux sur leur conscience d'eux-mêmes. De façon générale, cette réappropriation s'inscrit dans le domaine plus vaste des rapports de l'écrit et de l'oral. Dans les "cultures orales" en effet, la diffusion de l'écrit authentifie les prétentions des agents et sanctifie en quelque sorte les rapports sociaux. »⁴¹⁸

⁴¹⁷ J.-L. Amselle, E. M'Bokolo, *op. cit.*, p. III.

⁴¹⁸ J.-L. Amselle, E. M'Bokolo, *op. cit.*, p. IV.

Toutes ces propositions, tous ces regards, internes et externes, sur le syllabaire vai ont reconnu et mis en évidence son originalité, entendue comme l'autonomie de sa signification et de sa production. Mais, en réalité, à travers la reconnaissance de cette originalité, ces études se sont toutes intéressées, pour la résoudre, chacune à sa façon, à la question « essentielle de l'origine fondamentale » (G. Calame-Griaule et Lacroix) de l'écriture vai. Et que nous apprennent alors les premières propositions sur le syllabaire vai ?

Il semble qu'elles relèvent du point de vue du grand partage, que nous avons déjà longuement traité. En effet, *l'étonnement* des uns, à la « découverte » de l'existence d'un tel signe de la Civilisation chez un « peuple primitif », qui vit dans la forêt équatoriale et d'une économie de subsistance (c'est A. Klingeheben, 1933), et *l'enthousiasme* des autres, pour la « contribution significative » et proprement africaine (enfin !) des Vai à l'histoire des plus importantes réalisations de l'homme (c'est Bai T. Moore, 1972, M. Massaquoi, 1910) ou encore *le réserve critique* ou *sceptique* de certains (H. Johnston, F. W. Migeod, Steinthal, Holsoe, M. Delafosse)

« Il n'est pas sûr même que cet alphabet ait été inventé par les Vai eux-mêmes »⁴¹⁹,

– niant quîètement ainsi la matérialité africaine des éléments de l'écriture vai. Ce sont là les modes de réception sociale et scientifique fréquents du syllabaire vai. Vai ou non vai ? Réponse à la question : Afrique « avec ou sans écriture » ? Pour ces études, il faut donc évaluer, hiérarchiser et

⁴¹⁹ M. Delafosse, « Les Vai, leur langue et leur système d'écriture », *L'Anthropologie*, n° 2, 1899, pp. 129-151.

prendre position, selon l'échelle de valeurs et le réglage praxémique qui érige l'écriture en une instance absolue.

C'est ainsi que, conforme à cette approche évolutionniste et fonctionnaliste qui sous-tend ces réactions,

« Durant la première semaine d'août 1956, l'UNESCO (l'Organisation Culturelle, Sociale et Educative des Nations Unies) honora Momolu Dualu Bukele, inventeur de l'écriture vai, pour sa contribution culturelle au Libéria et au monde »⁴²⁰

Article, significativement intitulé « The Romantic Beginning of Vai As A Written Dialect », publié « spécialement », semble-t-il, pour le compte de l'UNESCO et distribué dans de nombreux pays par le relais des bulletins des Nations Unies.

La création du syllabaire vai est donc un événement notable – digne d'être écrit – et honorable. En effet,

« Si nous regardons maintenant du côté de l'Afrique, la première écriture dont nous savons qu'elle y apparut, c'est celle des Vai de Sierra Leone et du Libéria. »⁴²¹

Et elle intègre, nous dit J. Février, la catégorie des « écritures imitées, refaites ou contaminées », « conçues d'ordinaire par des primitifs ou des missionnaires sur le modèle ou l'influence d'écritures phonétiques déjà très évoluées, voire dégénérées », ou « au contraire élaborées par des techniciens selon une méthode rigoureuse »⁴²².

⁴²⁰ « The Romantic Beginning of Vai As A Written Dialect », *Liberian Age*, Jullet 30th 1962.

⁴²¹ I. J. Gelb, *op. cit.*, p.

⁴²² J. Février, *op. cit.*, p. 527.

Par ailleurs, insistant sur l'extranéité du principe phonologique – les alphabets arabe et latin comme « éléments catalyseurs » –, les études qui correspondent aux réactions évoquées tout à l'heure vont focaliser l'existence et le déploiement du syllabaire vai sur ses « défauts » et ses « avantages », par rapport, naturellement, aux systèmes alphabétiques en présence, jugés généralement plus « efficaces » et plus « puissants » – privilégiant ainsi un point de vue linguistique et technologique des sciences du langage et de la communication.

A propos du contexte de l'apparition du syllabaire vai, cette situation polémique semble avoir été retenue par ces études comme seule dimension et orientation valables pour le questionnement et la saisie de l'originalité du syllabaire vai. Dans la mesure où, en plus, selon J. Février,

« Le fait qu'une écriture est refaite ne constitue pas par lui-même un titre suffisant pour qu'elle entre dans une catégorie spéciale »⁴²³,

C'est-à-dire pour qu'elle ait une validité heuristique pour la connaissance du phénomène de l'écriture en général.

Située à ce niveau de visée scientifique ou de connaissance objective, l'étude du syllabaire vai comme celle des autres écritures africaines ne fait que « confirmer, écrit I. J. Gelb, la loi d'évolution que nous avons établie », permet d'« observer la grande valeur d'activation des influences étrangères », d'observer que « le système syllabique est celui qui a convenu le mieux aux sociétés primitives. Ce qui confirme, poursuit-il, l'opinion exprimée plus haut »⁴²⁴, selon laquelle la

⁴²³ J. Février, *op. cit.*, p. 527.

⁴²⁴ I. J. Gelb, *op. cit.*, p.

compétence linguistique des peuples primitifs ne dépasse pas la perception et le découpage en syllabes de la production linguistique orale.

On ne peut donc, de ce point de vue, que découvrir, décrire, évaluer et classer : telles sont les figures sémantiques qui prennent en charge ici comme dans tous les autres cas africains la thématization du point de vue évolutionniste et fonctionnaliste, dont les propositions fondamentales pour l'appréhension du phénomène de l'écriture sont déjà connues : la linéarité linguistique, la « raison graphique » qui structure et oriente l'écriture, la souveraineté heuristique de l'écriture – S. Battestini parle à leur propos d'« obstacles épistémologiques », celles qui excluent les sociétés et cultures africaines contemporaines du domaine de l'écriture, de l'Histoire, et d'obstacles idéologiques dans la mesure où ces propositions servent de base à des dynamiques conquérantes, universalisantes et aliénantes, comme nous l'avons vu.

La déconstruction et la critique de ce point de vue évolutionniste et fonctionnaliste, dans ses bases épistémologiques et ses dynamiques idéologiques, ont été suffisamment réalisées dans la première grande partie de notre thèse. Nous retenons seulement, pour le cas *vai* présent, qu'il tend à fonder en dernier lieu tout le sens du syllabaire *vai* sur des propositions et des dynamiques extra-africaines – écritures arabe et latine, et leurs réglages praxémiques (dynamique religieuse monothéiste, commerciale cumulative, et politique dominatrice) comme éléments catalyseurs, déclencheurs. Par conséquent, ce point de vue tend à le fonder sur un plan de rapports de forces – idéologique – qui situe le procès des écritures africaines dans une sémiosis de passivité, de défense ou de soumission.

« Pour des raisons politiques, religieuses, etc., un homme ou un groupe social a imaginé une écriture nouvelle, destinée à noter une langue donnée, en s'inspirant plus ou moins librement, d'un modèle antérieur. »⁴²⁵

Voilà donc les deux grands moments essentiels de ces études sur le syllabaire vai que nous allons maintenant développer dans leurs modalités d'existence et leurs rapports de sens : dans un premier temps, projeter sur le syllabaire vai une altérité référentielle décisive pour annuler toute possibilité d'un sujet sémiotique vai, ou substituer à cette dernière l'auto-référence pour abolir la différence et rejeter la monogénèse du phénomène de l'écriture, d'une part, et pour affirmer ainsi l'inscription autonome et originelle des Vai à la spatialité et à la temporalité scripturaires, d'autre part. Cependant, dans un deuxième temps, les deux procédures de création, mimétisme et invention, se réconcilient sur le terrain des interactions (contractuelles ou polémiques) – reconnues comme fait objectif par les deux positions – entre les Vai et les Autres, sans lesquels l'événement du syllabaire vai n'aurait pas de sens. C'est le terrain du présent historique ou, en termes plus banals, le contexte historique de l'événement⁴²⁶ du syllabaire vai.

Les études sur le syllabaire vai vont donc tenter, d'abord, de le saisir à travers des états stéréotypés et des formes déterminées – population, langue, religion, l'organisation socio-politique et

⁴²⁵ I. J. Gelb, *op. cit.*, p. 171.

⁴²⁶ Nous retenons, pour notre propos, la définition que donne M. Foucault du terme dans *L'ordre du discours*, Paris, Seuil, 19, p. 59, que voici : « L'événement n'est ni substance ni accident, ni qualité ni processus ; l'événement n'est pas de l'ordre des corps. Et pourtant il n'est point immatériel ; c'est toujours au niveau de la matérialité qu'il prend effet, qu'il est effet ; il a son lieu et il consiste dans la relation, la coexistence, la dispersion, le recoupement, l'accumulation, la sélection d'éléments matériels ; il n'est point l'acte ni la propriété d'un corps ; il se produit comme effet et dans une dispersion matérielle. »

économique. L'appréhension de tout ce qui est vai s'en trouvera ainsi affectée.

1. 1. Le syllabaire vai : « Écriture imitée, contaminée ou refaite »⁴²⁷ ?

Notons que cette question de l'origine fondamentale de l'écriture vai est annexée et abordée selon l'ordre de l'*épistémè* écriture et de la *doxa* occidentale. Tandis que la proposition sémantique qui la sous-tend envisage la société et l'écriture vai selon les catégories respectivement de *primitivité* et de *jonction épistémologique* (continuité ou rupture). Dans ce cas précis, nous entendons par *épistémè*,

«Une métasémiotique de la culture, c'est-à-dire comme l'attitude qu'une communauté socio-culturelle adopte par rapport à ses propres signes (cf. J. Lotman, M. Foucault).»⁴²⁸

1. 1. 1. La société vai : une société primitive ?

Si la bibliographie est abondante sur le syllabaire vai, peu d'études portent sur la société vai et son organisation.

Par ailleurs, nous signalons que des textes disponibles sur cette société, ses religions, et son organisation socio-politique et économique, nous ne retiendrons que ce qui peut avoir un rapport avec l'écriture vai.

⁴²⁷ D'après les termes de J. Février, *op. cit.*, p.

⁴²⁸ A. J. Greimas, J. Courtés, *op. cit.*, p. 129.

La population vai.

Massaquoi, un lettré vai, nous apprend que

«Les Vai sont membres d'une grande famille Mani (altéré en Manding), une famille occupant la grande plaine Tuba jusqu'à Musardu et au-delà – un peuple de grande, belle et entreprenante race noire – un peuple connaissant l'agriculture, le tissage de coton, l'élevage de bétail, et travaillant le fer et l'or.»⁴²⁹

Il précise, à propos de la constitution du peuple vai, que

«Les premiers habitants du territoire occupé maintenant par les Vai n'ont pas été exterminés ; mais les hommes valeureux des tribus de l'intérieur épousèrent les filles des propriétaires du sol. La présente race des Vai est par conséquent un mélange des Mani étrangers avec les habitants Gola indigènes. Ce mélange explique quelque peu leur taille courte et moyenne, et leur teint cuivré clair.»⁴³⁰

Ce brassage ethnique a dû se réaliser très tôt dans l'histoire de ces populations :

«Très tôt, ces populations paléonégritiques furent dominées par les peuples d'agriculteurs de la savane (Mandingues), qui connaissent le tissage et la métallurgie, et qui, surtout, étaient organisés en une société hiérarchisée.»⁴³¹

⁴²⁹ M. Massaquoi, «The Vai People and their Syllabic Writing», *Journal of the African Society*, vol. X, 1911, p. 460. *Mani* ou *Mandés* ou *Mandingues*, nom générique utilisé pour désigner le principal groupe linguistique d'Afrique occidentale ou ceux qui parlent ces langues. Ce groupe, qui s'est développé avec les empires du Ghana et du Mali, est représenté dans tous les Etats d'Afrique de l'Ouest, de la Mauritanie au Niger, en Guinée et au Liberia. Il correspond à l'aire d'extension du commerce exercé par les Dyula, les commerçants de l'empire du Mali. On distingue les Mandés occidentaux, en Guinée, les Mandés orientaux avec les Bambara du Mali.

⁴³⁰ M. Massaquoi, *op. cit.*, p. 462.

⁴³¹ *La Grande Encyclopédie du Monde*, «Afrique-libéria», Ed. Atlas, vol. XI, 1988, p. 4771.

Il faut savoir que les Vai, d'après Delafosse,

«ne forment actuellement [au XIX^{ème} siècle] qu'une tribu assez peu importante, mais ils ont dû avoir autrefois une situation politique plus considérable, à l'époque des grandes migrations vers le nord-est des peuples mandé du Sud.»⁴³²

L'histoire de la population vai est à intégrer dans celle des migrations des peuples mande et dans la rencontre de ces peuples avec ceux de la forêt du sud. D'après Augustine Konneh, à partir du XIV^e siècle, les populations parlant des langues mande commencèrent à migrer vers l'ouest et le sud-ouest – de la région du Sénégal jusqu'à l'actuel Libéria – et vers le sud-est – jusqu'au Burkina Faso et au Ghana. Ces populations habitaient donc déjà la région qui allait devenir le Libéria au moment où les Colons noirs étaient arrivés du Nouveau Monde en 1822⁴³³. Arrivées vers 1500, elles occupent aujourd'hui le centre, le nord et l'ouest du pays.

Et en ce qui concerne les Vai, en particulier, leur migration est située vers 1500.

«Vers 1500 les gens connus aujourd'hui sous l'appellation Vai s'étaient séparés de leurs proches parents Kono qui occupent aujourd'hui une partie importante de l'est de la Sierra Leone. Les vai occupent les deux côtés de la frontière courante du Libéria et de la Sierra Leone sur la côte où le trait géographique proéminent, le Cape Mount, s'élève à 1000 pieds au-dessus des eaux de l'Atlantique.»⁴³⁴

⁴³² M. Delafosse, *op. cit.*, p. 131.

⁴³³ Augustine Konneh, *Religion, Commerce and the Integration of the Mandingo in Liberia*, University Press of America, Lanham, New York, London, 1996, pp. 7, 9.

⁴³⁴ A. Konneh, *op. cit.*, p. 9.

Il semble que la perspective de cette migration fût le sel, un élément indispensable du régime alimentaire tropical, et l'opportunité de participer au commerce avec les Européens, arrivés sur la côte vers le milieu du XIV^e siècle.

Notons toutefois que l'installation vai dans la région du Cape Mount reste le point de divergence des études sur la migration vai, mais on pense qu'elle se situe entre la fin du XV^e siècle et le début du XVI^e siècle, lorsque les Vai et les Kono ont émigré de la Guinée vers le sud⁴³⁵.

De ces éléments peu nombreux de l'histoire vai deux semblent s'imposer : la dominante mande de la population vai, et le fait que, selon *La Grande Encyclopédie du Monde*,

«Les peuples africains [peut-être, pas uniquement] [...] s'installent les uns chez les autres d'autant plus facilement que leur empire s'exerce sur les hommes et non sur les territoires.»⁴³⁶

Ce point est important, nous le verrons.

De l'histoire de la population vai, telle que brièvement aperçue ici, les études sur le syllabaire vai vont s'intéresser en particulier à son organisation sociopolitique et à ses activités vitales et commerciales, pour en montrer le caractère déterminant dans l'apparition de l'écriture vai. Ces points seront développés plus loin. Mais avant, arrêtons-nous quelques instants sur la langue vai et la religion chez les Vai, qui ne vont pas, en tant que telles, intéresser les études sur le syllabaire vai ; elles seront interrogées, comme le seront également les deux évoqués ci-dessus, en tant que références déterminant l'apparition et la forme du syllabaire. D'abord, la langue vai.

⁴³⁵ A. Konneh, *Ibidem*.

⁴³⁶ A. Stamm, *Histoire de l'Afrique précoloniale*, PUF, 1997, p. 65.

La langue vai.

Le vai est un dialecte mande. La filiation mande du vai sera, peut-être, un des critères retenus pour relier la population vai à la famille mande. Mais revenons sur la langue vai elle-même. Elle possède 14 voyelles, nous dit Delafosse : - des voyelles «simples» ou orales ([i], [a], /e/, /o/, [u], et très rarement [ü]) et des voyelles nasales ([±], [ɛ]~, [∇], /</, [|]), et 35 consonnes : des gutturales, dentales, labiales, liquides, spirantes, et des nasales (voir annexe 1, tableau des syllabes et syllabogrammes vai de D. Dalby).

Les mots de la langue vai ont une ou plusieurs syllabes ; les monosyllabes et les dissyllabes sont les plus fréquents. Delafosse précise que

«La plupart des radicaux qui paraissent dissyllabiques au premier abord sont en réalité formées de deux éléments monosyllabiques dont l'un (et quelques fois l'un et l'autre) ne s'emploie pas ou ne s'emploie plus isolément.»⁴³⁷

Et d'autre part, selon Koelle,

«La loi régulant la distribution des consonnes et des voyelles, selon laquelle chaque consonne radicale est uniformément suivie d'une voyelle, doit affecter certaines racines, soit par suppression de consonnes, ou insertion de voyelles, pour éviter la rencontre directe de deux ou plusieurs consonnes.»⁴³⁸

Cette structure syllabique intervient même au niveau de la morphosyntaxe, caractérisée par des formes affixées. Prenons l'exemple

⁴³⁷ Delafosse, *op. cit.*, p. 145.

⁴³⁸ S. W. Koelle, *op. cit.*, p. 3-4.

du pluriel, qui est formé par l'adjonction d'un suffixe *nu*. Ce suffixe affecte la qualité et la quantité de la voyelle finale, il peut suivre également une consonne nasale finale.

<i>fa</i> 'père'	<i>fānu</i> 'pères'
<i>be</i> 'mère'	<i>bānu</i> 'mères'
<i>mandza</i> 'chef'	<i>mandzanu</i> 'chefs'
<i>kai</i> 'homme'	<i>kaiēnu</i> ou <i>kaienu</i> 'hommes'
<i>kori</i> 'léopard'	<i>koriēnu</i> ou <i>koriīnu</i> 'léopards', etc.

Ou encore, voici la formation des substantifs abstraits, soit par l'adjonction des suffixes *yā* ou *dzā* à un autre substantif, ou à un adjectif qualificatif, ou à un adverbe, soit par la suffixation du morphème *kiri* à un verbe :

<i>sunda</i> 'étranger'	<i>sundadzā</i> 'étrangeté'
<i>wuru</i> 'petit'	<i>wuruyā</i> 'petitesse'
<i>tau</i> 'enterrer'	<i>taukiri</i> 'enterrement', etc.

Par ailleurs, contrairement à ce qu'avance Delafosse, les syllabes vai sont des syllabes ouvertes. En effet, Koelle observe

«...dans la langue vai où les syllabes, avec une grande uniformité, constituées seulement d'une consonne et d'une voyelle, avec parfois l'appendice d'une autre consonne.»⁴³⁹

A priori, cet examen de la langue vai peut sembler trop court, voire insuffisant mais, pour l'étude du syllabaire vai, il s'agissait seulement d'insister sur l'ouverture de la syllabe vai et sur un monosyllabisme originel du vai, parce que ces deux traits caractéristiques concourraient à l'explication du caractère syllabique de

⁴³⁹ S. W. Koelle, *op. cit.*, p. 16.

l'écriture vai. En effet, il s'agit, pour nombre de spécialistes de l'écriture, d'affirmer que la syllabacité relève d'un état de langue et d'esprit « primitifs » ou diachroniquement ancien. Reprenons, au risque de nous répéter, l'affirmation de I. J. Gelb, une des figures et décisives et autoritaires du domaine grammatologique :

« Le système syllabique est celui qui a convenu le mieux aux sociétés primitives. Ce qui confirme l'opinion exprimée plus haut [selon laquelle la compétence linguistique des peuples primitifs ne dépasse pas la perception et le découpage en syllabes de la production linguistique orale]. »⁴⁴⁰

Tandis que, commente Augustine Konneh,

« Les groupes ethniques "civilisés" étaient ceux qui avaient un alphabet que les colonisateurs pouvaient reconnaître et apprendre. C'était un élément qui les distinguait des groupes ethniques "superstitieux" et "ignorants". Un alphabet est une invention "civilisée", et les Musulmans, qui écrivaient l'arabe, montraient ainsi aux colonisateurs qu'ils méritaient de la considération admirable. »⁴⁴¹

Cependant, nous voudrions soutenir, au passage, une autre corrélation entre les traits linguistiques caractéristiques observés tout à l'heure – à savoir l'ouverture de la syllabe vai et le monosyllabisme originel du vai – et la syllabacité de l'écriture vai. Nous disons que cette dernière ne procède pas d'un choix ou d'une structure mentale primitive, mais qu'elle est imposée par l'appréhension syllabique qu'offre la connaissance spontanée de la structure morfo-phonologique de la

⁴⁴⁰ I. J. Gelb, *op. cit.*, p.

⁴⁴¹ A. Konneh, *op. cit.*, p. 23.

langue vai. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point dans l'approche sémiotique et discursive que nous proposons du syllabaire vai dans la seconde partie de ce second chapitre.

En attendant, pour un exposé plus détaillé et complet sur les caractéristiques générales et la structure de la langue vai, nous renvoyons aux *Outlines of a Grammar of the Vei language, Together with a Vei-English Vocabulary and an Account of the Discovery and Nature of the Vei Mode of Syllabic Writing* de Koelle, qui reste la référence la plus citée sur la langue et également l'écriture vai.

Par ailleurs, il n'est pas anodin de noter que la langue vai était utilisée comme langue de communication générale à Bopolu dans les années 1860. Bopolu étant alors un important centre de commerce, avec 2000 à 8000 habitants, dépendant, nous dit A. Konneh, de la saison de commerce⁴⁴². D'un point de vue déterministe, une telle audience pouvait-elle manquer de projeter la langue vai dans l'espace et le temps de l'écriture, et de l'ériger au niveau des langues écrites auxquelles les colonisateurs et les Musulmans accordent une importance spéciale ? On peut seulement apprendre, avec A. Konneh, que

« Plusieurs hommes vai qui étaient alphabétisés dans les deux écritures arabe et vai étaient employés comme scribes par les chefs des autres groupes ethniques. »⁴⁴³

Il semble donc que le contact des Vai avec l'Islam et l'écriture arabe ait été également déterminant pour l'apparition de l'écriture vai et la mise en valeur de la langue vai par rapport aux autres langues en présence (africaines et autres).

⁴⁴² A. Konneh, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁴³ A. Konneh, *op. cit.*, pp. 23-24.

La religion chez les Vai⁴⁴⁴.

Les Vai, comme beaucoup d'autres communautés africaines, croient à un être suprême (le Grand Esprit), et à des esprits et dieux mineurs (des esprits culturels). L'être suprême est appelé *Kamba*, dont l'étymologie dériverait, selon A. Konneh, de *Kan* « espace » ou « ciel », et de *ba* « grand » ou « vaste » ; d'où « grand espace » ou « vaste ciel ». Pour les Vai, *Kamba* remplit tout l'espace infini⁴⁴⁵. *Kamba* est le créateur, l'initiateur, et l'origine de toutes les choses bonnes et mauvaises tandis que *Dudene*, l'un des esprits mineurs, dirige l'univers⁴⁴⁶. Avec ces entités spirituelles divines il y a les entités spirituelles ancestrales, qui servent d'intermédiaires entre les vivants et les divinités – à travers des rituels et des sacrifices.

Tandis que les associations de pouvoir, *Porro* pour les hommes et *Sande* pour les femmes, combinent à la fois les pouvoirs des ancêtres et des divinités de la nature. Elles sont les principales institutions qui régissent les croyances et pratiques traditionnelles, les gardiennes des valeurs sacrées et sociales. Elles servent de forces de liaison et de cohésion pour la vie communautaire⁴⁴⁷.

Pour A. Konneh, la nature secrète de ces associations ne doit pas aboutir à la sous-estimation de leur importance.

« Le *Porro* remplit un rôle d'autorité plus important que le *Sande* et couvre le pouvoir exécutif, judiciaire, et législatif dans la société indigène. Il maintient la loi, l'ordre, et le décorum dans les communautés ; la peine capitale est entre les mains de ses chefs. Les

⁴⁴⁴ Pour les données qui suivent, nous nous référons essentiellement à l'ouvrage déjà cité de Augustine Konneh, publié en 1984 et réédité en 1996. Elles concernent l'histoire des Vai des deux derniers siècles, la société vai se trouvant entre les croyances ancestrales et une forte islamisation.

⁴⁴⁵ A. Konneh, *op. cit.*, p. 47.

⁴⁴⁶ A. Konneh, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁴⁷ A. Konneh, *op. cit.*, pp. 28, 29.

associations mobilisent également les hommes et les femmes pour les travaux et supervisent les opérations du marché. Les hommes renforcent et maintiennent leur domination sur les femmes en éloignant les garçons de leurs mères et en les initiant dans la voie prescrite par le Grand Esprit du Poro. »⁴⁴⁸

La croyance fondamentale de ces associations de pouvoir est qu'une force extraordinaire permet à leurs membres de parler avec « une seule voix », qui pourvoit chacun d'un moyen systématique lui permettant de partager une série de comportements et un code moral, et qui contribue à la continuité de la société⁴⁴⁹.

La loi et l'ordre, croyance et pratique, division et hiérarchisation sociales, pouvoir et seule voix ou voie légitime marquent donc la position et le rôle des associations de pouvoir, Poro et Sande, chez les Vai. Il était important de noter ces traits caractéristiques des associations de pouvoir parce qu'ils semblent avoir affecté les récits (vai ou ethnographiques) de la création et de la diffusion (ou de la pratique) de l'écriture vai. Ces récits rapportent, par exemple, que des amis (la classe d'âge de M. D. Bukele, l'inventeur du syllabaire vai ?) ont collaboré à l'élaboration du syllabaire vai, tandis que les premiers enseignements du syllabaire se sont effectués dans l'espace du *berri* (M. Massaquoi⁴⁵⁰) ou *beri* (S. W. Koelle⁴⁵¹), l'espace du bois sacré de l'initiation traditionnelle.

Cependant, l'usurpation, l'extension à l'espace du Poro de la juridiction du gouvernement libérien, et la prépondérance des commerçants et clercs mandingues musulmans ont conduit de nombreux Vai à interroger l'effectivité ou l'efficacité de la religion traditionnelle,

⁴⁴⁸ A. Konneh, *op. cit.*, p. 28-29.

⁴⁴⁹ A. Konneh, *op. cit.*, p. 28.

⁴⁵⁰ M. Massaquoi, *op. cit.*, p.

⁴⁵¹ S. W. Koelle, *op. cit.*, p.

et surtout à chercher une alternative. L'attrait de pratiques musulmanes fut la réponse prépondérante parmi les Vai. Mais, cette alternative religieuse (Islam et Christianisme) va être abordée dans la perspective du rôle important joué par les religions du Livre dans la scripturation – et la grammatisation – des langues et d'autres significations africaines. A ce propos, rappelons avec S. Battestini, pour reprendre, autrement, ce que nous avons déjà dit de ce rôle dans le premier chapitre :

«Les religions contribuent à l'émergence et à la diffusion de l'écriture et à une forme de littéracie en diffusant de nouveaux systèmes d'écriture et en aidant à la description et à l'analyse des langues africaines.»⁴⁵²

Il s'agit évidemment de l'Islam et du christianisme, qui «enseignent l'écriture avec leurs Saintes Ecritures, Evangiles et Coran»⁴⁵³.

L'arrivée de l'Islam en Afrique est située au VII^e siècle et le Christianisme au Ve siècle.

«L'Islam principalement pour le nord et l'ouest de l'Afrique de l'ouest, et le christianisme vers le second siècle en Afrique du nord, et le V^eme siècle en Ethiopie et au Soudan. [Mais] c'est, curieusement, avec la colonisation que l'Islam et le Christianisme augmentent de façon logarithmique leurs adeptes à partir de la fin du XIX^eme siècle.»⁴⁵⁴

Par ailleurs, selon A. Konneh, avant la colonisation effective, la région africaine qui englobait les Vai était caractérisée, en réalité, plus

⁴⁵² S. Battestini, *op. cit.*, p. 211.

⁴⁵³ S. Battestini, *op. cit.*, p. 197.

⁴⁵⁴ S. Battestini, *op. cit.*, p. 198.

par « le pluralisme culturel » que par « un particularisme chauvin étroit »⁴⁵⁵. Les différents groupes en présence empruntaient les uns aux autres et adaptaient diversement.

« Cet emprunt incluait de nombreuses activités et traits et peut être illustré par des exemples tels que le développement du commerce de longue distance par certains groupes dans des endroits où il n'en existait pas auparavant, d'autres adaptant de nouvelles cultures de consommation pour augmenter le régime alimentaire, et certains changeant de religion pour devenir Musulmans et d'autres adoptant le Christianisme, bien que jusqu'aux récentes décennies, les principaux agents de changement ce dernier soient des Occidentaux. »⁴⁵⁶

Ainsi les Vai s'étaient-ils convertis à l'Islam, tandis que d'autres groupes ethniques furent moins affectés.

«Tôt dans la première moitié du XIXème siècle, des clercs musulmans – arabes et mandingues, de l'Afrique du nord et de l'ouest – arrivèrent dans le Pays vai pour répandre la foi islamique.»⁴⁵⁷

Et son système de normes et de valeurs.

Ce sont plus précisément les migrations des Mandingues du Kouranko et du Konian qui ont été les plus décisives dans l'islamisation des Vai. On les retrouve encore aujourd'hui comme marabouts parmi les Vai⁴⁵⁸.

⁴⁵⁵ A. Konneh, *op. cit.*, p. 5. Les expressions sont de lui.

⁴⁵⁶ A. Konneh, *op. cit.*, p. 5.

⁴⁵⁷ Mohamed B. Nyei, «A three script Literacy among the Vai, Arabic, English and Vai», *Liberian Studies Journal*, vol. 9, 1981, p. 14.

⁴⁵⁸ M. Delafosse, *op. cit.*, p. 139.

Dans la moitié du XIXe siècle, les chefs vai intégraient souvent dans leur entourage un conseiller musulman qui était la plupart du temps un Mandingue. A. Konneh cite l'exemple de Sedou Kroma qui était l'un des imams mandingues qui avaient une influence considérable à Misila, dans le pays vai, encore dans la moitié du XXe siècle⁴⁵⁹.

On attribue souvent la conversion massive aux solides, anciens liens linguistiques et culturels entre les Vai et les Mandingues, à leurs aventures commerciales jointes – Et certainement, nous verrons, à la relative faiblesse des associations de pouvoir secrètes pour le maintien de l'autorité traditionnelle parmi les Vai⁴⁶⁰.

La conversion des catégories populaires était assez réussie dans les plus grandes villes et dans les villes situées le long des importantes routes de commerce.

« Ces endroits contenaient une forte concentration de commerçants et clercs musulmans ; et les gens communs étaient exposés aux prières quotidiennes, au jeûne, à la récitation coranique, et à d'autres activités islamiques. »⁴⁶¹

C'est, par exemple, le cas de la ville de Makbouma, dans la région du Cape Mount, qui était devenue le centre de formation d'imams dans tout le pays vai⁴⁶².

Par ailleurs, comme les Chrétiens, se répartissant en différentes missions ou autres formes d'organisation,

⁴⁵⁹ A. Konneh, *op. cit.*, p. 72.

⁴⁶⁰ A. Konneh, *op. cit.*, p. 71.

⁴⁶¹ A. Konneh, *op. cit.*, p. 72.

⁴⁶² A. Konneh, *op. cit.*, p. 71.

«Les musulmans peuvent être mourides, sunnites, chiites, ahmadiya, khadriya, moabites, kharijites»⁴⁶³

Mais, il semble que dans le pays vai, ce soit la confrérie Tijaniya – dont le leader était Haji Muhammed Ahmed Tunis – qui est l'organisation islamique le mieux implantée. A certains endroits, elle a même la responsabilité d'organiser la célébration de la naissance du Prophète Muhammad et les funérailles des Musulmans⁴⁶⁴.

En somme, les Vai sont devenus en majorité musulmans parce qu'ils avaient des liens culturels, linguistiques solides avec les commerçants et musulmans mandingues, qui pouvaient contracter avec eux plus facilement.

Quant au christianisme, Nyei nous apprend que

«Les Vai n'étaient pas exposés au christianisme jusqu'à l'établissement de la Saint John mission à Robertsport, en 1877 par l'Eglise Episcopale Protestante des Etats-Unis.»⁴⁶⁵

Même s'il est fort probable que les côtes guinéenne et gongolaise aient connu l'activité des missionnaires portugais dès le XVIe siècle. Nous pouvons supposer que celle-ci s'est accrue, chez les populations mande de la côte guinéenne, avec l'arrivée des Noirs libres des Etats-Unis (première moitié du XIXe siècle), des Noirs libres de l'Angleterre (anciens combattants de la Guerre d'Indépendance des Etats-Unis du côté de la Grande Bretagne) et des Créoles des Antilles (seconde moitié

⁴⁶³ S. Battestini, *op. cit.*, p. 197

⁴⁶⁴ A. Konneh, *op. cit.*, pp. 71-72.

⁴⁶⁵ M. B. Nyei, *op. cit.*, p. 15.

du XVIIIe siècle) pour fonder respectivement le Liberia et la Sierra Leone.

Rappelons que ces deux états ont été fondés pour résoudre le problème de cohabitation des Noirs libres dont la population croissait avec les anciens maîtres qui vivaient mal la liberté des leurs anciens esclaves. Même si les deux projets ont été présentés comme un «exode» vers la terre de leurs ancêtres et comme un «tribut» (reconnaissance) de guerre. Les deux états étaient également des occasions pour la diffusion des «lumières» des Evangiles dans ces régions «obscurées»⁴⁶⁶. D'ailleurs, la présence du Révérend Koelle parmi les Vai, avant la découverte du syllabaire vai, se justifie ouvertement par son activité missionnaire⁴⁶⁷.

Mais voyons maintenant pour ce qui est de l'un des aspects qui intéresse plus particulièrement ce parcours thématique des études sur le syllabaire vai, à savoir, l'enseignement religieux, tant il est intimement lié à la langue et à l'écriture dans les deux traditions monothéistes.

Comme dans toute l'Afrique musulmane, chez les Vai, le Coran est appris par cœur, en arabe, sans explication ni commentaire, avec un souci de prononciation et d'élocution rigoureuses, parfois avec une recherche dans la psalmodie, le rythme, le respect des césures dans les versets. Ce type méticuleux d'apprentissage caractérise surtout les premières années et prépare les étapes suivantes. Une fois le texte mémorisé, le contenu sera expliqué, discuté, le plus souvent dans la langue locale.

Cet apprentissage a lieu, chez la plupart des Vai, dès leur plus jeune âge. Il s'agit d'une instruction coranique et religieuse. Cole et Scribner observent que :

⁴⁶⁶ E. Isichei, *op. cit.*

⁴⁶⁷ Voir le rapport de son entretien avec l'inventeur du syllabaire, Momolu Duwalu Bukele, dans Koelle, *op. cit.*, p. 233-240.

«Commençant à l'âge de cinq ou six et poursuivant pendant un certain nombre d'années, la plupart des petits garçons et les quelques filles vai se rassemblent sous la direction de l'imam du village pour apprendre à lire des chapitres du Coran.»⁴⁶⁸

Cependant, quelques Vai, ayant reçu leur instruction religieuse dans d'autres régions comme Ouassoulou ou Fouta-Djalou ou d'un maître compétent dans la langue arabe et en civilisation musulmane, savent lire et comprennent le Coran. Ceux-là peuvent écrire et même parler un peu l'arabe. C'est aussi le cas de ceux qui ont suivi les cours dans l'autre type d'enseignement, plus formel, organisé selon la compétence et le niveau⁴⁶⁹. Ils connaissent bien l'histoire et la littérature musulmanes⁴⁷⁰.

Signalons que, pour le christianisme, l'activité missionnaire a été plus intense dans les colonies britanniques. La côte guinéenne a connu surtout l'activité missionnaire de la Church Missionary Society (XVIIIe siècle) et de l'American Missionary Society (XIXe siècle). L'enseignement des Evangiles se basait sur la King James' Bible. Battestini nous informe que

«Il [l'enseignement religieux] se faisait dans les langues locales. L'usage de l'arabe ou du latin comme langues liturgiques était également ésotérique et prestigieux. Plus tard, l'enseignement des missionnaires fut fait en anglais, mais ne s'adressait qu'à une future élite minoritaire. Récemment, des organismes missionnaires

⁴⁶⁸ M. Cole, S. Scribner, *op. cit.*, p. 30.

⁴⁶⁹ M. Cole, S. Scribner, *op. cit.*, p. 69.

⁴⁷⁰ M. Delafosse, *op. cit.*, p. 139.

américains décidèrent du droit de chaque africain de disposer d'une bible dans sa langue. »⁴⁷¹

Nous avons vu, dans notre premier chapitre, que ce nouveau type d'enseignement avait suscité des travaux linguistiques qui avaient eu et qui avaient encore une influence décisive sur les langues et les cultures africaines ; c'étaient essentiellement des activités de traduction et de transcription des livres religieux en langue africaine⁴⁷². La situation vai échapperait-elle à cette observation ? Non, nous dit Nyei, car

«L'introduction des deux religions universelles, l'islam et le christianisme, en Afrique de l'ouest a joué une part importante dans la croyance des Vai.»⁴⁷³

Cependant, nous constatons, avec Battestini, que

«Ni les musulmans ni les chrétiens n'ont adopté massivement les langues dans lesquelles ces religions furent importées.

«Il n'y eut nulle part de conversion profonde ou massive. Partout les religions traditionnelles affleuraient sous le comportement importé.»⁴⁷⁴

Delafosse constate que

«L'islamisme [des Vai] est d'ailleurs exempt de tout fanatisme, de toute intolérance, et se concilie fort bien avec des pratiques fétichistes

⁴⁷¹ S. Battestini, *op. cit.*, p. 199.

⁴⁷² Battestini, *op. cit.*, p.

⁴⁷³ M. B. Nyei, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁷⁴ S. Battestini, *op. cit.*, pp. 197-198 et p. 199.

ou chrétiennes, restes de la religion primitive ou de l'enseignement des missionnaires.»⁴⁷⁵

Goody explique ce phénomène par l'éclectisme des religions africaines :

«Si un rite ou un objet de croyance nouveau est apporté ou reçu, il devient une partie de la religion ashanti ou baoulé. Il est absorbé.»⁴⁷⁶

L'adoption d'un nouveau culte n'entraîne pas l'abandon de l'ancien,

«Lorsque la religion repose sur le livre, en revanche, le nombre des croyances est limité, et les frontières de la doctrine sont bouclées. [...] [Et] en réalité, les gens [en Afrique de l'ouest] avaient adopté le catholicisme [ou l'islam] comme ils auraient accepté n'importe quel autre culte.»⁴⁷⁷

Et c'est ainsi que le substrat religieux local, toujours vivace, se manifeste encore, pour toute l'Afrique, dans le goût pour la géomancie, la divination et certaines pratiques de guérison et d'exorcisme⁴⁷⁸.

Pour finir avec cette partie consacrée à la religion, il faut souligner les nuances et les limites de l'influence de ces activités de traduction, de transcription et de l'enseignement religieux, du moins celles des missionnaires chrétiens, sur la culture et la langue vai en ce début du XIXe siècle, qui a vu la naissance du syllabaire vai, objet d'une profonde fierté parmi les Vai :

⁴⁷⁵ M. Delafosse, *op. cit.*, p. 139.

⁴⁷⁶ «Rencontre avec Jack Goody : de l'oral à l'écrit», Propos recueillis par Nicolas Journet, *Sciences Humaines*, n° 83, mai 1998, p. 41.

⁴⁷⁷ *Ibidem*

⁴⁷⁸ S. Battestini, *op. cit.*, p. 200.

«En revanche, les Vai sont extrêmement fiers de leur système d'écriture original.», constatent et soulignent Cole et Scribner.⁴⁷⁹

Cependant, il faut signaler l'existence actuellement d'une bible traduite en langue vai et transcrite en caractères du syllabaire vai, prolongeant et renforçant ainsi cette fierté tant rapportée. Il est vrai également que cette bible est le résultat d'une démarche missionnaire évidente, et surtout d'un long travail linguistique et technique de la Lutheran Bible Society en collaboration avec l'organisation internationale Wycliffe – qui œuvre pour la scripturisation typographique des langues du monde qui ne disposent pas encore de système de notation typographique.

Arrêtons-nous maintenant sur l'organisation socio-politique des Vai et sur leurs activités vitales que nous avons juste évoquées.

L'organisation sociopolitique.

«Très tôt, ces populations paléonégritiques furent dominées par les peuples d'agriculteurs de la savane (Mandingues) qui [...], surtout étaient organisées en une société hiérarchisée.»⁴⁸⁰

De son côté, Stamm observe

« Par contre, les peuples vivant sur la côte atlantique jusqu'au golfe de Bénin n'avaient alors pas formé [avant la colonisation] d'Etats centralisés. Leurs sociétés peuvent être définies comme «globales», c'est-à-dire celles où le noyau familial – parfois de dimensions

⁴⁷⁹ M. Cole, S. Scribner, *op. cit.*, p. 272.

⁴⁸⁰ « Afrique-Libéria », *La Grande Encyclopédie du monde*, 1988.

modestes – conserve une quasi-autonomie fonctionnelle. Ces groupes favorisent un schéma de parenté en principe unilinéaire, mais ils possèdent, partout, une grande capacité d'absorption qui favorise les apports démographiques»⁴⁸¹.

Comment comprendre ces deux énoncés qui semblent inconciliables ? En effet, le premier semble insister sur l'existence d'un pouvoir localisé et concentré. Les Mandingues ont-ils imprimé la forme de leur organisation sociopolitique «hiérarchisée» ?

M. Massaquoi parle de «roi», de «le dernier roi Dassia du pays Tawa au Libéria – un grand érudit vai...»⁴⁸², de «monarque», du «Monarque des Maninka» et de «Princes». Ou encore Koelle qui rapporte, de sa conversation avec Bukele, l'inventeur du syllabaire vai, que son interlocuteur est allé demander la faveur du «Roi», Fa Toro ou Goturu, pour l'adoption de sa nouvelle technologie par la population vai,

«Ensuite, ils se sont mis d'accord pour prendre cent morceaux de sel, i.e. cent paquets de sel, aussi épais qu'un bras, et de trois ou quatre pieds, et pour les apporter au roi Fa Toro, ou Goturu, Tianimani, pour le préparer à accueillir favorablement leur objet.»⁴⁸³

Sans adhérer à l'idée de non historicité véhiculée par le concept de « société sans état » de P. Clastres mais pour insister sur le caractère d'un gouvernement reposant sur la légitimité communautaire, nous pensons que, dans le contexte vai, le concept de «roi» doit être rapproché de celui de «chef» tel qu'il le conçoit, c'est-à-dire

⁴⁸¹ A. Stamm, *op. cit.*, p. 57.

⁴⁸² M. Massaquoi, *op. cit.*, pp. 461 et 462.

⁴⁸³ S. W. Koelle, *op. cit.*, p. 237.

«Un homme qui parle au nom de la société lorsque circonstances et événements la mettent en relation avec les autres.

«De la bouche du chef jaillissent non pas les mots qui sanctionneraient la relation de commandement-obéissance, mais le discours de la société elle-même sur elle-même, discours au travers duquel elle se proclame elle-même communauté indivisée et volonté de persévérer en cet être indivisé.»⁴⁸⁴

D'ailleurs, S. W. Koelle insiste sur le fait que Bukele a besoin de l'adhésion du roi Fa Toro pour que la population vait adopté son écriture, pour qu'elle lui prête son attention⁴⁸⁵. Le vrai pouvoir semble donc apparaître du côté de la communauté qui tient à «maintenir son être indivisé»⁴⁸⁶ ou qui est plutôt source de légitimité.

Par ailleurs, l'observation de A. Stamm reçoit l'appui de M. Delafosse qui rapporte que

«Il n'y a pas de lien social ni politique apparent entre les membres d'une grande famille.

Il n'y a chez les vai ni chefs de nation, chefs de grandes familles, ni chefs de villages proprement dits.»⁴⁸⁷

Il faut nuancer un peu la position de M. Delafosse en reconnaissant avec A. Stamm que

«De toute façon, des institutions tendent à renforcer les liens entre les villageois, même appartenant à des clans différents.»⁴⁸⁸

⁴⁸⁴ P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Seuil, Paris, 1980, pp. 105 et 106.

⁴⁸⁵ S. W. Koelle, *op. cit.*, 237.

⁴⁸⁶ P. Clastres, *op. cit.*, p. 108.

⁴⁸⁷ M. Delafosse, *op. cit.*, p. 134.

⁴⁸⁸ A. Stamm, *loc. cit.*, p. 65.

En plus, selon Delafosse lui-même,

« La conscience d'une origine commune maintient la solidarité et leur communauté sociale. »⁴⁸⁹

Dans de telles communautés, l'aîné de la famille ou l'individu le plus riche et/ou le plus apte intellectuellement, socialement ou physiquement à conduire les affaires individuelles et collectives de la société est revêtu du «pouvoir de prestige». Par «pouvoir du prestige», nous entendons l'influence que peut exercer l'opinion ou la parole du chef, bénéficiant de l'appui du «prestige dont il jouit, soit, le cas échéant, entendue avec plus de considération que celle des autres individus»⁴⁹⁰. Ce pouvoir est toujours sous contrôle social.⁴⁹¹ Ainsi M. Delafosse peut-il observer que

«Le chef vai est choisi par les autres chefs pour trancher leurs différends et ils viennent discuter avec lui leurs intérêts communs »⁴⁹²

C'est donc dans cette acception du concept de «roi» que nous venons de développer qu'il faut envisager son emploi pour la société vai. Par contre, nous ne pouvons manifestement pas accepter la conception d'un roi légiférant et investi de moyens de coercition, à la tête d'une «société hiérarchisée», que semble suggérer plus haut *La Grande Encyclopédie du Monde*.

On peut consulter avec intérêt les articles consacrés au «Concept de pouvoir en Afrique» (titre du quatrième volume de la série

⁴⁸⁹ M. Delafosse, *op. cit.*, p. 135.

⁴⁹⁰ P. Clastres, *op. cit.*, p. 106.

⁴⁹¹ *Ibidem*

⁴⁹² M. Delafosse, *op. cit.*, p. 35.

Introduction à la culture africaine publiée par l'UNESCO), notamment celui de Pathé Diagne «Le pouvoir en Afrique» où il distingue le «pouvoir foncier» du Lamanat du «pouvoir politique» du Mansaya dans des institutions socio-politiques ouest-africaines⁴⁹³. Le point de vue adopté par ces articles est sociolinguistique.

P. Diagne nous informe que les sociétés agraires de l'Ouest atlantique, celles d'Afrique centrale et australe ne connaissent pas, généralement, les termes de chef politique ou de roi.

«Elles ne connaissent comme titre que celui de *laman*, désignant non pas un roi mais un maître de terre, un distributeur de champs ou de terrains de chasse – il se singularise comme premier occupant ; il initie au lien métaphysique entre l'être et l'"objet foncier", autre forme de l'être.»⁴⁹⁴

Ces sociétés ont pendant longtemps échappé aux vastes entités politiques centralisatrices de l'Etat et de l'empire⁴⁹⁵. Mais,

«Par rapport au pouvoir, la société négro-africaine passe d'un régime «foncier» «lamanat» à un régime «politique» de *mansaya*.»⁴⁹⁶

Le *mansa* (ou autre titre politique) est maître d'un ou plusieurs espaces politiques. Il les soumet et les confédère. Le *mansa* se saisit comme magicien, un être surnaturel devant dominer la nature et les hommes grâce à son savoir-faire et à ses connaissances. Il représente les

⁴⁹³ P. Diagne in *Concept de pouvoir en Afrique, Introduction à la culture africaine 4*, UNESCO, 1986, pp. 38-39. «Lamanat» : mode de production ou régime dominé par les Laman, maîtres de terre. C'est un régime foncier.«Mansaya» : mode de production ou régime dominé par les chefs politiques, maîtres de terre ou non. Le mansaya est un «régime politique» plus que «foncier» (p. 38).

⁴⁹⁴ P. Diagne, *op. cit.*, p. 29 et 30.

⁴⁹⁵ P. Diagne, *op. cit.*, p. 51.

⁴⁹⁶ P. Diagne, *op. cit.*, p. 38.

ancêtres, doit prodiguer santé et fortune à ses sujets⁴⁹⁷. Il faut remarquer que «chef» (politique) se dit *mandza* en vai et que, d'après P. Diagne, *mansa* est le «titre de souverain en mandeng»⁴⁹⁸.

Ainsi cette évolution est-elle

«Marquée par la primauté croissante de la maîtrise du pouvoir sur la simple détention des moyens et forces de production.

«L'appropriation la plus ancienne est lignagère et communautaire, certes, mais il ne s'agit pas de propriété. Elle n'évoluera du reste pas jusqu'à la conquête, ne fournira ni "propriétaire suprême et despotique" de type asiatique ni propriétaire "unique royal ou seigneurial".»⁴⁹⁹

Après cette brève présentation historico-théorique du concept et le fonctionnement du pouvoir dans les sociétés ouest-africaines, en particulier des Mandingues, il est important de rappeler, avec A. Konneh, que

« Culturellement, les Vai partagent des traits ethnographiques avec la plupart des populations parlant des langues mandingues qui les entourent. Des communautés telles que les associations de pouvoir et l'agriculture permettent de nouer des alliances à travers les interactions sociales et culturelles. »⁵⁰⁰

Il s'agit d'observer et de ne manquer le rôle central des associations de pouvoir, Poro et Sande – qui combinent tous les pouvoirs

⁴⁹⁷ O. Konaré, «Le pouvoir en Afrique», *Le concept de pouvoir en Afrique*, volume 9 de la série «Introduction à la culture africaine», 1986, pp. 145-146.

⁴⁹⁸ P. Diagne, *loc. cit.*, p. 29.

⁴⁹⁹ *Ibid.*

⁵⁰⁰ A. Konneh, *op. cit.*, p. 50.

(ancestraux et divins) –, dans l'organisation sociopolitique de nombreuses sociétés traditionnelles africaines. En tant qu'instance religieuse, elles remplissent une fonction d'intégration de la communauté et se présentent ainsi comme une herméneutique de l'organisation et de la praxis sociales. Mais, elles (surtout le Poro) remplissent également un rôle d'autorité politique incontournable. Re-convoquons ce que dit A. Konneh à propos du pouvoir politique du Poro.

« Le Poro [...] couvre le pouvoir exécutif, judiciaire, et législatif dans la société indigène. Il maintient la loi, l'ordre, et le décorum dans les communautés ; la peine capitale est entre les mains de ses chefs. Les associations mobilisent également les hommes et les femmes pour les travaux et supervisent les opérations du marché. Les hommes renforcent et maintiennent leur domination sur les femmes en éloignant les garçons de leurs mères et en les initiant dans la voie prescrite par le Grand Esprit du Poro. »⁵⁰¹

Assurant l'initiation de chaque individu (homme et femme) dans la société traditionnelle vai, d'un côté, et reposant sur la croyance fondamentale qu'une force extraordinaire permet à leurs membres de parler avec « une seule voix », les associations Poro et Sande se substituent à la communauté et se positionnent comme source de toute légitimité, c'est-à-dire de toute valeur et de toute action.

Par ailleurs, contrairement à ce que pourrait laisser entendre « la croyance fondamentale » qui institue « une seule voix » pour tous leurs membres, ces associations de pouvoir sont hiérarchisées, dirigées par des chefs. De ce point de vue, par exemple,

⁵⁰¹ A. Konneh, *op. cit.*, p. 28-29.

« Les hommes consolident et maintiennent leur domination sur les femmes en éloignant les garçons de leurs mères et en les initiant dans la voie prescrite par le Grand Esprit du Poro. Le chef et les autres leaders de la hiérarchie Poro possèdent des vastes fermes. Comme une partie de l'initiation, les garçons travaillent dans ces fermes pour subvenir à leurs propres besoins, pour cultiver toutes sortes de plantes, et ils travaillent dans les fermes des autres dans un effort pour aider les chefs à générer des revenus pour satisfaire les besoins publiques. »⁵⁰²

En somme, le Poro, en tant que pouvoir absolu et autorité suprême, non seulement, assume l'intégration et la continuité de la société vai mais il veille également à l'intégrité du territoire vital des Vai en s'investissant dans leurs activités agricoles. A propos de ce second rôle, le pouvoir et l'autorité Poro, c'est, sociopolitiquement, l'organisation et le contrôle d'un territoire délimité et reconnu comme vai.

Pour aborder cette organisation et ce contrôle territoriaux, nous devons préciser rapidement d'abord que la population vai est présente au Liberia dans la partie côtière nord-ouest. Leur territoire y est limité à l'ouest par l'Océan atlantique, au nord par la tribu Gola et à l'est et au sud par les Dei⁵⁰³. Les Vai se rencontrent également en Sierra Leone, mais ils y sont moins nombreux.

Ensuite,

« Politiquement, le territoire vai est divisé en quatre chefferies officiellement reconnues (au Liberia) – Tombe, Tewor, Ghawula et Vai konee. »⁵⁰⁴

⁵⁰² A. Konneh, *op. cit.*, p. 29.

⁵⁰³ M. B. Nyei, *op. cit.*, p. 14.

⁵⁰⁴ *Ibid.*

Cette reconnaissance est celle de Monrovia ou celle de la juridiction du gouvernement libérien étendue et imposée à l'espace du Poro. En effet, dans leur organisation territoriale et sociopolitique, les Vai ont dû coexister avec les nouveaux arrivants, les Noirs venus des Etats-Unis, fondateurs de l'état du Liberia en 1842. Le territoire vai est donc passé sous le contrôle et le pouvoir de Monrovia, une organisation sociopolitique de type occidental. La cohabitation s'est avérée d'entrée très tendue entre les Libero-Américains – comme ils s'appelaient eux-mêmes – et les populations locales, à cause de la position d'élite que les premiers s'accordaient et du peu de considération qu'ils manifestaient à l'égard des seconds.

«Les autochtones, se voyant exclus de la vie politique, refusèrent, quant à eux, de reconnaître l'autorité du gouvernement de Monrovia, situation qui se traduisait dans les faits par une sorte de ségrégation mettant en péril l'unité nationale.»⁵⁰⁵

Du côté de la Sierra Leone, les Vai ont connu globalement la même situation de cohabitation et de conflit avec la communauté des « Créoles », ces Noirs ou Métisses libres venus des Antilles ou de l'Angleterre⁵⁰⁶. Mais, à la différence du Liberia, la Sierra Leone ne constituait pas un état indépendant ; elle est restée une colonie britannique jusqu'aux mouvements d'indépendance africaine des années 1960.

Cette répartition politique et territoriale ou la soumission des Vai traduit l'affaiblissement du pouvoir du Poro et la réduction de son autorité auprès de ses membres et des Vai. Il semble que deux facteurs

⁵⁰⁵ «Afrique-Liberia», *La Grande Encyclopédie du Monde, op. cit.*, p. 4771.

⁵⁰⁶ E. Isichei, *op. cit.*, p. 125.

essentiels peuvent être retenus pour expliquer l'amointrisation et la réduction sociopolitique du Poro dans la société vai. C'est d'abord la conquête coloniale libérienne et l'usurpation qui affectait alors les pouvoirs traditionnels de la part des dignitaires lignagères et des chefs de la société Poro, société tombée dans la juridiction du gouvernement libérien. Ensuite, la réussite et la prépondérance des commerçants mandingues musulmans ont conduit de nombreux Vai à interroger l'effectivité ou l'efficacité de la religion traditionnelle, et surtout à chercher une alternative. L'attrait des pratiques musulmanes fut la réponse majeure parmi les Vai.

Deux organisations, sociopolitique et économique – l'Etat libérien –, d'une part, et religieuse et commerciale – l'islam et les commerçants mandingues –, d'autre part, auront eu raison de l'emprise du Poro et des autorités traditionnelles sur les Vai. Il n'est pas insignifiant d'observer à ce stade que les deux organisations accordent une place et un rôle prépondérants sinon déterminants à l'écrit (contrats, livres de compte, correspondances, signature, etc.), à l'écriture (Constitution, Bible, Coran, Ecole).

Les activités vitales et économiques des Vai.

Plus haut, Massaquoi nous apprenait que les Vai constituaient un peuple qui connaissait l'agriculture, tissait le coton, élevait du bétail, chassait, travaillait le fer et l'or. Les mêmes activités sont rapportées également dans *La Grande Encyclopédie du Monde* dans l'article consacré au Liberia⁵⁰⁷. Ils pratiquent le commerce également. Il semble que depuis le XVIe siècle, depuis, le pays vai, surtout la région du Cape

⁵⁰⁷ «Afrique-Liberia», *La Grande Encyclopédie du Monde*, op. cit., p. 4771.

Mount était un centre commercial majeur pour la côte ouest-africaine. Les Vai étaient impliqués dans les échanges commerciaux⁵⁰⁸.

Cependant, avant une bonne partie du XIXe siècle, la culture du riz serait destinée essentiellement à l'autosuffisance alimentaire.

Le riz est cultivé sur des parcelles de terrain situées en hauteur ; cette culture de riz est différente de celle que l'on pratique dans le marais. La culture est l'affaire de tout le monde,

«Bien que tous ne participent pas de la même façon dans le cycle des travaux agricoles»⁵⁰⁹ ;

Il existe de travaux, plus physiques, réservés aux hommes et d'autres aux femmes et aux enfants.

La culture de riz n'est pas la seule culture vivrière pratiquée par les Vai,

«Comme règle, le riz de l'année précédente est cultivé avec le manioc, une ou plusieurs variétés de culture de rente – essentiellement le cacao, le café, et occasionnellement l'hévéas – sont produites.»⁵¹⁰

Cependant, on sait que vers la moitié du XIXe siècle, tous ces produits vont intégrer les échanges commerciaux. Pour A. Konneh, qui fait référence à Willi Schulze (*A New Geography of Liberia*, 1973), c'est l'augmentation du nombre de non paysans dans les villes, villages, et les

⁵⁰⁸ A. Konneh, *op. cit.*, pp. 49, 50.

⁵⁰⁹ M. Cole, S. Scribner, *op. cit.*, p. 27.

⁵¹⁰ *Ibid.*

concessions qui a abouti à la commercialisation de la culture du riz chez les Vai⁵¹¹. C'est ainsi que

« Les entrepreneurs mandingues commencèrent d'approvisionner régulièrement en riz Monrovia à la fin du XIX^e siècle. »⁵¹²

Les Vai pratiquent également, nous l'avons mentionné, la chasse mais aussi la pêche, bien que sources de protéine animale, sont rares dans le pays vai⁵¹³.

Pour ces trois types d'activités, la technologie des Vai reste relativement simple,

« Le coutelas et la houe sont les principaux outils de labour. [...] la pêche se fait avec des filets tissés par les femmes. La chasse, autrefois pratiquée avec des arcs et des flèches, a utilisé depuis le fusil comme arme courante. »⁵¹⁴

Les Vai sont également des artisans (charpentiers, tisserands, tailleurs, forgerons). Les produits manufacturés se vendent chers, mais ils sont de plus en plus concurrencés et substitués par des produits équivalents importés⁵¹⁵. Cependant, selon A. Konneh, un « forgeron professionnel », par exemple, était indispensable pour un village ou une ville vai moyens avant l'arrivée des Mandingo, qui provoqua un conflit avec les forgerons vai. Nous avons retenu la figure artisanale du forgeron parce que comme le résume bien un informateur vai, « un forgeron a la main sur tout » (A. Konneh, 1996).

⁵¹¹ A. Konneh, *op. cit.*, p. 60.

⁵¹² *Ibid.*

⁵¹³ M. Cole, S. Scribner, *op. cit.*, p. 27.

⁵¹⁴ *Ibid.*

⁵¹⁵ *Ibid.*

En effet, dans une société vai où l'agriculture reste l'activité économique principale, le forgeron constitue un membre indispensable de la communauté, fournissant les outils vitaux aux paysans et les armes aux guerriers et aux chasseurs. Tandis que dans ce monde de croyances mande, il est investi également de pouvoirs magiques et sacrés. Ainsi le forgeron vai est-il guérisseur, maître d'initiation ou de circoncision, et guérisseur de maladies. C'est lui qui fabrique les tambours destinés aux chefs.

La conjugaison de ces traits distingue la profession du forgeron des autres professions et activités vitales, et fait, d'un côté, des forgerons un groupe social à part, caractérisé par l'endogamie et « rituellement indépendant des autres groupes qu'ils servent »⁵¹⁶ (cérémonies de mariage, manipulation exclusive de certaines substances magiques ou médicinales, marques corporelles), et de l'autre, du métier de la forge un ensemble de savoirs secrets, traditionnellement héréditaires.

Le forgeron occupe donc une place centrale dans la communauté vai car, par son savoir technique et son pouvoir sacré, il permet et consacre l'agriculture, peut interpréter et manipuler les signes sacrés – comme ceux de l'écriture – pour initier ou guérir.

Les Vai se font enfin remarquer pour leur implication dans les échanges commerciaux ; ce sont des commerçants reconnus. Le commerce occupe une place très importante dans la vie économique des Vai, jusqu'à un niveau tel que Cole et Scribner peuvent penser qu'il s'agit là de

⁵¹⁶ A. Konneh, *op. cit.*, p. 67.

«Une [activité] que nous pensons être liée à l'existence permanente d'un système d'écriture indigène.»⁵¹⁷

Delafosse note que

«Les plus gros chiffres d'affaires à Cape-Mount et à Mano sont faits par ou avec des Vai ; les négociants européens trouvent en eux leurs meilleurs clients.»⁵¹⁸

A l'époque où le commerce des Européens se limitait à la côte, dans les ports, les Vai servaient d'intermédiaires entre les premiers et les populations locales de l'intérieur. Cole et Scribner retiennent le témoignage explicite de Ellis (1914) sur

«L'importance des Vai comme intermédiaires dans un réseau commercial qui relie les marchés du monde moderne à l'intérieur de la côte guinéenne de l'Afrique. [...] Ils vendaient ces produits européens aux populations de l'intérieur en échange de matières premières, incluant de l'or et des diamants.»⁵¹⁹

En effet, il semble, selon A. Konneh, que depuis le XVI^e siècle, déjà, le pays vai, surtout la région du Cape Mount, était un espace commercial majeur pour la côte ouest africaine⁵²⁰. Cependant, cette dynamique commerciale vai et le rôle d'intermédiaire des vai, des traits qui semblent distinguer les Vai, ne peuvent pas être pensés indépendamment de leur relation aux commerçants mandingues et

⁵¹⁷ M. Cole, S. Scribner, *op. cit.*, p. 28.

⁵¹⁸ M. Delafosse, *op. cit.*, p. 133.

⁵¹⁹ M. Cole, S. Scribner, *op. cit.*, p. 28.

⁵²⁰ A. Konneh, *op. cit.*, pp. 50-51.

musulmans venus du nord (de la savane), vecteurs des croyances arabo-musulmanes. Et A. Konneh insiste de façon générale :

« Les cultures différentes des populations variées de l'intérieur ont façonné leurs réponses aux produits de commerce et à la religion que les Mandingo offraient. »⁵²¹

Autrement dit, ces formations sociales ont dû se définir et s'identifier par rapport à ces commerçants et clercs musulmans (« les Dyula occidentaux »⁵²²) dominant et réussissant dans le commerce.

Par contre, l'implication active et indispensable des Vai dans le commerce pourrait suggérer le rôle important de l'écriture vai dans cette activité où la comptabilité, la tenue des comptes et la correspondance occupent une place centrale. Ce point sera développé lorsque nous essaierons de passer en revue les usages effectifs du syllabaire vai.

Conclusion.

En guise de conclusion, nous rappelons l'importance de ces informations ethnographiques pour notre étude. Elles se situent dans les années encadrant l'apparition du syllabaire vai. Ces informations sont importantes pour déterminer et comprendre la relation supposée, du moins jusqu'à ce point de notre étude, entre l'écriture et l'idéologie dans la société vai. Car, non seulement, elles font partie intégrante de l'arrière-plan socio-historique et culturel qui nous informe ou qui nous laisse voir la nature et les enjeux de l'écriture vai à un moment donné. Mais, elles posent le problème de l'apparition de l'écriture phonétique

⁵²¹ A. Konneh, *op. cit.*, p. 49.

⁵²² S. E. Holsoe, « Dynamics of Liberian Vai Culture », *Liberian Studies Journal*, 12, 2, 1987, pp. 135-148.

dans la société vai, décrite comme primitive cependant affectée par des formes et des mouvements historiques (religions du livre, commerce).

En fait, les informations ethnographiques sur la société vai s'accordent toutes, d'une façon ou d'une autre, pour poser clairement que l'écriture vai est née d'une rupture qui se serait réalisée avec cette économie et cette organisation sociale primitives et leur mode de communication orale. L'originalité du syllabaire vai ne pouvant se concevoir mieux qu'à partir de la présence saillante des écritures arabe ou latine et de la connaissance pleine du principe phonographique. En d'autres termes, elles tendent à montrer qu'un changement historique et culturel significatif s'est opéré dans la société vai ou encore une "rupture épistémologique". Celle-ci définie comme un changement

« [d']attitude qu'une communauté socio-culturelle adopte par rapport à ses propres signes (cf. J. Lotman, M. Foucault).»⁵²³

1. 1. 2. Les Vai et l'écriture : rupture épistémologique.

Mais, avant d'examiner les termes de cette rupture et afin d'en avoir une mesure précise, essayons de voir d'abord ce que livrent les études sur le syllabaire vai à propos de la connaissance et de la pratique graphiques des Vai.

Nous avons déjà retenu dans notre partie introductive que considérée du point de vue descriptivo-historique, l'Afrique se présentait comme un continent sans écriture ou de proto-écritures ou de la sémasiographie.

A l'inverse, Battestini rapporte que la région géographique et culturelle du Liberia et de la Sierra Leone a vu l'apparition non

⁵²³ A. J. Greimas, J. Courtés, *op. cit.*, p. 129.

seulement du syllabaire vai mais aussi d'autres systèmes d'écriture (mande, kpelle, etc.), des salières et des objets d'ivoire qui comportaient, à la Renaissance européenne, des inscriptions latines et portugaises en lettres gothiques⁵²⁴.

Certains africanistes pensent également que les puissants empires du Ghana et du Mali, qui englobaient cette région guinéenne, avaient une écriture pour leurs administrations.

Mais Battestini croit que

«Il est probable que l'on ne puisse jamais prouver une quelconque continuité entre une écriture soupçonnée par Monteil (1951) – et probablement utilisée par l'administration des empires (Ghana, Mali) avant l'arrivée des clercs islamisés et du script arabe – et le vai d'aujourd'hui.»⁵²⁵

Si nous ne sommes pas actuellement en mesure de prouver une telle continuité, nous pouvons par contre avancer des témoignages qui inscrivent le syllabaire vai dans une continuité, une tradition graphique vai, du moins dans une ou des tradition(s) graphique(s) endogène(s). Même si les ancêtres des signes syllabiques vai n'étaient pas encore organisés en système fermé ou dont les éléments étaient estimables.

Quelques pictogrammes.

Massaquoi, le lettré vai, affirme l'existence, avant l'élaboration du syllabaire vai, de pictogrammes dont l'usage était plutôt sporadique. Il serait d'accord avec Gelb pour considérer ces pictogrammes et leur usage dans un stade sémasiographique vai.

⁵²⁴ S. Battestini, *op. cit.*, p. 267.

⁵²⁵ *Ibid.*

Massaquoi affirme

«Avant même son rêve [celui de Dualu Bukele] il existait quelques signes grossiers utilisés par les Vai qui n'exprimait pas, mais supposait seulement, des idées. Ces signes se présentaient sous forme d'hiéroglyphes et Dualu semble les avoir améliorés et utilisés dans ces nouvelles compositions.»⁵²⁶

Cependant il ne semble pas y avoir de traces historiques de ces pictogrammes laissés dans la société vai, observe Hair, bien que, d'après celui-ci, l'on puisse supposer que chaque groupe humain doit posséder quelques signes graphiques élémentaires⁵²⁷.

Il constate que

«Un compte-rendu très détaillé du district du Cape Mount au début du XVIIème siècle ne mentionne aucune forme de communication par des caractères ou des images.»⁵²⁸

Face au scepticisme de Hair, Klingenheben, qui admet cette continuité graphique vai invoque l'inaccessibilité des supports matériels solides et durables (tels que la pierre, par exemple) dans les régions humides de la forêt primaire qui abritent le territoire vai. Les signes étaient gravés sur du bois ou sur les troncs d'arbres frais mais non durables⁵²⁹.

Il insiste sur la caractère sporadique et éphémère des messages convoyés par ces signes,

⁵²⁶ M. Massaquoi, *op. cit.*, p. 463.

⁵²⁷ P. E. Hair, *op. cit.*, p. 41.

⁵²⁸ *Ibid.*

⁵²⁹ A. Klingenheben, *op. cit.*, p. 163.

«Ayant seulement une signification concrète et immédiate pour les gens de cette époque, comme pour signaler la menace d'un danger imminent des ennemis, et ainsi de suite.»⁵³⁰

On peut trouver, dans l'article «The Vai Script» de Klingenheben (1933), les principes et l'explication de la phonétisation de ces pictogrammes et des exemples de ces pictogrammes transformés en des nouveaux signes dans le syllabaire⁵³¹.

Mais il semble que son explication peut être complétée en saisissant cette phonétisation comme une «auxiliarisation» du signe graphique au signe linguistique, comme a pu l'envisager tout à l'heure le point de vue sémiotique. Elle s'explique ainsi, dans un premier temps, par la stabilisation du rapport du signe graphique à son objet. Autrement dit, un modèle perceptif est stabilisé et ainsi institué comme l'équivalent d'un modèle sémantique également stabilisé. En effet, la stabilisation suppose l'analyse et la discrétisation qui convoquent logiquement la dénomination, c'est-à-dire une opération linguistique. Le modèle sémantique reçoit ainsi, dans une relation de similitude, une expression linguistique qui le remplace dans son rapport à son modèle perceptif.

On peut expliquer également cette auxiliarisation, toujours du point de vue sémiotique, par la stylisation, conçue comme un processus de transformation diachronique. Le passage du pictogramme à l'idéogramme comme subordination du signe graphique au signe linguistique peut être effectivement envisagé, d'après Hartemann, comme

⁵³⁰ *Ibid.*

⁵³¹ A. Klingenheben, *op. cit.*, p. 163-166.

«Un double mouvement : diminution de l'image [ou de l'iconicité pictographique] et augmentation du sens porté par l'image. Réduction iconique et augmentation sémantique.»⁵³²

La lisibilité, c'est-à-dire l'augmentation sémantique par la reconnaissance d'une forme standard au-delà des variations graphiques individuelles – « et ce qui compte alors est la ressemblance de l'occurrence à cette forme standard »⁵³³ –, étant, entre autres, «l'ethos de la stylisation», pour reprendre l'expression du Groupe μ cité par P. Vaillant⁵³⁴. En effet, le Groupe μ partage globalement cette conception de la stylisation que Hartemann propose ci-dessus, même s'il précise que

«La stylisation peut être poussée si loin qu'elle finit par détruire la lisibilité, de sorte qu'envisager pour elle ce seul ethos paraît légèrement réducteur [Groupe μ , 1992, p. 368].»⁵³⁵

Ce qu'il est important de retenir dans cette tentative d'explication, c'est que les images ou les pictogrammes vais originels ont perdu leur prégnance iconique et l'attention perceptive a été déplacée par l'inventeur vai sur le signifié. Pour cela, celle-ci, comme nous venons de le voir, reçoit nécessairement une forme linguistique (monème, morphème ou phonème).

Par ailleurs, il n'est pas difficile de souscrire d'autant plus à cette continuité, à cette tradition graphique vai que toute pratique graphique consciente (spécifique ici aux Vai) s'inscrit toujours, d'une façon ou

⁵³² A. Hartemann, « Icônes et pictogrammes. Du "malaise dans la communication" au rêve d'un langage universel », *La danse des signes...*, par Euro RSCG Publishing et La Sorbonne (DESS Intelligence de la Communication Ecrite), Paris, Hatier, 1999, p. 125.

⁵³³ P. Vaillant, *Sémiotique des langages d'icônes*, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 47.

⁵³⁴ P. Vaillant, *loc. cit.*, p. 55.

⁵³⁵ *Ibid.*

d'une autre, dans une convention de représentation et transformation graphiques, prise en charge par la tradition culturelle.

«Il devrait paraître banal de replacer la "découverte" ou l'invention" d'un quelconque système d'écriture dans une histoire de longue durée et dans l'ensemble de jeu d'influences attestées ou à démontrer. Même les scripts révélés s'inscrivent dans un continuum local ou de contact.»⁵³⁶

D'autres attestations d'écritures avant la constitution du syllabaire vai peuvent être observées dans la société vai.

Les écritures importées.

L'introduction des deux religions universelles écrites et monothéistes en Afrique a joué un rôle considérable dans la vie et les cultures africaines. On sait que le prosélytisme et l'enseignement religieux dans ces deux traditions religieuses reposent fondamentalement sur l'écrit ; ce sont là deux religions du Livre.

En Afrique de l'ouest, qui nous intéresse ici,

«Dans la ville et les villages où l'islam était accepté, l'enseignement et la connaissance livresque ont pris une place honorable dans la société.»⁵³⁷

Nous l'avons vu, les écoles coraniques se créent, et la transcription et la lecture des versets se font dans l'écriture et la langue arabe.

⁵³⁶ S. Battestini, *op. cit.*, p. 169.

⁵³⁷ M. B. Nyei, *op. cit.*, p. 14.

Les caractères sont également utilisés pour transcrire leur propre langue, même si l'adaptation se montre souvent difficile⁵³⁸. Les lettrés musulmans utilisent l'arabe classique pour leur composition littéraire et épistolaire⁵³⁹.

Quant aux caractères latins, ils sont apparus chez les Vai avec l'arrivée des missionnaires européens et américains aux XVIIIe et XIXe siècles,

«Depuis les années 1790, missions et écoles étaient disponibles à Freetown, à deux cents miles, et des Vai les ont certainement visités.»⁵⁴⁰

L'enseignement se faisait en anglais au départ. Même si Nyei peut observer que

«Avant 1877 très peu de gens dans le territoire Vai parlaient ou écrivaient l'anglais.»⁵⁴¹

Il faut noter, cependant, que les populations des côtes guinéennes, en l'occurrence les Vai, étaient déjà en contact avec les explorateurs européens (portugais et hollandais) dès le XVIe siècle⁵⁴². On peut supposer que, à l'occasion des leurs échanges commerciaux avec ces Européens, les populations côtières et les Vai, en l'occurrence, ont pu constater la présence de l'écrit, les carnets de bord et de comptes des négociants européens, par exemple.

⁵³⁸ F. W. Migeod, «The Syllabic Writing of the Vai people», *Journal of the African Society*, vol. IX, 1909, p. 47.

⁵³⁹ F. W. Migeod, *op. cit.*, p. 46.

⁵⁴⁰ P. E. Hair, *op. cit.*, p. 41.

⁵⁴¹ M. B. Nyei, *loc. cit.*, p. 15.

⁵⁴² M. Delafosse, *op. cit.*, p. 306.

«Ainsi, les années 1820, les Vai étaient-ils en contact avec trois groupes scripteurs – les commerçants avec leurs comptes, les missionnaires chrétiens avec leur Bible, les maîtres islamiques avec leur Coran.»⁵⁴³, retient, en finale, Hair.

Le syllabaire marque un nouveau rapport au monde et aux autres.

Il semble donc, d'après les études sur le syllabaire et l'examen du concept d'écriture, que l'on puisse conclure qu'avant l'apparition de leur syllabaire, les Vai connaissaient plus ou moins l'écriture ou, plus exactement, utilisaient sporadiquement des pictogrammes pour communiquer entre eux, peut-être même, pour une fonction religieuse. D'ailleurs, à ce propos, S. Battestini rappelle que

«Partout il y eut volonté ou reconnaissance d'inscrire un message à conserver dans le temps en une forme matérielle, ou nécessité de création d'un objet codé afin de transmettre à distance un message.»⁵⁴⁴

Mais nous devons nous poser la question suivante : pourquoi l'avènement du syllabaire se présente-t-il ou est-il présenté comme un événement, c'est-à-dire une forme prégnante, « une saillance » dans la tradition culturelle vai ? Pourtant c'est son inscription dans une tradition graphique locale qui donne à ses caractères toute leur cohérence formelle.

Nous avons pu également observer que la constitution du syllabaire vai se situait dans une région et une époque où les Vai étaient abondamment en contact avec des peuples qui connaissaient l'écriture phonographique et qui en faisaient un usage régulier. L'implication de ce

⁵⁴³ P. E. Hair, *op. cit.*, p. 42.

⁵⁴⁴ S. Battestini, *op. cit.*, p. 277.

constat, même si elle n'exclut pas d'autres possibilités, est patente : le syllabaire vai. Mais examinons la ou les réponse(s) avancées par les observateurs du syllabaire vai à propos de la question posée ci-dessus. Qu'ils l'inscrivent dans une tradition graphique vai ou qu'ils la placent entièrement sous l'influence des écritures extra-africaines, pour les observateurs, l'écriture vai ou son avènement est une « saillance », une « rupture épistémologique », un nouveau rapport au monde et aux autres.

Il s'agit donc de chercher ici à établir les raisons qui installent le syllabaire comme une rupture dans la tradition culturelle vai, c'est-à-dire comme un changement historique et culturel significatif.

«Des signes qui parlent» : la phonographie.

De son entrevue avec Dualu Bukele, le Révérend Koelle rapporte les propos suivants qu'il attribue à son interlocuteur :

«"Comment cela se fait-il, que mon maître soit au courant de chaque chose que j'ai fait à un endroit éloigné ? Il regarde seulement dans le livre, et celui-ci lui dit tout. Une telle chose, nous devrions l'avoir aussi, par laquelle nous pourrions se parler, bien que séparés par une grande distance ".»⁵⁴⁵

Nous avons vu que pour Battestini, l'écriture, comme moyen de transmission de message à distance et dans le temps, a toujours été présente en Afrique. Cependant, dans le cas des Vai précisément, les signes pictographiques qui étaient employés, avant leur syllabaire, convoiaient des idées, des gestes et des attitudes⁵⁴⁶.

Même si Massaquoi et Klinghenben affirment et insistent sur la permanence d'un code de transcription graphique entre les anciens

⁵⁴⁵ S. W. Koelle, *op. cit.*, p. 237.

⁵⁴⁶ M. Massaquoi, *op. cit.*, p. 463.

pictogrammes et les nouveaux syllabogrammes, il semble que de l'avènement du syllabaire vai, il faut retenir la volonté de transmettre de la parole, de « faire parler les signes ». C'est le phonographisme. Par conséquent, du point de vue de l'histoire de l'écriture, l'avènement du syllabaire vai constitue le passage d'une écriture synthétique et interprétative, celle

«Où un signe ou un groupe de signes ont servi à suggérer toute une phrase ou les idées contenues dans une phrase»⁵⁴⁷

à une écriture analytique et phonétique, celle où

«Le signe n'évoque plus une phrase, il note un mot »⁵⁴⁸ et où « un seul signe et le même pour chaque mot [...] la décomposition de la phrase en ses éléments, les mots »⁵⁴⁹ et les mots en sons ou phonèmes.

De ce point de vue encore, cette volonté de faire parler les signes peut se trouver également au niveau de stylisation qui caractérise les nouveaux signes du syllabaire ; ces signes ont perdu le caractère figuratif premier. Ils ne sont plus là que pour convoier les syllabes de la langue vai, leur servir de supports et, par là, rappeler leur systématisme.

Une nouvelle épistémè.

L'adoption de la phonographie ou du principe phonographique par les Vai marque donc un changement dans l'attitude des Vai par rapport à leurs signes graphiques et par rapport au concept d'écriture, conçu comme un moyen de transmission de message à distance et dans le

⁵⁴⁷ C. Higounet, *op. cit.*, 1969, p. 8.

⁵⁴⁸ J. G. Février, *op. cit.*, 1959, p. 19.

⁵⁴⁹ C. Higounet, *loc. cit.*, p. 8.

temps. En même temps qu'elle installe cette nouvelle conception du signe graphique : l'auxiliarisation des signes d'écriture.

Envisagé selon les perspectives philosophiques de Battestini, le syllabaire vai peut être considéré comme le produit de la rencontre avec l'Autre (européen), qui ouvre à une autre possibilité, en l'occurrence à un autre mode d'expression. A ce propos, il se pose la question suivante :

«Ne faut-il pas comprendre que de la rencontre de l'altérité, du vide provisoire qu'elle opère, et du désir de le combler en intégrant de nouveaux modes de penser, agir et sentir, naît la mutation radicale de la préservation de la connaissance... ? »⁵⁵⁰

La mutation se trouve déjà dans la nouvelle relation de distance que la phonétisation installe entre les Vai et leur langue, et, par conséquent, entre eux-mêmes. Le syllabaire vai est une ouverture à une nouvelle forme de connaissance, ce que Klingenheben traduit de la sorte :

«Et en réalisant cette tâche les Vai se sont ainsi réellement présentés comme des phonéticiens.»⁵⁵¹

Les influences de l'écriture phonographique.

Non pas sur les cultures humaines mais sur les cultures africaines.

La rupture épistémologique, ce sont également les influences et les changements que ce genre d'écriture peut provoquer dans la culture vai.
Pour F. De Medeiros,

⁵⁵⁰ S. Battestini, *op. cit.*, p. 277.

⁵⁵¹ A. Klingenheben, *op. cit.*, p 170.

«S'il est malaisé de mesurer la portée exacte du rôle joué par l'introduction de l'écriture [phonographique], on peut du moins observer son influence sur les cultures africaines ; un phénomène qui mériterait une étude historique approfondie.»⁵⁵²

Sur les implications de l'adoption de l'écriture phonographique sur les cultures africaines, nous renvoyons au texte bien documenté de Battestini et aux textes de Goody, et sur la culture vai, en particulier à Goody et à l'enquête de psychologie sociale réalisée par Cole et Scribner sur une sélection de la population vai. Les considérations théoriques, générales, sur l'écriture, qui constituent un parti pris dans notre travail, n'empêche nullement notre étude d'accorder une attention particulière à la réalité vai, qui peut transparaître à travers les études sur le syllabaire vai ou qu'elles peuvent constituer.

Mais, selon ces études, ces implications se reconnaissent, pour la culture vai, dans les nouveaux usages et activités socioculturels que les Vai peuvent désormais réaliser avec leur syllabaire. Une section est réservée à ces usages et ces nouvelles activités dans notre étude.

Nous concluons cette section consacrée à la rupture épistémologique en reprenant seulement une observation générale faite par De Medeiros à propos de l'institution de la phonographie dans les cultures africaines :

«Désormais le complexe du livre et de l'écrit se développe, même si la civilisation de la parole coexiste avec le secteur proportionnellement plus réduit du monde des lettrés.»⁵⁵³

⁵⁵² F. De Medeiros, «De la parole à l'écrit. L'historiographie africaine devant une tâche délicate», *Les Cahiers du CELHTO*, fasc. 1, 1986, p. 58.

⁵⁵³ *Ibid.*

Et nous avons vu, dans la deuxième grande partie de notre travail, que c'était ce « complexe du livre et de l'écrit », dans ce qu'il traduisait l'entrée des populations et cultures africaines dans l'ordre du discours occidental de l'écriture, qui se trouvait de façon générale, semble-t-il, à la base des modes de réception sociale et historique des écritures africaines récemment créées, en l'occurrence le syllabaire vai. Pour les Vai, sens et leurs valeurs : nouveau mode d'identification, nouveau mode de participation et d'opposition à la fois à une civilisation de domination et à un monde d'échanges élargi. C'est ce qui ressort des observations et des enquêtes réalisées par M. Cole et S. Scribner

«Le peuple vai est extrêmement fier de son système d'écriture propre et ne trouve pas cela surprenant le moins du monde que les savants européens et américains aient continué à visiter leur pays pour s'informer à propos du "Livre vai" et du rôle qu'il joue dans leur vie quotidienne. C'est avec fierté qu'on dira à n'importe quel étranger arrivant dans le pays vai, comme nous en étions, "il existe trois livres dans ce monde – le livre européen, le livre arabe, et le livre vai ; Dieu nous a donné, au peuple vai, le livre vai parce que nous sommes intelligents".»⁵⁵⁴

C'est là la conclusion logique que permettent les études sur le syllabaire sous-tendues par le point de vue évolutionniste et diffusionniste : le syllabaire vai remplit des fonctions sociales et idéologiques. Nous y reviendrons plus amplement plus tard. Mais, continuons l'examen du syllabaire toujours du point de vue de ses observateurs et de ses analystes, c'est-à-dire selon, rappelons-le, les

⁵⁵⁴ M. Cole, S. Scribner, *op. cit.*, p. 31.

catégories respectivement de *primitivité* et de *jonction épistémologique* (continuité ou rupture).

1. 1. 3. Le système du syllabaire vai : scénario originel.

Les études sur l'écriture vai.

L'écriture vai a été abondamment étudiée ; les Européens sont les plus nombreux. On rapporte que les premiers Occidentaux qui furent en contact avec cette écriture étaient deux missionnaires Américains, J. L. Wilson et S. R. Wynkoop. C'était en 1834. Mais ce fut sa «redécouverte» par l'officier marin britannique F. E. Forbes qui suscita l'attention et l'intérêt des Européens pour l'écriture vai, qu'ils considérèrent immédiatement comme un cas de «véritable écriture en Afrique» par les «indigènes» eux-mêmes.

Ce sont le Révérend S. W. Koelle (au XIX^{ème} siècle)⁵⁵⁵ et le Professeur A. Klingenheben (au XX^e siècle)⁵⁵⁶ qui en fournirent les études les plus intéressantes et complètes. L'africaniste français M. Delafosse s'était penché également sur cette écriture et en fit une analyse tranchant sur la relative homogénéité dégagée par les autres, qui soutiennent plus ou moins l'origine locale vai du syllabaire. Son analyse tranche sur les autres, en particulier, au niveau de la date et de l'origine graphique des signes vai. Mais il ne s'agit pas là que d'une simple divergence ; il est connu que le problème des dates et des sources reste important pour l'historiographie africaine, donc pour le découpage et l'interprétation historiques des civilisations africaines. Nous évoquerons ce problème, mais sans en proposer une étude approfondie.

⁵⁵⁵ S. W. Koelle, *op. cit.*

⁵⁵⁶ A. Klingenheben, *op. cit.*

Par ailleurs, nous renvoyons pour une bibliographie complète des études sur la langue vai, à G. Stewart et P. E. Hair, «A Bibliography of the Vai Language and Script» (1969)⁵⁵⁷, et à P. E. Hair, «Notes on the Discovery of the Vai Script, with a Bibliography» (1963)⁵⁵⁸.

Mais, signalons d'abord que l'examen de l'écriture vai se référera essentiellement aux africanistes cités précédemment, à savoir S. W. Koelle, M. Delafosse, A. Klingenheben. Ce choix n'exclut point la référence à d'autres auteurs ; il repose sur les raisons que nous avons évoquées à propos de la qualité des études réalisées par ces trois chercheurs, mais aussi sur le fait que les autres chercheurs n'ont pas apporté d'éléments nouveaux à la compréhension de cette écriture. Cependant leurs témoignages restent d'un grand appui pour la validation des faits ethnographiques. Leur apport se situe en particulier au niveau des détails, qui renseignent sur des aspects négligés ou juste effleurés par d'autres.

Une écriture syllabique.

Ou un syllabaire, ainsi est définie l'écriture vai. En d'autres termes, les signes composant cette écriture ne notent normalement que des syllabes orales et nasales, les syllabes de la langue vai. Les syllabes orales et nasales sont respectivement composées d'une consonne et d'une voyelle orales ou d'une voyelle à l'initiale, et d'une consonne (orale ou nasale) et d'une voyelle nasale ou d'une consonne nasale à l'initiale. Ce sont donc des syllabogrammes.

L'autre caractéristique d'un syllabaire est le nombre généralement très élevé de ses signes. Dans sa version moderne et standardisée (des années 1960), le syllabaire vai comporte environ 212 signes. Cependant,

⁵⁵⁷ G. Stewart, P. E. Hair, «A Bibliography of the Vai Language and Script», *Journal of West African Language*, vol. VI, fasc. 2, Grande Bretagne, 1969.

⁵⁵⁸ P. E. Hair, *op. cit.*

d'après M. Delafosse, malgré ce nombre élevé de signes syllabiques, les syllabogrammes vai restent inférieurs aux syllabes de la langue vai⁵⁵⁹. Il explique cet aspect par la possibilité de substituer dans certains cas, sans inconvénient, une syllabe par une autre dans la chaîne parlée : ainsi *bu* par *gbu*, *mε* par *me*, etc., et ces variantes se représentent respectivement par le même signe.

C'est donc le **syllabaire vai** ou l'écriture **A-ja-ma-na**, d'après les quatre premiers signes de la séquence établie des syllabogrammes vai.

Notons que les signes vai notent des syllabes ouvertes, conformément à la structure syllabique de la langue vai⁵⁶⁰. Ces syllabes sont soit orales soit nasales.

Ainsi A. Klingenheben, qui reconnaît chez les Vai des talents de phonéticiens, peut-il conclure sur l'efficacité du syllabaire vai :

«Finalement l'écriture vai est unique à cet égard, également, adaptée fidèlement [et spontanément] à la structure de la langue pour laquelle elle a été créée, elle a réellement permis pour une fois à un peuple africain de montrer spontanément et sans être influencé ou induit en erreur par des systèmes d'écriture inadaptés pour ces besoins, comment il interprète phonétiquement sa langue.»⁵⁶¹

Il faut insister ici sur le fait que, malgré leur aspect pictographique ou idéographique, les caractères de l'écriture vai ne présentent aucun « degré d'organisation autonome » (J-J. Glassner) par rapport à la langue vai et à la structuration syllabique de ses mots ; ils représentent strictement les syllabes vai. Même si des faiblesses et des lacunes du

⁵⁵⁹ M. Delafosse, *op. cit.*, p. 296.

⁵⁶⁰ D. Dalby, «A Survey of the Indigenous Script of Liberia and Sierra Leone : Vai, Mende, Loma, Kpelle and Bassa», *African Language Studies*, fasc. 8, 1967, p. 3.

⁵⁶¹ A. Klingenheben, *op. cit.*, p. 170.

système syllabique original peuvent laisser imaginer, au contraire, que celui-ci pouvait être régi également sinon originellement par un principe picto-idéographique d'une symbolique traditionnelle vai.

Il faut noter également que chaque caractère vai est unique, aussi bien dans sa forme que dans sa conception ;

«Sauf quelques exceptions, il ne semble y avoir aucune analogie entre les divers caractères dans lesquels le son-consonne est le même, les son-voyelles seuls étant différents, au contraire de ce qui se rencontre dans plusieurs écritures syllabiques...», a pu observer M. Delafosse.⁵⁶²

Nous pouvons par contre observer que

«Certains caractères représentant des sons entièrement dissemblables ont entre eux une grande analogie et ne diffèrent souvent que par un jambage, un trait, un point.»⁵⁶³

Voici les exemples qu'en donne Delafosse : les caractères notant *ka, kɛ, ke, ki, ko, ku* ne partagent aucun trait de ressemblance tandis que les caractères *kɛ, ki, ko*, « ressemblent étonnamment » (Delafosse) respectivement à *kpu, fo* et *ta*, à *ñgi*, et à *ñgo* et *ma*⁵⁶⁴. Pour l'illustration, nous choisissons les caractères de la version de 1962 du syllabaire.

Retenons enfin que les caractères vai ne transcrivent pas que des syllabes, certains notent également des consonnes nasales, des voyelles (orales et nasales), des articulations phonétiques ou bien correspondent à des signes diacritiques ou des marques de ponctuations⁵⁶⁵. C'est ainsi que

⁵⁶² M. Delafosse, *op. cit.*, p. 295.

⁵⁶³ *Ibid.*

⁵⁶⁴ M. Delafosse, *op. cit.*, p. 295.

⁵⁶⁵ Voir les tableaux du syllabaire vai réalisés par M. Delafosse, *op. cit.*, pp.308-314 ou D. Dalby, *op. cit.*, pp. 40-43.

certaines syllabes précédées d'une consonne d'appui, telles que m, n, ñ ou hn, sont notées par le caractère simple correspondant à la syllabe précédé d'un autre caractère consonantique. Ces caractères non syllabiques ne sont pas nombreux mais sont fréquemment employés.⁵⁶⁶

Par ailleurs,

«Le système complet du syllabaire vai révèle qu'il a été étendu juste ces derniers temps à sa forme actuelle par l'ajout de tels marques diacritiques aux signes simples, et même à toute une série de signes.»⁵⁶⁷

Ces signes diacritiques ont été rajoutés pour harmoniser le système et pour noter certains phonèmes de l'anglais, tels que r et š, dont la transcription graphique a été basée respectivement sur celle de la série l et de la série z, la langue vai ne connaissant pas ces phonèmes⁵⁶⁸. C'est également sur ce même principe de rajout ou de retrait d'un trait graphique à un caractère qui préside dans certains cas à la notation de phonèmes voisins, tels que *ñgi* long et *ñgi* bref, *ñgo* long et *ñgo* bref, etc.⁵⁶⁹. Il ne nous est pas possible d'illustrer notre propos car aucune des versions rencontrées n'en fournit d'exemple⁵⁷⁰.

Ce qui nous conduit à l'aspect suivant du système syllabique vai :

«Il n'y a pas de disposition pour la distinction tonale dans les syllabaires Vai, Mende et Loma, et seulement une disposition partielle

⁵⁶⁶ M. Delafosse, *op. cit.*, p. 296.

⁵⁶⁷ A. Klingenheben, *op. cit.*, p. 166.

⁵⁶⁸ *Ibid.*

⁵⁶⁹ M. Delafosse, *op. cit.*, p. 295.

⁵⁷⁰ Voir Annexe.

dans le syllabaire Kpelle – bien que ces langues soient toutes les quatre tonales.»⁵⁷¹

On peut dire que l'absence de signes rendant le système tonal vai ne s'avère être un inconvénient que pour les locuteurs étrangers, ne maîtrisant pas la langue vai. À ce propos, il est important de rappeler que le syllabaire a été inventé, à l'origine, pour transcrire le vai, telle que cette langue est pratiquée et saisie par les Vai eux-mêmes. Est-il encore besoin de rappeler, en outre, qu'une écriture ne peut rendre un système linguistique dans sa totalité ? Elle ne retient que les caractéristiques pertinente et utiles pour ses usagers.

Enfin, on a pu s'apercevoir, à travers ces caractéristiques du syllabaire vai que nous venons d'évoquer, que la systématisation graphique et phonologique manquait à l'esprit initial du syllabaire ; on retient surtout la démarche intuitive et spontanée qui sous-tendait l'élaboration du syllabaire. Et parlant des syllabaires vai, mende, loma et kpelle, D. Dalby conclut à propos de cette absence de systématisation que

«Il est probable qu'aucun de ces syllabaires n'ait atteint une forme parfaitement cohérente dans les mains de leurs inventeurs, et plusieurs autres incohérences et fluctuations ont dû survenir au cours d'usage.»⁵⁷²

Mais avant de voir cet aspect plus formel du syllabaire, arrêtons-nous un moment sur son origine graphique et formelle.

⁵⁷¹ D. Dalby, *op. cit.*, p. 4. Les syllabaires Mende, Loma et Bassa seront traités dans la sixième sous-partie de cette seconde grande partie.

⁵⁷² *Ibid.*

Origine du syllabaire vai.

Date et élaboration.

Le syllabaire vai a été élaboré, rapporte-t-on, vers 1833 par Momolu Duwalu Bukele ou Momoru Duwaru Bukere⁵⁷³, un Vai issu d'une famille aristocratique. Il était au service des Européens, donc avait pu être en contact avec l'écriture, comme le rapporte Migeod,

«Jeune homme, Doalu avait été au service d'Européens, et avait eu ainsi l'occasion de connaître l'écriture, sans avoir, toutefois, appris lui-même cet art.»⁵⁷⁴

Il a été assisté dans son œuvre par des amis, cinq, dit-on. Telle est la version originale, de Forbes et Koelle et aussi des traditions plus tardives (A. Klingenheben, 1933), et majoritairement admise pour cette origine. Koelle place la date de son élaboration, plus précisément, à quinze années avant 1849. Ainsi, nous dit Hair :

«Le témoignage pour l'année 1834 est sûrement décisif : l'écriture vai a pris forme pour la première fois entre 1832 et 1834.»⁵⁷⁵

Il faut noter, cependant, que Delafosse soutient une autre version à propos de la date de l'élaboration du syllabaire. Il affirme, sur la base d'un rapprochement des caractères vai avec ceux des alphabets grec et latin, qu'il est impossible de concevoir la raison pour laquelle les Vai n'ont pas tout simplement, comme les autres populations musulmanes de l'Afrique de l'ouest, adopté l'écriture arabe avec l'islam. Il soutient, en

⁵⁷³ r et l étant des variantes libres.

⁵⁷⁴ F. W. Migeod, *op. cit.*, p. 48.

⁵⁷⁵ P. E. Hair, *op. cit.*, p. 41.

outre, que les Vai ne connaissent pas d'écriture ni l'écriture avant leur islamisation. Ce qu'il exprime ainsi :

« Ainsi à la date de l'invention de cet alphabet, je la crois beaucoup plus ancienne. [...] Mais que sûrement il remontait à deux siècles au moins et probablement à un temps plus éloigné : nous sommes loin, comme on voit, de la date 1829-1839 indiquée par Forbes. »⁵⁷⁶

Il situe, par conséquent, l'invention du syllabaire vai après la découverte de l'imprimerie, c'est-à-dire après le XVe siècle, et avant l'introduction de l'Islam chez les Vai, vers la fin du XVIIIe siècle. Les raisons qu'il avance sont la forme apparemment « imprimée » ou « manuscrite » de certains caractères vai et la non adoption par les Vai, comme les autres Africains occidentaux, de l'écriture arabe avec sa religion.

Il conclut que

« Cela permet de préciser une date : l'alphabet vai a dû être inventé au début du XVIème siècle, au moment où la découverte de l'Amérique provoquait les premières expéditions des marchands d'esclaves à la côte d'Afrique. »⁵⁷⁷

En elle-même, la détermination de la date d'invention du syllabaire vai reste certes pertinente pour le point de vue du grand partage, mais la divergence qu'elle introduit mérite davantage d'attention. En effet, la thèse de Delafosse s'appuie sur la comparaison des caractères vai avec d'autres caractères d'écritures européennes et sur

⁵⁷⁶ M. Delafosse, *op. cit.*, p. 297.

⁵⁷⁷ M. Delafosse, *op. cit.*, p. 306.

une observation historique des peuples africains occidentaux. Elle a provoqué des questions et introduit des thèses sur l'origine graphique des caractères vai actuels.

Origine graphique et culturelle.

Pour Delafosse,

«Il n'est pas sûr même que cet alphabet ait été inventé par les Vai eux-mêmes.»⁵⁷⁸

L'auteur constate un grand nombre d'analogies formelles entre certains caractères vai et plusieurs caractères, « majuscules surtout », latins et grecs, et avec quelques-uns des chiffres employés en Europe⁵⁷⁹.

« Ainsi, on trouve en vai les caractères suivants, la plupart du temps fort modifiés :

Δ (delta grec) correspond à	kpa
η (η grec ou n italique)	ñgã
φ (φ grec)	ta
φ (souligné d'une barre)	kè
ε (ε grec ou 3 renversé)	pe
B	gba
E (les trois barres égales)	tò
E (légèrement incurvé)	ko
H	õ
I	na
K	ñgẽ
N (renversé)	no
O	tā

⁵⁷⁸ M. Delafosse, *op. cit.*, p. 297.

⁵⁷⁹ M. Delafosse, *op. cit.*, p. 305.

S (renversé)	po
T	kpe
Z	kpu » ⁵⁸⁰ ,

A propos de ces analogies, A. Klingenheben note que Steintal aussi, « qui était le premier à avoir tenté un traitement scientifique du travail de Koelle dans son livre *Die Mande-Niger-Sprachen*, en 1867, avait déjà été frappé par la ressemblance de beaucoup de caractères vai avec des lettres et chiffres européens »⁵⁸¹. Et A. Klingenheben de conclure que :

Le précédent point de vue soutenu par Steintal, Delafosse, Sir Harry Johnston, Migeod, que l'écriture vai provient d'un emprunt d'éléments d'écritures européennes auxquels diverses valeurs syllabiques auraient été arbitrairement attribuées, est entièrement possible. »⁵⁸²

Il pense que l'on pourrait conclure que l'inventeur et ses amis qui ont élaboré le syllabaire vai possédaient un livre ou un manuscrit en caractères grecs et latins, et que, par conséquent, ils s'en sont inspirés pour leur entreprise.

«Cela n'aurait rien d'in vraisemblable. Il est assez naturel de penser que ces gens, ignorant l'art d'écrire, et persuadés, selon la tradition qui règne dans tous les pays nègres, que la supériorité des blancs vient de ce qu'ils peuvent figurer leurs pensées sur le papier, aient voulu doter leurs compatriotes d'une connaissance aussi utile.»⁵⁸³

⁵⁸⁰ M. Delafosse, « Les Vaï, leur langue et leur système d'écriture », *Revue d'Ethnographie et des traditions populaires*, Tome III, 1922, p. 305. voir aussi en annexe le tableau de l'écriture vai établi par M. Delafosse.

⁵⁸¹ A. Klingenheben, *op. cit.*, p. 160.

⁵⁸² A. Klingenheben, *op. cit.*, p. 161.

⁵⁸³ M. Delafosse, 1899, « Les Vai, leur langue et leur système d'écriture », *L'Anthropologie*, n° 2, 1899, p. 306.

Il faut en même temps tenir compte des arguments que Delafosse a avancés sur l'apparition de l'islam avec l'écriture arabe en Afrique occidentale et l'attitude des Vai à l'égard de cette dernière.

Delafosse reconnaît l'originalité de l'écriture vai : un syllabaire, « le seul alphabet connu en Afrique », inventé par « un peuple de race nègre »⁵⁸⁴. Pour lui, l'influence sur le syllabaire vai se situe à deux niveaux : sur l'idée d'écriture et sur la forme graphiques des caractères.

Ainsi tous les tenants de cette thèse (M. Delafosse, H. Johnston, F. W. Migeod, Steinthal, Holsoe) situent-ils l'origine graphique du syllabaire vai hors de la culture vai et de l'Afrique. Les caractères vai ne seraient que des tentatives maladroites de reprise des caractères grecs et latins.

Mais Klingenheben argumente contre ce point de vue, contre tout emprunt extensif à d'autres écritures non africaines, car

«Aussi pertinentes que sont les déductions de Delafosse à propos de l'origine et l'âge de l'écriture vai, son hypothèse – tout à fait loin du fait qu'elle ne peut pas être conciliée avec les déclarations de Momolu Duwalu Bukele – ne peut être acceptée. Parce que, comme ce qui va suivre le montrera, sa prémisse qui pose la dérivation des signes vai à partir de modèles européens est totalement erronée.»⁵⁸⁵

Son point de vue est donc critique dans le sens de celui de S. Chaker⁵⁸⁶, à savoir qui rejette le point de vue classique qui soutient la thèse de l'emprunt extérieur et de l'imitation littérale. Précisons que la thèse classique est, dans le cas de l'écriture vai, que le syllabaire vai est

⁵⁸⁴ M. Delafosse, *op. cit.*, p. 304.

⁵⁸⁵ A. Klingenheben, *op. cit.*, p. 162.

⁵⁸⁶ « L'écriture lybico-berbère. Etats de lieux, déchiffrement et perspectives linguistiques et sociolinguistiques », texte présenté par Salem Chaker au colloque annuel de la SHESL, Lyon-ENS, samedi 2 février 2002.

né de l'adaptation du principe phonographique découvert grâce à la rencontre des Vai avec les écritures arabe et latine, et que les Vai se trouvent dans une région où il n'existe pas de systèmes d'écriture pré-alphabétique. S. Chaker rejette ce point de vue classique pour retenir « la thèse d'une genèse endogène, sur la base de matériaux essentiellement indigènes [...] dans un processus d'imitation par contact »⁵⁸⁷.

En effet, A. Klingenheben, s'appuyant sur ses entretiens avec Momolu Massaquoi (le lettré vai) et suivant une conception traditionnelle de l'histoire des écritures⁵⁸⁸ - conception discutable et discutée aujourd'hui -, suggère au contraire une origine pictographique ancienne et vai aux signes vai, et pense que les recherches qui vont dans ce sens sont dans la bonne voie⁵⁸⁹.

Cette voie est celle qui, nous l'avons vu plus haut, emprunte la continuité, une tradition graphique vai à l'état de souvenir graphique qui attend une activation. Car

«La nature de l'écriture vai montre pleinement sa totale indépendance aussi bien des écritures arabe et latine. Comme preuve de cela, je ne me réfère pas beaucoup à la forme des lettres, bien que celle-ci le montre également à première vue [...]»⁵⁹⁰

⁵⁸⁷ S. Battestini (dir.), *De l'écrit africain à l'oral. Le phénomène graphique africain*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 151.

⁵⁸⁸ Pour une analyse de cette conception traditionnelle de l'histoire des écritures, nous renvoyons à la partie ou section 1. 1. 2. 1. « définitions descriptivo-historiques et comparatives » de notre présent troisième chapitre. Voir aussi tout le passage sur « Les productions et pratiques scripturaires négro-africaines "indigènes" selon le schéma du "grand partage épistémologique" » (partie 2. 3. de notre second chapitre). Nous renvoyons enfin au travail réalisé par D. Dalby sur *L'Afrique et la lettre*, Parsis, centre Culturel Français, Lagos & Fête de la lettre, 1986.

⁵⁸⁹ *Ibid.*

⁵⁹⁰ S. W. Koelle, *op. cit.*, p. 234.

Koelle a ainsi reconnu la surface ondulée de l'eau dans le signe transcrivant la syllabe *ji*, signifiant 'eau' comme mot⁵⁹¹. D'autres chercheurs, comme Steinthal, Faulmann, Meinhof ont essayé d'interpréter d'autres signes du syllabaire comme des pictogrammes ou « image » (*Klingenheben*)⁵⁹².

Mais l'appui le plus décisif, pour les tenants de cette thèse de l'origine *vai*, vient du témoignage de Momolu Massaquoi⁵⁹³, qui affirme que

«Même avant son rêve [celui de Momolu Duwalu Bukele] il existait quelques signes grossiers utilisés par les *Vai* qui n'exprimaient pas, mais seulement suggéraient des idées. Ces signes se présentaient sous forme d'hiéroglyphes et *Dualu* semble les avoir améliorés et utilisés dans ces nouvelles compositions.»⁵⁹⁴

Il s'agit là d'un aspect qui a été déjà examiné plus haut, relatif à l'existence ou à la connaissance de l'écriture chez les *Vai* avant l'introduction des écritures latine et arabe, et la constitution du syllabaire. On retrouve ici la position de S. Chaker, qui traitant de la question de l'origine de l'écriture lybico-berbère, rejette la thèse de l'emprunt extérieur (phénicien) pour aller, dit-il, dans « le sens d'une formation endogène, sur la base de matériaux locaux non alphabétique » et pour voir dans cette écriture « une création par imitation en quelque sorte, processus dont on connaît d'autres exemples avérés en Afrique de l'Ouest et en Amérique du Sud, notamment, où des groupes humains en

⁵⁹¹ *Ibid.*

⁵⁹² A. *Klingenheben*, *op. cit.*, p. 162.

⁵⁹³ «A distinguished member of the *Vai* people,...the only one whom I found to have preserved this knowledge [of the original pictorial nature of their written characters],... who unites in his person the culture of his own people and that of the white race.», pour *Klingenheben*, *op. cit.*, p. 162 et 165.

⁵⁹⁴ M. Massaquoi, *op. cit.*, p. 463.

contact avec d'autres peuples pratiquant l'écriture (Arabes, Européens) ont inventé, quasiment de toutes pièces, leur propre écriture (cf. Klingenheben ; Dalby & Hair, 1968 ; Pichl, 1966) »⁵⁹⁵.

Et s'agissant de l'écriture vai, A. Klingenheben retient un certain nombre d'indices, parmi lesquels celui renvoyant aux formes générales des syllabogrammes reste le plus convaincant. Ces formes invitent « alors à chercher en direction de systèmes graphiques non-scripturaires dont l'existence est attestée dans deux zones de l'Afrique de l'Ouest, le Haut-Niger et le sud-est du Nigeria, dont la première est géographiquement proche de l'ensemble des écritures Liberia/Sierra-Leone et la seconde pratiquement confondue avec celui des écritures Nigeria/Cameroun »⁵⁹⁶.

D'autres indices allant dans le sens de la formation endogène seront donnés au fur et à mesure de notre examen du procès de la formation du syllabaire vai, notamment dans les analyses et développements qui vont suivre maintenant et surtout dans « l'analyse du syllabaire vai : un acte culturel impliquant une volonté ou un sujet vai d'écriture » (la partie 2. 3. de ce troisième chapitre).

Par ailleurs, rappelons-nous, en guise de remarque, les arguments avancés par Klingenheben pour expliquer la disparition, la transformation et l'absence de traces de ces signes pictographiques d'origine au moment de la constitution du syllabaire vai : les matériaux utilisés et le climat humide de la région⁵⁹⁷.

Notons que pour illustrer et étayer son point de vue, A. Klingenheben insiste sur la place importante des signes graphiques dans

⁵⁹⁵ S. Chaker, quatrième page du texte du Colloque de la SHESL, Lyon-ENS déjà cité plus haut.

⁵⁹⁶ G. Calame-Griaule, P.-F. Lacroix, *op. cit.*, pp. 265-266. Voir aussi les tableaux des écritures africaines présentés en annexe.

⁵⁹⁷ A. Klingenheben, *op. cit.*, p. 163.

les cultures et la sociétés mandingues, dont fait partie celles des Vai ; avant l'apparition du syllabaire vai, les signes graphiques n'étaient sans doute pas retenus en eux-mêmes comme mode de communication privilégié mais participaient plutôt de ces nombreux et divers supports mobilisés par la symbolique de la communication sociale et rituelle ou soutenant la mémoire des pratiques rituelles.

Mais il est évident, de ce point de vue, que la coupure d'avec le passé n'a pas été immédiatement radicale, comme cela a été constaté ailleurs (par exemple, dans le Proche-Orient ancien).

«Même aujourd'hui encore on rencontre occasionnellement dans des manuscrits vai des signes qui incarnent non pas une séquence phonétique mais un concept bien déterminé.»⁵⁹⁸

Klingenheben donne l'exemple du signe, « pur idéogramme », signifiant 'mort', 'mourir', 'tuer', rendu par le caractère dissyllabique vai *faa*⁵⁹⁹. Il s'agit, d'après Klingenheben, de la représentation stylisée d'un arbre flétrissant et perdant ses branches⁶⁰⁰.

Pour la description des caractères vai, le concept de « signe d'origine » (« original signs ») sera retenu par Klingenheben par opposition à celui de « signe dérivé » (derived signs)⁶⁰¹.

En conclusion à ce problème de l'origine des caractères vai, on peut reprendre le paragraphe de conclusion de Klingenheben qui rattache toute la signification graphique du syllabaire vai à un souvenir d'une pratique graphique ancestrale.

⁵⁹⁸ A. Klingenheben, *op. cit.*, 165.

⁵⁹⁹ A. Klingenheben, *op. cit.*, Appendix, figure 1.

⁶⁰⁰ A. Klingenheben, *op. cit.*, p. 165.

⁶⁰¹ A. Klingenheben, *op. cit.*, p. 166.

«Même si toutes les interprétations proposées ci-dessus ne sont pas correctes, et même si nombre de signes syllabiques de l'écriture vai sont définitivement des images, une chose, en tous cas, émerge définitivement des quelques exemples discutés ci-dessus : l'écriture vai n'est pas une imitation ignorante d'une ou plusieurs écritures étrangères, mais une évolution organique d'une vieille écriture pictographique autochtone. Elle doit sans doute être décrite comme un produit vai autochtone, étant donné que les signes sur lesquels les signes de cette écriture sont basés ne peuvent être compris que par rapport à la signification des mots vai correspondants.»⁶⁰²

Stimulus étranger.

La signification graphique du syllabaire vai a été située dans une symbolique graphique vai. Nous avons vu, ci-dessus, que des auteurs, comme Klingenheben, Massaquoi, soutiennent la thèse de l'existence de signes pictographiques chez les Vai avant l'apparition du syllabaire, c'est-à-dire d'une origine graphique vai des caractères du syllabaire. Et ils rattachent cette signification graphique vai à un souvenir d'une pratique graphique ancestrale vai. Mais la cohérence du syllabaire réside également dans son contexte social et historique d'élaboration. Sans amoindrir les mérites de l'inventeur vai, on peut avancer que la systématisation et la phonétisation des signes vai sont le produit de deux rencontres historiques des Vai : avec l'islam (les clercs et les commerçants) et avec les premiers navigateurs européens arrivés sur les côtes africaines. La rencontre de ces deux cultures a dû contribuer au réveil de cet héritage graphique, et de l'orgueil intellectuel et culturel vai.

Certes, comme l'écrit précisément J.-J. Glassner,

⁶⁰² A. Klingenheben, *op. cit.*, p. 169.

«L'invention de l'écriture est un acte culturel dans lequel une société tout entière s'investit.»⁶⁰³

Mais il semble, d'après les informations ethnographiques, que le rôle décisif revienne aux intenses activités marchandes et d'esclavage existant entre les Vai, d'une part, et les commerçants et clercs musulmans et ces Européens en ce premier quart du XIXe siècle, d'autre part.

«Que le peuple vai soit l'auteur d'un système d'écriture propre à lui cela montre que cette nation traversait à l'époque une phase d'activité mentale, et acquérait une somme considérable de richesse.»⁶⁰⁴

Et dans cette perspective, il semble que ce sont surtout le rôle et la place que les Vai s'assignaient dans ces relations commerciales avec les commerçants musulmans et les Européens qui précisent la cohérence de la constitution du syllabaire vai.

L'arrivée des anciens esclaves noirs et des métis des Etats-Unis et de la Grande Bretagne consolide la « raison graphique » vai, leur choix d'une écriture propre basé sur une perception fonctionnaliste de l'écriture.

Pour anticiper un peu sur la section qui sera consacrée au rapport entre l'écriture et l'idéologie dans la perspective du grand partage, notons le point de vue de I. J. Gelb ouvrant le chapitre XIV « Les écritures imitées, refaites ou contaminées » *Pour une théorie de l'écriture* (1973) qui était le rôle décisif attribué au stimulus étranger dans le cas :

⁶⁰³ J.-J. Glassner, *op. cit.*, p. 279.

⁶⁰⁴ F. W. Migeod, *op. cit.*, p. 49.

«Pour des raisons politiques, religieuses, etc. [c'est-à-dire, économique aussi], un homme ou un groupe social a imaginé une écriture nouvelle, destinée à noter une langue donnée, en s'inspirant plus ou moins librement, d'un modèle antérieur.»⁶⁰⁵

Mais aussi celui de J-J. Glassner, qui fait observer que

«L'invention suppose un concept qui est la condition même de son existence et qui a la particularité de n'être perceptible qu'avec elle ; [...]

Elle résulte de la mise en œuvre de ce concept, cette représentation mentale faite elle-même d'autres concepts et de diverses démarches et pratiques ; elle est un système où les signes se combinent pour produire d'autres signes ; elle s'épanouit d'emblée, reconnue immédiatement comme telle, dans une aire géographique très vaste.»⁶⁰⁶

On y voit, à certains égards, le cas de l'invention du syllabaire vai, et de l'initiative et de la démarche de Momolu Duwalu Bukele, son inventeur, qui a parfaitement saisi le concept d'écriture (phonographique).

Les caractères vai : élaboration systématique?

Une création intuitive et spontanée.

L'élaboration graphique des signes vai n'obéit pas à une logique de système particulière. A quelques rares exceptions, telles que les idéogrammes notant certaines syllabes (*jo* ou *so*, *jo* bref et *jo* long, etc.),

⁶⁰⁵ I. J. Gelb, *op. cit.*, p. 527.

⁶⁰⁶ J-J. Glassner, *loc. cit.*, p. 279-280.

«Il n'apparaît pas qu'une méthode particulière ait été adoptée pour développer les caractères les uns à partir des autres.»⁶⁰⁷, constate Migeod.

Les syllabogrammes se présentent graphiquement comme des individualités, toute systématisation graphique étant absente, renforçant donc par là la nature intuitive et spontanée du syllabaire.

Le projet de départ semble être tout simplement la transcription graphique de la langue vai, dans ce que celle-ci laisse entendre spontanément à ses locuteurs, c'est-à-dire ses syllabes. Rappelons que celles-ci sont toutes ouvertes. Toute notion de phonétique organique, condition d'une systématisation graphique formelle, est absente de ce projet. Précisons que les signes diacritiques ont été rajoutés par la suite pour remédier à ce défaut de systématisation formelle du syllabaire.

Mais, en même temps, l'absence du phonétisme organique (c'est-à-dire du niveau de la description organique des consonnes et voyelles) à la conception graphique des caractères vai s'avère *a posteriori* être le paramètre qui a permis d'éviter, semble-t-il, une imitation inconsciente d'autres systèmes d'écriture. Ceux qui ont étudié le syllabaire vai n'ont pas manqué de noter l'adéquation du syllabaire vai à la structure syllabique de la langue vai.

«Finalement, l'écriture vai est unique à cet égard, également, adaptée fidèlement [et spontanément] à la structure de la langue pour laquelle elle a été créée, elle a réellement permis pour une fois à un peuple africain de montrer spontanément et sans être influencé ou induit en

⁶⁰⁷ F. W. Migeod, *op. cit.*, p. 50.

erreur par des systèmes d'écriture inadaptés pour ces besoins, comment il interprète phonétiquement sa langue.»⁶⁰⁸

Voilà résumé par Klingenheben l'esprit qui a présidé à l'élaboration graphique des signes vai. Cependant les formes graphiques individuelles ne sont pas le fruit d'un esprit culturellement isolé ; elles s'inscrivent naturellement dans un continuum graphique et culturel vai, mande d'une manière générale.

Des pictogrammes aux idéogrammes-syllabogrammes.

Pour Klingenheben, il est plus correct d'approcher les signes vai comme des « images » (« pictures »). Le point de vue qui les relie à une imitation ignorante de signes d'autres systèmes d'écriture (latin, grec ou même arabe) ne peut aboutir à une description cohérente et significative de ces signes⁶⁰⁹.

Selon lui, ce sont donc des images, autrement dit des pictogrammes, du moins dans leurs formes originelles vai. Compte tenu de la description qu'il fait des signes-images vai supposés utilisés dans ce passé non défini, d'avant le syllabaire, Klingenheben découpe un stade sémasiographique dans la tradition graphique vai.

Cependant, dans leurs formes graphiques actuelles et au moment de leur première diffusion, il semble que le terme d'idéogramme est plus approprié pour qualifier les signes vai. Car, premièrement ces signes ne sont plus figurativement identifiables à première vue, aussi bien des étrangers que des Vai eux-mêmes, comme l'atteste Migeod⁶¹⁰. A ce propos, comme le montre l'étude avertie de Klingenheben, une certaine

⁶⁰⁸ A. Klingenheben, *op. cit.*, p. 170.

⁶⁰⁹ A. Klingenheben, *op. cit.*, p. 162.

⁶¹⁰ F. W Migeod, *op. cit.*, p. 50-51.

expérience de la culture et de la langue vai est nécessaire⁶¹¹. Deuxièmement, les signes du syllabaire relèvent du principe de la phonographie, c'est-à-dire qu'ils sont « auxiliarisés » aux syllabes de la langue vai⁶¹².

Il peut être noté, par cette brève description des signes vai, que l'on est en présence du phénomène de transformation, synchronique et diachronique (stabilisation du modèle sémantique et stylisation), qui affecte inévitablement les systèmes symboliques et formels, plutôt que d'un simple problème de définition conceptuelle. Il faut donc concevoir cette transformation graphique comme « l'auxiliarisation » du signe graphique au signe linguistique.

Ce que Klingenheben explique en ces termes :

«Ainsi les signes-images perdirent leur contenu et leur signification et devinrent des symboles purement phonétiques, non de sons individuels, mais de syllabes.»⁶¹³

Mais les transformations les plus saisissables sont celles qui ont affecté certains caractères de ce nouveau système graphique et que nous allons examiner maintenant.

Transformations et fluctuations : standardisation ?

Migeod note que

«...l'écriture est maintenant quelque peu différente de ce qu'elle était lorsqu'elle est apparue pour la première fois. Nombre des vieux caractères ne sont plus compris, excepté par quelques uns des plus

⁶¹¹ A. Klingenheben, *op. cit.*, p. 162-165.

⁶¹² Voir plus haut le passage sur la catégorie pictogramme-idéogramme.

⁶¹³ A. Klingenheben, *op. cit.*, p. 164.

éduqués, la remarque étant faite lorsque un tel cas est rencontré avec ce qu'on appelle l'"ancienne écriture".»⁶¹⁴

Au niveau des formes graphiques des caractères, différentes formes existent pour la transcription d'une même syllabe⁶¹⁵. Des formes, inutilisées, sont devenues obsolètes et abandonnées, d'autres sont créées. Pour Migeod, ces transformations et toutes ces fluctuations de formes graphiques ne sont pas dûes à la complexité des tracés des caractères de la première version, mais, vraisemblablement, au nombre élevé de signes et, ainsi, à la difficulté de les mémoriser tous⁶¹⁶. Ainsi, lors d'une composition individuelle, ne se souvenant plus de la graphie d'un caractère, l'usager vai dut faire preuve d'imagination au lieu de laisser un blanc à la place du caractère oublié. Ensuite, ces graphies nouvelles, qu'il convient de considérer désormais comme des erreurs par référence à la première version du syllabaire, ont été reprises, répétées et popularisées⁶¹⁷.

«Cependant, aussi loin qu'on puisse en juger, la majorité des formes est restée inchangée pendant toute la période, ou avait changé seulement dans certaines limites qui semblent constantes – e. g. devenant plus cursive, ou retournée dans une direction ou renversée.»⁶¹⁸

Des fluctuations existent également au niveau du nombre de caractères du syllabaire. Des caractères ont été rajoutés pour noter les

⁶¹⁴ F. W. Migeod, *op. cit.*, p. 50-51.

⁶¹⁵ D. Dalby, *op. cit.*, p. 15, et voir en annexe les différents tableaux proposés du syllabaire vai et observer les différentes version de celui-ci.

⁶¹⁶ F. W. Migeod, *op. cit.*, p. 51.

⁶¹⁷ D. Dalby, *op. cit.*, p. 51.

⁶¹⁸ Communication du P. E. H. Hair sur une étude comparative détaillée de toutes les versions existantes du syllabaire, qu'il entreprenait avec Mrs Gail Stewart, à D. Dalby, *op. cit.*, p. 15-16.

variantes syllabiques (dûs à l'affinité apparente de leurs consonnes). Ils sont souvent dérivés des caractères existants.

Remarque : ce qui amène nécessairement à distinguer deux classes de signes : les « signes d'origine » ou « signes primaires », qui ne dérivent pas d'autres signes et qui remontent probablement aux signes-images qui ont été évoqués plus haut, et les « signes dérivés » ou « signes secondaires », ceux qui sont dérivés de la première catégorie de signes primaires par l'ajout de marques diacritiques. Ainsi les sept signes suivants ont été dérivés du syllabogramme *lu* : *ru*, *du*, *ndu*, *ju*, *cu*, *yu*, et *nju*⁶¹⁹. Ces signes dérivés n'existaient pas dans la première version du syllabaire.

Koelle a ainsi rapproché les consonnes *gb* et *kp*, les considérant comme des variantes libres d'une même syllabe⁶²⁰. Mais ces caractères se rencontrent le plus souvent dans les versions préparées par les chercheurs étrangers et non locuteurs du vai,

«Qui, si bien qu'ils puissent rassembler les caractères, n'arrivent pas à distinguer tous les sons qu'ils représentent.»⁶²¹

Il est vrai également que ces nouveaux caractères, introduits généralement par des chercheurs étrangers ne parlant pas le vai ou par les lettrés vai, ont amélioré le système d'écriture vai au niveau phonologique.

Pour poursuivre à ce niveau phonologique, il faut signaler que des signes notant les séries de *r*, *š*, *ž*, *wh* et *th* de l'anglais, inexistantes en vai, ont été bâties respectivement sur les séries *l*, *s*, *z*, *w*, *t* et *d*, par

⁶¹⁹ A. Klingenheben, *op. cit.*, p. 166 et appendix, figure 2.

⁶²⁰ D. Dalby, *op. cit.*, p. 16.

⁶²¹ *Ibid.*

l'addition de signes diacritiques. Cependant Dalby remarque que ces « modifications logiques mineures » (« minor logical modifications ») ont rencontré la résistance des usagers communs du syllabaire vai⁶²².

Toujours à ce niveau phonologique, Mrs Gail Stewart, travaillant alors avec Dr. P. E. H. Hair, n'a pas noté de changement radical, même si l'on peut observer des changements dans la convention de la division syllabique,

«Qui peut indiquer soit les variations dans un jugement personnel ou des changements diachroniques dans la langue.»⁶²³

Elle pense, en outre, que la langue vai a connu, pendant le XIXe siècle, le phénomène de contraction phonologique, affectant sa structure syllabique⁶²⁴.

Toutes ces transformations présentent le développement du syllabaire vai en trois phases : la version d'origine de Dualu, les formes fluctuantes et individuelles du XIXe siècle, et les versions érudites modernes. C'est la seconde catégorie de formes graphiques qui diverge le plus souvent des deux autres⁶²⁵, en ce que ces formes sont généralement considérées (par les chercheurs) comme trop imaginatives et intempestives.

Mais comme l'observe Dr. Hair,

«Dans les années récentes il y a eu un regain d'intérêt dans l'usage pratique de l'écriture vai. Les lettrés parlant le vai du Liberia en ont été

⁶²² *Ibid.*

⁶²³ *Ibid.*

⁶²⁴ *Ibid.*

⁶²⁵ D. Dalby, *op. cit.*, p. 15.

les principaux responsables, et des essais de standardisation du syllabaire se poursuivent.»⁶²⁶

C'est précisément M. Massaquoi qui est reconnu comme étant le principal acteur de la « désambiguïsation » et de l'harmonisation du syllabaire vai, et qui a donné à celui-ci une version standardisée.

Par ailleurs, ces transformations et fluctuations sont également révélatrices de l'importance de l'usage et de la diffusion du syllabaire.

1. 1. 4. Les usages et diffusion du syllabaire vai

D'après Koelle, le roi Fa Toro ou Goturu demanda aux concepteurs de l'écriture vai d'enseigner ce nouvel art aux habitants vai de Dshondu, où ils résidaient et de répandre à tous ses sujets sa volonté de les voir tous l'apprendre.

Une salle d'école fut construite,

«Dans lesquelles non seulement les garçons et les filles, mais aussi les hommes, et même quelques femmes, apprenaient à écrire et lire leur propre langue.»⁶²⁷

Koelle dit que ces cours, qui avaient lieu tous les jours, étaient prospères pendant presque dix huit mois, c'est-à-dire jusqu'à la destruction du village Dshondu lors d'une guerre contre les Guras. Cette destruction fut la première crise de l'histoire de l'écriture vai. Avec la population vai de ce village, la connaissance du syllabaire s'est éparpillée dans tout le pays. Mais la même crise survint avec leur

⁶²⁶ P. E. H. Hair, *op. cit.*, p. 42.

⁶²⁷ S. W. Koelle, *op. cit.*, p. 237-238.

nouveau village, Bandokoro, dont la population s'était également éparpillée⁶²⁸. L'organisation a ainsi manqué à l'enseignement et à la diffusion du syllabaire vai pendant les années qui ont suivi sa naissance.

Mais ces crises n'ont jamais entièrement affecté l'usage du syllabaire. On trouve parmi les premiers manuscrits en caractères vai des textes autobiographiques et d'aphorismes, des contes traditionnels, et des translittérations de passages du Coran et de la Bible⁶²⁹. Ce sont ces usages érudits qui semblent avoir été, à un moment, interrompus⁶³⁰.

C'est «l'écriture de lettres [qui] semble avoir été la principale application de cette écriture au cours de son histoire, comme cela semble être le cas également pour les autres écritures de la région.»⁶³¹

Ces correspondances sont soit familiales ou amicales, soit d'affaires. Elles proviennent souvent du pays vai ou d'autres régions du Liberia⁶³².

Le syllabaire vai connaît également d'autres usages et non les moins intéressants. Reprenons ici un long passage de M. Cole et S. Scribner pour sa valeur de témoignage ethnographique fort (basé sur une enquête) pour en parler.

«...Par conséquent, enregistrer les noms des donateurs et leurs cadeaux à l'occasion des *funérailles*, comme une variété d'autres activités *administratives* telles que faire la liste des contributions politiques, sont des aspects de la vie des Vai où la littéracie joue un rôle central et visible. *Certaines organisations religieuses et fraternelles* conservent

⁶²⁸ *Ibid.*

⁶²⁹ D. Dalby, *op. cit.*, p. 12.

⁶³⁰ *Ibid.*

⁶³¹ *Ibid.*

⁶³² M. Cole, S. Scribner, *op. cit.*, p. 32.

des rapports en écriture vai, et nous avons étudié au moins un cas concernant une association musulmane qui était régie par une constitution et des arrêtés écrits en écriture vai (Goody, Cole, et Scribner, 1977). *Fermiers et artisans* utilisent l'écriture pour les *affaires de délimitation de terres et les plans techniques.*»⁶³³

Quant à la diffusion du syllabaire, son apprentissage reste généralement une activité de jeunes gens (entre 15 et 25 ans) ; mais 25% des alphabétisés en vai l'ont été à 30 ans voire plus⁶³⁴. Ce qui pose donc l'apprentissage du syllabaire comme presque toujours une activité volontaire et personnelle. Les motifs sont aussi divers que les usages qu'on peut en faire⁶³⁵.

L'apprentissage du syllabaire est basé traditionnellement sur la mémorisation, de mots isolés ou de passages d'un texte traditionnel, ou sur la récitation du syllabaire entier dans un ordre établi. Cette séquence ne se rencontre, apparemment, nulle part enregistrée, du moins imprimée, d'après Dalby⁶³⁶.

Une autre caractéristique de cet apprentissage traditionnel est sa personnalisation, « presque tout le monde l'a appris d'une personne », retiennent Cole et Scribner de leur enquête⁶³⁷.

Toujours, d'après l'enquête de Cole et Scribner, la période nécessaire à cet apprentissage est relativement courte. Elle est de deux ou trois mois en moyenne, c'est-à-dire pour réaliser les fonctions élémentaires de correspondance. Une année est nécessaire pour le

⁶³³ M. Cole, S. Scribner, *op. cit.*, p. 34. C'est nous qui soulignons.

⁶³⁴ M. Cole, S. Scribner, *op. cit.*, p. 65.

⁶³⁵ *Ibid.*

⁶³⁶ D. Dalby, *op. cit.*, p. 13.

⁶³⁷ M. Cole, S. Scribner, *op. cit.*, p. 66.

processus complet, autrement dit pour, par exemple, le déchiffrement d'une lettre ou document jugé difficiles⁶³⁸.

Enfin, cet apprentissage traditionnel est, d'après Massaquoi, gratuit.

«Un Vai peut faire payer une grande somme pour écrire une lettre en vai ou pour d'autres formes de compositions littéraires ; mais il ne fera pas payer pour l'enseignement de ces caractères. Le présent auteur [Massaquoi lui-même] a enseigné plus d'élèves en écriture vai que n'importe quel autre homme vivant dans son pays, et n'a encore reçu aucun centime pour ses cours.»⁶³⁹

Ainsi, encore en 1966 (malgré l'expansion de l'enseignement en anglais), Mrs G. Stewart a-t-elle pu estimer à 25% le nombre de locuteurs vai instruits dans leur caractères⁶⁴⁰. Cette pérennité peut être expliquée par, entre autres, les efforts déployés pour l'amélioration et la standardisation, et par l'introduction par Massaquoi de l'étude du syllabaire vai dans le programme scolaire de la Saint John's Mission où il enseignait (en 1899)⁶⁴¹.

Cependant, il faut reconnaître, selon Cole et Scribner, qu'à côté des ces efforts et cette pérennité d'usage,

«En même temps, les institutions (non islamiques) traditionnelles continuent de fonctionner indépendamment du mot écrit ou de la transmission d'information culturellement valorisée par le moyen textuel.»⁶⁴²

⁶³⁸ *Ibid.*

⁶³⁹ M. Massaquoi, *op. cit.*, p. 465.

⁶⁴⁰ D'après D. Dalby, *op. cit.*, p. 13.

⁶⁴¹ *Ibid.*

⁶⁴² M. Cole, S. Scribner, *op. cit.*, p. 87.

Cette restriction montre bien, par ailleurs, que la signification du syllabaire vai va au-delà de la vision épistémologique et s'installe donc dans la dimension pragmatique, où le pratique (les relations familiales et commerciales) et le polémique (les rapports sociaux) s'expriment. Dans la perspective de la littérature ethnographique vai, le sens et la valeur essentiels du syllabaire relèvent d'une explication idéologique (conséquence de l'orientation épistémologique des études sur le syllabaire vai). En les intégrant dans un cadre historico-politique considéré comme con-texte, cette explication va réduire les caractéristiques (formelles et structurelles) de l'écriture vai sélectionnées à des choix identitaires tandis que ses pratiques aux simples manières de faire, aux ruses du quotidiens ou du moment (de l'époque).

1. 2. Le syllabaire vai : fonction historique et idéologique.

Introduction.

L'apparition du syllabaire vai se situe dans une région géographique où l'influence des deux religions du Livre importées, surtout celle de l'islam, est très importante, où l'avancée politique et culturelle de Monrovia et de Freetown, c'est-à-dire de l'influence des Noirs venus des Etats-Unis et des «Créoles de Freetown»⁶⁴³ se faisait ressentir. On note surtout la position de domination des Européens, des clercs musulmans mandé du nord et le rôle d'intermédiaires des Vai dans les réseaux d'échanges commerciaux de la côte guinéenne.

⁶⁴³ P. E. Hair, Introduction à Koelle, *op. cit.*

Par conséquent, l'apparition d'une écriture vai, dans un tel contexte historique, révèle déjà en elle-même une situation de prestige et de pouvoir, d'interaction polémique, mettant aux prises des intérêts non convergents et des identités marquées.

Cependant, rappelons que le point de vue du grand partage dont nous poursuivons ici les observations et le développement logique tend à fonder le sens du syllabaire vai sur un plan de rapports de forces – idéologique – qui situe le procès des écritures africaines dans une sémiosis de passivité, de défense ou de soumission.

« Pour des raisons politiques, religieuses, etc., dit I. J. Gelb, un homme ou un groupe social a imaginé une écriture nouvelle, destinée à noter une langue donnée, en s'inspirant plus ou moins librement, d'un modèle antérieur. »⁶⁴⁴

On peut imaginer alors que les contrats commerciaux entre les Européens et les populations locales se faisaient dans l'écriture des premiers, ce qui leur permettait, eux qui la maîtrisaient bien, un plus grand contrôle et une plus grande efficacité, voire des occasions de fraude sur les transactions commerciales. Telle était en réalité la position des Libero-Américains dans les traités qu'ils passaient avec ces populations.⁶⁴⁵ Et le pouvoir et le prestige des clercs mandé, la réussite des commerçants mandés du nord leur viennent de leur maîtrise de l'écriture arabe et de leur adhésion à une religion dominante et prestigieuse.

En d'autres termes,

⁶⁴⁴ I. J. Gelb, *op. cit.*, p. 171.

⁶⁴⁵ E. Isichei, *op. cit.*, p. 139.

«le fait que l'écriture avait une valeur pragmatique – elle permettait aux Musulmans [et aux Européens] de communiquer à distance, d'enregistrer le passage des années, d'acquérir la connaissance des siècles passés et des lieux éloignés – était évident pour tous ;...»⁶⁴⁶

Par conséquent,

«L'invention de l'écriture peut être vue comme un mode de résolution d'une problématique sociale, et tout système d'écriture aurait alors pour but de résoudre un certain nombre de problèmes structureaux.»⁶⁴⁷

1. 2. 1. Une idéologie de signification : une idéologie de pouvoir.

«Une telle chose [une écriture phonétique] nous devrions également la posséder, par laquelle nous pourrions nous parler, bien qu'étant séparés par une grande distance.»⁶⁴⁸, ainsi témoigne M. Bukele, d'après Koelle.

Les caractéristiques de ce nouveau mode de communication ont été déjà exposées : posséder des signes graphiques qui parlent, « indiscrets » et qui rapporteront fidèlement les nouvelles du lointain.

Mais on retient ici qu'avant ou en même temps que cette intention avouée, il s'agit surtout de faire *comme* (« aussi ») ces Européens, ces Libero-Américains, ces Créoles de Freetown et ces clercs et ces commerçants mandé du nord, qui dominent les autres populations africaines sans écriture. Battestini note que :

⁶⁴⁶ J. Goody, *Entre l'oralité et l'écriture*, PUF, 1994, p. 141.

⁶⁴⁷ F. Coulmas (1989) cité S. Battestini, *op. cit.*, p. 23.

⁶⁴⁸ S. W. Koelle, *op. cit.*, p. 237. C'est nous qui soulignons.

«L'écriture importée, phonocentrique, fut d'abord perçue comme la forme concrète du logos des Blancs, Arabo-Berbères ou Européens, et les divers prosélytismes religieux ont renforcé cette perception en offrant des Écritures saintes et sacrées.»⁶⁴⁹

Le pouvoir des Blancs reposerait donc sur leurs signes d'écritures, qui «parlent». L'intention est, par conséquent, de posséder, de s'appropriier également cette technologie qui confère le prestige et le pouvoir :

«Le pouvoir des Chrétiens leur vient pour une part de cette technologie qu'il faut donc s'approprier.

«Le pouvoir, nous dit Battestini, [...], doit être entendu comme la capacité de transcender le cours normal des événements, de posséder *une connaissance au-delà du commun*, d'accomplir des miracles, de posséder *des dons spirituels* qui peuvent être *bénéfiques à un individu ou à la communauté*, d'être protégé des forces maléfiques et de ses adversaires, et la capacité de valider les buts que l'on se donne dans la vie quotidienne, de créer une famille, de devenir *économiquement indépendant et autosuffisant* et d'être en bonne santé.»⁶⁵⁰

C'est ainsi que peuvent être perçues la ou les fonctions du syllabaire vai : pour le chef vai, *Fa Toro*, le syllabaire est une connaissance, une technologie qui les propulserait au niveau des Européens et les clercs mandé, donc au-delà de la situation commune des autres populations africaines et mandé de la région. On verra également que le syllabaire a été adopté par les Vai parce qu'il est un don spirituel,

⁶⁴⁹ S. Battestini, *op. cit.*, p. 53.

⁶⁵⁰ S. Battestini, *op. cit.*, p. 196. C'est nous qui soulignons (en italique).

émanant du rêve (des ancêtres ?) et parce qu'il se présente, dès l'origine, comme un instrument d'émancipation et d'autonomie commerciales.

Dans cette perspective, on peut dire que la constitution du syllabaire vai relève d'une idéologie du pouvoir, au-delà de l'idéologie ou de l'intention de la signification représentationnelle exprimée par son inventeur.

1. 2. 2. Un don spirituel : un don de pouvoir des ancêtres ?

L'écriture vai relève d'autant plus de l'idéologie du pouvoir qu'elle se présente comme un don spirituel. Il est reconnu que sa source, proclamée par son inventeur, est le rêve⁶⁵¹, que voici :

«Quelque quinze années avant l'arrivée de Koelle dans le pays, un grand et vénérable homme blanc, vêtu d'une grande robe, était apparu en rêve à Bukele. Cet homme lui avait montré un livre et lui avait appris à noter par écrit des mots vai avec les signes que contenait le livre.»⁶⁵²

Le rêve comme le mythe, dans les sociétés africaines, est une forme de légitimation d'une tradition ou d'un pouvoir. Peu importe, pour l'instant, l'aspect physique du donateur onirique. Le rêve est un phénomène public et Migeod signale que, chez les Vai,

«Le rêve, je dois le mentionner, joue une part plutôt importante, manifestement en influençant les actions des Vai. Un Vai m'a permis une fois d'avoir des extraits d'un livre manuscrit qu'il avait et qui

⁶⁵¹ Le récit complet du rêve se trouve en annexe.

⁶⁵² A. Klingenheben, *op. cit.*, p. 159.

contenait des détails pour constituer toutes les descriptions des rêves.»⁶⁵³

Par ailleurs, nous constatons que cette nouvelle technologie intègre l'une des formes de légitimation traditionnelle possibles, le rêve. Ce rêve, pour être validé et son message suivi, doit d'abord être présenté, comme le veut la tradition vai, sans doute, au roi ou chef traditionnel vai, autorité pour l'interprétation de ce genre de message. Ainsi,

«L'étape suivante était d'avoir de la protection, pour qu'ils puissent communiquer, tranquillement, des instructions dans leur nouvel art.»⁶⁵⁴, rapporte Migeod.

Le chef, par son charisme et ses compétences, éprouvées, apparaît comme la dernière instance de légitimation. Le chef, par ses compétences, doit éprouver cette nouvelle technologie, qui confère le pouvoir, pour la communauté, qui est le véritable détenteur du pouvoir effectif dans une telle société. Nous rappelons qu'il est généralement admis que la chefferie n'est pas une instance traditionnelle souveraine mais seulement consultative et morale.

«De la bouche du chef jaillissent non pas les mots qui sanctionnent la relation de commandement-obéissance, mais le discours de la société elle-même sur elle-même, discours au travers duquel elle se proclame elle-même communauté indivisée et volonté de persévérer en cet être indivisé.»⁶⁵⁵

⁶⁵³ F. W. Migeod, *op. cit.*, p. 48.

⁶⁵⁴ *Ibid.*

⁶⁵⁵ P. Clastres, *op. cit.*, p. 106-107.

Le Roi *Fa Toro* n'a accordé ainsi sa faveur à l'entreprise et la technologie de M. Bukele que parce qu'elles sont favorables à la « communauté indivisée » et qu'elles permettront toujours à cette dernière de s'élever au niveau des Européens et des Mandingues⁶⁵⁶. On se souvient ici de la croyance fondamentale des Vai en une *force extraordinaire* qui permet aux membres des associations de pouvoir Poro et Sande de parler avec « une seule voix », ces associations se substituant à la communauté et se positionnant en général comme source de toute légitimité, c'est-à-dire de toute valeur et de toute action.

1. 2. 3. Instrument de promotion de la communauté vai.

En effet, le chef *Fa Toro*, nous dit Migeod,

«Était beaucoup satisfait de la découverte, qui, disait-il, hausserait rapidement son peuple au niveau des Européens et des Mandingues»⁶⁵⁷
(qui dominant).

Ce souhait est caractéristique de la position du chef dans la société. Il n'envisage pas l'écriture vai comme un instrument de domination, comme le sont les écritures arabe et latine⁶⁵⁸. Et la référence au Mandingues ou Mande s'explique par l'influence que les « clercs mandés ont sur le politique, l'administration et le commerce (longue distance, lettres de crédit et contrats, le judiciaire et le religieux »⁶⁵⁹.

⁶⁵⁶ F. W. Migeod, *op. cit.*, p. 49.

⁶⁵⁷ *Ibid.*

⁶⁵⁸ S. Battestini, *op. cit.*, p. 214.

⁶⁵⁹ S. Battestini, *op. cit.*, 264.

La possession d'une technologie rendrait les Vai aussi performants dans le commerce des produits et prestigieux dans leurs rapports avec les autres que les Européens et les Mandé. L'élaboration du syllabaire vai est perçue comme un acte de promotion économique et socioculturelle, donc politique. En effet, avec l'écriture, les Vai se sont distingués des autres populations africaines côtières, dont certaines se sont dotées d'une écriture par l'influence même des Vai (telles les écritures Kpelle, Mende, Loma et Bassa)⁶⁶⁰.

Battestini pense que

«La création d'écritures, livrée à des individus ou à des groupes d'intérêts divergents, tend à diviser»⁶⁶¹

et à donner corps aux différences identitaires éparses. Il est vrai également que la population et la culture vai comptent parmi les populations et cultures ouest-africaines, sinon africaines qui ont retenu l'attention des chercheurs occidentaux.

L'écriture est l'objet d'une fierté, on a envie d'ajouter « nationale » ou plutôt « nationaliste ». En témoignent ces réflexions de Cole et Scribner, après leur séjour parmi les Vai,

«Le peuple vai est extrêmement fier de leur système d'écriture propre et ne trouve pas cela surprenant le moins du monde que les savants européens et américains aient continué à visiter leur pays pour s'informer à propos du "Livre vai" et du rôle qu'il joue dans leur vie quotidienne. C'est avec fierté qu'on dira à n'importe quel étranger arrivant dans le pays vai, comme nous en étions, "il existe trois livres

⁶⁶⁰ Étudiées par D. Dalby, *loc. cit.*, pp. 1-51.

⁶⁶¹ S. Battestini, *op. cit.*, p. 194.

dans ce monde – le livre européen, le livre arabe, et le livre vai ; Dieu nous a donné, au peuple vai, le livre vai parce que nous sommes intelligents".»⁶⁶²

De tels propos et une telle fierté seraient aujourd'hui qualifiés de «nationalistes» (nous dégageons de cet emploi tout contenu xénophobe) ; Migeod parle même de «Vai nation»⁶⁶³. Une nation vai aurait existé ou aurait pu exister. D'autres faits historiques concouraient ou auraient pu y concourir. Ce sont les mêmes faits (l'arrivée des clercs mandés musulmans et du christianisme, l'avancée politique et culturelle de Monrovia et de Freetown, et le rôle commerçant des premiers explorateurs européens) qui ont contribué à donner jour à l'écriture vai, mais qui ont servi également et servent encore d'obstacles au développement et à sa fonction intégrative (en ayant un usage non limité).

1. 2. 4. «Instrument de résistance» : contre-pouvoir et autonomie.

«Ces cultures rurales ou faiblement urbanisées semblent avoir voulu se doter, avec l'écriture, d'un instrument de résistance et de *pouvoir*, afin de se protéger ou de mieux lutter *contre* des blocs puissants en nombre ou en armement. Le cas des écritures révélées entre dans ce cadre général, où l'acquisition de l'écriture correspond à la recherche d'un pouvoir ou à sa protection.»⁶⁶⁴

L'exposé sur le type de pouvoir vai pousse à reconnaître qu'il s'agit ici plutôt de protection de l'intégrité de la communauté vai,

⁶⁶² M. Cole, S. Scribner, *op. cit.*, p. 31.

⁶⁶³ F. W. Migeod, *op. cit.*, p. 46.

⁶⁶⁴ S. Battestini, *op. cit.*, p. 111. C'est nous qui soulignons.

indispensable au maintien et à l'expression de son pouvoir, sur son territoire et de décision.

Dans le contexte vai, la résistance s'exerçait contre le nouvel État libérien, qui faisait peu de cas des populations locales. Rappelons que l'état libre du Liberia a été fondé en 1847 par d'anciens esclaves noirs venus des Etats-Unis. A en croire Isichei, leur installation s'est faite d'une manière inacceptable pour les populations locales :

«Après une tentative infructueuse d'installation dans la région de Sherbio, les représentants de l'American Colonization Society achetèrent des terres au Cap Mesurado, obligeant par les armes le chef local à vendre.»⁶⁶⁵

De Monrovia, le site initial, ils ont étendu leur territoire loin dans les inlands et les hinterlands. C'est la même méthode musclée et de fraude qui a prévalu dans cette extension vers ces terres déjà occupées⁶⁶⁶.

Mais, pour les observateurs, ce qui révoltait le plus les populations locales, les Vai et les autres, c'est la situation de mépris et d'exclusion dans laquelle les Américains-Libériens les tenaient dans leur nouvelle association politique, La République du Liberia.

«On devrait noter, cependant, que bien que la devise ["L'amour de la liberté nous a conduit ici"] reflète l'attachement sans faille des colons à la liberté, elle exclue explicitement les peuples indigènes de la région.»⁶⁶⁷

⁶⁶⁵ E. Isichei, *op. cit.*, p. 139.

⁶⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁶⁷ E. Isichei, *op. cit.*, p. 140.

Cette situation de tension et d'hostilité aboutissait parfois à des guerres civiles⁶⁶⁸. Il est important ici de se rappeler que les Américains-Libériens étaient prospères, prestigieux et fiers dans leur condition politique et culturelle fortement occidentalisée.

Il devient donc évident que le syllabaire vai se constitue également comme le produit de cette influence politique et culturelle grandissante et étouffante de Freetown et de Monrovia⁶⁶⁹. Pour cela, le syllabaire vai constitue une réponse, une résistance presque de taille au pouvoir des Américains-Libériens qui possèdent une constitution écrite et qui prêchent une religion du Livre, le protestantisme.

Par ailleurs, Cole et Scribner rapportent que

«Il n'est pas du tout question que les Vai soient de plus en plus souvent exposés au mode de vie des autres tribus et (surtout) des citadins libériens dont la langue nationale est l'anglais et dont le mode de vie préféré est modelé à bien des égards sur des valeurs euro-américaines (comme idéal, sinon comme accomplissement).»⁶⁷⁰

Ce refus ne peut-il pas s'expliquer également par la différence de confession ; les Vai et les Américains-Libériens étant respectivement majoritairement musulmans et protestants ?

Étant donné donc la domination de Freetown et de Monrovia, qui ont imposé leur système politique, leur langue et leur écriture aux autres populations locales, qui ont déjà leurs propres cultures et qui sont exclus de la gestion de leur République commune, l'écriture vai peut être perçue comme un véritable contre-pouvoir. Les Vai peuvent ainsi se

⁶⁶⁸ E. Isichei, *op. cit.*, p. 142.

⁶⁶⁹ P. E. Hair, introduction à S. W. Koelle, *op. cit.*

⁶⁷⁰ M. Cole, S. Scribner, *op. cit.*, p. 28-29.

communiquer et participer aux échanges commerciaux. Il ne serait pas vain de se demander l'étendue de ce contre-pouvoir.

Mais, dans ce rôle de contre-pouvoir, l'écriture vai proclame la compétence (intellectuelle) et l'autonomie des Vai par rapport à cette «oppression civilisatrice». Cette compétence et cette autonomie, avant de se proclamer politiques et culturelles, se veulent d'abord économiques et commerciales.

1. 2. 5. Refus du rôle d'intermédiaires passifs .

Il semble, en effet, que le choix d'une écriture d'origine ou d'inspiration locale et traditionnelle parmi deux autres écritures, importées, témoigne ici d'une volonté de démonstration de compétence intellectuelle et d'autonomie. Cela signifie que les Vai choisissent de se positionner comme les égaux intellectuels et, par conséquent, commerciaux des Européens et des commerçants mandingues de la savane. On peut penser alors que par ce geste, ils refusent le rôle d'intermédiaires passifs et naïfs dans les échanges entre la côte (des produits européens) et le hinterland (des produits locaux).

De ce point de vue, on peut penser évidemment qu'adopter l'écriture arabe et/ou l'écriture latine pour leurs comptes et correspondances commerciaux signifiait opter pour des écritures, c'est-à-dire pour des systèmes de significations qui leur étaient étrangers à beaucoup des égards et, par là, s'exposer à des manipulations et falsifications de contrats commerciaux. Les témoignages d'Isichei illustrent bien ce type de relation contractuelle frauduleuse et notent sa fréquence en Afrique :

«De Monrovia, les colons étendirent leur territoire jusqu'à loin à l'intérieur du pays, signant des traités dont les termes n'étaient pas souvent entièrement compris par les populations locales. Le prix, à payer en biens commerciaux divers, n'était pas souvent entièrement payé. Peut-être que les colons noirs de Monrovia n'étaient pas du tout différents des colons blancs installés ailleurs en Afrique.»⁶⁷¹

D'après ce témoignage de E. Isichei, cette pratique malhonnête n'est pas limitée aux Blancs seulement mais elle resterait généralement le fait des communautés possédant une écriture, comme ces Blancs européens et ces Noirs venus des Etats-Unis. On sait également que l'écriture a été le plus décisif des instruments d'expropriation foncière coloniale et même post-coloniale. Par conséquent, avec une écriture propre, les Vai se dotent d'un instrument de contrôle et de sécurité dans leurs échanges avec les Européens et les commerçants mandingues, qui maîtrisent bien l'écriture arabe. Les Vai, s'étant confirmés bons commerçants, inscrivent ainsi leur autonomie économique dans leur écriture.

Et pour des commerçants autonomes, posséder une écriture propre, comme leurs partenaires ou clients commerciaux prospères, est un gage d'intelligence et de compétence. Car

«L'écriture comporte également des avantages en termes de preuves et d'accords. [...] Quand les deux contractants maîtrisent l'écrit, une facture écrite permet d'en examiner et d'en vérifier le contenu ;»⁶⁷²

⁶⁷¹ E. Isichei, *op. cit.*, p. 139.

⁶⁷² J. Goody, *La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*, Paris, Armand Colin, 1986, p. 91.

C'est ainsi que les explorateurs européens pouvaient rapporter que les Vai étaient des partenaires compétents et fiables ou vigilants.

Delafosse note que

«Les Vai se font remarquer par leurs aptitudes commerciales. [...] Les négociants européens trouvent en eux leurs meilleurs clients.»⁶⁷³

On pourrait en effet attribuer ces aptitudes commerciales à d'autres aspects de la culture vai mais les observateurs de la société vai notent l'usage important de l'écriture pour les lettres de crédits, la tenue des comptes, la comptabilité et d'autres types correspondances commerciales. Goody, par l'étude des écrits d'Asnumana Sonie⁶⁷⁴, donne l'exemple d'une confrérie islamique vai, l'association Malodi, qui avait une «constitution écrite (datée de 1914)»⁶⁷⁵, tenait des registres de ses membres vivants ou décédés, de cotisations, de comtes consacrés aux prêts et aux dépenses. Par cette étude, Goody a choisi, dit-il, de s'intéresser à

«Des aspects qui illustrent des opérations de caractère spécifiquement graphique, et d'attirer l'attention sur les conséquences du passage d'une technologie de localité à une technologie de l'écriture pour noter et manier l'information.»⁶⁷⁶

L'écriture, vai en l'occurrence, a permis à l'association d'avoir une gestion rationnelle des comptes et des membres, c'est-à-dire, dit-il,

⁶⁷³ M. Delafosse, *op. cit.*, p. 133.

⁶⁷⁴ J. Goody, *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, PUF, 1994, p. 205.

⁶⁷⁵ J. Goody, *op. cit.*, p. 206

⁶⁷⁶ *Ibid.*

«La dépersonnalisation des activités sociales qui auparavant dépendaient des rapports face à face soutenus par des règles normatives dont l'interprétation pouvait être négociée»,⁶⁷⁷ d'être, par conséquent, fiable et sérieuse.

Il semble qu'en définitive, l'écriture vai peut être considérée comme une contribution importante, sinon la plus décisive dans l'autonomie, l'efficacité et la réussite commerciales des Vai. Les commerçants vai pouvaient ainsi constituer un véritable lobby pour leurs propres intérêts et ceux de leur communauté, autrement dit, un poids sur la scène politique libérienne, comme c'est souvent le cas lorsqu'une personne ou communauté est financièrement incontournable.

Ou, dans les termes de Cole et Scribner,

«L'écriture [vai] servait des valeurs idéologiques par son rôle dans les activités traditionnelles, des valeurs pragmatiques dans le commerce, et des valeurs politiques en maintenant les intérêts autonomes des Vai dans une région assaillie par la colonisation locale et la pénétration étrangère.»⁶⁷⁸

⁶⁷⁷ J. Goody, *op. cit.*, p. 214.

⁶⁷⁸ M. Cole, S. Scribner, *op. cit.*, p. 269.

Conclusion. Les études sur le syllabaire vai : des évaluations dualistes et polémiques.

Tel qu'il a pu être saisi à travers les études sur le syllabaire vai et dans le contexte vai tel que celui a pu y être présenté, le rapport entre l'écriture et l'idéologie nous est apparu pratique : l'écriture vai a émergé d'une situation de confrontation politique, culturelle multiple, et historique, qui nécessitait une issue immédiate de la part des Vai. Le syllabaire vai s'est proposé alors aux Vai comme une *conscience* alternative et polémique par rapport aux uns (Européens et musulmans), et simplement polémique, semble-t-il, par rapport aux autres (gouvernements du Liberia et de la Sierra Leone, et les autres tribus).

Mais, on pouvait constater également qu'en le réduisant à ses caractéristiques systémiques et graphiques, le point de vue fonctionnaliste qui sous-tendait les études sur le syllabaire vai ne faisait de celui-ci qu'un instrument possible, mobilisable pour un discours identitaire et autonomiste vai, tandis qu'il acquérait une fonction idéologique qui tendait à se déterminer comme des simples manières de faire, des ruses du quotidien ou du moment (de l'époque) - comme s'il était simplement et seulement question de « choisir son camp et son arme », soit de composer et ruser avec le cadre colonial ou impérialiste pour ne pas disparaître ou stagner, soit de refuser et de l'affronter pour rester soi-même ou pour être vaincu et disparaître.

Il est évident que l'évaluation dualiste et polémique en termes d'attitudes de passivité – influence et résistance – et de (pré-)programmation – préexistence des signes vai et dynamique des systèmes de signes africains ou nécessité de notation de la langue africaine vai – selon un réglage phonologique et systémique,

diffusionniste et fonctionnaliste, selon un ordre positiviste et évolutionniste échoue à intégrer de façon cohérente tous les éléments non systémiques et non graphiques, qui font tous pourtant partie du procès du syllabaire vai.

En d'autres termes, les études que nous avons parcourues tendent à privilégier certains éléments et aspects du syllabaire vai au détriment des autres, le système des signes vai au détriment du procès global du syllabaire vai, les catégories des discours théoriques et historiques au détriment des catégories et éléments du système axiologique des Vai et africaine. Certes, elles fournissent des éléments de réponses intéressants pour le traitement de la question de la réalisation de la valeur socioculturelle et historique africaine, et heuristique ou épistémique eu égard au problème de l'écriture en général et du syllabaire vai en particulier.

On ne peut invoquer « la pensée primitive » et l'absence de subjectivité individuelle pour expliquer ces partis pris et ces réductions. Comme nous avons pu le constater, le point de vue du grand partage, qui est aussi un point de vue fonctionnaliste, tend à marginaliser ou à exclure certains éléments et catégories socioculturels déterminants dans l'énonciation et la réception du syllabaire vai, tels que précisément le rêve, l'inventeur vai et ses amis, la dénomination du syllabaire, etc. Ils ne peuvent être considérés et intégrés que comme moyens et ruses déployés par la fonction idéologique du syllabaire.

Cependant, il nous reste quand même possible de nous demander dans quelle mesure nous pouvons considérer la relation pratique entre l'écriture et l'idéologie signalée ci-dessus comme réussie, intégrée ? Il semble que c'est lorsque le système symbolique-occurrence (le syllabaire vai) fournit une solution théorique à la compréhension du

problème et à la façon de le résoudre. En d'autres termes, le problème étant, dans le cas *vai*, une co-présence politique et culturelle multiple, polémique et interactive, que l'invention de l'écriture, pour polémique qu'elle soit, ne doit pas ignorer ou doit plutôt intégrer. Il s'agit en fait d'aller au-delà du polémique pour retrouver la dimension créative et intégratrice (donc intégrationnelle) de toute invention d'écriture.

En effet nous posons que l'invention de l'écriture ne fonde pas son sens ailleurs, sur des catégories qui sont extérieures à cette société, même si elles sont celles d'un discours et d'une rationalité scientifiques – et surtout lorsque ce discours et cette rationalité scientifiques s'avèrent être « nés d'expériences datées et, bien évidemment, plus limitées »⁶⁷⁹, comme le rappelle S. Battestini.

⁶⁷⁹ S. Battestini, *op. cit.*, p. 272.

2. Pour une grammatologie vai plus dynamique : au-delà du polémique ou intégration de l'hétérogène.

Introduction : situation de co-présence sémiotique et scripturaire

L'évènement du syllabaire vai (début des 1830, entre 1832 et 1834) met en évidence une situation de co-présence de systèmes d'écriture, de signes et de symboles (africains, arabes et occidentaux), qui invalide d'emblée son traitement évolutionniste et diffusionniste, toute tentative de réduction fonctionnaliste de son sens et toute évaluation dualiste de son originalité. L'évènement, n'est-ce, d'après M. Foucault,

« ni substance ni accident, ni qualité ni processus ; l'évènement n'est pas de l'ordre des corps. Et pourtant il n'est point immatériel ; c'est toujours au niveau de la matérialité qu'il prend effet, qu'il est effet ; il a son lieu et il consiste dans la relation, la coexistence, la dispersion, le recoupement, l'accumulation, la sélection d'éléments matériels ; il n'est point l'acte ni la propriété d'un corps ; il se produit comme effet et dans une dispersion matérielle.»⁶⁸⁰

De par son inscription dans le cadre historique déjà présenté, cette situation de co-présence sémiotique est à la fois polémique et conviviale : en effet, ces systèmes de signes et de symboles sont déjà là,

⁶⁸⁰ M. Foucault, *op. cit.*, p. 59.

se donnant aux Vai et à leur langue, et inspirant la création et les modalités d'existence de leur syllabaire. Il y a comme un réservoir de signes et de symboles, de sens et d'articulations disponibles. Le cadre historique et sémiotique, interactif et polémique, dans lequel évoluent ces systèmes est une situation propice à un questionnement et à un redéploiement identitaire.

Étant posée cette situation de co-présence sémiotique, interactive et polémique, nous pouvons dire, sans remettre en cause l'hypothèse de l'originalité du syllabaire vai, que celui-ci *ne sert essentiellement à rien, n'est rien d'exclusivement original ; il signifie surtout*. En effet, l'observation du syllabaire montre que son programme technique – la notation de la langue vai – et son inscription pratique historique ne sont pas faites sur un mode exclusif, mais le rapprochent, au contraire, des autres systèmes de signes ou d'écriture co-présents : les Vai connaissent plus ou moins, d'une façon ou d'une autre, en même temps, l'histoire et la pratique de ces systèmes d'écriture co-présents, qu'ils ne semblent pas, à aucun moment, avoir rejetés au seul profit du leur propre⁶⁸¹. Il semble qu'ils veulent surtout signifier, rendre et organiser par le signe leur présence parmi/ensemble avec les autres, c'est-à-dire leur identité.

En somme, le syllabaire vai ne doit servir à quelque chose, ne doit être quelque chose que par « les assignations ultimes de pur signifiant ». Et de ce point de vue, il se présente d'abord comme vai, parce que les Vai doivent s'y identifier.

Ce rappel et ces observations constituent les lieux d'ancrage de des interrogations qui vont suivre sur l'événement du syllabaire. Notre intérêt pour sa valeur discursive nous amène logiquement à interroger

⁶⁸¹ M. B. Nyei, *op. cit.*

son procès comme volonté graphique vai, à travers des formes matérielles et stratégiques qui la prennent en charge et la spécifient.

Ces formes matérielles et stratégiques sont les éléments matériels et non matériels chargés de sens par l'univers discursif vai et concourant au procès des significations⁶⁸² du syllabaire vai, qui est un « ensemble signifiant »⁶⁸³.

Et rappelons que par *volonté graphique* nous entendons la pression à adopter ou à posséder l'écriture exercée par les forces matérielles, culturelles et socio-historiques, et par leur organisation dans un ordre scripturaire historique.

Nous avons pu comprendre, à travers le parcours des données ethnographiques et historiques disponibles, que le procès du syllabaire vai traduisait un redéploiement identitaire, induit par la situation de co-présence scripturaire, interactive et polémique, évoquée ci-dessus. En effet, ne se trouve-t-on pas ici, avec l'invention du syllabaire vai, dans le sens exprimé par C. Herrenschmidt qui écrit :

«La parole en situation de co-présence constitue, par définition, le lieu où se forge l'identité sociale de tout sujet humain.»⁶⁸⁴ ?

Cependant, pour notre tentative d'aller au-delà du polémique, nous avons choisi d'insister surtout sur une forme ou une configuration particulière de ce procès : le rêve de M. D. Bukele et le parcours énonciatif qu'il déclenche. Ce choix analytique précis tient compte des

⁶⁸² J. Fontanille, *Sémiotique du discours*, Limoges, PULIM, 1999.

⁶⁸³ Elles sont constituées et analysées selon les données fournies par les études sur le syllabaire, informées par des études sur le Libéria et l'Afrique en général. Elles peuvent être complétées par le schéma récapitulatif de D. Dalby, qui fournit, à ce propos, des informations fort intéressantes. Pour ce schéma, voir Dalby, D., 1968, « The Indigenous Scripts of West Africa and Surinam : the Inspiration and Design », *African Language Studies*, fasc. 10, pp. 156-97.

⁶⁸⁴ Herrenschmidt, C., 18 août 2001, «L'Internet entre écriture, parole et monnaie ou l'étrange cadeau des anciens», <http://www.ars.uwa.ed.au/MotsPluriels/MP1801ch.html>, p. 1.

données ethnographiques et historiques déjà signalées et s'appuie sur les éléments de réponses intéressants que les études sur le syllabaire vai fournissent à propos de la valeur sémantique et historique du syllabaire considéré dans le contexte de domination ou impérialiste décrit.

Mais, pour complément à cette introduction relative à la situation de co-présence sémiotique et scripturaire qui caractérise l'événement du syllabaire vai, nous proposons de réexaminer rapidement le vai, c'est-à-dire, tout ce qui est vai – la société, la population, l'ethnie et la langue vai – selon d'autres perspectives, constructiviste et sémiotique.

2. 1. Le vai : le point de vue constructiviste.

Rappelons que le vai ou tout ce qui est vai était saisi à travers l'optique du grand partage qui distingue les sociétés humaines en sociétés primitives sans écriture et des sociétés civilisées avec écriture. En particulier, la question de l'écriture vai était annexée et abordée selon l'ordre de l'*épistémè* de l'écriture phonographique et de la *doxa* occidentale. Le vai était donc saisi selon les catégories respectives de *primitivité* et de *jonction épistémologique* (continuité ou rupture) qui fournissait les modalités de son existence, et assurait son ordonnancement et sa compréhension.

Au contraire, la saisie que nous faisons de tout ce qui est vai se situe dans le cadre épistémologique de la déconstruction du concept d'ethnie en Afrique⁶⁸⁵. Dans la situation de co-présence historique évoquée plus haut, le vai est une formation culturelle et politique déjà constituée, vécue et référée comme telle par ceux même qui se

⁶⁸⁵ Amselle, J.-L., M'Bokolo, E., *op. cit.*

définissent comme vai et les autres formations historiques (Européens, Américo-Libériens, Mandingo, Bassa, Gbuzi, Golas, Kpelle, Kru, etc.), desquelles elle se distingue mais avec lesquelles elle échange aussi. En termes plus stables, on peut dire que l'ethnie ou la population vai, par sa langue – mandingue – et certains éléments culturels – l'Islam, le commerce, le *poro* et le *sande*, etc.), marque l'inscription historique et géographique de la domination politique mandingue sur des populations du sud, de la côte guinéenne – les Golas, selon M. Massaquoi⁶⁸⁶.

2. 2. L'invention du syllabaire vai : un acte culturel impliquant une volonté et un sujet vai d'écriture.

Ainsi avons-nous montré que le procès du syllabaire vai mettait en présence ou co-présence une volonté et un sujet vai d'écriture. Peut-on préciser encore que l'inventeur vai, de par les objectifs sociaux et les projets de la culture assignés à l'objet de son invention, est apte à représenter un sujet vai, qui se présente à la fois comme un sujet sémiotique⁶⁸⁷ et une identité collective vai – c'est que l'enjeu n'est pas celle d'une économie subjective individuelle (la formation d'une identité individuelle)⁶⁸⁸. Dans l'espace géographique et historique qui englobe la société vai, où les écritures arabe et latine, et des systèmes de signes africains sont vécus et référés, le procès du syllabaire vai marque un choix d'identification spécifique, expression de la volonté collective vai.

⁶⁸⁶ M. Massaquoi, *op. cit.*, 459.

⁶⁸⁷ A. Greimas, J. Courtés, *op. cit.*, p. 371.

⁶⁸⁸ Florence Giust-Desprairies, *L'imaginaire collectif*, Ramonville Saint-Agne, Edit. érès, 2000, p. 65.

En effet, comme a pu l'écrire J.-L. Amselle,

« La traduction d'un signifiant planétaire [universel] dans une langue locale ou l'invention d'un alphabet peuvent être également le moyen, pour un mouvement donné, de participer à ce qu'on pourrait appeler le forum international des identités. »⁶⁸⁹

En adoptant l'écriture, les Vai adoptent une nouvelle identité, fondée sur la figure universelle de l'écriture ou sur ce que Henry Louis Gates a nommé « le trope du Livre qui parle » (*The Trope of the Talking Book*), « allégorie qui témoigne, pour cet auteur, nous dit J.-L. Amselle, du rôle décisif de l'écriture dans les définitions réciproques de l'occidentalité et de l'africanité [l'identité vai, en l'occurrence] »⁶⁹⁰. Le choix du syllabaire vai traduit le moment de l'expression de la singularité vai (de l'africanité) dans le concert mondial des identités qu'était le contexte historique et géographique de l'apparition de l'écriture vai. C'est ce que nous allons tacher maintenant de montrer.

2. 2. 1. Le syllabaire vai ou le « Livre vai » (*Vai kpolo*) : une identité graphique et symbolique vai (mande)⁶⁹¹.

Les observateurs de la pratique du syllabaire vai aiment à rapporter que les Vai sont fiers de leur écriture et qu'ils considèrent que

⁶⁸⁹ Jean-Loup Amselle, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, paris, Flammarion, 2001, p. 24.

⁶⁹⁰ J.-L. Amselle, *op. cit.*, p. 66.

⁶⁹¹ Voir Annexes, les figures E (1, 2, 3, 4).

« Il existe trois livres dans ce monde : le livre européen, le livre arabe, et le livre vai ; Dieu nous a donné, au peuple vai, le livre vai parce que nous sommes intelligents. »⁶⁹²

Notons au passage que la référence aux deux livres sacrés coranique et biblique est évidente. En se « branchant » (J.-L. Amselle) ainsi sur l'univers scripturaire monothéiste, les Vai s'attribuent une nouvelle valeur, une nouvelle identité, scripturaire : les Vai font partie également des « gens du Livre ». Cependant, ce branchement à l'universel scripturaire monothéiste ne permet pas aux Vai de se distinguer, d'être une identité spécifique. Certes, la figure de l'écriture se pose ici comme une figure de communication, c'est-à-dire comme « un signifiant ou une trame sémantique grâce auquel chaque culture peut s'affirmer et donc exister »⁶⁹³, selon J.-L. Amselle, pour qui l'invention d'un alphabet peut être « également le moyen, pour un mouvement donné, de participer à ce qu'on appelle le forum international des identités »⁶⁹⁴. Mais, il semble que les Vai aient pu concevoir également la figure de l'écriture comme une idée universalisant pouvant recevoir une expression nouvelle et particulière, notamment et également chez les Vai. Ainsi la culture vai apparaît-elle comme « un réservoir » de signes disponibles, en état de béance culturelle - une béance qui caractériserait, selon J.-L. Amselle, « l'universalité potentielle de chaque culture »⁶⁹⁵.

Aussi, pour les Vai, l'altérité radicale, de définition, ne semble-t-elle pas se situer dans l'idée de l'écriture ou ne s'exprime pas à travers la figure monothéiste (ou transcendante) de l'écriture, mais dans l'expression concrète des signes déterminés qui les signifient et les

⁶⁹² Cole, M., Scribner, S., *op. cit.*, p. 31.

⁶⁹³ J.-L. Amselle, *op. cit.*, p. 24.

⁶⁹⁴ *Ibidem.*

⁶⁹⁵ J.-L. Amselle, *op. cit.*, p. 13.

accueillent. Les Vai peuvent ainsi parler de « livre vai », parlant de leur syllabaire, parce qu'ici la figure de l'écriture est signifiée par une expression vai concrète, qui est une expression relevant de l'univers mande.

En effet, les signes de l'écriture vai notent les syllabes de la langue vai, forment le livre vai ou *Vai kpolo* - ou les « Caractères de Tombe » pour les autres communautés vai, en référence à sa localité d'origine⁶⁹⁶ - et l'inventeur M. D. Bukele s'identifie comme vai.

Il semble, d'après B. T. Moore, que le vai s'identifie en général par rapport à une langue, le vai *kone*, à une origine géographique et à un nom⁶⁹⁷. Lorsqu'il parle des Vai il évoque également, au même titre, « la contribution significative à la science de communication »⁶⁹⁸ qu'ils ont réalisée, faisant référence évidemment au système d'écriture vai. Cependant, l'identité vai assumée ou recherchée par le Vai lui-même est souvent le résultat d'un choix d'identification, à travers la sélection de traits jugés caractéristiques du Vai, le *Vai keseng* ou le « vrai Vai ».⁶⁹⁹ Par exemple, de retour au Libéria après un long séjour aux Etats-Unis d'Amérique, B. T. Moore était confronté, dit-il, au problème de son « identité tribale »⁷⁰⁰, qu'il devait résoudre. Après observation et examen de plusieurs critères, il en retient trois, qui font l'identité d'un *Vai keseng* : la filiation paternelle, la langue (parler le vai couramment) et le nom (posséder un nom à "consonance vai")⁷⁰¹. Il note toutefois qu'il suffit que l'un des parents, la mère ou le père, soit vai pour que l'on puisse s'identifier ou être identifié comme Vai.

⁶⁹⁶ Massaquoi, M., *op. cit.*

⁶⁹⁷ Moore, B. T., *op. cit.*

⁶⁹⁸ Moore B. T., *op. cit.*, p. 10.

⁶⁹⁹ Moore B. T., *op. cit.*, p. 11.

⁷⁰⁰ Moore B. T., *ibid.*,

⁷⁰¹ Moore B. T., *op. cit.*, p. 12.

Signes graphiques soudanais et mande.

Analyser le syllabaire vai, c'est d'abord constater son inscription dans l'espace graphique soudanais et symbolique mande. Faut-il rappeler que les Vai, par leur langue, par leurs histoires et légendes, par leur religion appartiennent à ce que l'on appelle « l'espace du Mande » : un espace linguistique et mythique, centré sur *Kangaba*, le sanctuaire du Mande ? Le sanctuaire, *Kamã blõ* « vestibule des clavicules », représente celles du Dieu créateur, *Mangala*. Sa réfection périodique rassemble tous les peuples mande ou s'identifiant comme mande. A l'intérieur de la case sacrée sont peints les 266 « signes fondamentaux qui préfigurent l'univers, pensé et graphiquement représenté dans son ensemble, avant sa réalisation »⁷⁰². Rappelons également que dans sa version moderne et standardisée (des années 1960), le syllabaire vai comporte environ 212 signes pour 280 à 324 combinaisons syllabiques (monosyllabes) ouvertes possibles, compte non tenu de la possibilité des sons vocaliques à former à eux seuls des syllabes lorsque employés en début de mot. Tandis que dans les versions précédentes de S. W. Koelle, M. Delafosse, S. Scribner, le système en comportait respectivement 139, 213 et 204, selon le découpage et le décompte syllabiques opérés par chaque auteur.

Cependant, si le rapprochement quantitatif peut encore laisser un peu dubitatif, le tracé et la forme graphique des signes vai, par contre, renvoient immédiatement à ce que l'on appelle signes graphiques soudanais. A ce propos, G. Galtier, par exemple, observe la récurrence et la permanence de certains signes ou tracés graphiques dans une « zone regroupant certaines langues du groupe mandé (Vaï, mendé, loma,

⁷⁰² G. Dieterlen, « Mythe et organisation sociale en Afrique Occidentale », *Journal de la Société des Africanistes*, 1959, p. 121.

kpellé, gouro, mandingue) »⁷⁰³, une zone géographique bien repérée – l’Afrique de l’ouest ou soudanaise –, qui correspond en effet à l’espace du Mande. La comparaison et le rapprochement de quelques signes vai et dogon – plus étudiés – affichent des ressemblances, des récurrences au niveau des tracés, des motifs, des formes globales et des éléments graphiques utilisés. Il est vrai qu’il faut se méfier de ces ressemblances qui ne portent que sur la forme, cependant, ici, elles se déploient dans une zone géographique dont l’homogénéité culturelle est souvent reconnue⁷⁰⁴. Ce que l’on peut attester avec le tableau comparatif de quelques signes vai et dogon suivant :

VAI



Co



De



Go

DOGON



atam "les trois' Boucliers d'Orion



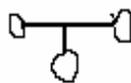
"Venus en Occident



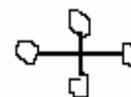
tolo yazu, Venus en Orient en energirin tolo, étoile du berger

⁷⁰³ G. Galtier, « Un exemple d’écriture traditionnelle mandingue, le "Masaba" des Bambara-Masasi du Mali », *Journal des Africanistes*, p. 258.

⁷⁰⁴ Voir, par exemple, G. Dieterlen, « Mythe et organisation sociale au soudan français », *Journal de la Société des Africanistes*, tome XXV, fasc. I et II, 1955, pp. 39-76, et M. Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1972 (1922), et l’analyse de J.-L. Amselle, *Branchements. Anthropologie de l’universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001.



Pe



La grande ourse

Remarque:  ou  se rencontrent dans les deux cultures mais leurs combinaisons diffèrent. Chez les Dogon, ils font partie des "signes du deuxième monde". À souligner les nombreuses occurrences de ce signes dans cultures mande.



Ge



nommo dye "pilier du nomme"



Ki



nummo say menne "cuivre des doigts"



Ku



minne pilu "terre blanche"



Gbe



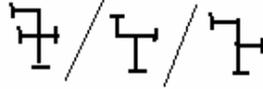
nuages



Kpi



le début de la création



Ho Wo -o



"marque de Dieu et ses différentes variantes."



- a



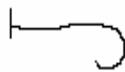
Jeu de ê



Fe



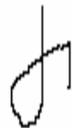
ozu "voie"



Lu



inewala "fer de culture"



Nyi



Jini "petite eau"

C'est aussi le cas du syllabaire vai et l'écriture Masaba des Bambara-Masasi décrit par G. Galtier, qui note :

« Ces deux écritures, bien que distinctes, possèdent des ressemblances générales et semblent procéder, comme on l'a vu ci-dessus d'une évolution de la tradition symbolique mandingue »⁷⁰⁵

Et il se pose même la question de

« savoir si, antérieurement à ces deux écritures, il n'a pas existé dans le monde mandingue d'autres systèmes syllabiques plus anciens. »⁷⁰⁶

Et l'auteur de conclure :

« Il nous semble maintenant possible de formuler l'hypothèse d'une tradition symbolique mandé assez ancienne qui aurait pu s'épanouir dans l'empire soninké du Wagadou et se continuer dans l'empire mandingue. Cette tradition se manifesterait essentiellement sous la forme d'un ensemble de dessins abstraits utilisés dans l'enseignement des sociétés initiatiques et dans la décoration (tissus, outils, statuettes, habitations, etc.), mais elle aurait pu aussi dans certains cas se développer en tant qu'écriture (exemple : Masaba et syllabaire vai).
[...]

Cette ancienne tradition graphique s'est maintenue dans le syllabaire Masaba des Bambara-Masasi ; au contraire elle ne se retrouve pas dans l'alphabet nko de Souleymane Kanté (originaire de Kankan en Guinée) qui est plus "moderne" et nettement influencé dans sa conception par les graphies latine et arabe. »⁷⁰⁷

⁷⁰⁵ *Ibid.*

⁷⁰⁶ *Ibid.*

⁷⁰⁷ G. Galtier, *op. cit.*, pp. 259-260.

La langue vai et l'écriture syllabique : une activité métalinguistique de la part des Vai.

Le rapport entre l'écriture syllabique des Vai et la langue vai est une relation spontanée établie par le sujet vai sommé de se forger une identité scripturaire dans cette situation de co-présence scripturaire polémique et interactive évoquée plus haut.

En effet, l'écriture inventée par le sujet individuel vai note les sons de la langue des Vai, qui est différente de l'arabe, des langues européennes et des autres langues africaines co-présentes. Et les caractères de l'écriture vai notent plus précisément les syllabes de la langue vai.

Dans cette perspective identitaire, il n'est guère surprenant que la syllabation soit le produit de la pratique et de l'observation par l'inventeur vai de la langue vai, dont la structure est syllabique. Contrairement à l'enthousiasme du Professeur Klingenheben, les Vai et l'inventeur de leur syllabaire ne démontrent pas, par leur syllabaire, des talents de phonéticiens. Eut-il connaissance du caractère alphabétique de l'écriture latine ou arabe, l'inventeur vai aurait repris les lettres latines ou arabes et les aurait probablement maladroitement adaptées à sa langue.

Nous pensons, au contraire, que la syllabation de l'écriture vai procède d'une conscience linguistique et phonétique de la part des Vai. En d'autres termes, les peuples africains, en l'occurrence les Vai, « comme tous les peuples, pratiquent sur leur langue un métalangage phonétique, grammatical et sémantique »⁷⁰⁸, affirme J. L. Doneux. Celui poursuit et note que :

⁷⁰⁸ J. L. Doneux, *op. cit.*, p. 17.

« Le surgissement dès le XVIII^e siècle – ou auparavant, mais nous n'en avons pas de trace – d'écritures autochtones, généralement syllabiques, est une autre indication, plus importante encore, de la préparation métalinguistique des populations africaines. »⁷⁰⁹

Il s'agit donc d'une conscience linguistique et phonétique pré- ou non-scientifique, immédiate car vécue au niveau de la pratique quotidienne et courante de la langue.

Aussi semble-t-il que la forme de syllabaire de l'écriture vai soit lisible comme une projection identitaire vai. En d'autres termes, le procès de du syllabaire vai dans cette situation de co-présence scripturaire polémique et interactive témoigne non seulement d'une volonté et d'un choix d'identification d'un sujet collectif vai mais aussi de la présence de celui-ci comme sujet sémiotique et de l'écriture. Ainsi, par la nouvelle forme sémiotique prise par leur langue, les Vai peuvent s'identifier comme sujet historique – acteur de l'histoire – et s'autonomiser comme sujet de discours – un discours valable, parce que raisonnable et de valeurs.

Le syllabaire vai : la grammaire de ses appellations.

La nomination est un acte d'identification socioculturelle, de repérage et de reconnaissance identitaires. Mais nommé comment ? par qui ? dans quel contexte ? La littérature consacrée à l'écriture vai parle de syllabaire vai pour la désigner. Elle rapporte également le terme de *Vai kpolo* ou de « Livre vai », emprunté, semble-t-il, aux Vai eux – en tous cas, l'expression est linguistiquement vai. On retrouve enfin l'appellation de « Caractères de Tombe », selon Tombe la localité vai

⁷⁰⁹ J. L. Doneux, *op. cit.*, p. 18.

d'origine du syllabaire. Mais intéressons-nous plutôt aux deux dernières appellations, qui ne sont pas techniques comme la première.

D'abord, le *Vai kpolo* ou le « Livre vai », un terme qui traduit une double identification. D'une part, on reconnaît ici un signifiant échangé entre des sujets identifiant les autres et s'identifiant par rapport à l'écriture. « Désormais, il existe au monde trois livres, selon les Vai : le livre arabe, le livre européen et le livre vai », aime-t-on rapporter. L'énonciateur vai semble s'adresser ainsi aux possesseurs et usagers des écritures arabe et latine ou plutôt des deux livres sacrés monothéistes. Cela signifie que dans cette situation de co-présence scripturaire polémique et interactive, le terme de « Livre vai » traduit une position d'égalité.

Notons que le terme « livre » semble ainsi là pour légitimer l'existence du sujet vai en tant que sujet historique, « peuple élu ou pourvu » comme le sont les Chrétiens et les Musulmans. Tandis que le terme « vai », fonctionnant comme qualificatif, semble suffisamment chargé sémantiquement et référentiellement pour pouvoir, à lui tout seul, déterminer, identifier un « troisième livre » dans le monde.

D'autre part, le terme *Vai kpolo*, le « Livre vai » se lit comme un signifiant déterminé. L'énonciateur et l'énonciataire sont en situation de complicité communicationnelle, et partagent les mêmes références sémiotiques et objectives. Ce qui implique la reconnaissance d'un sujet vai par les autres sujets historiques en présence et co-présents. Le terme *Vai kpolo* traduit donc une autonomie discursive et une reconnaissance sémiotique du sujet collectif vai.

Ensuite, « les caractères de Tombe », un terme qui constitue un double repérage, spatial et sociétal. En effet, il fait référence à la localité d'origine du syllabaire vai, qui est originaire de Tombe. Il s'agit donc

d'un repérage géographique et spatial, repérage en terme d'originarité et non d'originalité. On comprend que ce repérage en terme d'originarité renvoie au contexte local et au mode de distribution spatiale de l'entité ou de la communauté vai. Faut-il rappeler que l'espace social vai est articulé par des chefferies ou des petits espaces de décision, non de singularité exclusive. Notons, au passage, que ce mode de distribution spatiale oblige à référer l'homogénéité et l'intégrité de la société vai à celles de l'espace historique mande, et l'identité du sujet collectif vai à l'univers mythique et symbolique mande – comme nous l'avons fait plus haut.

« Les caractères de Tombe » est également un terme échangé entre Vai ou entre familiers de l'espace social et géographique vai. Il ne peut pas sous-entendre une mise à distance du syllabaire vai par certains Vai, qui ne s'y reconnaîtraient pas. On a vu que ces mêmes caractères de Tombe notaient les syllabes de la langue vai, commune et partagée par tous les Vai. Le terme semble plutôt s'échanger entre des Vai qui se repèrent et s'identifient entre eux selon la localité d'origine. Et ce sont surtout des Vai qui sont inscrits dans un contexte d'écriture qui connaît différents autres caractères que les syllabogrammes vai de Tombe, auxquels ils s'identifient fièrement, selon les témoignages des écrits sur leur syllabaire.

De ce point de vue, comme nous allons le voir maintenant, la figure de l'inventeur vai perd aussi sa singularité subjective pour être investie d'une identité collective et d'une expérience qui la déborde.

2. 2. 2. L'inventeur vai.

L'inventeur du syllabaire est un Vai qui s'appelle Momolu Dualu Bukele. On rapporte qu'il est issu d'une famille aristocratique. On dit également qu'il a été assisté dans son œuvre par des amis, cinq. Telle est la version originale, de Forbes et Koelle et aussi des traditions plus tardives (A. Klingenheben, 1933), et majoritairement admise pour cette origine.

Par ailleurs, l'événement du syllabaire vai intervient vers 1833. Pour l'expliquer, F. W. Migeod peut écrire, rappelons-le :

« Jeune homme, Doalu avait été au service d'Européens, et avait eu ainsi l'occasion de connaître l'écriture, sans avoir, toutefois, appris lui-même cet art. »⁷¹⁰

On se souvient également que c'est le Révérend Koelle qui, dans son entrevue avec Dualu Bukele, rapporte les propos suivants qu'il attribue à son interlocuteur :

« Comment cela se fait-il, que mon maître soit au courant de chaque chose que j'ai fait à un endroit éloigné ? Il regarde seulement dans le livre, et celui-ci lui dit tout. Une telle chose, nous devrions l'avoir aussi, par laquelle nous pourrions se parler, bien que séparés par une grande distance ". »⁷¹¹

⁷¹⁰ F. W. Migeod, *op. cit.*, p. 48.

⁷¹¹ S. W. Koelle, *op. cit.*, p. 237.

L'inventeur vai expliquerait donc son invention par sa découverte de l'écriture à travers un contact historiquement décisif avec des gens du livre.

La lecture de ces récits biographiques, vrais ou faux, réels ou inventés – de telles considérations n'importent ici –, montre très rapidement que l'enjeu n'est pas celui d'une subjectivité singulière qui s'éveille à une autre culture et qui s'autonomise de sa société et de ses traditions culturelles. Il semble que l'on peut plutôt lire ici la figure d'une appropriation d'une forme d'écriture par une société et un sujet collectif.

En effet, par son nom (africain musulman) et son origine sociale, l'inventeur vai apparaît comme une identification et une structure élémentaires de la société vai, qui est musulmane et qui inscrit l'acte de la création comme la décision dans la hiérarchie de ses institutions – à ce propos, nous avons vu déjà que l'invention est un processus qui obéit à un parcours institutionnel établi. L'inventeur vai est ainsi dessaisi de sa subjectivité singulière pour être référé à identité collective, lieu de son inscription discursive et seule source d'objectifs sociaux et de projets culturels mobilisant la société entière.

Le sujet inventeur vai se trouve ainsi agrandi au-delà de ses limites individuelles. C'est pourquoi il peut se représenter les insuffisances actuelles (culturelles) de sa société et identifier celle-ci à l'exigence ou au défi (de l'écriture) – ce n'est pas un manque – qui le motive individuellement d'abord à désirer ce qu'il valorise (l'écriture ou « les signes qui parlent »)⁷¹².

De ce point de vue, l'inventeur vai est une figure qui se réfère à l'expérience scripturaire de la société vai, qui connaît alors l'écriture. En

⁷¹² Analyse inspirée par les analyses de Florence Giust-Desprairies, op. cit.

effet, nous avons déjà noté que les Vai étaient musulmans et s'instruisaient à l'école coranique, qu'ils avaient des échanges commerciaux avec les navigateurs européens. Il se réfère également à la grammatologie vai ou le discours (vai ou non) sur l'écriture vai, qui véhicule le « trope du Livre qui parle »⁷¹³ ou le complexe du livre et qui voudrait souvent voir dans l'événement du syllabaire vai une rupture épistémologique – l'entrée des Vai dans la Civilisation.

Mais, nous allons voir maintenant que l'invention ou le procès de l'écriture ne prend sa dimension essentielle que dans la tradition qui l'instaure comme création et discours vai. En effet, cette tradition, bien avant l'événement discursif et historique du syllabaire vai, fonde les structures élémentaires de la culture vai, et le parcours effectif du savoir ancien et du savoir nouveau. C'est ce que semble traduire la figure ou le moment suivants (entre autres) de l'invention du syllabaire vai : Momolu Dualu Bukele et ses amis qui ont contribué à cette création.

2. 2. 3. Momolu Dualu Bukele et ses amis : la société de savoir *Poro*, institution sociale de transmission du savoir commun.

En réalité, avant de se faire aider par des amis, l'inventeur vai fait part de son rêve au roi. Il s'agit, pour lui, de s'assurer de la légitimité énonçante de l'institution royale *mansaya*⁷¹⁴. Mais si ce moment du procès du syllabaire vai s'inscrit bien dans la tradition vai, qui le détermine ainsi comme vai, il intervient surtout, semble-t-il, comme une procédure de contrôle du discours et du savoir, dans leur apparition et leur distribution (ou transmission). Le propos n'est certes pas ici de

⁷¹³ J.-L. Amselle, *op. cit.*, pp. 65-73.

⁷¹⁴ P. Clastres, *op. cit.*, pp. 106-107.

mettre en évidence la stratégie discursive déployée par l'inventeur vai ou les contraintes discursives qui s'imposent à lui. Cependant, il est important de noter surtout le fait que c'est cette procédure institutionnelle qui inscrit également ce procès dans l'identité vai.

Cette analyse nous pousse à concevoir sérieusement une autre figure ou un autre moment intervenant dans le processus de la création du syllabaire vai pour marquer celui-ci de son sceau vai. C'est la collaboration d'amis qui ont assisté l'inventeur dans son entreprise. A propos de la figure de l'inventeur de l'écriture africain, G. Calame-Griaule et P.-F. Lacroix écrivent : « cette association est un trait à retenir »⁷¹⁵. C'est un trait notable, expliquent-t-ils ensuite,

« D'abord parce qu'il laisse supposer qu'aux connaissances antérieures de l'"inventeur" s'ajoutèrent dans la plupart des cas celles de son entourage, lesquelles purent ne pas être négligeables, surtout quand nous voyons y figurer des artisans – tisserands et tailleurs notamment – dont on sait qu'ils forment dans les sociétés africaines une catégorie où la connaissance traditionnelle est particulièrement riche. »⁷¹⁶

Ce sont surtout des individus reconnus compétents par la communauté, car initiés. Et on sait que dans bon nombre de sociétés africaines, l'initiation est assurée par une association ou société éducative (secrète, en général). Chez les Vai en l'occurrence, c'est le *poro* (pour les garçons, le *sande*, pour les filles) qui reçoit traditionnellement les initiés par classe d'âge (d'où la collaboration d'amis ?) dans l'espace du bois sacré, l'espace du *berri* (M. Massaquoi, 1911). Les premiers enseignements (collégiaux) du syllabaire vai ont

⁷¹⁵ G. Calame-Griaule, P.-F. Lacroix, *op. cit.*

⁷¹⁶ G. Calame-Griaule, P.-F. Lacroix, « Graphies et signes africains », *De l'écrit africain à l'oral. Le phénomène graphique africain*, L'Harmattan, 2006, pp. 378-379.

lieu d'ailleurs dans cet espace sacré du *beri* (S. W. Koelle, 1854). Il est normalement (institutionnellement), par ailleurs, le gardien des signes traditionnels ou "primordiaux".

L'inscription identitaire du procès du syllabaire vai emprunte ici la voie de la tradition vai, « la voix du *poro* », pour faire référence à juste titre à « la voix du *komo* [une société d'initiation] que la foule va entendre toute la nuit et toute la journée suivante [qui] est la « voix » de la création [...] »⁷¹⁷, chez les Bambara.

Cette inscription identitaire du procès du syllabaire vai se retrouve enfin dans sa pratique.

2. 2. 4. La pratique et les usages concrets du syllabaire vai.

Nous avons vu plus haut (section 1. 1. 4.) que les usages et la pratique du syllabaire vai couvraient, pour l'essentiel, le même champ ou éventail d'expériences que les autres systèmes d'écriture co-présents (africains, arabe, latin). Cela va du champ commercial en passant par le religieux et le traditionnel (ou le folklorique) jusqu'à celui de la correspondance familiale ou d'affaire mais aussi au champ de l'écrit subjectif et individuel (récits de vie, par exemple).

Nous avons pu noter, ailleurs, que ces usages et cette pratique, multiples et hétérogènes, relevaient d'une volonté d'appropriation d'un ensemble de formes et de contenus valorisés. Qu'ils pouvaient traduire ainsi

⁷¹⁷ Solange de Ganay, Dominique Zahan, « Un enseignement donné par le *komo* » in *Système de signes*, CNRS, Hermann, Paris, 1978, p. 151.

« – [une] quête ou [une] stratégie de positionnement par rapport à des valeurs et d'autres positions ou programmes – : les Vai veulent le pouvoir de l'écriture notant les sons de la langue et liée à des textes sacrés, des valeurs culturelles et spirituelles, des valeurs pragmatiques (pour la communication et le commerce), et des valeurs sociopolitiques (Battestini 1997, 111) – défendre, par exemple, "les intérêts autonomes des Vai dans une région assaillie par la colonisation locale et la pénétration étrangère" (Cole & Scribner 1981, 269). »⁷¹⁸

Rappelons également que, toutefois, selon Cole et Scribner, en même temps que ces usages et cette pratique,

«Les institutions (non islamiques) traditionnelles [vai] continuent de fonctionner indépendamment du mot écrit ou de la transmission d'information culturellement valorisée par le moyen textuel.»⁷¹⁹

Ce qui a pu nous conduire, dans un premier temps, du point de vue dualiste du grand partage épistémologique, à les traiter comme des simples manières de faire, des ruses du quotidien ou de l'époque. Mais leur caractère contextuel ne saurait épuiser leur expressivité. En effet, ne peut-on pas envisager la pluralité des usages et l'hétérogénéité de la pratique du syllabaire vai comme une volonté d'universalisation d'une culture ? Comme une opération de « traduction » et de « conversion »⁷²⁰, imposée par ce mouvement de redéploiement identitaire effectué par la société vai dans la situation de co-présence scripturaire polémique et interactive dans laquelle elle se trouve alors ? Par là, nous nous

⁷¹⁸ Mlaili Condro, « Pour une approche discursive du syllabaire vai. Le rêve d'une écriture », *De l'écrit africain à l'oral. Le phénomène graphique africain*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 169.

⁷¹⁹ M. Cole, S. Scribner, *op. cit.*, p. 87.

⁷²⁰ Deux concepts abordés par J.-L. Amselle, *op. cit.*, pp. 58-59.

rapprocherions de J.-L. Amselle qui conclut après une analyse de l'« identité comme traduction et comme conversion », que :

« L'expression d'une identité quelconque suppose donc la conversion de signes universels dans sa propre langue [dans sa propre sémiotique] ou, à l'inverse, de signifiés propres dans un signifiant planétaire afin d'y manifester sa singularité. »⁷²¹

Et, de ce point de vue, ces usages et cette pratique sont considérés comme des valeurs universellement partagées – puisque l'on les retrouve chez les usagers et pratiquants des autres écritures co-présentes : arabe et latine –, tandis qu'en même temps le syllabaire vai peut témoigner de son universalité pratique et prendre ainsi en charge des valeurs vai.

Il apparaît donc que les usages et la pratique du syllabaire vai observés participent également ainsi à la même procédure d'inscription identitaire qui affecte tout son procès.

Conclusion. L'écriture : une forme sémiotique liée à son énonciation.

Le choix d'une inscription identitaire du procès du syllabaire coïncide, d'abord, avec une volonté d'appropriation du phénomène de l'écriture, qui est aussi une volonté d'appropriation d'un ensemble de formes et de contenus valorisés – quête ou stratégie de positionnement par rapport à des valeurs et d'autres positions ou programmes – : les Vai veulent le pouvoir de l'écriture notant les sons de la langue et liée à des textes sacrés, des valeurs culturelles et spirituelles, des valeurs pragmatiques (pour la communication et le commerce), des valeurs

⁷²¹ J.-L. Amselle, *op. cit.*, p. 59.

sociopolitiques⁷²² – défendre, par exemple, « les intérêts autonomes des Vai dans une région assaillie par la colonisation locale et la pénétration étrangère. »⁷²³ Pour cet aspect et pour se rappeler, nous renvoyons à toute la section 1. 2. consacrée à la fonction historique et idéologique du syllabaire vai selon le point de vue dualiste et fonctionnaliste.

Mais, dans un espace historique où les écritures arabe et latine s’offrent également aux Vai pour l’acquisition des mêmes valeurs et qui se donnent comme des références absolues – comme des formes abouties et indépassables du phénomène de l’écriture, car véhiculant en plus la parole divine – l’apparition d’une référence vai se fait d’emblée sur le mode non seulement polémique mais surtout contestataire (voire subversif). Nous pouvons alors avancer que cette inscription identitaire s’apparente à une opération de relativisation et de désacralisation ou de « dé-fétichisation » des alphabets arabe et latin.

En effet, l’événement du syllabaire vai vient multiplier les possesseurs d’écritures et les identités scripturaires dans cet espace polémique et interactif. Les Vai s’y re-positionnent et s’y re-présentent ainsi comme un sujet de l’écriture, un sujet sémiotique, c’est-à-dire un sujet historique capable de concevoir sa vie en tant que projet, réalisation et destin⁷²⁴.

Cette nouvelle présence vai à et pour les possesseurs des écritures arabe et latine affectent ceux-ci dans leur position de privilégiés (de « sujet élu ») et de supériorité. Il y a ici une prétention sinon au rééquilibrage au moins à la subversion des relations inégalitaires établies sur le seul postulat (presque une foi) du grand partage épistémologique – dont il a été jusqu’ici question dans cette thèse.

⁷²² S. Battestini, *op. cit.*, p. 111.

⁷²³ M. Cole, S. Scribner, *op. cit.*, p. 269.

⁷²⁴ A. J. Greimas, J. Courtés, *op. cit.*

On aura compris donc qu'il n'y a pas que les alphabets arabe et latin dans le contexte mondialisé qu'était le contexte des impérialismes européens et musulmans. D'où cette fierté presque légendaire des Vai, pour qui, il existerait désormais dans le monde trois Livres : le livre arabe, le livre européen et le livre vai. On voit ainsi que ce sont les champs de présence et de pratique de ces alphabets co-présents qui sont ainsi réduits.

La multiplication des sujets de l'écriture relativise les références scripturaires connues et reconnues. Et la relation empathique mainte fois signalée – de manière anecdotique – est d'autant plus recevable (et effectivement forte) que les Vai se reconnaissent (s'investissent formellement) *entièrement* dans leur écriture.

Et c'est la convocation et le renvoi au traditionnel vai et africain – un aspect saillant de l'écriture vai par rapport aux écritures arabe et latine – qui semblent ici marquer l'étendue de cette reconnaissance. Elle est entière, c'est-à-dire culturelle. L'assomption de l'écriture par les Vai est d'abord, à première vue, l'assertion de la forme, celle du syllabaire vai, définie comme construction sémiotique garantissant la permanence et l'identité de la société vai. Dans le même mouvement, l'idée d'une écriture définie essentiellement par la connivence du signe graphique et du phonème (ou du son) semble rejetée. L'assertion de la forme dynamique met au moins au second plan le trope du livre qui parle à laquelle l'ethnographie vai veut réduire l'existence sémiotique de l'écriture vai.

Ce qui semble assigner les alphabets arabe et latin à une position d'occurrence et à une existence de construction sémiotique possible. Et déjouer ainsi la loi ethnocentrique et ségrégative de filiation et d'évolution, qui comprend l'écriture vai comme influencée et qui la

classe parmi « les écritures imitées, refaites ou contaminées ». On est alors en droit de voir là une opération de « dé-fétichisation » et de culturalisation de la forme alphabétique, qui trouve, au contraire, son efficence et sa raison ultime dans son énonciation – et dans son économie systémique.

Cependant, on ne peut manquer de noter que la thématique identitaire et subjective, telle qu'elle a pu se présenter à travers le parcours figuratif du sujet collectif vai et à travers le procès itératif du syllabaire vai, traduit également un souci et une recherche de souveraineté de l'énonciateur vai – aussi bien de son inventeur nommé que de la société vai tout entière. Posant ou imposant le problème de l'énonciation du syllabaire vai, c'est-à-dire de son intégration sociale et de sa valeur historique. En termes plus concrets, dans cet univers de valeurs partagées mais dont les moyens d'accès sont référés et quelque peu étrangers aux Vai, le problème qui se posa à l'énonciateur vai (en la figure de M. D. Bukele, par exemple) fut certainement celui de la reconnaissance de sa production culturelle par les acteurs collectifs concernés – acteurs des écritures arabe et latine, la société vai et les autres acteurs africains.

En effet, cela signifie encore que l'énonciation du syllabaire vai ne peut pas se réduire à un acte polémique, de subversion ou de d'autonomisation identitaire dans cette situation de co-présence interactive, comme nous venons de voir. Et comment cette nouvelle épistémè peut-elle argumenter pour une conscience alternative et polémique vai si elle se saisit d'emblée comme rupture épistémologique dans la tradition culturelle vai ? Et comment concilier l'énonciateur vai avec l'instance d'énonciation réelle du syllabaire vai – qui est plurielle ? La relation des alphabets arabe et latin avec les grands textes religieux

monothéistes l'empêche de se constituer en dernière instance d'énonciation.

Nous allons voir immédiatement que cette nécessité de souveraineté et de reconnaissance identitaire de l'énonciateur vai introduit le procès du syllabaire vai dans un univers idéologique, où s'offre une solution de connexion⁷²⁵ qui prend en charge la justification des écarts identitaires et la légitimation des stratégies singulières – celles des écritures arabe, latine et vai –, d'une part, et la communauté des valeurs visées par les différents acteurs, d'autre part. Et c'est le rêve qui s'offre à Momolu Dualu Bukele (l'inventeur vai) comme mode d'énonciation efficient.

Dans notre tentative d'aller au-delà du polémique, nous choisissons également d'insister surtout sur cette forme ou configuration particulière de ce procès, à savoir le rêve de M. D. Bukele et le parcours énonciatif qu'il déclenche. Ce choix analytique précis tient compte des données ethnographiques et historiques déjà signalées et s'appuie sur les éléments de réponses intéressants que les études sur le syllabaire vai fournissent à propos de la valeur sémantique et historique du syllabaire considéré dans le contexte des dominations et des impérialismes déjà signalés.

Rappelons toutefois ici, sur ce point, que le point de vue évolutionniste, fonctionnaliste et diffusionniste de l'écriture et de son ordre positiviste ne retiennent que le système des caractères vai, comme seule forme positive et constitutive du syllabaire et ne voient dans la convocation discursive du rêve qu'un trait caractéristique des esprits et sociétés primitifs – le rêve comme le mythe étant considérés comme une

⁷²⁵ P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997, p. 17-38.

forme privilégiée de la « rationalité primitive ». R. Bastide note, à ce propos, que

« Les Occidentaux ont coupé le lien entre le rêve et la réalité pour rejeter le premier dans l’imaginaire et bâtir la réalité sur l’efficacité. »⁷²⁶

Au contraire, insister sur la valeur sémiotique du rêve pour aller au-delà des écarts socioculturels et des rapports sociopolitiques polémiques marquant l’existence de chaque système d’écriture, c’est constater avec R. Lafont que

« L’écriture est pratique ; elle est aussi divine et toutes les civilisations fabriquent la légende de son origine surnaturelle. »⁷²⁷

Ce qui revient à noter non seulement l’universalité de la forme discursive du sacré mais à soupçonner surtout sous cette universalité une fonction plus positive du rêve – une fonction créative et constitutive – dans le procès de l’écriture. Nous pouvons envisager ainsi un autre type de rapport entre la réalité historique et polémique et le rêve de M. D. Bukele – un rapport de fondement à constitution.

Notre choix de traiter sémiotiquement la forme onirique du procès du syllabaire vai – comme forme sémiotique digne d’analyse – tient compte des données ethnographiques et historiques déjà signalées (en section 1. 2. 3) et s’appuie sur les éléments de réponses intéressants que les études sur le syllabaire vai fournissent à propos de la valeur sémantique et historique du syllabaire considéré dans le contexte des

⁷²⁶ R. Bastide, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, 1972, p. 47.

⁷²⁷ R. Lafont, *Anthropologie de l’écriture*, Paris, Centre G. Pompidou CCI, 1984.

dominations et des impérialismes, comme nous avons pu les constater (en section 1. 2).

2. 3. Le rêve : une énonciation syncrétique.

2. 3. 1. Instance reconnue de l'écriture : figure divine syncrétique.

Rappelons le rêve de M. D. Bukele : on rapporte qu'un homme blanc ou vêtu d'une robe blanche lui était apparu dans un rêve – D. Dalby, quant lui, parle d'un homme blanc envoyé par d'autres hommes blancs⁷²⁸. Cet homme lui avait montré un livre et lui avait appris à noter par écrit des mots vai avec les signes que contenait le livre, après lui avoir prescrit les tabous liés à l'acquisition et à la manipulation de ces signes⁷²⁹ (voir section 1. 2. 3). Ces prescriptions sont : l'interdiction de manger la viande de chien, de singe ou d'un animal non sacrifié et de manier le livre après avoir touché une espèce de poivre. M. Massaquoi raconte que l'Esprit (l'homme du rêve) a interdit « clairement »⁷³⁰ de monnayer l'enseignement de l'écriture vai et que les seuls frais d'enseignement autorisés sont une bouteille de vin de palme, dont

« Une quantité doit être versée au sol en libation pour l'Esprit du livre », [et qu'à la fin de l'enseignement,] « une volaille de plumage blanc devrait être donné au maître, pour que l'enseignement de l'Esprit puisse continuer »⁷³¹

⁷²⁸ D. Dalby, *op. cit.*, p.

⁷²⁹ A. Klinghenben, *op. cit.*, p. 159.

⁷³⁰ M. Massaquoi, *op. cit.*, p. 465.

⁷³¹ M. Massaquoi, *Ibidem*.

On peut noter ici que ce rêve se donne comme une forme discursive où des figures déterminées peuvent être repérées, des portraits mêlés en palimpseste que l'on sent d'une ressemblance confondante : la figure divine confond le dieu monothéiste de l'Islam et du Christianisme et un dieu traditionnel ouest-africain – c'est peut-être *Faro*, « *le moniteur de l'univers* » et ayant « la connaissance infallible des signes qui n'ont été donné qu'à lui »⁷³². Mais, ces entorses, mélanges et confusions de portraits et de symboles historiques par le rêve n'excluent pas une vérité plus profonde : ils n'exigent ni démêlement ni évaluation dualiste pour être compris ; c'est ainsi qu'ils se donnent, et sont compris et vécus sans doute par les Vai⁷³³.

Ce sont donc ces liaisons, ces renvois multiples qui doivent être retenus par l'analyse, car ce sont eux qui font sens. Ce rêve comporte aussi des créations originales mais qui prolongent des stratégies énonciatives expérimentées, comme nous avons pu le voir : telles que la révélation et les prescriptions de l'écriture vai, sans être identique à celles de l'Islam, s'y rapportent. Le rêve de M. D. Bukele est ainsi une condensation et une transposition de la réalité historique, vécue et référée. Il est, à la fois, tendancieux, car il dégage une certaine impression. En effet, la société vai y est condensée et représentée dans ses croyances, ses hésitations et ses partis pris idéologiques.

Pour étayer notre interprétation de ce rêve, il est important de rappeler, comme l'a observé F. W. Migeod, que

⁷³² G. Dieterlen, Y. Cisse, *Les fondements de la société d'initiation au Komo*, Paris, Mouton, 1973, p. 26.

⁷³³ S. Ellis, *The Mask of Anarchy. The Destruction of Liberia and the Religion Dimension of an African Civil War*, London, Hurst & Company, 1999.

« Les rêves, je devrais le mentionner, jouent une part plutôt importante, manifestement, en influençant les actions des Vai »⁷³⁴

F. W. Migeod mentionne, pour cela, « des extraits d'un livre manuscrit vai »⁷³⁵ qui contiendrait « des détails pour constituer toutes les descriptions des rêves »⁷³⁶.

2.3.2. « L'écriture est pratique ; elle est aussi divine » (R. Lafont).

Par rapport à l'inscription identitaire et à la dynamique appropriative constitutives du procès du syllabaire vai, qui la situent sur cette dimension idéologique et qui marquent ainsi la volonté d'autonomie de la société vai, nous pouvons conclure à une fonction de légitimation et de réduction mythique – une intégration de l'hétérogène – du rêve de l'inventeur vai. On dit que le mythe fait rencontrer les contraires, résorbe les écarts et sollicite la croyance, tandis que « des structures sémiotiques semblables régissent les discours poétiques, oniriques, etc. »⁷³⁷.

Rappelons, à propos, que dans notre approche discursive et sémiotique, la fonction idéologique n'est pas une simple attribution de rôle à tenir ou de fonction à remplir par un discours ou par une figure discursive ; elle est l'articulation logique et sémiotique de stratégies discursives reposant essentiellement sur l'effacement du sujet individuel, et sur l'affirmation de valeurs communes (à la fois englobantes et exclusives).

⁷³⁴ F. W. Migeod, *op. cit.*, p. 48.

⁷³⁵ *Ibidem.*

⁷³⁶ *Ibidem.*

⁷³⁷ A. J. Greimas, J. Courtés, *op.cit.*, p. 211.

Mais, il faut noter que chez les Vai, le rêve n'est pas un genre ; objet de la croyance collective et par son lien privilégié avec l'institution royale, il se produit comme la manifestation de volonté commune. En plus, nous avons montré plus haut (en section 2. 4. 1) que le rêve de l'inventeur vai était une condensation (syncrétique) de figures divines multiples et hétérogènes.

Par ailleurs, il est évident que chez les Vai, le rêve fonctionne aussi comme un lieu de médiation entre les hommes et les forces ou les êtres invisibles et supérieurs. Il est présenté par l'inventeur vai comme l'origine fondamentale de l'écriture vai – les Écritures saintes monothéistes n'ont-elles pas été révélées, données en rêve ?

Le rêve ou la manifestation de la volonté commune vai.

Etant donné la situation de co-présence polémique maintes fois posée et le fonctionnement du pouvoir dans la société vai, la possession d'une écriture vai propre, d'un *vai kpolo* (d'un « livre vai ») légitime la présence des Vai au concert de ceux qui ont un livre ou une écriture. Le syllabaire semble là surtout pour démontrer et proclamer aux autres et aux Vai eux-mêmes la capacité des Vai à *signifier* le monde et à signifier le rapport des Vai entre eux.

Nous avons vu que le roi Fa Toro accueillit le syllabaire vai comme projet de promotion de son ethnie parmi les autres ethnies de la région. Ainsi, pour le roi, le syllabaire est conjointement justification et projet, c'est-à-dire proclamation de l'autonomie de la société vai. L'autonomie vai par rapport aux prétentions culturelles et politiques invalidantes et englobantes de l'Autre, des Européens, des Américains-libériens et des commerçants musulmans mandingues du nord.

Cependant, comment cette nouvelle épistémè peut-elle argumenter une conscience alternative et polémique vai si elle se saisit d'emblée comme rupture épistémologique dans la tradition culturelle ? Et comment concilier l'énonciateur vai (individuel et/ou singulier) avec l'instance d'énonciation réelle du syllabaire vai, qui est plurielle ? La relation des alphabets arabe et latin avec les grands textes religieux monothéistes l'empêche de se constituer en dernière instance d'énonciation. Ces questions, déjà posées plus haut, nous introduisent à la fonction idéologique d'intégration de P. Ricœur. Ce problème de rupture épistémologique a été bien perçu par l'inventeur du syllabaire vai. En effet, comment cette nouvelle épistémè, qu'est l'écriture phonographique, peut-elle intégrer la croyance du groupe vai entier, intégration nécessaire pour sa validation, et témoigner ainsi de la volonté commune vai ?

C'est le rêve, mais aussi la faveur du roi et son inscription dans les institutions du pouvoir traditionnel en général, qui installent le système d'écriture vai comme constitutif de la communauté vai, comme ré-organisation (et non perturbation) de la relation sociale vai. Il semble que le rêve comme le mythe, dans les sociétés africaines, constitue une forme de légitimation d'une tradition ou d'un pouvoir. Il n'y a qu'à se rappeler l'importance du rêve chez les Vai pour avoir une idée de sa capacité d'ébranlement des esprits et de sa force d'adhésion⁷³⁸.

Cependant, le rêve, pour être validé et son message suivi, doit d'abord être présenté, comme le veut la tradition vai, sans doute, au roi ou chef traditionnel vai, autorité pour l'interprétation de ce genre de

⁷³⁸ F. W. Migeod, *op. cit.*, p. 48.

message⁷³⁹ – on l’a vu, le chef, par son charisme et ses compétences, éprouvées, n’est-elle pas ici la dernière instance de légitimation.

Étant donnée le lien étroit entre le rêve et l’institution royale, d’une part, et l’origine onirique affirmée avec force par l’inventeur du syllabaire vai pour la création du syllabaire, d’autre part, nous pouvons considérer le rêve dans la société comme une instance institutionnelle, qui emporte l’adhésion collective et sociale, et qui ébranle l’imagination et la raison sociale des Vai⁷⁴⁰. Ainsi, avec le rêve de M. D. Bukele, le parcours énonciatif du procès du syllabaire vai, comme volonté commune et spécifique à la fois, commence-t-il : premièrement, Dieu a donné le syllabaire vai aux Vai, et ensuite M. D. Bukele devait s’assurer de la légitimité énonçante de l’institution royale *mansaya*⁷⁴¹.

Nous constatons que les deux stratégies discursives d’intégration et de légitimation se confondent et se relaient dans le contexte vai ; pour que le syllabaire vai soit investi d’une fonction de légitimation il faut qu’il soit, avons-nous dit, une ré-organisation (légitimée) et qu’il intègre la communauté vai, et il n’est intégration que parce qu’il participe de la légitimation de la société vai, mise en cause par la rencontre avec les Européens et les musulmans mandingues, scripteurs et puissants.

De ce point de vue et parce qu’il est une structure symbolique se donnant comme moyen de résorption des différences ou de la différence (scripturaire), le syllabaire vai dissimule des rapports de forces historiques, inégaux et complexes – des rapports qui débordent la solution de l’écriture. Ainsi avons-nous vu que face aux navigateurs européens, aux commerçants musulmans mandingues et ensuite aux

⁷³⁹ *Ibid.*

⁷⁴⁰ A propos de l’importance du rêve dans la compréhension des guerres civiles libériennes par les Libériens, voir S. Ellis, *op. cit.*

⁷⁴¹ P. Clastres, *op. cit.*, p. 106-107.

Américains-Libériens, les Vai, par leur syllabaire, prétendaient à une conscience alternative et polémique. Le syllabaire vai peut être considéré comme une proclamation de l'égalité et de l'autonomie des Vai par rapport aux autres communautés et cultures dans cette situation de co-présence polémique et interactive, et en même temps comme une négation de la hiérarchie (intellectuelle et culturelle) entre ces acteurs historiques. Ainsi la fonction de dissimulation est-elle neutralisée comme son objet, la domination, que les acteurs possédant l'écriture tentent d'imposer aux Vai.

Mais, l'écriture étant une forme ou une solution symbolique débordant et englobant à la fois l'énonciateur vai, elle ne saurait avoir une origine fondamentale référée uniquement à l'univers vai ; elle est une solution d'équilibre des forces en présence et d'égalisation culturelle référée à une instance d'énonciation subsumant les singularités exclusives et l'hétérogénéité polémique de la situation co-présence historique. Pour cela, l'écriture doit se situer dans l'autre dimension du rêve, non pas symbolique et institutionnelle, mais de révélation et de transmission du sacré : « l'écriture est divine ».

Le rêve ou l'effacement du sujet individuel et singulier : l'écriture comme valeur humaine commune.

Le procès du syllabaire vai présente l'écriture comme un don divin et non une création humaine, qui serait celle des Vai ou de l'inventeur vai : Dieu a donné l'écriture aux Vai aussi. Le syllabaire vai ou le « Livre vai » est ainsi propulsé au niveau des autres livres sacrés en présence, le Coran et la Bible, qui ont été, eux aussi, révélés, donnés en rêve par Dieu.

Rappelons ici le statut du rêve dans les deux religions monothéistes, où il se présente comme l'espace de la révélation divine et de la transmission des messages sacrés, et chez les Vai, où il est également un lieu de la manifestation des ancêtres et des divinités, qui communiquent avec les vivants et dont les paroles revêtent également un caractère sacré, transcendant et absolu, bénéfique et interdit. Reprenant les termes de Jean-Pierre Vernant traitant du récit mythique, nous dirons que dans les deux cas, le récit onirique ne relève pas de « l'invention individuelle ni de la fantaisie créatrice, mais de la transmission et de la mémoire ». ⁷⁴²

En d'autres termes, le rêve, comme lieu de la manifestation divine et des ancêtres, lieu où le passé est rappelé et le futur révélé aux hommes et aux vivants ⁷⁴³, permet à l'inventeur et l'énonciateur vai de s'effacer de sa production. De ce point de vue, il manifeste plutôt l'intelligence énonciative d'un sujet individuel ou singulier – l'inventeur et la société vai – devant un projet qui le dépasse historiquement et l'englobe culturellement. N'avons-nous pas vu déjà que les éléments constitutifs du syllabaire débordaient le cadre vai ⁷⁴⁴ lorsque nous en avons entrepris l'inventaire pour tenter de déterminer « l'origine fondamentale » ⁷⁴⁵ du syllabaire ?

Aussi par la manipulation de la catégorie du sacré le syllabaire vai rejoint-il ici le champ comparatif ouvert par l'universalité de la catégorie (le sacré), qui se donne comme l'espace de dialogue des écritures et qui pose la première possibilité de penser l'universel de ou dans l'écriture. Rappelons encore les propos de R. Lafont :

⁷⁴² J.-P. Vernant, *L'univers, les dieux, les hommes. Récits grecs des origines*, Paris, Seuil, 1999, p. 11.

⁷⁴³ R. Bastide, *op. cit.*, p. 46.

⁷⁴⁴ D. Dalby, *op. cit.*, pp. 156-97.

⁷⁴⁵ G. Calame-Griaule, P.-F Lacroix, *op. cit.*, p. 265.

« L'écriture est pratique ; elle est aussi divine et toutes les civilisations fabriquent la légende de son origine surnaturelle. »⁷⁴⁶

Le sacré et le surnaturel sont donc à comprendre par rapport au pratique ; ils sont posés non pour affecter la pratique essentielle ou originelle de l'écriture au champ religieux mais comme ce qui précède le pratique, c'est-à-dire ce qui le constitue (légitimité) et l'institue (stabilité), et qui de la création et de la pratique de l'écriture une question de volonté absolue, transcendant les volontés singulières et particulières.

Il semble en fait que dans sa perception et sa conception, l'écriture soit fondamentalement idéologique, nous voulons dire positivement idéologique. L'attribution d'une origine divine ou surnaturelle au syllabaire vai par son inventeur, sujet individuel, se conçoit comme une façon de dire qu'il s'agit d'un choix collectif, lié à des représentations collectives ayant la croyance et l'adhésion la société vai en entier. En même temps que ce recours au sacré permet à la société vai, sujet singulier, d'avoir la légitimité énonçante des « peuples élus », c'est-à-dire d'être reconnue comme sujet de l'écriture, sujet historique autonome au même titre et sur la même base scripturaire que les Européens, les Noirs libres revenus de Etats-Unis d'Amérique (ou les Libériens) et les musulmans mandingues.

En définitive, l'effacement du sujet vai, sujet individuel et singulier, ne semble être qu'une affirmation d'une souveraineté de la société vai contestée par les différents impérialismes en présence et une recherche de reconnaissance mutuelle.

⁷⁴⁶ R. Lafont, *op. cit.*, p.

Conclusion.

Nous venons de tenter de montrer que le postulat de la valeur sémiotique de la forme onirique qui sanctionne la création d'une écriture et celui de son universalité permettait de noter une fonction plus positive du rêve dans le procès de l'écriture (création ou appropriation) : une fonction créative et constitutive. Nous pouvons envisager ainsi un autre type de rapport entre la réalité historique et polémique, d'une part, et le rêve de M. D. Bukele, d'autre part : un rapport de fondement à constitution.

2. 4. Le rêve d'une écriture : un cadre épistémologique et une dimension cognitive.

En effet, en recourant ainsi au rêve, au sacré, l'inventeur vai s'assure non seulement de tous les moyens de légitimation nécessaire à la reconnaissance et à la réalisation culturelle et historique de son projet, mais il peut surtout poser paisiblement les prescriptions ou les conditions assurant l'acquisition et la pratique de son invention. En effet, en lui associant une origine divine et des prescriptions spécifiques, il offre à l'écriture vai toute « la force créatrice » de « signes primordiaux »⁷⁴⁷ et rituelle des écritures sacrées des religions monothéistes, et place tout son sens dans une volonté vai absolue, entière – car reconnue par Dieu, qui est volonté absolue, imprescriptible.

En d'autres termes, le rêve pose, d'une part, les conditions de la réalisation et de la permanence du syllabaire vai, qui sont la croyance et l'adhésion des Vai. Il établit, d'autre part, les éléments de sa définition

⁷⁴⁷ G. Dieterlen, 1981, *op. cit.*

spécifique et les conditions de sa pratique réussie, qui sont les prescriptions qu'il énonce concernant l'appropriation, la diffusion et la pratique du syllabaire vai.

A propos de ces prescriptions, l'inventeur vai, M. D. Bukele, racontait, selon A. Klingenheben, qu'avant de recevoir les signes du syllabaire vai en rêve, l'homme lui prescrit dans le même rêve les tabous liés à l'acquisition et à la manipulation de ces signes⁷⁴⁸. La manipulation des signes du syllabaire vai interdit de manger la viande de chien, de singe ou d'un animal non sacrifié et de les manier après avoir touché une espèce de poivre. Tandis que M. Massaquoi, un lettré vai, raconte, d'autre part, que l'Esprit (l'homme du rêve) a interdit « clairement »⁷⁴⁹ de monnayer l'enseignement de l'écriture vai et que les seuls frais d'enseignement autorisés sont une bouteille de vin de palme, dont

« Une quantité doit être versée au sol en libation pour l'Esprit du livre », [et qu'à la fin de l'enseignement,] « une volaille de plumage blanc devrait être donné au maître, pour que l'enseignement de l'Esprit puisse continuer »⁷⁵⁰

Les Vai disposent ainsi non seulement des modalités de la description, de l'acquisition et de la pratique adéquates et cohérentes de leur écriture, mais aussi la possibilité de leur évaluation – ce qui n'aurait jamais été sans doute le cas autrement, le rêve étant manifestement une instance créatrice des institutions vai. Notons ici, à propos du rêve, qu'il permet, selon R. Bastide,

⁷⁴⁸ A. Klingenheben, *op. cit.*, p. 159.

⁷⁴⁹ M. Massaquoi, *op. cit.*, p. 465.

⁷⁵⁰ M. Massaquoi, *Ibidem*.

« Le passage du subjectif au collectif par la communication à autrui et l'acceptation des autres, comme de l'anarchie des images à une norme ou règle qui s'imposera à tous. »⁷⁵¹

Nous pouvons dire donc que la stratégie énonciative de l'inventeur vai joue un rôle important pour la réception et l'enseignement populaire de l'écriture vai. Il semble d'ailleurs que la pratique du syllabaire vai se fait toujours dans le cadre dessiné par le rêve de son inventeur. En effet, même M. Massaquoi, un lettré universitaire vai connu, dans son enseignement et sa tentative de rationaliser le système vai, reconnaît l'importance de ce cadre pour l'existence future du syllabaire vai lorsqu'il insiste sur les prescriptions relatives à sa révélation et cite : «Gratuitement tu as reçu, gratuitement tu donnes », pour que, dit-il, « l'enseignement de l'Esprit puisse continuer »⁷⁵².

A ce niveau de l'interprétation de la valeur discursive du rêve de l'inventeur vai et selon les éléments d'information à notre disposition, nous pouvons raisonnablement conclure à un rapport actif entre les deux espaces ou niveaux signalés, du rêve, d'une part, et de la réalité historique (des « signes primordiaux » ouest-africain et des écritures phonétiques et "sacrées"), d'autre part. Nous disons que le rêve est un espace de vision et de contrôle dans lequel le savoir de l'écriture peut prendre forme, qu'il sert à formuler, à sa façon, ce qui est simplement suggéré ou vécu par l'histoire, c'est-à-dire, à formuler le champ du dicible et du faisable de l'écriture. Et nous disons aussi que par rapport au rêve, les formes matérielles et stratégiques de l'espace historique, vécu et référé – les signes graphiques traditionnels africains, les écritures

⁷⁵¹ R. Bastide, *op. cit.*, p. 45.

⁷⁵² M. Massaquoi, *op. cit.*, p. 465.

latine et arabe, les religions monothéistes, les croyances vai –, s'offrent comme un « service commun » de signes et de symbolisations.

Contrairement à l'avis de bon nombre d'observateurs, le recours au rêve ne traduit donc pas une « attitude de passivité »⁷⁵³; par rapport à cet espace historique partagé de signes et de symbolisations, hétérogène et hétéro-dynamique, nous avons vu que le rêve exprimait une sélection originale de formes et d'articulations, un choix actif d'identification et de positionnement spécifique. Nous qualifions le rapport entre ces deux niveaux discursifs, le rêve et l'espace historique, de fondement à constitution-institution. En effet, les éléments culturels et les conditions sociales de l'espace historique forment la matière du rêve, lui permettant de faire référence au réel et au vécu, c'est-à-dire d'être « dans le vrai » des discours vai et des religions monothéistes, tandis qu'ainsi et de par sa place dans la société, le rêve peut avoir, à son tour, une emprise sur le réel et la réalité historique, en l'occurrence sur l'appropriation et la pratique de l'écriture.

Il est intéressant de remarquer de ce fait qu'en dehors du cadre épistémologique offert par le rêve, il semblerait qu'aucune des formes institutionnelles et discursives vai – la chefferie et les associations éducatives vai – n'a pu assurer ni la cohérence ni la permanence du système syllabique vai. Il a fallu attendre le début du XIX^{ème} siècle pour voir, par exemple, les premières tentatives institutionnelles de standardisation du système – par M. Massaquoi et A. Klingenheben –, mais des tentatives qui ne quittent pas vraiment la cadre institué par le rêve, dont M. Massaquoi demande, rappelons-le, le respect pour que, écrit-il, « l'enseignement de l'Esprit puisse continuer.»

⁷⁵³ D. Dalby, *op. cit.*, p. 164.

Avant de conclure et pour faire mieux ressortir nos propos, une comparaison rapide s'impose ici avec, par exemple, l'écriture bamoum du roi Njoya, au Cameroun, qui est aussi une écriture révélée. Amadou Ndam Njoya écrit :

« Il [le roi Njoya] raconte qu'il eut une vision dont le symbolisme lui parut clair et fut à l'origine de ses travaux : une voix lui demandait de dessiner une main sur une planchette, de jeter ensuite l'eau sur ce dessin, et de la boire. »⁷⁵⁴

Ou encore le plus important des manuscrits bamoum, rédigé en caractères bamoum sous la direction du roi lui-même, traduit sous le titre *Histoire et coutumes des bamoum* (publié en 1952), rapporte « le rêve du roi, au lendemain duquel celui-ci dessina une main sur une planchette, lava le bois et but l'eau du lavage [...] »⁷⁵⁵.

A propos du niveau de la cohérence et de l'adéquation des deux systèmes, les signes de l'écriture bamoum semblent avoir connu une histoire et des transformations qui manifestent le rôle central et décisif de l'institution royale. Claude Tardits a pu à ce propos que :

« La scolarisation concrétise la volonté du roi de transmettre l'écriture et d'en faire un moyen généralisé de communiquer. »⁷⁵⁶

⁷⁵⁴ A. N. Njoya, *op. cit.*, p.

⁷⁵⁵ C. Tardits, « L'écriture et le secret », *Graines de parole. Ecrits pour Geneviève CALAME-GRIAULE*, Editions du CNRS, Paris, 1989, pp. 120, 123.

⁷⁵⁶ C. Tardits, *op. cit.*, p. 132.

Ou encore

« Njoya voulut successivement disposer d'une écriture, puis d'une langue. Son talent et sa persévérance lui permirent, avec l'aide de son entourage, de se doter des deux. L'écriture devient en un peu plus de dix ans, un instrument de communication commode dont l'usage se répand. Simultanément, il crée une langue mal commode, qu'il réserve à un usage limité. »⁷⁵⁷

Et contrairement aux fluctuations et variations du système vai⁷⁵⁸, celles du système bamoum ne sont pas individuelles ou corporatistes mais systématiques et diachroniques⁷⁵⁹. C. Tardits note effectivement que :

« Les changements opérés ont été de deux ordres. D'écriture en écriture, on réduit le nombre de signes : le troisième système, que Göhring fait connaître, et qui existe donc en 1906, en compte 381 ; le cinquième système n'en a plus 205. [...]. Seconde transformation : les graphismes furent simplifiés et ceci plus particulièrement dans les 4^e et 5^e écritures mises au point entre 1906 et 1910. »⁷⁶⁰

On peut suivre plus facilement en effet l'évolution du système bamum que celle du vai.

⁷⁵⁷ C. Tardits, *op. cit.*, p. 134.

⁷⁵⁸ Dalby, D., 1967, « A Survey of the Indigenous Scripts of Liberia and Sierra Leone : Vai, Mende, Loma, Kpelle and Bassa », *African Language Studies*, fasc. 8, pp. 1-51.

⁷⁵⁹ Voir les textes de : Tardits, C., 1991, « L'écriture, la politique et le secret chez les Bamoum », *Africa*, vol. XLVI, fasc. 2, pp. 224-240 ; Delafosse, M., 1922, « Naissance et évolution d'un système d'écriture de création contemporaine », *Revue d'Ethnographie et des traditions populaires*, tome III, pp. 11-21.

⁷⁶⁰ C. Tardits, *op. cit.*, p. 126.

« Sept refontes successives furent nécessaires. Il [le roi Njoya] conçut enfin un premier, puis un deuxième, et encore un troisième alphabet. Parti de quelque cinq cents caractères ou figures, il en arriva à soixante-treize lettres et à dix chiffres. »⁷⁶¹

Tandis que l'inventaire systématique des signes du syllabaire vai , connu des spécialistes, reste, par ailleurs, le résultat d'enquêtes individuelles, souvent des reconstitutions ou compilations personnelles, qui peuvent varier d'un chercheur à un autre. On peut relever, par exemple, les tableaux réalisés par Koelle, de Delafosse, de Scribner⁷⁶².

Celui de Koelle comporte 139 signes syllabiques (sur 286 si on inclut tous les sons vocaliques ou sur 286 si on ne compte que les voyelles simples ou encore sur 280 si on exclut tous les sons vocaliques). Soit plus de 100 possibilités non exploitées.

Tandis que celui de Delafosse compte 205 combinaisons syllabiques et 8 syllabes vocaliques (dont 5 orales et 3 nasales). Quant à Scribner, il note 204 caractères syllabiques vai, alors que le nombre de combinaisons syllabiques possibles par rapport à celui des sons que l'on peut relever sur son tableau s'élève à 324. Il est vrai qu'une ligne de ce tableau n'exploite pas toutes les possibilités de combinaisons qu'elle contient.

Alors que numériquement, ces trois tableaux doivent partager logiquement entre 133 et 140 combinaisons syllabiques, au niveau de la forme des caractères, ils ne possèdent en commun que 74 signes syllabiques plus ou moins ressemblants (sur 200 caractères comparés).

On retient, d'une manière générale, qu'il peut exister différentes

⁷⁶¹ A. N. Njoya, *op. cit.*, p.

⁷⁶² Voir en annexe les différents tableaux proposés du syllabaire vai et observer les différentes versions de celui-ci.

formes pour la transcription d'une même syllabe⁷⁶³. Par ailleurs, des formes, inutilisées, sont devenues obsolètes et abandonnées, d'autres sont créées.

Pour F. W. Migeod, ces transformations et toutes ces fluctuations de formes graphiques ne sont pas dues à la complexité des tracés des caractères de la première version, mais, vraisemblablement, au nombre élevé de signes et, ainsi, à la difficulté de les mémoriser tous⁷⁶⁴. Et surtout, au vu du cas bamoum, à l'absence d'une institution solide ou une autorité capable de les contrôler et d'imposer une seule version, standardisée.

Des fluctuations existent également au niveau du nombre de caractères du syllabaire. Des caractères ont été rajoutés pour noter les variantes syllabiques (dus à l'affinité apparente de leurs consonnes). Ils sont souvent dérivés des caractères existants.

Toutes ces transformations présentent le développement du syllabaire vai en trois phases : la version d'origine de Momolu Duwalu Bukele, les formes fluctuantes et individuelles du XIX^{ème} siècle, et les versions érudites modernes. C'est la seconde catégorie de formes graphiques qui diverge le plus souvent des deux autres⁷⁶⁵, en ce que ces formes sont généralement considérées (par les chercheurs) comme trop imaginatives et intempestives.

Mais comme l'observe Dr. Hair,

«Dans les années récentes il y a eu un regain d'intérêt dans l'usage pratique de l'écriture vai. Les lettrés parlant le vai du Liberia en ont été

⁷⁶³ D. Dalby, *op. cit.*, p. 15.

⁷⁶⁴ F. W. Migeod, *op. cit.*, p. 51.

⁷⁶⁵ D. Dalby, *op. cit.*, p. 15.

les principaux responsables, et des essais de standardisation du syllabaire se poursuivent.»⁷⁶⁶

C'est précisément M. Massaquoi, un lettré vai – une institution en quelque sorte –, qui est reconnu comme étant le principal acteur de la «désambiguïsation» et de l'harmonisation du syllabaire vai, et qui a donné à celui-ci une version standardisée.

Il semble donc que l'inscription institutionnelle d'une écriture soit ainsi une donnée essentielle, nécessaire à son appropriation, sa diffusion réussie et sa pratique pérenne, qui ne reposent pas uniquement sur le pratique et le pragmatique, mais aussi – peut-être surtout – sur son inscription institutionnelle.

Conclusion : le syllabaire vai comme témoignage épistémique.

Nous allons reprendre ici la conclusion d'une étude que nous avons réalisée et publiée⁷⁶⁷ sur la même problématique qui nous a occupé jusqu'à présent, à savoir celle de la valeur sémiotique et discursive du rêve dans l'appréhension du phénomène de l'écriture, surtout dans sa dimension et fonction idéologiques.

« Au-delà de la comparaison rapide que nous venons de tenter pour mettre en évidence le rôle actif du rêve dans le procès du syllabaire vai, et pour revenir au rapport entre les matériaux et les systèmes scripturaires historiques, vécus et référés, disponibles, d'une part, et la forme discursive et institutionnelle du rêve, d'autre part, nous dirons que le rêve de l'inventeur vai institue le syllabaire vai comme un

⁷⁶⁶ P. E. H. Hair, *op. cit.*, p. 42.

⁷⁶⁷ M. Condro, *op. cit.*, p. 163.

témoignage épistémique : les Vai témoignent d'une histoire et d'une pratique de l'écriture basée sur la volonté absolue de l'écriture – l'écriture comme don divin ou capacité naturelle – et sur la nécessité existentielle de son inscription institutionnelle – l'écriture comme organiquement liée à une activité sémiotique, qui sélectionne, articule des formes déterminées et les interprète selon la volonté de l'écriture qui l'assume et l'oriente. »⁷⁶⁸

Et dans le contexte hautement polémique de l'invention et de la pratique du syllabaire vai, la solidarité entre le rêve et l'espace historique partagé de signes et de symbolisations, hétérogène et hétéro-dynamique s'offrant à l'énonciateur vai insiste sur les conditions culturelles et sémiotiques de l'événement et du déploiement des discours sociaux, anciens ou nouveaux. Elle met ainsi en évidence l'importance des stratégies discursives et sémiotiques dans la négociation et l'assomption des rapports et des projets sociaux polémiques,⁷⁶⁹ tels ceux correspondant à l'événement du syllabaire vai dans le contexte des impérialismes des écritures arabe et latine.

⁷⁶⁸ M. Condro, *op. cit.*, p. 174.

⁷⁶⁹ M. Condro, « Le nyambawani des femmes mahoraises : Une parole féminine assignée à l'écriture », *L'écriture entre support et surface*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 165.

CONCLUSION GÉNÉRALE

La question du rapport entre l'écriture et l'idéologie en Afrique noire est compliquée par le « grand partage culturel » qui lui impose un programme de lecture, un détour risqué – un peu douteux – par une grammatologie européenne traditionnelle qui refuse à l'Afrique noire toute contribution significative à l'aventure de l'écriture.

Elle est également compliquée – voire risque même d'être compromise – par la nécessité de la référer à un réel historique constitué, un réel historique dont le contours se laissent, cependant, difficilement délimiter en terme d'espace-temps historique, l'histoire négro-africaine présente étant toujours renvoyée aux cosmogonies et mythes fondateurs de la civilisation occidentale, et en terme de matière d'analyse, l'écriture, définie comme configuration, se réalisant sémiotiquement et culturellement de façon variée (l'école, le livre, la bibliothèque, la cartographie, etc.).

Pour toutes ces raisons, notre recherche se propose de se lire plutôt comme une tentative d'épistémologie critique à l'endroit du rapport entre l'Afrique noire et l'écriture, d'une part, et des discours qui tentent de l'informer, d'autre part. Elle a pris donc le risque de saisir ce rapport à travers un ensemble matières hétérogènes uni par la prépondérance ou le rôle important qu'ils accordent à l'objet écriture.

Cependant, malgré ces risques et ces hésitations, un point devrait maintenant être acquis et constitue la proposition de départ de notre recherche : ce rapport, à travers l'intrication épistémologique profonde des trois concepts en jeu (écriture, idéologie, Afrique noire) et à travers

les discours sur l’Afrique noire, a toujours reçu une orientation négative et polémique, qui situe l’Afrique noire hors de l’espace et du temps de l’écriture, et qui ne reconnaît à son expérience scripturaire qu’une fonction ou valeur idéologique seconde et réactive parce que non originelle.

Et à la proposition négative, réitérée et largement partagée, « l’Afrique est sans écriture » on oppose, dans un duel interminable, celles réactives et affirmatives « l’Afrique a toujours écrit » ou « l’Afrique écrit ». Et surtout, s’agissant du manque scripturaire qui caractérise l’identité ou l’identification de l’Afrique noire, celui-ci ne peut être significatif, réel – renvoyant à une réalité historique vécue – et effectif que dans la mesure où son contraire est également affirmé comme réel et effectif, à savoir la présence pleine et discriminante de l’écriture ailleurs, hors de l’Afrique noire, notamment dans l’Ancien monde, dans les civilisations occidentale et arabo-musulmane.

Ce partage culturel, en installant l’Afrique noire en situation d’attente d’un signifiant scripturaire, ne peut que déclencher un vouloir écrire l’Afrique noire visant à la rendre intelligible et à l’inscrire dans l’histoire, c’est-à-dire à l’introduire dans l’ordre du discours régi par les lois et les valeurs de l’écriture phonographique. Tel est censé être le rapport de l’Afrique noire à l’écriture. Cependant, il y a là ascendance énonciative du sujet européen ou arabo-musulman par rapport au sujet négro-africain qui est sommé de reconnaître le pouvoir des « signes qui parlent sans qu’on les entende » (l’écriture phonographique). Dominés alors par les agents des civilisations européenne et arabo-musulmane, les populations négro-africaines ont vu effectivement dans l’écriture, dans ces « signes qui parlent sans qu’on les entende » ou, selon Henry Louis Gates, dans « le trope du Livre qui parle » (*The Trope of the Talking*

Book) la source de leur pouvoir : c'est ce que F. De Medeiros a appelé « le complexe du livre »⁷⁷⁰.

Ce consensus épistémologique et historique sur le pouvoir de l'écriture phonographique trouve tout son sens dans une optique de conquête et de domination du sujet européen ou arabo-musulman, d'une part, et de résistance et d'autonomie du sujet négro-africain, d'autre part. Nous avons pu lire alors la volonté européenne d'écrire l'Afrique noire comme un déploiement de tout un programme, une stratégie ou un système de maîtrise, un rapport de forces. Et ainsi le vouloir écrire comme un vouloir dominer, qui va déclencher, en retour, un autre vouloir écrire comme un vouloir ne pas être dominé. « L'école blanche » (européenne), comme configuration scripturaire, a constitué, par exemple, pour l'entreprise coloniale, un système de maîtrise, au détriment de l'école coranique et des associations d'initiation traditionnelles négro-africaines. A l'inverse, nous avons vu aussi le cas très illustratif de l'écriture vai dont la création s'inscrivait dans un mouvement de réaction anti-colonialiste (donc de résistance) et d'affirmation identitaire (donc d'autonomie) dans une région ainsi dominée – commercialement, politiquement – par les Européens, les Libériens-Américains, et par les commerçants et clercs musulmans mandingues.

Aussi était-il nécessaire de montrer d'abord, « avant toute analyse du répertoire des écritures africaines »⁷⁷¹, que dans un monde marqué par la dynamique de conquête et la volonté de domination européennes, régi donc par les lois de l'alphabet, l'Afrique noire se déployait comme un

⁷⁷⁰ F. De Medeiros, «De la parole à l'écrit. L'historiographie africaine devant une tâche délicate », *Les Cahiers du CELHTO*, fasc. 1, pp. 53-62.

⁷⁷¹ P. Ngandu Nkashama, *Littératures et écritures en langues africaines*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 45.

concept construit dans les termes du « grand partage » culturel et épistémologique, ne pouvant être pensée ou se penser en fait que dans sinon par rapport aux concepts et catégories de la pensée et de la culture européennes dominantes. En effet, l'écriture, qu'elle soit posée comme présente ou absente en Afrique noire, reste ce moment et ce lieu privilégiés de réflexion objective qui soumettent inmanquablement les contours conceptuels, culturels et identitaires de l'Afrique noire à la grammatologie européenne traditionnelle dominante, qui considère l'écriture comme la condition efficiente du savoir vrai et objectif. Et, en tous cas, elle joue un rôle décisif dans les définitions réciproques de l'occidentalité et de l'africanité.

La tâche la plus aisée consistait alors sans doute, pour notre étude, à éviter le réductionnisme ethnocentrique d'un partage épistémologique basé sur une définition autoréférentielle de l'écriture, et l'adhésion apriorique aux propositions d'une grammatologie basée sur une approche téléologique de l'histoire de l'écriture. Pour cela, il nous fallait revenir donc sur cette grammatologie européenne traditionnelle, à l'histoire qui la fonde et aux mythes qu'elle mobilise, mais aussi à ce qui a pu être ou qui peut encore être le rapport entre l'Afrique noire et l'Europe à travers l'écriture, à ce que cette grammatologie a pu ou peut encore énoncer sur l'Afrique noire, et enfin à ce qu'elle a pu provoquer ou provoque encore comme réaction(s) discursive(s) et scripturaire(s) de l'Afrique noire.

Ainsi, sur le plan méthodologique, ce travail de démontage nous a-t-il permis d'inscrire l'étude du rapport entre l'Afrique noire et l'écriture, au-delà de l'histoire de conquête et de domination qui l'ont marqué, dans une tradition de savoir déjà ancienne sur l'écriture et dans une longue histoire de l'écriture ayant consacré la raison graphique, c'est-à-dire non

seulement de dégager les orientations idéologiques essentielles de l'expérience scripturaire en Afrique noire mais surtout de comprendre la persistance de l'image négative de « l'Afrique noire sans écriture » malgré la réalité matérielle et historique qui la conteste.

Par ailleurs, notre étude a pu échapper ainsi aussi au malaise qui caractérise souvent les préalables définitionnelles – comme s'il n'était point évident de poser l'existence de l'écriture en Afrique noire –, qui précèdent en général tout traitement de la question de l'écriture en Afrique noire, et évacuer par la même occasion la fibre polémique qui sous-tend cette nécessité souvent ressentie, semble-t-il, de situer l'Afrique noire par rapport à l'écriture. C'est que nous avons pu montrer en fait que depuis les temps primordiaux (antique, biblique, coranique) et dans l'espace de l'écrit européen déjà multiséculaire, l'Afrique noire semblait avoir été promise à l'action civilisatrice des agents des civilisations européenne et arabo-musulmane, c'est-à-dire à leur domination. Et l'écriture, en son déploiement alphabétique, est alors instituée à la fois comme agent efficace, figure distinctive, temps fort et lieu approprié de cette domination. Notre étude n'avait plus alors qu'à valider le constat de collusion entre l'écriture et le pouvoir, des luttes et des forces en luttes qui traversent l'écriture. Et de s'intéresser, avantageusement, à l'écriture saisie comme configuration historique, et non comme système de signes affecté à des usages déterminés, et auquel on attribue une qualité intrinsèque et de façon secondaire des valeurs déterminées.

Avantageusement, parce que le rapport entre l'écriture et l'idéologie en Afrique noire n'est plus appréhendé à travers une analyse en termes de récupération et de détournement historique de la finalité de l'écriture par le pouvoir, en termes d'auxiliarisation de l'écriture et

d'adjonction de valeurs et de fonctions politico-idéologiques secondes. En effet, une telle analyse, déterministe et fonctionnaliste, parce que définissant l'écriture comme un système de signes clos référé à la langue, situe l'opération idéologique hors de l'écriture, et échoue à intégrer tous les éléments et aspects hétérogènes constitutifs de l'écriture dans une approche qui n'oublie pas que son invention est à la fois un acte culturel et un événement historique qui engagent la société tout entière.

Par contre, saisir l'écriture comme configuration, c'est adopter une démarche discursive et « réaliste »⁷⁷² qui s'intéresse au procès (et non au système) de l'écriture, c'est-à-dire aux stratégies énonciatives, aux moyens matériels, culturels et sémiologiques mobilisés et déployés par un sujet sémiotique et historique mu par un vouloir-écrire pour s'arracher de l'emprise des contraintes imposées par une configuration historique déterminée ou pour répondre aux problèmes qui se posent à son propre déploiement historique et identitaire.

Cette démarche discursive remet donc à la base du procès de l'écriture la volonté d'écriture afin de mettre en évidence le rôle important du sujet de l'écriture, qui évolue dans « un espace de compétitions et d'interactions cognitives où des sujets modalement compétents briguent des objets modalisés »⁷⁷³ (A. J. Gréimas), où se manifestent des « circonstances déterminantes, des intentions, des interventions, des stratégies des divers acteurs, dans leurs rapports avec des situations adverses ou favorables, compte tenu du concours d'adjuvants ou de l'entrave d'opposants »⁷⁷⁴ (P. Ricoeur). Ce rôle est d'abord celui qui envisage l'écriture comme une façon d'être et de

⁷⁷² B. Latour, *L'espoir de Pandor*,

⁷⁷³ A. J. Gréimas, *Du sens II*,

⁷⁷⁴ P. Ricoeur,

s'identifier, de voir et de concevoir, de faire et d'agir, c'est-à-dire à la fois une épistémè et une praxis, figure et configuration.

L'écriture ainsi considérée, il devenait possible d'avancer un recensement synoptique et informatif – critique – de ces figures et configurations scripturaires traversées par le pouvoir et structurées par la relation d'autorité et d'influence en Afrique noire. Ce sont, à titre de rappel, « l'école blanche » (européenne), l'école coranique, les écrits ethnographiques, les cartographies de l'Afrique noire, les écritures inventées, etc.

Ce recensement peut paraître non nécessaire dans l'immédiat de notre recherche, surtout lorsqu'il reconduit des figures et des configurations scripturaires qui semblent avoir perdu leur pouvoir de fascination au fil du temps et des études qui ont installé *de facto* un consensus autour leur dimension idéologique. Certes, mais installé dans la perspective discursive qui est la nôtre, il devient critique dans la mesure où il appelle à une ré-interrogation vigilante de toutes les pratiques scripturaires en Afrique noire, considérées et intégrées dans la situation polémique et de domination européenne et selon les conditions historiques qui les réalisent. Ce recensement pouvait alors se prolonger logiquement dans l'analyse détaillée du syllabaire vai, retenu comme un cas de figure et de configuration privilégié et illustratif.

Mais le cas du syllabaire vai est surtout le moment et le lieu retenus pour interroger le procès de l'écriture, toujours dans et grâce à la démarche discursive et réaliste, comme processus sémiotique qui est à l'œuvre dans la situation socio-historique tout entière, et pas seulement dans le système de signes. L'interrogation est bien ici celle de l'énonciation scripturaire et de ses modalités sémiotiques dans une

situation de co-présence polémique, caractérisée par une relation d'autorité, d'influence et d'échange.

L'analyse de la configuration scripturaire vai, qui est un moment fort de notre recherche, a montré ainsi que sur les plans technique et pratique, l'énonciation scripturaire ne pouvait pas être prise en charge, en dernière instance, par les seules modalités pragmatiques d'utilité (sociale, économique, culturelle, religieuse) et d'efficacité (économie de signes, adéquation sémiologique et phonographique) dans un contexte poly-scripturaire, où d'autres écritures s'offrent concurremment sous les mêmes modalités pragmatiques. Elle ne pouvait pas non plus être assumée entièrement par la volonté vai d'équilibrer la relation de dissymétrie et d'influence basée sur la possession et la maîtrise de l'écriture, que pouvait impliquer sémiotiquement cette situation d'énonciation scripturaire plurielle et polémique. La volonté d'équilibre envisagée pouvant alors se lire et étant effectivement lue comme une projection mimétique du sujet sémiotique vai dans les sujets sémiotiques européen ou musulman, validant par là l'ascendance énonciative de ces derniers, c'est-à-dire reconnaissant ainsi la supériorité des Européens et des clercs musulmans, destinateurs originels de l'écriture.

Il s'agit, au contraire, pour les Vai, d'établir un équilibre énonciatif, synonyme d'égalité et d'autonomie sémiotique, autrement dit d'affirmation identitaire et de résistance politique par le processus d'appropriation de l'écriture. Dans la situation de co-présence poly-scripturaire et polémique présente, cela passe par la reconnaissance d'un destinateur scripturaire commun transcendant. Les Vai l'ont traduit par la figure divine monothéiste révélant à l'homme la science d'écriture pour sa gouverne et son salut.

A ce propos, il semble, en effet, que toutes les cultures ont eu recours au surnaturel ou au mythique comme mode d'énonciation de l'écriture : « l'écriture est pratique ; elle est aussi divine et toutes les civilisations fabriquent la légende de son origine surnaturelle »⁷⁷⁵, insiste R. Lafont.

C'est ici un autre aspect important de notre recherche : considérer l'énonciation scripturaire dans la perspective d'une jonction sémiotique entre les deux modalités mises en évidence, pratique et épistémique, historique et mythique. En termes plus concrets, dans un univers de valeurs partagées mais dont les moyens d'accès sont référés et quelque peu étrangers aux Vai, le problème qui se posa à l'inventeur vai (en la figure de M. D. Bukele, en l'occurrence) fut certainement celui de la reconnaissance de sa production culturelle par les acteurs collectifs concernés – acteurs des écritures arabe et latine, la société vai et les autres acteurs africains. Et l'erreur, pour les grammatologies positivistes du procès du syllabaire vai, fut ici de minimiser sinon de couper, pour reprendre les termes de R. Bastide, « le lien entre le rêve et la réalité pour rejeter le premier dans l'imaginaire et bâtir la réalité sur l'efficacité »⁷⁷⁶, c'est-à-dire la bâtir seulement sur l'histoire et le système du syllabaire, et de laisser ainsi dans l'obscurité tout le discours épistémique (du pouvoir) qui leur est coextensif. En d'autres termes, pour reprendre ceux de J. Derrida, le rêve ne peut être seulement retenu comme un simple « schème rhétorique dans l'interprétation de l'écriture, de son histoire, de ses traits variants ou invariants »⁷⁷⁷.

⁷⁷⁵ R. Lafont, *Anthropologie de l'écriture*, Paris, Centre G. Pompidou CCI, 1984.

⁷⁷⁶ R. Bastide, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, 1972, p. 47.

⁷⁷⁷ « Scribble : pouvoir / écrire » in Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens*, Aubier Flammarion, 1977, p. 16.

Au contraire, observer et reconnaître l'universalité du moins la récurrence historique de la forme discursive théologique ou mythique, c'est la considérer comme une forme ou un moment privilégiés du procès de l'écriture : il semble qu'elle est la forme et le moment d'intervention discursive du pouvoir dans ce procès, pour dire l'origine de l'écriture – dissimulant ainsi la connivence originelle entre l'écriture et le pouvoir. Et s'agissant du procès du syllabaire vai, il nous a semblé qu'en tant que forme et moment du discours du pouvoir, le rêve était un espace de vision et de contrôle dans lequel le savoir de l'écriture pouvait prendre forme, qu'il servait à formuler, à sa façon, ce qui était simplement suggéré ou vécu par l'histoire, c'est-à-dire, à formuler le champ du dicible et du faisable de l'écriture – activité qui est propre au pouvoir.

En cela, cette attention sémiotique accordée au recours théologique ou mythique de l'énonciation scripturaire permet de rompre avec le type de grammatologie qui voit dans ce recours la nécessité naturelle, réitérée, de palier au défaut sémiotique de la parole (du Verbe) en lui adjoignant des « signes convenables et significatifs »⁷⁷⁸, qui « exclut d'avance, pour emprunter les termes de J. Derrida, qu'on identifie l'écriture comme pouvoir ou reconnaisse le pouvoir dès l'écriture »⁷⁷⁹.

Enfin de compte, au-delà de ces résultats localisés de parcours, deux conclusions globales solidaires unifient notre recherche :

1) en remettant à la base du procès scripturaire la volonté d'écriture et par l'attention sémiotique qu'elle accorde à l'intervention discursive du pouvoir dans ce procès, notre approche discursive et

⁷⁷⁸ J. Derrida, *op. cit.*, p. 19.

⁷⁷⁹ J. Derrida, *op. cit.*, p. 16.

réaliste, contextuelle et dynamique du rapport entre l'écriture et l'idéologie en Afrique noire, nous a permis de mettre en évidence le rôle décisif du sujet sémiotique de l'écriture dans ce procès, c'est-à-dire l'importance des stratégies discursives et sémiotiques dans la négociation et la prise en charge des rapports sociaux polémiques dans lesquels se trouve d'emblée prise toute décision d'écriture. Dans cette perspective, nous avons retenu que l'écriture étant « un acte culturel dans lequel la société tout entière s'investit »⁷⁸⁰, son procès doit mobiliser solidairement les éléments sociaux et culturels figurant ou configurant la société dans son intégrité.

2) le procès de l'écriture en Afrique, à l'image de celui du syllabaire va largement examiné – et des écritures en général, semble-t-il – témoigne d'une histoire et d'une pratique de l'écriture basée sur la volonté absolue de l'écriture – l'écriture comme don divin – et sur la nécessité vitale de son inscription institutionnelle – l'écriture comme organiquement liée une activité sémiotique qui sélectionne, articule des formes déterminées et les interprète selon la volonté de l'écriture qui l'assume et l'oriente. Autrement dit, il devrait être admis que l'écriture ou chaque écriture ou chaque figure ou configuration scripturaires ne trouve la pleine mesure de son sens que dans l'histoire et la pratique qui l'instituent comme valeur et activité de sens, épistémè et praxis pour la société tout entière. Loin de fournir la mesure du degré de civilisation de sa sophistication technique et intellectuelle, elle en traduit plutôt l'effort et la volonté de s'arracher de l'emprise des contraintes imposées par une configuration historique déterminée. En cela, elle constitue une réponse d'ordre symbolique et pratique à la fois, donc idéologique.

⁷⁸⁰ J.-J. Glassner, *Ecrire à Sumer. L'invention du cunéiforme*, Paris, Seuil, 2000, p. 279.

ANNEXES

1. Quelques notes préalables :

Cette annexe comporte plusieurs documents repérés en figures. Celles-ci affectées de lettres majuscules constitueront des catégories et de lettres majuscules suivies de chiffres des sous-catégories. Ainsi six catégories se dégagent-elles. Celles des :

- **figures A** des « principales influences sur l'inspiration et le tracé des écritures indigènes du Libéria et de la Sierra Leone » (D. Dalby, « The Indigenous scripts of West Africa and Surinam : their Inspiration and Design », *African Language Studies*, IX, 1968, pp. 156-97).

- **figures B** de cartes géographique et linguistique localisant les Vai et leur langue en Afrique de l'Ouest.

La figure B1 a été extraite de G. Galtier, « Un exemple d'écriture traditionnelle mandingue, le "Masaba" des Bambara-Masasi du Mali », *Journal des Africanistes*).

La figure B2, extraite de Adam Jones, « Who are the Vai ? », *Journal of African History*, fasc. 22, vol. 4, 1981, pp. 159-178.

- **figures C** de tableaux de syllabaire vai proposés par différents auteurs. Les figures C1, C2, C3, C4, C7, D2, D3, D5, extraites du document de travail intitulé « Proposal to add the Vai scripts to the BMP of the UCS » (01/08/2005), produit par un groupe de travail composé de Michael Everson, Charles Riley, et José Rivera. Il s'agit donc d'une proposition d'un jeu de caractères (284) universel (UCS) pour le codage numérique des caractères vai en vue de leur utilisation informatique. Ce jeu de caractères universel est défini par la norme ISO 10646 (Organisation

Internationale de Normalisation), qui est aussi connue sous le nom d'Unicode (plus précisément, Unicode, c'est le UCS-2 niveau 3). Unicode étant un codage des caractères sur 16 bits, destinés à remplacer les tables ASCII (American Standard Code for Information Interchange, 1963) ou ANSI (American National Standard Institute, un représentant US à ISO). Il faut noter qu'on peut coder 65536 signes sur 16 bits, soit plus que tous les signes utilisés par l'homme dans le monde.

Précisons que ce document de travail a été réalisé sur la base de documents et de données produits par des auteurs (connus) qui ont travaillé sur le syllabaire. En plus, pour ce projet, des contacts avaient été réalisés, selon les auteurs de la proposition, avec des membres reconnus de la communauté des usagers du syllabaire (corps national, des groupes d'usagers du syllabaire ou des caractères, et d'autres experts, etc.) : par exemple, Mohamed B. Nyei (New York University) Tombekai Sherman (Liberia) Jim Laesch (Lutheran Bible Translators), Miata Jessica Metzger (Cape Mount), Jason Glavy.

On peut le consulter sur l'Internet à l'adresse suivante : <http://std.dkuug.dk/jtc1/sc2/wg2/docs/n2948.pdf>.

La figure C5, extraite de S. W. Koelle, *Outlines of a Grammar of the Vei Language, Together with a Vei-English Vocabulary, And an account of the Discovery and Nature of the Vei Mode of Syllabic Writing*, 1854.

La figure C6, extraite de M. Delafosse, « Les Vai, leur langue et leur système d'écriture », *L'Anthropologie*, n° 2, 1899, pp. 129-151.

- figures D de spécimen de textes en caractères illustrant nombreux et divers usages du syllabaire vai.

La figure D1, extraite de A. Klingeheben, « The Vai Script », *Africa : Journal of the International Institute of African Language and Cultures*, vol. 6, fasc. 2, 1933, pp. 158-171.

La figure D4, extraite du *Liberian Age* du 30 juillet 1962. l'extrait correspond aux deux premières pages d'un ouvrage intitulé *A new Day has Dawned for the Vai Dialect*, écrit en caractères vai par Mr. S. J. Johnson (du Ministère de l'Intérieur libérien).

- figures E de tableaux de certaines écritures mande sélectionnées (mende, loma, kpelle, guerze, masaba, bambara).

Les figures E1, E2, E3, extraites du fonds constitué par Jason Glavy (Yokohama, Japon) – une sorte de photographe de signes, auxquels il donne des formes typographiques ou une vie informatique – qui parcourt le monde à la recherche de signes non encore numérisés. Il a utilisé les tableaux de D. Dalby (*op. cit.*) et Jensen pour produire les siens. Voir sur l'Internet à l'adresse suivante :

<http://www.geocities.com/jglvy/african.html>

la figure E4, extraite de G. Galtier, *op. cit.*

- figures F de trois versions de l'écriture bamoum du roi Njoya au Cameroun.

Les figures F1, F2, extraites de D. Dalby, *L'Afrique et la lettre* (1986).

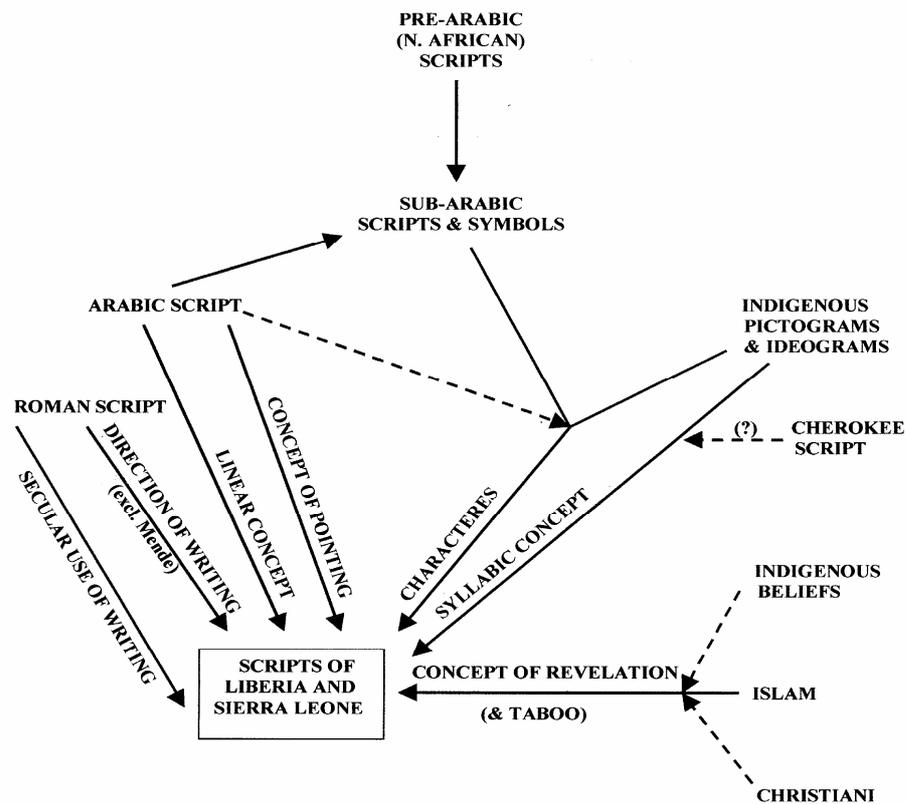
Comme on peut le remarquer, ces documents ont été extraits de divers sources et auteurs, qui sont à chaque fois indiqués lorsque cela est possible. Leurs références bibliographiques peuvent être consultées dans notre bibliographie. Par contre, des documents pris sur l'Internet dont les sources ne sont pas mentionnées ont été retenus pour leurs contenus d'informations, qui sont estimées, dans ce cas, presque communes ou partagées.

- **Figures G** de l'invention des écritures vai et bamoum : les rêve de Momolu Dualu Bukele et du sultan Njoya.

2. Les figures.

Figure A : « Tableau VII : Les principales influences sur l'inspiration et le tracé des écritures indigènes du Libéria et de la Sierra Leone. »

TABLE VII : MAIN INFLUENCES ON THE INSPIRATION AND DESIGN OF THE INDIGENOUS SCRIPTS OF LIBERIA AND SIERRA LEONE



Document 2 : Reproduction personnelle du schéma récapitulatif de D. Dalby, « The Indigenous scripts of West Africa and Suriman : their Inspiration and Design », *African Language Studies*, IX , 1968, pp.156-97.

Figure B1 : Carte des peuples mandingues et leurs voisins (en Afrique de l’Ouest).

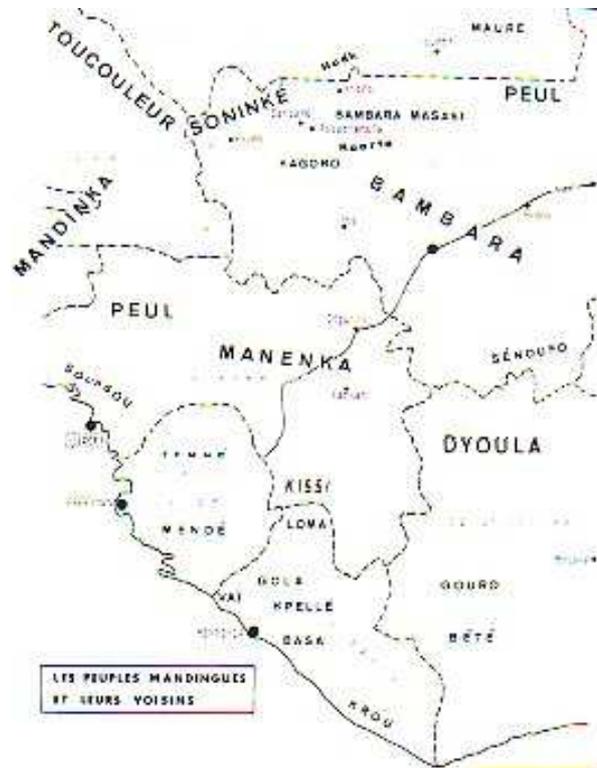


Figure B2 : Localisation de la langue vai.

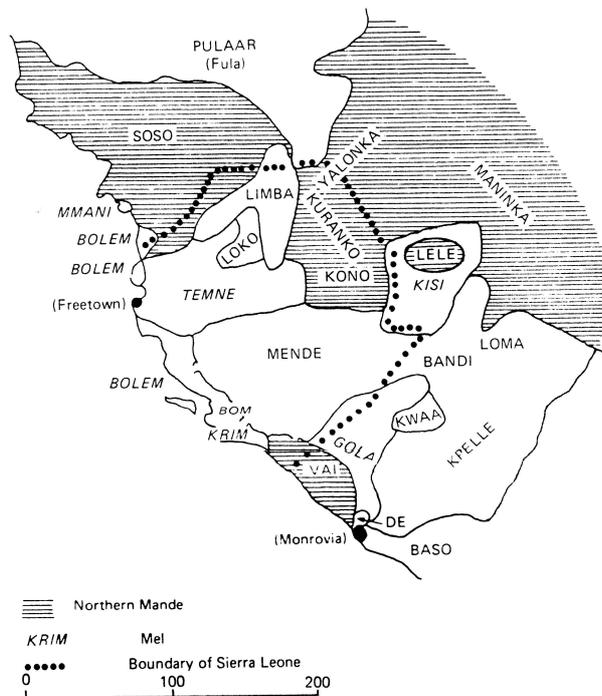
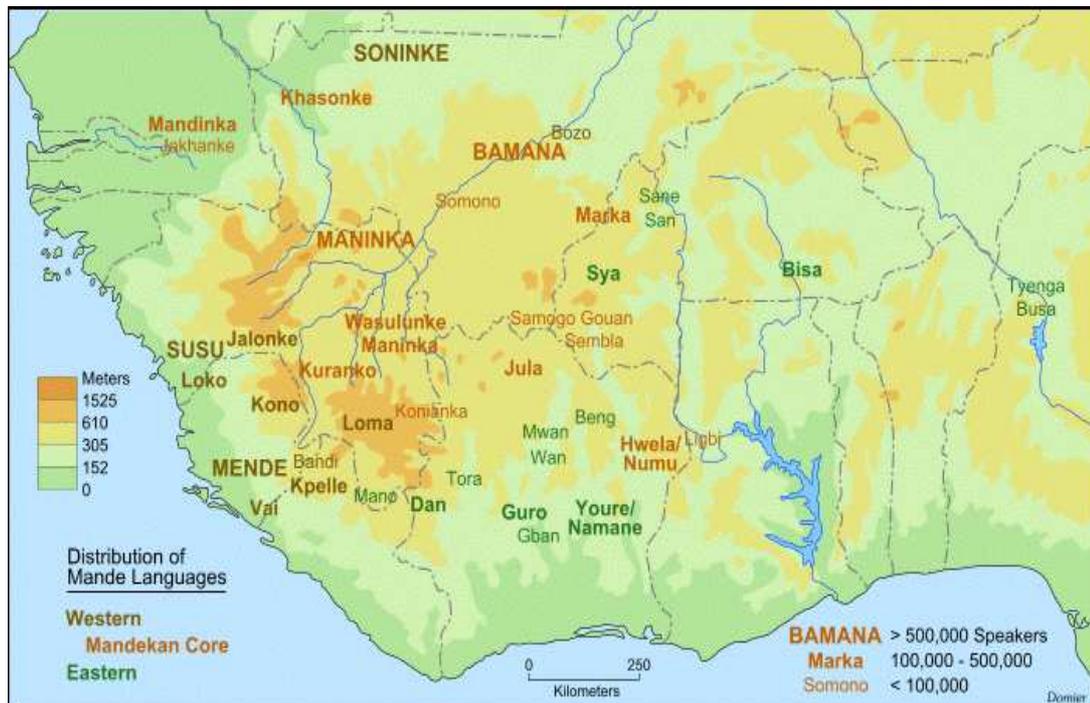


Figure B3 : Distribution des langues Mande en Afrique de l'Ouest.



Source: Professor Tom Bassett with Jane Domier, Department of Geography, University of Illinois at Urbana-Champaign.

Remarque : nous avons extrait cette carte du mémoire de maîtrise de Christopher Timothy Wyrod, intitulé *The Light on the Horizon: N'ko Literacy and Formal Schooling in Guinea*, soutenu à l'Université Georges Washington (Etats-Unis d'Amérique), en 2003, sous la direction de James H. Williams, Professeur Assistant de l'Education Internationale.

Figure C : Tableaux du syllabaire vai proposés par différents auteurs.

Figure C1 : Tableau du syllabaire vai standard.

-	𐄀	𐄁	𐄂	𐄃	𐄄	𐄅	𐄆	𐄇	𐄈	𐄉	𐄊	𐄋	𐄌	𐄍	𐄎	𐄏	𐄐	𐄑	𐄒	𐄓	𐄔	𐄕	𐄖	𐄗	𐄘	𐄙	𐄚	𐄛	𐄜	𐄝	𐄞	𐄟	𐄠	𐄡	𐄢	𐄣	𐄤	𐄥	𐄦	𐄧	𐄨	𐄩	𐄪	𐄫	𐄬	𐄭	𐄮	𐄯	𐄰	𐄱	𐄲	𐄳	𐄴	𐄵	𐄶	𐄷	𐄸	𐄹	𐄺	𐄻	𐄼	𐄽	𐄾	𐄿	𐅀	𐅁	𐅂	𐅃	𐅄	𐅅	𐅆	𐅇	𐅈	𐅉	𐅊	𐅋	𐅌	𐅍	𐅎	𐅏	𐅐	𐅑	𐅒	𐅓	𐅔	𐅕	𐅖	𐅗	𐅘	𐅙	𐅚	𐅛	𐅜	𐅝	𐅞	𐅟	𐅠	𐅡	𐅢	𐅣	𐅤	𐅥	𐅦	𐅧	𐅨	𐅩	𐅪	𐅫	𐅬	𐅭	𐅮	𐅯	𐅰	𐅱	𐅲	𐅳	𐅴	𐅵	𐅶	𐅷	𐅸	𐅹	𐅺	𐅻	𐅼	𐅽	𐅾	𐅿	𐆀	𐆁	𐆂	𐆃	𐆄	𐆅	𐆆	𐆇	𐆈	𐆉	𐆊	𐆋	𐆌	𐆍	𐆎	𐆏	𐆐	𐆑	𐆒	𐆓	𐆔	𐆕	𐆖	𐆗	𐆘	𐆙	𐆚	𐆛	𐆜	𐆝	𐆞	𐆟	𐆠	𐆡	𐆢	𐆣	𐆤	𐆥	𐆦	𐆧	𐆨	𐆩	𐆪	𐆫	𐆬	𐆭	𐆮	𐆯	𐆰	𐆱	𐆲	𐆳	𐆴	𐆵	𐆶	𐆷	𐆸	𐆹	𐆺	𐆻	𐆼	𐆽	𐆾	𐆿	𐇀	𐇁	𐇂	𐇃	𐇄	𐇅	𐇆	𐇇	𐇈	𐇉	𐇊	𐇋	𐇌	𐇍	𐇎	𐇏	𐇐	𐇑	𐇒	𐇓	𐇔	𐇕	𐇖	𐇗	𐇘	𐇙	𐇚	𐇛	𐇜	𐇝	𐇞	𐇟	𐇠	𐇡	𐇢	𐇣	𐇤	𐇥	𐇦	𐇧	𐇨	𐇩	𐇪	𐇫	𐇬	𐇭	𐇮	𐇯	𐇰	𐇱	𐇲	𐇳	𐇴	𐇵	𐇶	𐇷	𐇸	𐇹	𐇺	𐇻	𐇼	𐇽	𐇾	𐇿	𐈀	𐈁	𐈂	𐈃	𐈄	𐈅	𐈆	𐈇	𐈈	𐈉	𐈊	𐈋	𐈌	𐈍	𐈎	𐈏	𐈐	𐈑	𐈒	𐈓	𐈔	𐈕	𐈖	𐈗	𐈘	𐈙	𐈚	𐈛	𐈜	𐈝	𐈞	𐈟	𐈠	𐈡	𐈢	𐈣	𐈤	𐈥	𐈦	𐈧	𐈨	𐈩	𐈪	𐈫	𐈬	𐈭	𐈮	𐈯	𐈰	𐈱	𐈲	𐈳	𐈴	𐈵	𐈶	𐈷	𐈸	𐈹	𐈺	𐈻	𐈼	𐈽	𐈾	𐈿	𐉀	𐉁	𐉂	𐉃	𐉄	𐉅	𐉆	𐉇	𐉈	𐉉	𐉊	𐉋	𐉌	𐉍	𐉎	𐉏	𐉐	𐉑	𐉒	𐉓	𐉔	𐉕	𐉖	𐉗	𐉘	𐉙	𐉚	𐉛	𐉜	𐉝	𐉞	𐉟	𐉠	𐉡	𐉢	𐉣	𐉤	𐉥	𐉦	𐉧	𐉨	𐉩	𐉪	𐉫	𐉬	𐉭	𐉮	𐉯	𐉰	𐉱	𐉲	𐉳	𐉴	𐉵	𐉶	𐉷	𐉸	𐉹	𐉺	𐉻	𐉼	𐉽	𐉾	𐉿	𐊀	𐊁	𐊂	𐊃	𐊄	𐊅	𐊆	𐊇	𐊈	𐊉	𐊊	𐊋	𐊌	𐊍	𐊎	𐊏	𐊐	𐊑	𐊒	𐊓	𐊔	𐊕	𐊖	𐊗	𐊘	𐊙	𐊚	𐊛	𐊜	𐊝	𐊞	𐊟	𐊠	𐊡	𐊢	𐊣	𐊤	𐊥	𐊦	𐊧	𐊨	𐊩	𐊪	𐊫	𐊬	𐊭	𐊮	𐊯	𐊰	𐊱	𐊲	𐊳	𐊴	𐊵	𐊶	𐊷	𐊸	𐊹	𐊺	𐊻	𐊼	𐊽	𐊾	𐊿	𐋀	𐋁	𐋂	𐋃	𐋄	𐋅	𐋆	𐋇	𐋈	𐋉	𐋊	𐋋	𐋌	𐋍	𐋎	𐋏	𐋐	𐋑	𐋒	𐋓	𐋔	𐋕	𐋖	𐋗	𐋘	𐋙	𐋚	𐋛	𐋜	𐋝	𐋞	𐋟	𐋠	𐋡	𐋢	𐋣	𐋤	𐋥	𐋦	𐋧	𐋨	𐋩	𐋪	𐋫	𐋬	𐋭	𐋮	𐋯	𐋰	𐋱	𐋲	𐋳	𐋴	𐋵	𐋶	𐋷	𐋸	𐋹	𐋺	𐋻	𐋼	𐋽	𐋾	𐋿	𐌀	𐌁	𐌂	𐌃	𐌄	𐌅	𐌆	𐌇	𐌈	𐌉	𐌊	𐌋	𐌌	𐌍	𐌎	𐌏	𐌐	𐌑	𐌒	𐌓	𐌔	𐌕	𐌖	𐌗	𐌘	𐌙	𐌚	𐌛	𐌜	𐌝	𐌞	𐌟	𐌠	𐌡	𐌢	𐌣	𐌤	𐌥	𐌦	𐌧	𐌨	𐌩	𐌪	𐌫	𐌬	𐌭	𐌮	𐌯	𐌰	𐌱	𐌲	𐌳	𐌴	𐌵	𐌶	𐌷	𐌸	𐌹	𐌺	𐌻	𐌼	𐌽	𐌾	𐌿	𐍀	𐍁	𐍂	𐍃	𐍄	𐍅	𐍆	𐍇	𐍈	𐍉	𐍊	𐍋	𐍌	𐍍	𐍎	𐍏	𐍐	𐍑	𐍒	𐍓	𐍔	𐍕	𐍖	𐍗	𐍘	𐍙	𐍚	𐍛	𐍜	𐍝	𐍞	𐍟	𐍠	𐍡	𐍢	𐍣	𐍤	𐍥	𐍦	𐍧	𐍨	𐍩	𐍪	𐍫	𐍬	𐍭	𐍮	𐍯	𐍰	𐍱	𐍲	𐍳	𐍴	𐍵	𐍶	𐍷	𐍸	𐍹	𐍺	𐍻	𐍼	𐍽	𐍾	𐍿	𐎀	𐎁	𐎂	𐎃	𐎄	𐎅	𐎆	𐎇	𐎈	𐎉	𐎊	𐎋	𐎌	𐎍	𐎎	𐎏	𐎐	𐎑	𐎒	𐎓	𐎔	𐎕	𐎖	𐎗	𐎘	𐎙	𐎚	𐎛	𐎜	𐎝	𐎞	𐎟	𐎠	𐎡	𐎢	𐎣	𐎤	𐎥	𐎦	𐎧	𐎨	𐎩	𐎪	𐎫	𐎬	𐎭	𐎮	𐎯	𐎰	𐎱	𐎲	𐎳	𐎴	𐎵	𐎶	𐎷	𐎸	𐎹	𐎺	𐎻	𐎼	𐎽	𐎾	𐎿	𐏀	𐏁	𐏂	𐏃	𐏄	𐏅	𐏆	𐏇	𐏈	𐏉	𐏊	𐏋	𐏌	𐏍	𐏎	𐏏	𐏐	𐏑	𐏒	𐏓	𐏔	𐏕	𐏖	𐏗	𐏘	𐏙	𐏚	𐏛	𐏜	𐏝	𐏞	𐏟	𐏠	𐏡	𐏢	𐏣	𐏤	𐏥	𐏦	𐏧	𐏨	𐏩	𐏪	𐏫	𐏬	𐏭	𐏮	𐏯	𐏰	𐏱	𐏲	𐏳	𐏴	𐏵	𐏶	𐏷	𐏸	𐏹	𐏺	𐏻	𐏼	𐏽	𐏾	𐏿	𐐀	𐐁	𐐂	𐐃	𐐄	𐐅	𐐆	𐐇	𐐈	𐐉	𐐊	𐐋	𐐌	𐐍	𐐎	𐐏	𐐐	𐐑	𐐒	𐐓	𐐔	𐐕	𐐖	𐐗	𐐘	𐐙	𐐚	𐐛	𐐜	𐐝	𐐞	𐐟	𐐠	𐐡	𐐢	𐐣	𐐤	𐐥	𐐦	𐐧	𐐨	𐐩	𐐪	𐐫	𐐬	𐐭	𐐮	𐐯	𐐰	𐐱	𐐲	𐐳	𐐴	𐐵	𐐶	𐐷	𐐸	𐐹	𐐺	𐐻	𐐼	𐐽	𐐾	𐐿	𐑀	𐑁	𐑂	𐑃	𐑄	𐑅	𐑆	𐑇	𐑈	𐑉	𐑊	𐑋	𐑌	𐑍	𐑎	𐑏	𐑐	𐑑	𐑒	𐑓	𐑔	𐑕	𐑖	𐑗	𐑘	𐑙	𐑚	𐑛	𐑜	𐑝	𐑞	𐑟	𐑠	𐑡	𐑢	𐑣	𐑤	𐑥	𐑦	𐑧	𐑨	𐑩	𐑪	𐑫	𐑬	𐑭	𐑮	𐑯	𐑰	𐑱	𐑲	𐑳	𐑴	𐑵	𐑶	𐑷	𐑸	𐑹	𐑺	𐑻	𐑼	𐑽	𐑾	𐑿	𐒀	𐒁	𐒂	𐒃	𐒄	𐒅	𐒆	𐒇	𐒈	𐒉	𐒊	𐒋	𐒌	𐒍	𐒎	𐒏	𐒐	𐒑	𐒒	𐒓	𐒔	𐒕	𐒖	𐒗	𐒘	𐒙	𐒚	𐒛	𐒜	𐒝	𐒞	𐒟	𐒠	𐒡	𐒢	𐒣	𐒤	𐒥	𐒦	𐒧	𐒨	𐒩	𐒪	𐒫	𐒬	𐒭	𐒮	𐒯	𐒰	𐒱	𐒲	𐒳	𐒴	𐒵	𐒶	𐒷	𐒸	𐒹	𐒺	𐒻	𐒼	𐒽	𐒾	𐒿	𐓀	𐓁	𐓂	𐓃	𐓄	𐓅	𐓆	𐓇	𐓈	𐓉	𐓊	𐓋	𐓌	𐓍	𐓎	𐓏	𐓐	𐓑	𐓒	𐓓	𐓔	𐓕	𐓖	𐓗	𐓘	𐓙	𐓚	𐓛	𐓜	𐓝	𐓞	𐓟	𐓠	𐓡	𐓢	𐓣	𐓤	𐓥	𐓦	𐓧	𐓨	𐓩	𐓪	𐓫	𐓬	𐓭	𐓮	𐓯	𐓰	𐓱	𐓲	𐓳	𐓴	𐓵	𐓶	𐓷	𐓸	𐓹	𐓺	𐓻	𐓼	𐓽	𐓾	𐓿	𐔀	𐔁	𐔂	𐔃	𐔄	𐔅	𐔆	𐔇	𐔈	𐔉	𐔊	𐔋	𐔌	𐔍	𐔎	𐔏	𐔐	𐔑	𐔒	𐔓	𐔔	𐔕	𐔖	𐔗	𐔘	𐔙	𐔚	𐔛	𐔜	𐔝	𐔞	𐔟	𐔠	𐔡	𐔢	𐔣	𐔤	𐔥	𐔦	𐔧	𐔨	𐔩	𐔪	𐔫	𐔬	𐔭	𐔮	𐔯	𐔰	𐔱	𐔲	𐔳	𐔴	𐔵	𐔶	𐔷	𐔸	𐔹	𐔺	𐔻	𐔼	𐔽	𐔾	𐔿	𐕀	𐕁	𐕂	𐕃	𐕄	𐕅	𐕆	𐕇	𐕈	𐕉	𐕊	𐕋	𐕌	𐕍	𐕎	𐕏	𐕐	𐕑	𐕒	𐕓	𐕔	𐕕	𐕖	𐕗	𐕘	𐕙	𐕚	𐕛	𐕜	𐕝	𐕞	𐕟	𐕠	𐕡	𐕢	𐕣	𐕤	𐕥	𐕦	𐕧	𐕨	𐕩	𐕪	𐕫	𐕬	𐕭	𐕮	𐕯	𐕰	𐕱	𐕲	𐕳	𐕴	𐕵	𐕶	𐕷	𐕸	𐕹	𐕺	𐕻	𐕼	𐕽	𐕾	𐕿	𐖀	𐖁	𐖂	𐖃	𐖄	𐖅	𐖆	𐖇	𐖈	𐖉	𐖊	𐖋	𐖌	𐖍	𐖎	𐖏	𐖐	𐖑	𐖒	𐖓	𐖔	𐖕	𐖖	𐖗	𐖘	𐖙	𐖚	𐖛	𐖜	𐖝	𐖞	𐖟	𐖠	𐖡	𐖢	𐖣	𐖤	𐖥	𐖦	𐖧	𐖨	𐖩	𐖪	𐖫	𐖬	𐖭	𐖮	𐖯	𐖰	𐖱	𐖲	𐖳	𐖴	𐖵	𐖶	𐖷	𐖸	𐖹	𐖺	𐖻	𐖼	𐖽	𐖾	𐖿	𐗀	𐗁	𐗂	𐗃	𐗄	𐗅	𐗆</
---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	-----

Figure C3 : Tableau du « Syllabaire Ndole », qui représente un répertoire construit sur la base des caractères vai utilisés dans le *Livre de Ndole*.

	i	e	u	o	ɛ	ɔ	ɔ̃	nasal vowels
p		ᵛ			ᵛ		ᵛ	
b	ᵛᵛ	ᵛᵛ	ᵛᵛ					
ɓ	ᵛᵛ							
mb		ᵛᵛ		ᵛᵛ			ᵛᵛ	
kp		ᵛ	ᵛ	ᵛ	ᵛᵛᵛᵛ	ᵛᵛ	ᵛᵛ	ᵛᵛ / ᵛᵛ kpā
gb	ᵛᵛ	ᵛᵛ		ᵛᵛ	ᵛᵛ		ᵛᵛ	
r	ᵛᵛ							
v		ᵛᵛ						
t	ᵛᵛ							
d	ᵛᵛ	ᵛᵛ	ᵛᵛ					
l	ᵛᵛ	ᵛᵛᵛᵛ	ᵛᵛᵛᵛ	ᵛᵛ	ᵛᵛ	ᵛᵛ	ᵛᵛ	
ʎ	ᵛᵛ	ᵛᵛᵛᵛ	ᵛᵛᵛᵛ		ᵛᵛ	ᵛᵛ	ᵛᵛᵛᵛ	
ɗ		ᵛᵛᵛᵛ		ᵛᵛ		ᵛᵛ		
n	ᵛᵛ							
ɲ	ᵛᵛ	ᵛᵛ					ᵛᵛ	
j	ᵛᵛ	ᵛᵛ	ᵛᵛ	ᵛᵛ	ᵛᵛ	ᵛᵛ		
nj		ᵛᵛ			ᵛᵛ			
v		ᵛᵛ		ᵛᵛ	ᵛᵛ		ᵛᵛ	
k	ᵛᵛ	ᵛᵛᵛᵛ	ᵛᵛ	ᵛᵛᵛᵛ	ᵛᵛ	ᵛᵛᵛᵛ	ᵛᵛᵛᵛ	ᵛᵛᵛᵛ
gb		ᵛᵛᵛᵛ						
g		ᵛᵛᵛᵛ				ᵛᵛ	ᵛᵛ	
h				ᵛᵛ	ᵛᵛᵛᵛ			
v	ᵛᵛᵛᵛ							
-	ᵛᵛᵛᵛ	ᵛᵛᵛᵛ						

Nasal syllables							syllabic nasal
	i	e	u	ɛ	ɔ		
ᵛᵛ	ᵛᵛ						
ᵛᵛ	ᵛᵛ	ᵛᵛ		ᵛᵛ	ᵛᵛᵛᵛ		
ᵛᵛ	ᵛᵛᵛᵛ	ᵛᵛ		ᵛᵛ			
ᵛᵛ	ᵛᵛ	ᵛᵛ		ᵛᵛ	ᵛᵛᵛᵛ		
ᵛᵛ	ᵛᵛ			ᵛᵛ	ᵛᵛ		ᵛᵛ

Figure C4 : Tableau du syllabaire vai de D. Dalby montrant, pour chaque syllabe, la forme ancienne (1849, ligne du haut) et contemporaine (1961, ligne du bas). Les syllabes de la colonne « unidentified » datent de 1849.

	i	a	u	e	ɛ	o	ɔ	NASAL VOWELS	UNIDENTIFIED (1849)
p	¹⁸⁴⁹ [p] (P) / ¹⁹⁶¹ [p]	ɸ	#	ɔ̃	ɛ̃	õ (õ)	ɔ̃		
b	¹⁸⁴⁹ [b] (b) / ¹⁹⁶¹ [b]	ɸ (ɸ)	ɔ̃	ɔ̃ (ɔ̃)	ɛ̃	õ (õ)	ɔ̃		'baɪ' (ɸ)
ɸ	¹⁸⁴⁹ [ɸ] (ɸ) / ¹⁹⁶¹ [ɸ]	ɸ	ɔ̃	ɔ̃	ɛ̃	õ	ɔ̃		
mɸ	¹⁸⁴⁹ [mɸ] (mɸ) / ¹⁹⁶¹ [mɸ]	ɸ	ɔ̃	ɔ̃	ɛ̃	õ	ɔ̃		
kp	¹⁸⁴⁹ [kp] (kp) / ¹⁹⁶¹ [kp]	ɸ	ɔ̃	ɔ̃	ɛ̃	õ	ɔ̃	kpɸ (kpɸ)	
mgb	¹⁸⁴⁹ [mgb] (mgb) / ¹⁹⁶¹ [mgb]	ɸ	ɔ̃	ɔ̃	ɛ̃	õ	ɔ̃		
gb	¹⁸⁴⁹ [gb] (gb) / ¹⁹⁶¹ [gb]	ɸ	ɔ̃	ɔ̃	ɛ̃	õ	ɔ̃		'gboɪ' (gb)

f	¹⁸⁴⁹ [f] (f) / ¹⁹⁶¹ [f]	ɸ	ɔ̃	ɔ̃	ɛ̃	õ	ɔ̃		'fa' (ɸ)
v	¹⁸⁴⁹ [v] (v) / ¹⁹⁶¹ [v]	ɸ	ɔ̃	ɔ̃	ɛ̃	õ	ɔ̃		'fan' (v)
t	¹⁸⁴⁹ [t] (t) / ¹⁹⁶¹ [t]	ɸ	ɔ̃	ɔ̃	ɛ̃	õ	ɔ̃		'tin' (t)
d	¹⁸⁴⁹ [d] (d) / ¹⁹⁶¹ [d]	ɸ	ɔ̃	ɔ̃	ɛ̃	õ	ɔ̃		'da' (d)
l(r)	¹⁸⁴⁹ [l(r)] (l(r)) / ¹⁹⁶¹ [l(r)]	ɸ	ɔ̃	ɔ̃	ɛ̃	õ	ɔ̃		'dan' (l)
ɖ	¹⁸⁴⁹ [ɖ] (ɖ) / ¹⁹⁶¹ [ɖ]	ɸ	ɔ̃	ɔ̃	ɛ̃	õ	ɔ̃		'dan' (ɖ)
nd	¹⁸⁴⁹ [nd] (nd) / ¹⁹⁶¹ [nd]	ɸ	ɔ̃	ɔ̃	ɛ̃	õ	ɔ̃		'dan' (nd)
s	¹⁸⁴⁹ [s] (s) / ¹⁹⁶¹ [s]	ɸ	ɔ̃	ɔ̃	ɛ̃	õ	ɔ̃		'san' (s)
z	¹⁸⁴⁹ [z] (z) / ¹⁹⁶¹ [z]	ɸ	ɔ̃	ɔ̃	ɛ̃	õ	ɔ̃		'sa' (z)

Figure C4 : Tableau du syllabaire vai de D. Dalby (suite).

	i	a	u	e	ɛ	ɔ	o	NASAL VOWELS	UNIDENTIFIED (1849)
c	¹⁹⁶² 𑄀 ¹⁸⁴⁹ 𑄁	𑄂 [= ja ꞑ]	𑄃 [= ju ꞑ]	𑄄 [= jo ꞑ]	𑄅 [= je ꞑ]	𑄆 [= jo ꞑ]	𑄇 [= jo ꞑ]		
j	¹⁹⁶² 𑄈 ¹⁸⁴⁹ 𑄉	𑄊 𑄋	𑄌 𑄍	𑄎 𑄏	𑄐 𑄑	𑄒 𑄓	𑄔 𑄕		'dʒon' 𑄖
nj	¹⁹⁶² 𑄗 ¹⁸⁴⁹ [= jɪ ꞑ]	𑄘 𑄙	𑄚 𑄛	𑄜 𑄝	𑄞 [= jo ꞑ]	𑄟 [= jo ꞑ]	𑄠 [= jo ꞑ]		
y	¹⁹⁶² 𑄡 ¹⁸⁴⁹ [= jɪ ꞑ]	𑄢 𑄣	𑄤 [= ju ꞑ]	𑄥 [= nje ꞑ]	𑄦 [= je ꞑ]	𑄧 [= jo ꞑ]	𑄨 [= jo ꞑ]		
k	¹⁹⁶² 𑄩 ¹⁸⁴⁹ 𑄪	𑄫 𑄬	𑄭 𑄮	𑄯 𑄰	𑄱 𑄲	𑄳 𑄴	𑄵 𑄶		'ka' 𑄷 'kã' 𑄸
ŋg	¹⁹⁶² 𑄹 ¹⁸⁴⁹ [= kɪ ꞑ]	𑄺 𑄻	𑄼 [= ku/gu ꞑ]	𑄽 𑄾	𑄿 [= ke/ge ꞑ]	𑅀 [= ke/ge ꞑ]	𑅁 [= ke/ge ꞑ]		'kə' 𑅂 'kun' 𑅃
g	¹⁹⁶² 𑅄 ¹⁸⁴⁹ [ꞑ]	𑅆 𑅇	𑅈 𑅉	𑅊 𑅋	𑅌 𑅍	𑅎 𑅏	𑅐 d(pɛ)		'gə' 𑅑

h	¹⁹⁶² 𑅒 ¹⁸⁴⁹ [ꞑ]	𑅓 𑅔	𑅕 [= wu ꞑ]	𑅖 𑅗	𑅘 𑅙	𑅚 [= wo ꞑ]	𑅛 𑅜		'hã' 𑅝 'hã' 𑅞
w	¹⁹⁶² 𑅟 ¹⁸⁴⁹ 𑅠	𑅡 𑅢	𑅣 𑅤	𑅥 𑅦	𑅧 𑅨	𑅩 [= of.wo]	𑅪 𑅫	wã (𑅬)	'we' 𑅭
-	¹⁹⁶² 𑅮 ¹⁸⁴⁹ 𑅯	𑅰 𑅱	𑅲 [= wu]	𑅳 𑅴	𑅵 [= he ꞑ]	𑅶 [= wo ꞑ]	𑅷 𑅸		
NASAL SYLLABLES								SYLLABIC NASAL	
ĩ	¹⁹⁶² 𑅹 ¹⁸⁴⁹ 𑅺	𑅻 𑅼	𑅽 𑅾		𑅿 𑆀	𑆁 [= ɣɔ ꞑ]			'hn' 𑆂
m	¹⁹⁶² 𑆃 ¹⁸⁴⁹ 𑆄	𑆅 𑆆	𑆇 𑆈		𑆉 𑆊	𑆋 𑆌			
n	¹⁹⁶² 𑆍 ¹⁸⁴⁹ 𑆎	𑆏 𑆐	𑆑 𑆒		𑆓 𑆔	𑆕 𑆖			
ny	¹⁹⁶² 𑆗 ¹⁸⁴⁹ 𑆘	𑆙 𑆚	𑆛 𑆜		𑆝 𑆞	𑆟 𑆠			
ɒ	¹⁹⁶² 𑆡 ¹⁸⁴⁹ 𑆢	𑆣 𑆤			𑆥 𑆦	𑆧 𑆨			𑆩 𑆪
-	¹⁹⁶² 𑆫 ¹⁸⁴⁹ [= ɣã ꞑ]	𑆬 [= ɣã ꞑ]			𑆭 [= hɛ ꞑ]				

Figure C5 : Tableau du syllabaire de S. W. Koelle (1854).

<i>a</i>	∅	<i>di</i>	—, ɛ, ■, Ƒ
<i>ba</i>	ᄀ, ᄁ	<i>da</i>	—, Ƒ, Ƒ, Ƒ
<i>bā</i>	ᄂ, ᄃ	<i>dā</i>	ɛ
<i>ban</i>	ᄄ, ᄅ	<i>da</i>	—, Ƒ, Ƒ, Ƒ
<i>bai</i>	ᄆ, ᄇ	<i>dani</i>	ɔ, ɔ
<i>be</i>	ᄈ, ᄉ	<i>dai</i>	∇, ∇, ɔ, ✱
<i>be</i>	ᄊ, 0, 2, Ƒ	<i>dse</i>	ᄀ, Ƒ
<i>bē</i>	✱	<i>dsi</i>	ᄀ, Ƒ, Ƒ, Ƒ
<i>bi</i>	ᄋ, ᄌ, ᄍ	<i>dso</i>	· 11 ·
<i>bī</i>	ᄎ, ᄏ	<i>dsu</i>	ᄋ, ᄌ, ᄍ
<i>bò</i>	ᄐ, ɔ, ᄒ	<i>dsori (dso)</i>	ɔ
<i>bō</i>	ᄓ, ᄔ, ᄕ	<i>dso</i>	ᄋ, ᄌ
<i>bo</i>	ᄆ, ᄇ, ᄉ, ᄊ, ᄌ	<i>dōu</i>	ᄐ, ɔ
<i>bu</i>	{ 8, 8, 6, 6, 0, 0, Ƒ, Ƒ, Ƒ, Ƒ	<i>du</i>	ᄋ, 4, 1
<i>biti</i>	Δ, Δ	<i>dun</i>	ᄎ
<i>da</i>	{ Ƒ, 11, =, ·, ᄐ, ᄒ, ᄔ, ᄕ, ᄆ, ᄇ, ᄉ, ᄊ, ᄌ	<i>e</i>	ᄐ
<i>dani</i>	ᄀᄀ, 1, Ƒ	<i>i</i>	ᄎ
<i>den</i>	bb, ᄌᄌ	<i>fa</i>	ᄀ, 5, 3, Ƒ, ɔ
		<i>fe</i>	1, 1
		<i>fen</i>	ɛ

Figure C5 : Tableau du syllabaire de S. W. Koelle (1854) (suite).

fe,	⊕, ⊖, ∩	hā,	⌈, ⌋, ⌌	mbe,	?	ne,	⊗
fi,	⊞	hai,	⊗, ⊕, ⊖	mb,	K	na,	⊗
fo,	⌈, ⌋, ⌌, ⊕	he,	⌈, ⌋, ⌌	me,	:	nei,	⌈, ⌋
fu,	⌈, ⌋, ⌌	hē,	⌈	mi,	⊞	nga,	⊗
ga,	⌈, ⌋, ⌌, ⊕	hi,	⌋, ⌌	ma,	⊕, ⊖	nge,	⌋
gba,	⊞, ⊕, ⊖	hu,	⊕, ⊖, ⊗, ⊘	mu,	⌋	ngo,	⊕
gbā,	⊕, ⊖	i,	⌈	ni,	⊗	no,	⊗
gbē,	⊕, ⊖, ⊗	ka,	⌈, ⌋, ⌌, ⊕	na,	⊞	o,	⌈, ⌋, ⌌
gbū,	⊕	kā,	⊕	nei,	⊕	pa,	⌈, ⌋, ⌌
gbo,	⊕, ⊖	kāi,	⌋	ni,	⌋, ⊕	pe,	⊕, ⊖
gbō,	⌋, ⊕, ⊖, ⊗, ⊘	kē,	⌈, ⌋, ⌌	nī,	⊕, ⊖	pe,	⊞
gbū,	⊗	kou,	⌋, ⊕, ⊖	nde,	⌋, ⊕	pi,	⊕
gbu,	⊕, ⊖	ke,	⌋, ⊕, ⊖, ⊗	ndo,	⌈	po,	⊕, N
ge,	⌋	ki,	⊕, ⊖	ne,	⌋, ⊕, ⊖	ra,	(la), ⊕
ge,	⌋, ⊕	ko,	⊕, ⊖	no,	⌋, ⊕, ⊖	re,	(le), ⊕, N
gō,	⌋, ⊕, ⊖	ka,	⊕, ⊖, ⊗, ⊘	ni,	⊕, ⊖	re,	(le), ⊕, ⊖, ⊗, ⊘
gə,	⌋	kou,	⊕	nī,	⊕, ⊖	ri,	(li), ⊕
gu,	⊞	kō hu,	⌋, ⊕, ⊖, ⊗	nja,	⌋	ro,	(lo), ⊕, ⊖, ⊗, ⊘
ha,	⌈, ⌋, ⌌	ku,	⌋	nye,	⌋, ⊕	rō,	⊗
		m,	⊗	nyi,	⌋, ⊕	ru,	(lu), ⊕, ⊖
		ma,	⌈, ⊕	nye,	⌋, ⊕	sa,	⊕, ⊖, ⊗, ⊘

Figure C5 : Tableau du syllabaire de S. W. Koelle (1854) (fin).

se,	:	tu,	ṽ; ʘ; ɔ̃; ʘ
se,	ṽ, ʘ	taro,	ṽ
ser,	ṽ	w,	ṽ, z, ʘ, ʘ
si,	ʘ	va,	ṽ, ʘ, ʘ
so,	ʘ	vi,	ṽ
sö,	ṽ	vo,	ʘ
se,	ṽ, ʘ	wa,	ṽ
su,	ṽ	wä, wö,	ṽ
sun,	ṽ, ʘ, ʘ	we,	ṽ, ʘ, ʘ
soli,	ʘ	we,	ʘ
sediya,	ʘ	wi,	ṽ, ʘ
ta,	ʘ, ʘ,	wo,	ṽ, ʘ, ʘ
tä,	ʘ, ʘ	wu,	ṽ, z, ʘ, ʘ
te,	ṽ, ʘ, ʘ	ya,	ṽ, ʘ
te,	ʘ, ʘ	ye,	ṽ, ʘ, ʘ
ti,	ṽ	ye,	ʘ, ʘ
tie,	ʘ	za,	ʘ, ʘ
tin,	ṽ	zi,	ʘ, ʘ, ʘ
to,	ṽ	zo,	ʘ
to,	ṽ ʘ ʘ	zo,	ʘ
to,	ṽ, ʘ		



Figure C6 : Tableau du syllabaire de M. Delafosse (1899).

CARACTÈRES ANCIENS (1848)	CARACTÈRES ACTUELS (1898)	VALEUR DES CARACTÈRES	CARACTÈRES ANCIENS (1898)	CARACTÈRES ACTUELS (1898)	VALEUR DES CARACTÈRES
		1 ^o Syllabes vocaliques	→, ⇨, ⚡	ψ	kè
		—	HeeH	HeeH	ke
♀	♀	a		ef	kē
	☐	ā	⊙	⊙	ki, kī, kyī
~z, x	ff, ff	è		⊙	kī, kyī
o/o	o/o, o/o	e	E, E, t	E	ko, kò
	an	ē ī	i, X	H	kō
~H	H, H	i	Y, Y	Y, Y	ku, kó
	?	i	⊙	⊙	kū
z, ~	H	ō, ū			
		2 ^o Syllabes gutturales		ç	kya, kyā
		—	o, ff	ee	kye, kyè
u, z, n, X	z, 4	ka, kā	eH	☐	kyē

Figure C6 : Tableau du syllabaire de M. Delafosse (1899) (suite 1).

CARACTÈRES ANCIENS (1848)	CARACTÈRES ACTUELS (1898)	VALEUR DES CARACTÈRES	CARACTÈRES ANCIENS (1848)	CARACTÈRES ACTUELS (1898)	VALEUR DES CARACTÈRES
		kyo, kyó			kyō, kyū
		kyō, kyu			
		ga, gā			gè
		ge, gi			gē, gī
		go, gò			gō, gū
		gu, gó			
		ŋga			
		ŋgā			
		id.			
		ŋgè			
		nge			
		ŋgē, ŋgī			
		ŋgi			
		ŋgī (long)			
		ŋgò			
		ŋgo, ŋgō			
					ŋgō (long)
					ŋgu, ŋgū
					gya, gyā
					gyè
					gye
					gyi
					gyī, gyē
					gyò
					gyó, gyó
					gyu
					gyō, gyū
					ŋgye
					ŋgyi
					3 ^e Syllabes dentales
					ta
					id.
					tā
					té

Figure C6 : Tableau du syllabaire de M. Delafosse (1899) (suite 2).

CARACTÈRES ANCIENS (1848)	CARACTÈRES ACTUELS (1898)	VALEUR DES CARACTÈRES	CARACTÈRES ANCIENS (1848)	CARACTÈRES ACTUELS (1898)	VALEUR DES CARACTÈRES
		te, tē			sa
		ti			sā
		tī			se, sē, sē
		tō			si
		to, tō, tō			sī
		tu, tū			sò
					so, sō
		da, nda			sō (long)
		dā, ndā			su
		dè			sū (long), sū
		de, dē			
		di			za
		dò, ndò			zā
		do, ndo			zè
		dó, du			zē, zē
		id.			zi
		dū, dō			zò
					zō, zō
		nde, ndè			zu
		ndi			zù
		ndò, ndu			

Figure C6 : Tableau du syllabaire de M. Delafosse (1899) (suite 3).

CARACTÈRES ANCIENS (1848)	CARACTÈRES ACTUELS (1898)	VALEUR DES CARACTÈRES	CARACTÈRES ANCIENS (1848)	CARACTÈRES ACTUELS (1898)	VALEUR DES CARACTÈRES
4 ^e Syllabes labiales					
		pa, pã			bã
		pè, pè			bè
		pē			be, bē
		pi			be, mbe
		pī (long)			bi
		pò			bī
		pō; pó			bò
		pu			id.
		kpa, kpã			bo
		kpè			bó
		kpe			bõ
		kpi			bu
		kpi			bū
		kpò			gba
		kpo, kpó			gbe, gbè
		kpõ, kpũ			gbi
		kpu			id.
		id.			gbã, gbē
		gbã, gbē			gbo, gbò
		gbo, gbò			gb g' 1
		gb g'			id.

Figure C6 : Tableau du syllabaire de M. Delafosse (1899) (suite 4).

CARACTÈRES ANCIENS (1848)	CARACTÈRES ACTUELS (1898)	VALEUR DES CARACTÈRES	CARACTÈRES ANCIENS (1848)	CARACTÈRES ACTUELS (1898)	VALEUR DES CARACTÈRES
⊗ x, +	△ +, x	ngba	ε	o:5:o	fō, fū
		ngbe	⊗	o-3-o	fu
	o:0	ngbi	ε, 5	H3	va
		ngbo		H3	vā
		mba		H3	vañ
P, P, t	5, P, t	mbe, mbè	ε		ve, vè
	K	mbē, mbī			vi
		mbi			vī
		mbò	8		vo, vò, vó
		mbo			vō
! , -	! -	mbō, mbū			vu
		mbu			
		fa		ef, ef	wa
5, 7, 8, 9	5	fè			wā
tt, tt		fè			wè
l	l	fi			wè
		ī (long)			wi
8, 8	8, 8, 8	fo, fò			wò, ò
1, 7, 9		fó	7, 7, 7, 8		wo, wó, o
			2, 3, 4		wu, u

Figure C6 : Tableau du syllabaire de M. Delafosse (1899) (suite 5).

CARACTÈRES ANCIENS (1848)	CARACTÈRES ACTUELS (1898)	VALEUR DES CARACTÈRES	CARACTÈRES ANCIENS (1848)	CARACTÈRES ACTUELS (1898)	VALEUR DES CARACTÈRES
		wū	I	I	na, nā
		ma, mā	xx, ✕		nè, ne
ll, ll	ll	mè, me			nē
⋮	⋮	mi			ni
(l, feef)	»	mò			id.
		mo			nī (long)
		mó, mu			nō, nò
∞	z, ∞	mō, mū			nu, nō
	h, h	mō, mū	z, z	z	nū, nō
		5° Syllabes liquides			6° Syllabes nasales
ll, ll, y	ll	la, ra			ña, ñya, ñyā
lll	⋮, ⋮	lè, rè			ñe, ñye, ye
ll, ll, ll	ll, ll	le, re			ñi, ñyi
■	•, ■, ■	li, ri			ñi, ñyi, yi
	f	lī, rī			ño, ñyo, yō
ll, ll, ll	ll, ll	lo, ro, lò, rò			ñu, ñyu, yu
ll	ll, ll	id.			7° Syllabes spirantes
ll	ll, ll, ll	id.			
	S	lō, rō, lū, rū			
	ll, ll, ll	lu, ru, ló, ró			ha

Figure C6 : Tableau du syllabaire de M. Delafosse (1899) (fin).

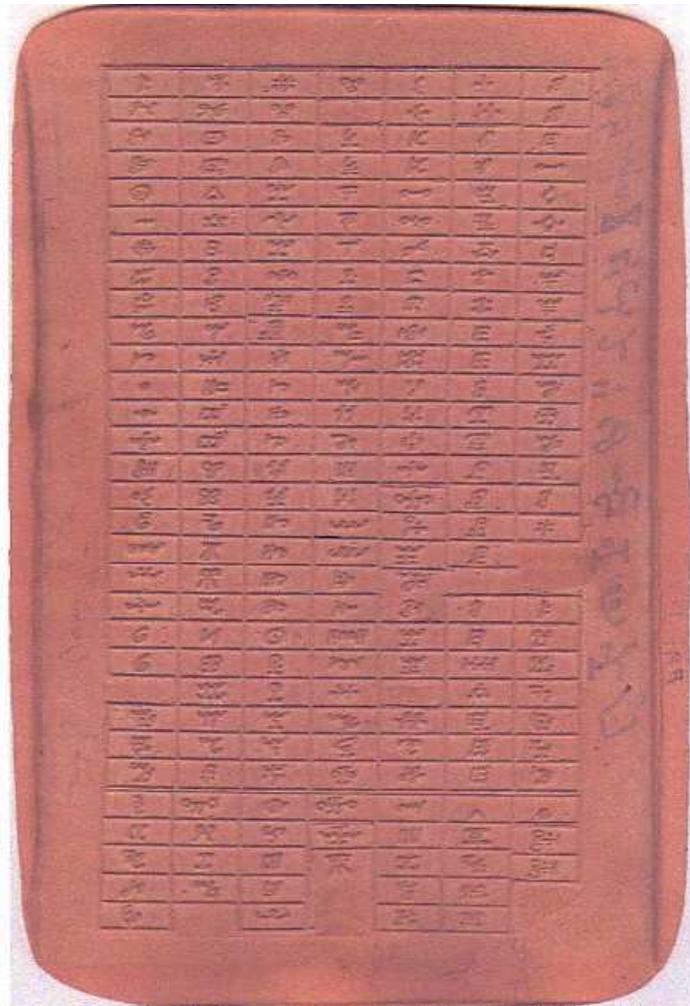
CARACTÈRES ANCIENS (1848)	CARACTÈRES ACTUELS (1898)	VALEUR DES CARACTÈRES	CARACTÈRES ANCIENS (1848)	CARACTÈRES ACTUELS (1898)	VALEUR DES CARACTÈRES
o, è, 7, 8	777	ha (fort)		8	yo
ny	4, 4	he			9° Syllabe double.
8, 8	o	hi			—
	4, 4	hi (long)			
		hī			he-da
		hò			10° Caractère consonnantique.
H, H	L	ho			—
	4, 4	hu			
	6	hū	E, 8, 10	6, 6, 6	m', n', ñ', hn'
		8° Syllabes yodisantes			11° Punctuation.
		—			—
ny	7	ya		5, 55	(virgule)
5, 5	5	ye, ye		5555	(point - virgule)
5, 5	5	ye, yi		...	(point)
	F:			5555	(id.)

Figure C7 : Tableau chiffres vai de S. Jangaba M. Johnson [s.d].

ENGLISH (Arabic)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
VAI	/	2	3	4	5	6	7	8	9	10

Remarque : selon Michael Everson, Charles Riley, et José Rivera, à ce jour, ce tableau demeure la seule représentation des chiffres vai qu'ils ont pu observer.

Figure D3 : Le syllabaire imprimé sur une planche en caoutchouc, réalisée par S. Scribner et S. Cole (projet de 1981).



Remarque : les caractères ont été inscrits à l'envers pour pouvoir sortir à l'endroit lors de l'impression.

Figure D4 : Texte en caractères vai paru dans le *Liberian Age* du 30 juillet 1962.

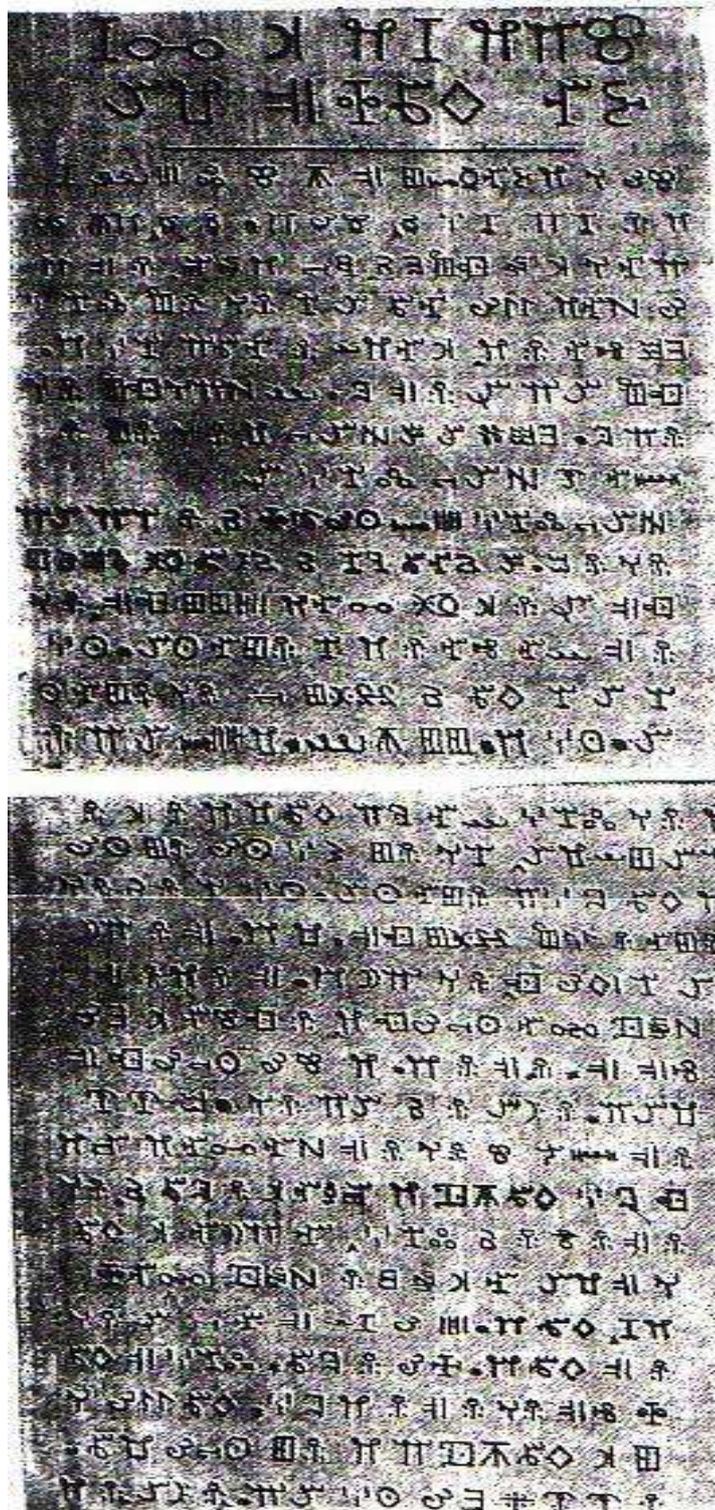


Figure D5 : Texte extrait du manuel scolaire de Nyei et Gatewek (1976).



Figure E2 : Tableau du syllabaire kpelle ou guerzé (créé dans les années 1930 par le Chef Gbili de Sanoyea, au Liberia).

	i	a	u	e	ε	ɔ	o	-
p/b	Ɔ ɓ	Ɔ ɓ	#	Ɔ ɓ	ɔ	ɔ	Ɔ ɓ	
b/m	ɓ	ɓ ɓ		ɓ X	ɓ		ɓ ɓ	
kp/gb	Ɔ ɓ	ɓ ɓ	ɔ	Ɔ ɓ	ɓ ɓ	ɓ ɓ	ɓ ɓ	
f/v	ɓ ɓ	N Z			ɔ	ɓ ɓ	ɓ ɓ	
t/d	ɔ ɓ ɓ (di)	ɓ ɓ	ɓ ɓ	ɓ ɓ	ɓ	ɓ ɓ ɓ	ɓ	
l/n	Ɔ ɓ	ɓ?	ɓ ɓ	ɓ ɓ	ɓ ɓ	ɓ ɓ	ɓ ɓ	
h(s)j(z)	ɓ ɓ	ɓ ɓ	ɓ	ɓ ɓ	ɓ ɓ	ɓ ɓ	ɓ ɓ	
y/ny	ɓ ɓ	ɓ ɓ		ɓ ɓ	ɓ ɓ			ɓ ɓ
k/g	ɓ ɓ	ɓ ɓ ɓ ɓ (ga)	ɓ ɓ	ɓ ɓ	ɓ ɓ	ɓ	ɓ ɓ	
kw/gw	ɓ ɓ			ɓ ɓ	ɓ ɓ			
ɣ (/ŋ)	ɓ ɓ	ɓ ɓ			ɓ ɓ			
ɣ / w			ɓ ɓ			ɓ	ɓ	
w (/ŋw)	ɓ ɓ	ɓ ɓ ɓ M (wan)	ɓ ɓ (wun)		ɓ ɓ	ɓ (wɔn)		
-					ɓ ɓ			
nasal syllables	ɓ	ɓ	ɓ	ɓ	ɓ	ɓ	-	syllabic nasal
m	ɓ ɓ	ɓ ɓ	ɓ ɓ			ɓ ɓ		
n	ɓ ɓ	ɓ ɓ	ɓ ɓ	ɓ ɓ				
ny		ɓ ɓ		ɓ ɓ	ɓ ɓ	ɓ ɓ		
ŋ		ɓ ɓ						ɓ ɓ

Figure E3 : Tableau du syllabaire loma (créé dans les années 1930 par Wido Zobo de Boneketa, au Liberia).

	i	a	u	e	ɛ	ɔ	o
p	∇ ∇	f f	H H	†	∟	P' P' ɔ'	⊥ ⊥
w	∩ ∩ ∩ ∫ ∫	∞ ∞ ∞ ∞ ∞		∞ ∞	∫ ∫	∞	∫ ∫ ∞ ∞
b	∞ ∞	∞	p b θ β	∫ ∫	∫ ∫ ∫	∞ ∞ ∞	∞ ∞ ∞ ∫ ∫
b	∞ ∞	∞	∞	∞	∞ ∞ ∞	∞	∞ ∞
kp				∞ ∫			
gb	∞	∞		∞	∞	∞ ∞ ∞	∞
'v	∞	∞					
f	∞	∞ ∞ ∞	∞ ∞ ∞	∞ ∞ ∞		∞	∞ ∞
v	∞	∞ ∞		∞ ∞ ∞	∞ ∞ ∞ ∞	∞	∞ ∞ ∞ ∞
t	∞	∞	∞ ∞ ∞	∞	∞ ∞	∞	∞ ∞
l	∞	∞	∞	∞	∞	∞ ∞	∞
d	∞	∞	∞ ∞	∞ ∞	∞	∞	∞ ∞ ∞
s	∞ ∞ ∞	∞	∞	∞ ∞	∞ ∞	∞ ∞	∞ ∞
z	∞ ∞	∞	∞	∞ ∞ ∞	∞	∞ ∞	∞ ∞ ∞
y	∞	∞	∞ ∞ ∞	∞	∞ ∞	∞	∞
k	∞ ∞	∞ ∞	∞ ∞	∞ ∞ ∞	∞ ∞ ∞	∞ ∞	∞ ∞ ∞
ɣ	∞	∞		∞ ∞			
g	∞ ∞ ∞	∞	∞	∞	∞ ∞ ∞	∞	
ng		∞					∞ ∞
-	∞	∞	∞ ∞ ∞	∞	∞	∞	∞ ∞

Figure E3 : Tableau du syllabaire loma (suite).

Nasal syllables

	ĩ	ã	ũ	ẽ	ẽ	õ	õ
m	∇	∂ ∂	∂ ∂	∏	∞ ∞ ∞	∞ ∞	∏
n	∅	I ∂	∇ ∇	∥	∞ ∞ ∞		∞ ∞
ŋ	∂ ∂ ∂	∂ ∂	∞			∞	

Nasal vowels

∂	N H	∂	∞	∞∞∞∞	∏	∞	∞	∞
wē	wū	bē	gbū	zē	zō	gē	ŋgē	ŋī

Long vowels

∂	∞	∞ ∞ ∞	∞	∞	(∞)	(∞)	∞ ∞	∞ ∞
pee	bii	baa	bce	boo	faa	vaa	lee	saa
∞	∞	∞	∞	I	W	∞	∞	∞
see	soo	kaa	gee	mīi	mūu	mēe	ncē	ŋēe

Diphthongs

∞	∞	∞	∞	∞	∞ ∞	∞	∞	∞	∞
poi	woi	bue	boi	bai	[?]bai	bue	tie	tui	lea
(∞)	(∞)	∞	A	I	∞ ∞	∞	I	∞ ∞	∞ ∞ ∞
lui	luo	lue	diō	diū	duo	suo	zie	zuo	yie
∞	∞ ∞	∞ ∞	∞ ∞	∞	∞	∞	∞ ∞	∞ ∞	∞ ∞
yai	kai	koi	kue	kuē	kui	gie	mōi	ŋīe	

Figure E4 : Tableau du syllabaire bambara, dit « Ma-sa-ba » (créé par Woyo Couloubayi en 1930, Mali).

Tableau des signes du Masaba

	i	e	f	a	o	o	u
	⊖	∩	∩	∩	∩	∩	∩
p	∞		∩	∩	∩		∩
b	∞	∩	∩	∩	∩	∩	∩
c	∞	∩	∩	∩	∩	∩	∩
k	∞	∩	∩	∩	∩	∩	∩
v	∞	∩	∩	∩	∩	∩	∩
g	∞	∩	∩	∩	∩	∩	∩
ɔ	∞	∩	∩	∩	∩	∩	∩
ɛ	∞	∩	∩	∩	∩	∩	∩
f	∞	∩	∩	∩	∩	∩	∩
e	∞	∩	∩	∩	∩	∩	∩
ɔ			∩	∩			
ɛ	∩		∩	∩	∩		∩
n	∩		∩	∩	∩		∩
ny	∩		∩	∩	∩		∩
ɛ			∩	∩			d
y	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩
ɛ	∩		∩	∩	∩	∩	∩
n	∩		∩	∩			∩
ɛ	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩
ɛ	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩

Figures F : Différentes versions de l'écriture bamoum (créée par le sultan Njoya, roi des Bamoum).

Figure F1 : Tableau des symboles de la troisième version de l'écriture bamoum.

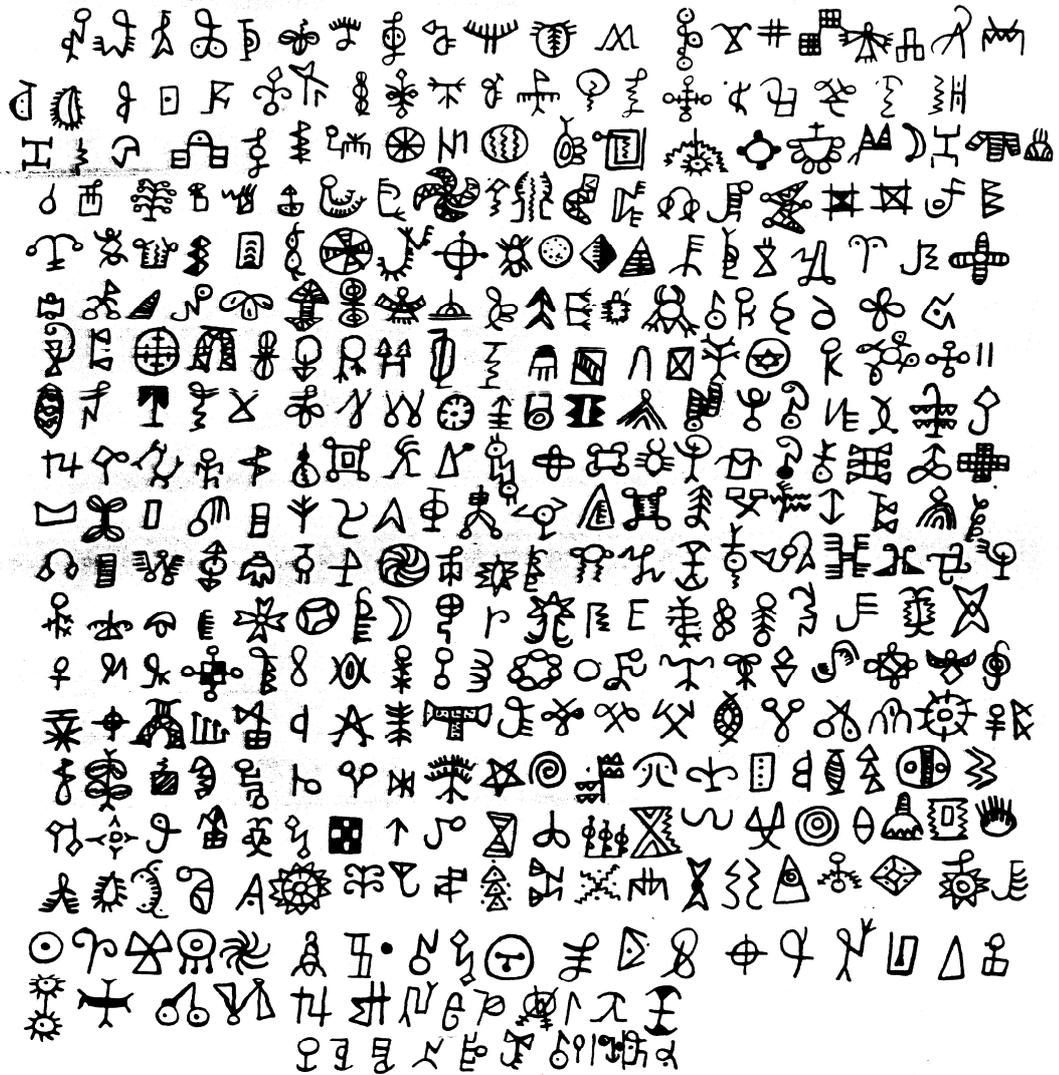


Figure F2 : Tableau du syllabaire bamoum « A-ka-u-ku » avec les versions élaborée et cursive.

"a Ka u Ku"

Ɑ Ɱ Ɐ Ɒ ⱱ Ⱳ ⱳ ⱴ Ⱶ ⱶ ⱷ ⱸ ⱹ ⱺ ⱻ ⱼ ⱽ Ȿ Ɀ
 Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ
 Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ
 Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ
 Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ

"lerawa niet"

Ɑ Ɱ Ɐ Ɒ ⱱ Ⱳ ⱳ ⱴ Ⱶ ⱶ ⱷ ⱸ ⱹ ⱺ ⱻ ⱼ ⱽ Ȿ Ɀ
 Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ
 Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ
 Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ
 Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ

"a Ka u Ku mlemfe"

Ɑ Ɱ Ɐ Ɒ ⱱ Ⱳ ⱳ ⱴ Ⱶ ⱶ ⱷ ⱸ ⱹ ⱺ ⱻ ⱼ ⱽ Ȿ Ɀ
 Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ
 Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ
 Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ
 Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ

"a Ka u Ku"

Ɑ Ɱ Ɐ Ɒ ⱱ Ⱳ ⱳ ⱴ Ⱶ ⱶ ⱷ ⱸ ⱹ ⱺ ⱻ ⱼ ⱽ Ȿ Ɀ
 Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ ⱽ Ȿ Ɀ

Figures G : Invention des écritures vai et bamoum : le rêve de Momolu Dualu Bukele et du sultan Njoya.

Figure G1 : L'invention de l'écriture par les Vai : le rêve de Doalu Bukere. Récit par S. W. Koelle, missionnaire allemand de l'English Church Missionary Society. Il a rencontré Doalu Bukere en 1849. Cet extrait a été traduit par Isabelle Klock-Fontanille.⁷⁸¹

Doalu Bukere, qui avait environ 40 ans lorsque je lui rendis visite à Bandakoro, était le véritable inventeur <de l'écriture>, aidé par cinq amis. La première impulsion pour la tenter, lui fut donnée dans un rêve, qu'il me raconta de la manière suivante :

- Il y environ 15 ans, j'ai fait un rêve, dans lequel un grand et vénérable homme blanc, vêtu d'un long manteau, m'apparut en me disant : « J'ai été envoyé à toi par d'autres hommes blancs. » Doalu demanda : « Pourquoi as-tu été envoyé à moi ? » L'homme blanc répondit : « Je t'apporte un livre. » Doalu dit : « C'est très bien ; mais dites-moi maintenant, quelle est la nature de ce livre ? » Le messenger blanc répondit : « J'ai été envoyé pour t'apporter ce livre, de sorte que tu le transmettes au reste de ton peuple. Mais je dois te dire que ni toi, ni personne qui connaîtra le livre, n'a le droit de manger de la chair de chien et de singe, ni quoi que soit trouvé mort, dont la gorge n'a pas été tranchée ; ni de toucher le livre les jours où tu as touché les fruits d'un arbre-To (une sorte de poivrier très piquant). » Ensuite, le messenger montra son livre à Doalu et lui apprit à écrire des mots vei avec les signes que contenait le livre. Cela fit une profonde impression sur l'esprit de Doalu, et il me décrivit cela de façon très vivante. Il me dit que l'homme s'adressa à lui en ces termes : « Regarde, Doalu, ce signe (en écrivant le signe avec son doigt sur le sol) signifie i. ensuite, il écrivit à côté un autre signe, et celui-ci signifie na. Maintenant, Doalu, lis les deux ensemble ! » Doalu s'exécuta, et fut enchanté d'avoir appris à lire le mot ina, i.e. « Viens ici ! ». De la même manière, le messenger lui montra comment un grand nombre d'autres mots pouvaient être écrits. Enfin, Doalu interrogea son maître sur le contenu du livre qu'il avait apporté. Mais la réponse fut la suivante : « Attends un peu ; je te le dirai bientôt. » Après cela, Doalu se réveilla, mais, comme il me le dit sur un ton affligé, il ne fut jamais informé de ce qui était écrit dans le livre. Le lendemain matin, il appela ses amis ensemble, pour leur

⁷⁸¹ I. Klock-Fontanille, «De la trace à son déchiffrement », *Dossier présenté en vue de l'obtention de l'Habilitation à Diriger des Recherches, Volume 1 : Synthèse*, Université de Limoges, Novembre 2006, pp. 246-247.

raconter son rêve, à savoir son frère Dshara Barakora, et ses cousins, Dshara Kali, Kalia Bara, Fa Gbasi, ainsi que So Tabaku, ce dernier étant mort environs trois ans auparavant. Ils étaient tous extrêmement heureux du rêve et complètement persuadés que c'était une révélation divine. Quelques jours après, Kali Bara aussi, comme il me le dit lui-même, fit un rêve, dont je doute toutefois de la réalité, dans lequel un homme blanc lui dit que le livre était venu de Dieu, et qu'ils devaient lui accorder la plus haute importance. [...]

[Puis Koelle rappelle dans quelles circonstances Doalu a appris à lire].

Mais l'esprit de Doalu Bukere était tellement uniquement préoccupé par cet ardent désir d'être capable de lire et d'écrire, que cela occupait ses pensées jour et nuit, et cela forma la base naturelle de ce rêve curieux, qui semble avoir été le reflet de ses pensées en état de veille.

Bien que Doalu ait été bien instruit dans son rêve, néanmoins, comme il me le dit, le matin il ne put se souvenir de tous les signes qui lui avaient été montrés la nuit. Par conséquent – ce sont ses propres mots –, lui et ses amis eurent à réfléchir ensemble, pour en créer de nouveaux. Et pour cette raison, nous sommes entièrement justifiés à parler d'une réelle invention du mode veï d'écriture.⁷⁸²

⁷⁸² Extrait de S. W. Koelle *Outlines of a Grammar of the Vei Language. Together with a Vei-English Vocabulary, and an Account of the Discovery and nature of the Vei mode of syllabic writing*, London, Church Missionary House, 1854, pp. 235-237.

Figure G2 : Le rêve du roi Njoya, tel qu'il est rapporté dans l'Histoire et Coutumes des Bamum (volume publié en 1952 et conservé au palais de Foumbani). Cette traduction a été extraite du dossier présenté en vue de l'obtention de l'Habitation à Diriger des Recherches par Isabelle Klock-Fontanille.⁷⁸³

Autrefois les Bamum ne savaient pas écrire. L'écriture dont ils se servent maintenant a été imaginée par le roi Njoya. Une nuit, il eut un songe ; un homme se présenta à lui et lui dit : « Roi, prends une planchette et dessine une main d'homme, lave ce que tu auras dessiné et bois ». Le roi prit la planchette, dessina une main d'homme comme cela lui avait été indiqué. Ensuite il passa la planchette à cet homme qui écrivit et la rendit au roi. Il y avait là assis beaucoup de gens ; c'était tous les élèves ayant en main des planchettes sur lesquelles ils écrivaient et qu'ils donnaient ensuite à leurs frères.

Le lendemain, le roi prit une planchette et dessina une main d'homme, il lava la planchette et but l'eau qui avait servi à ce lavage, comme cela lui avait été indiqué dans le songe. Le roi appela beaucoup de gens et leur dit : « Si vous dessinez beaucoup de choses différentes et que vous les nommez, je ferai un livre qui parlera sans qu'on l'entende. – A quoi bon, dirent les gens, quoi qu'on fasse, on ne réussira pas. – Si vous réfléchissez bien, cela réussira, reprit le roi. – Non, cela ne peut réussir. – Allez et réfléchissez bien ».

Quelques temps après, le roi appela ses gens. « Eh bien, leur dit-il, qu'avez-vous pensé au sujet de ce livre ? – Quoi qu'on fasse, on ne réussira pas. – bien j'accepte ce que vous dites ; je veux pourtant essayer moi-même et si je n'arrive pas, je laisserai. Allez dessiner des choses différentes et vous m'apportez ce que vous aurez fait ». Ils allèrent et firent ce qui leur était commandé, puis vinrent présenter leur travail au roi. Le roi lui-même avait fait des essais de son côté. Il appela Mama et Adjia pour qu'ils vissent l'aider à comparer le travail qui avait été fait de part et d'autre. Par cinq fois le roi essaya, mais en vain, d'obtenir un résultat ; ce fut la sixième tentative qui réussit. L'écriture était trouvée. Le roi appela beaucoup de gens et leur apprit les nouveaux caractères. Les gens apprirent bien, pour la plus grande satisfaction du roi Njoya. (Traduction Martin)⁷⁸⁴

⁷⁸³ I. Klock-Fontanille, *op. cit.*, p. 245.

⁷⁸⁴ Extrait de I. Dugast & M. D. W. Jeffreys, *L'écriture des Bamum*, Mémoires de L'Institut français d'Afrique Noire (Centre du Cameroun), 1950, pp. 3-4.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES INDIVIDUELS

ABEL H., 1952, «Déchiffrement des poids à peser l'or en Côte d'Ivoire», *Journal des Africanistes*, vol. xxii, fasc. 2, pp. 95-114.

ABEL H., 1959, «Déchiffrement des poids à peser l'or en Côte d'Ivoire» (suite), *Journal des Africanistes*, vol. 29, fasc. 2, pp. 273-292.

ADAM Jones, 1981, « Who are the Vai », *The Journal of African History*.

AGUESSY H., 1972, « Le langage religieux en Afrique. Comment se dit la parole ? (valeur propre de l'oralité) », *L'Afrique littéraire et artistique*, n° 25.

AKPAN, MONDAY, B., 1986, *African resistance in Liberia : the Vai and the Gola-Bandi*, Liberia Working Group.

AMAESHI B., 1977, « Sources for West African Studies: Some Non-Alphabetic Writing of West Africa », *Libri*, 27, 1 (1-8).

AMENGUAL M., 1975, *Une histoire de l'Afrique est-elle possible ?* Dakar-Abidjan, Les Nouvelles Edit. Africaines.

AMSELLE, J.-L., 2001, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.

AMSELLE, J.-L., M'BOKOLO, E., 1999, *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, Edit. La Découverte.

AUROUX S., 1994, *La révolution technologique de la grammatisation. Introduction à l'histoire des sciences du langage*, Paris, Mardaga.

- BAECHLER Jean, mai-juin 1972, «De l'idéologie», *Annales*, 3, pp. 641-664.
- BALANDIER Georges, 1957, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon.
- BASTIDE, R., 1972, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion.
- BATTESTINI, S., 1997, *Ecriture et Texte. Contribution africaine*, Presses de l'Université Laval / Présence Africaine.
- BATTESTINI, S., « Ecritures africaines : inventaire et problématique », in N. Catach (éd.), *Pour une théorie de la langue écrite*, Paris, Actes de la Table ronde internationale CNRS-HESO, 23-24 octobre 1986, pp. 149-155.
- BATTESTINI, S., 1988-89, « Deconstruction and Decolonization of the Self », *American Journal of Semiotics*, vol. 6, n° 1, pp. 117-131.
- BATTESTINI, S. (dir.), 2006, *De l'écrit africain à l'oral. Le phénomène graphique africain*, Paris, L'Harmattan.
- BELLON Lédji, 1986, « "Je cours plus vite que ma rivale." Parole de pagnes chez les Ben-mina au Sud Togo », *Cahiers de Littérature Orale*, n° 19, pp. 29-66.
- BLANCHY-DAUREL Sophie, 1990, *La vie quotidienne à Mayotte (Archipel des Comores)*, L'Harmattan.
- BONFANTE L., CHADWICK J., COOK B. F., DAVIES W. V., HEALEY J. F., HOOKER J. T., WALKER C. B. F., 1994, *La Naissance des écritures. Du cunéiforme à l'alphabet*, Seuil.
- BOTTERO J., 1987, *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Gallimard.
- CALAME-GRIAULE, C., LACROIX, P.-F., 1969, « Graphie et signes africains », *Sémiotique en Afrique*, pp. 256-272.

- CALVET L.-J., 1996, *Histoire de l'écriture*, Plon.
- CAVALLO G., CHARTIER R., 1997, *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris, seuil.
- CHAKER S., 02 février 2002, « L'écriture lybico-berbère. Etats de lieux, déchiffrement et perspectives linguistiques et sociolinguistiques », texte présenté au *Colloque annuel de la SHESL*, Lyon-ENS, in http://www.inalco.fr/crb/libyco_berbere/libyco_berbere.htm.
- CHAKER S., 2006, « Signes, écriture et identité chez les Berbères : un cycle trans-historique », *De l'écrit africain à l'oral. Le phénomène graphique africain*, Paris, L'Harmattan, pp. 147-162.
- CHAMANGA M. A., « Proposition pour une écriture standard du comorien », *Asie du Sud-est et Monde Insulindien (ASEMI)*, vol. VII., n° 2-3, Paris, 1976, p. 73.
- CHAMPOLLION Jean-François, 1989, *Lettre à M. DACIER, relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques employés par les Egyptiens pour inscrire sur leurs monuments les titres, les noms et les surnoms des souverains grecs et romains*, Fata Morgana.
- CHARBONNIER G., 1961, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Plon.
- CHARTIER R. (dir.), 2006, *Pratiques de la lecture*, Paris, Payot.
- CHENG François, 1988, « l'inscription des signes idéographiques dans l'espace peint », in Christin Anne-Marie (dir.), *Ecritures III. Espaces de la lecture*, Ed. Retz, p. 79.
- CHEVRIER J., 1974, *Littérature nègre. Afrique, Antilles, Madagascar*, Paris, A. Colin.

CISSOKO S. M., 1996, *Tombouctou et l'empire songhay. Epanouissement du Soudan nigérien aux XVe-XVIe siècles*, Paris, L'Harmattan.

CLASTRES, P., 1980, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil.

CHRISTIN Anne-Marie, Décembre 2000, « De l'image à l'écriture », *Sciences de l'Homme et de la Société*, CNRS, n° 60, pp.

CHRISTIN Anne-Marie, 1995, *L'image écrite ou La Déraison graphique*, Paris, Flammarion.

CHRISTIN Anne-Marie (dir.), 1982, *Ecritures. Systèmes idéographiques et pratiques expressives*, Retz.

COHEN Marcel, 1959, *La Grande Invention de l'écriture et son évolution*, Paris,

COHEN William B., 1973, *Empereurs sans sceptre. Histoire des Administrateurs de la France d'Outre-mer et de l'Ecole Coloniale*, Paris, Edit. Berger-Lvrault.

COLE, S., SCRIBNER, S., 1981, *Psychology of Writing*, Cambridge, MA : Harvard University Press.

CONDRO, M., septembre 2000, *L'écriture et l'idéologie en Afrique noire. L'exemple de l'écriture vai (Libéria)*, Mémoire de DEA, Université de Limoges.

CONDRO, M., 2005, « Le *nyambawani* des femmes mahoraises : une parole assignée à l'écriture », *L'écriture entre support et surface*, Paris, L'Harmattan, 153-165.

- CONDRO, M., 2006, « Pour une approche discursive du syllabaire. Le rêve d'une écriture », *De l'écrit africain à l'oral. Le phénomène graphique africain*, Paris, L'Harmattan, pp. 163-176.
- COQUET Michèle, 1984, « Du corps au sens. Mythes et scarifications », *RES*, France, vol. 7/8, pp. 73-92.
- CORBY, Richard A. 1988, « Manding Traders and Clerics: the Development of Islam in Liberia to the 1870s », *Liberian Studies Journal*, 13, no. 1: 42-66.
- DALBY, D., 1967, « A Survey of the Indigenous Scripts of Liberia and Sierra Leone: Vai, Mende, Loma, Kpelle and Bassa », *African Language Studies*, fasc. 8, pp. 1-51.
- DALBY, D., 1968, « The Indigenous Scripts of West Africa and Surinam: the Inspiration and Design », *African Language Studies*, fasc. 10, pp. 156-97.
- DALBY, D., 1970, « The Historical Problem of the Indigenous Scripts of West Africa and Surinam in Language and History in Africa », Congrès, London Seminar on Language and History in Africa, 1970.
- DALBY, D., 1986, *L'Afrique et la lettre*, Paris, Centre Culturel Français, Lagos & Fête de la lettre.
- DALBY, D., Avril 1995, « An Inspired Invention », *Unesco Courier*, pp. 22-3.
- DANIELS T. Peter, BRIGHT William, 1995, « Indigenous West African writing systems » *The world's writing systems*, New York, Oxford University Press, pp. 593-8.
- DE CERTEAU M., 1975, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard.

- DE GANAY S., 1949, «Aspects de mythologie et de symbolique bambara», *Journal de psychologie normale et pathologique*.
- DE GANAY S., 1950, «Graphies bambara des nombres», *Journal de la Société des Africanistes*.
- DE GANAY S., 1951, «Graphies de voyages mythiques chez les Bambara» (Etudes sur la cosmogonie des Dogon), *Africa*.
- DE GANAY S., D. ZAHAN, «Un enseignement donné par le komo», *Systèmes de Signes*, CNRS, Hermann, Paris, 1978.
- DE GERANDO, *Des signes et de l'art de pensée, considérés dans leurs rapports mutuels*,
- DELAFOSSÉ, M., 1899, « Les Vai, leur langue et leur système d'écriture », *L'Anthropologie*, n° 2, pp. 129-151.
- DELAFOSSÉ M., 1922, « Les Vaï, leur langue et leur système d'écriture », *Revue d'Ethnographie et des traditions populaires*, Tome III, p. 305.
- DE MEDEIROS F., 1985, *L'Occident et l'Afrique (XIII-XVème siècles). Images et représentations*, Paris, Karthala.
- DE MEDEIROS F., 1986, « De la parole à l'écrit. L'historiographie africaine devant une tâche délicate », *Les Cahiers du CELHTO*, n°1.
- DE MORAES FARIAS P. F., «The Oldest extant Writing of West Africa: Medieval epigraphs from Issuk, Saney, and Egef-n-Tawaqqast (Mali) », *Journal des Africanistes*, vol. 2, 1990, pp. 65-113.
- DERRIDA J., 1967, *De la grammatologie*, Paris, Les Editions du Seuil.
- DERRIDA J., 1977, « SCRIBBLE, pouvoir / écrire » in WARBURTON William, 1977, *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens*, Paris, Aubier-Montaigne, pp. 5-43.

- DESBORDES F., 1990, *Idées romaines sur l'écriture*, Presse Universitaire de Lille.
- DESTUTT DE TRACY, 1970, *Eléments d'idéologie II. Grammaire*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- DETIENNE, M., 2000, « Avec ou sans écriture », *Science de l'Homme et de la Société*, n° 60, pp. 3-7.
- DE MEDEREIROS, F., 1985, *L'Occident et l'Afrique (XIII^e-XV^e siècle). Images et représentations*, Paris, Karthala.
- DE MEDEIROS F., 1986 « De la parole à l'écrit. L'historiographie africaine devant une tâche délicate », *Les Cahiers du CELHTO*, fasc. 1, pp. 53-62.
- DIETERLEN, G., « Signes graphiques. Semence de la connaissance. Les 266 signes fondamentaux en Afrique occidentale », in *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, pp. 435-437.
- DIETERLEN G., « Signes d'écriture Bambara », *L'Homme (Cahiers d'Ethnologie, de Géographie et de Linguistique)*, 3, Hermann, Paris, 1951.
- DIETERLEN G., 1955, « Mythe et organisation sociale au Soudan français », *Journal de la Sociétés des africanistes*.
- DIETERLEN G., 1959, « Mythe et organisation sociale en Afrique Occidentale », *Journal de la Sociétés des africanistes*, pp. 119-138.
- DIOP C. A., 1967, *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique*, Paris, Présence Africaine.
- DIOP C. A., 1987, (1. Edit. 1960), *L'Afrique précoloniale*, Paris, Présence Africaine.

- DIOP C. A., 1979 [1954], *Nation nègre et culture*, Paris, Présence Africaine.
- DONEUX J. L., 2003, *Histoire de la linguistique africaine, des précurseurs aux années 70*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence.
- DUCROT, O., TODOROV T., 1972, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil.
- DUMONT L., 1966, « Les aspects idéologiques du système des castes », *Homo Hiérarchicus*, Paris.
- ELLIS, S., 1999, *The Mask of Anarchy. The Destruction of Liberia and the Religion Dimension of an African Civil War*, London, Hurst & Company.
- EVERSON Michael, RILEY Charles, RIVERA José, 01 août 2005, « Proposal to add the Vai scripts to the BMP of the UCS », <http://std.dkuug.dk/jtc1/sc2/wg2/docs/n2948.pdf>.
- FAÏK-NZUJI M. Clémentine, 19-25 février 1989, « Symboles graphiques africains dans la liturgie chrétiennes », *Actes du Colloque International de Kinshasa*, Archidiocèse de Kinshasa & Aide Inter-Monastères, p. 327.
- FAÏK-NZUJI M. Clémentine, 1992, *Symboles graphiques en Afrique noire*, Paris, Karthala.
- FAÏK-NZUJI M. Clémentine, 2000, *Arts africains. Signes et symboles*, Paris, Bruxelles, De Boeck Universit.
- FEVRIER, J. G., 1959, *Histoire de l'écriture*, Paris, Payot.
- FLOCH, J.-M., *Petites mythologies de l'œil et de l'esprit. Pour une sémiotique plastique*, Paris-Amsterdam, Editions Hadès-Benjamins, 1985, p. 11.

- FONTANILLE, J., 1998, « Décrire, faire, intervenir », *Protée*, p. 108.
- FONTANILLE, J., 1999, *Sémiotique du discours*, Limoges, PULIM.
- FOUCAULT M., 1971, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.
- FURET F., OZOUF J., 1977, *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français depuis Calvin jusqu'à Jules Ferry*, Paris, Editions de minuit.
- GADJIGO Samba, 1991, *Ecole blanche, Afrique noire. L'école coloniale dans le roman d'Afrique noire francophone*, Paris, L'Harmattan.
- GALTIER G., « Un exemple d'écriture traditionnelle mandingue, le "Masaba" des Bambara-Masasi du Mali », *Journal des Africanistes*, p. 158.
- GALTIER, G., 1980, *Problèmes dialectologiques et phonographématiques des parlers mandingues*. Thèse de Doctorat 3ème Cycle, Université Paris VII. Paris.
- GELB, I. J., 1973, *Pour une théorie de l'écriture*, Paris, Flammarion.
- GIUST-DESPRAIRIES Florence, 2000, *L'imaginaire collectif*, Ramonville Saint-Ange, Edit. Erès.
- GLASSNER, J.-J., avril 2000, *Ecrire à Sumer. L'invention du cunéiforme*, Paris, Seuil.
- GODART L., 1990, *Le Pouvoir de l'écrit. Aux pays des premières écritures*, Paris, Edit. Errance.
- GOERG, O., 1986, *Commerce et colonisation en Guinée (1850-1913)*, Paris, L'Harmattan.
- GOERG, O., 1997, « Mandingo in Liberia », *The Journal of African History*, 38, no. 3, pp. 497-534.
- GOERG, O., 2000, « L'Afrique vue de France : un continent éclaté, une construction dédoublée » dans *Les Espaces de l'historien*, Etudes

rassemblées par J.-C. Waquet, O. Goerg et R. Rogers, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg in http://www.pu-strasbourg.com/sci_hist/espace.htm.

GOODY, J., COLE, M., SCRIBNER, S., 1977, « Writing and Normal Operations: a Case Study among the Vai », *Africa*, pp. 289-304.

GOODY, J. (pas de date). « Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture : La transmission du Bagré » *L'Homme* 17, pp. 29-52.

GOODY, J., 1979, *La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Minuit.

GOODY, J., 1977, *La raison graphique*, Paris, Minuit.

GOODY, J., 1986, *La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*, Paris, A. Colin.

GOODY, J., 1994, *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, Presses Universitaires de France.

GOODY J., mai 1998, «Rencontre avec Jack Goody : de l'oral à l'écrit», Propos recueillis par Nicolas Journet, *Sciences Humaines*, n° 83.

GOODY J., 2000, *The Power of the Written Tradition*, Washington DC: Smithsonian Institution Press.

GRANDGUILLAUME G., avril-juin 1997, « L'oralité comme dévaluation linguistique », *Peuples méditerranéens*, n° 79, pp. 9-10.

GREIMAS, A. J., 1983, *Du sens, II*, Paris, Seuil.

GREIMAS, A. J., COURTES, J., 1993, *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.

GRIAULE M., 1951, «Connaissance de l'homme noir», *La connaissance de l'homme au XXème*, Histoire et Société d'aujourd'hui, Edition de la Baconnière, Neuchâtel.

GRIAULE M., 1951, «Les signes graphiques de la circoncision bambara», *L'Homme (Cahiers d'Ethnologie, de Géographie et de Linguistique)*, 3, Hermann, Paris.

GRIAULE Marcel, DIETERLEN Germaine, 1951, « Signes graphiques soudanais », *L'Homme (Cahiers d'Ethnologie, de Géographie et de Linguistique)*, 3, Hermann, Paris.

GUILLAUME P., 1994, *Le monde colonial, XIX-XXème siècles*, Paris, A. Colin.

HAIR, P. E., 1963, « Notes on the Discovery of the Vai Script, with a Bibliography », *African Language Review: Sierra Leone Language Review*, vol. 2, pp. 36-49.

HAIR, P. E., STEWART, G., 1969, « A Bibliography of the Vai Language and Script », *Journal of West African Language*, vol. 6, fasc. 2, pp. 109-124.

HAIR P. E. H., TUCHSCHERER Konrad., 2002, « Cherokee and West Africa: Examining the Origins of the Vai Script », *History in Africa* vol.29, African Studies Association, pp. 427-486.

HARRIS R., 1993, *La sémiologie de l'écriture*, Paris, CNRS Edit.

HARTOG F., 2001, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard.

HAVELOCK E. A., 1981, *Aux origines de la culture écrite en Occident*, Maspero.

HEGEL G. W. F., 1986, *La raison dans l'histoire. Introduction dans la philosophie de l'Histoire*, Paris, Union Générale d'Éditions.

HERRENSCHMIDT, C., 18 août 2001, « L'Internet entre écriture, parole et monnaie ou l'étrange cadeau des Anciens », <http://www.ars.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP1801ch.html>, p. 1.

HEYDORN, R.W., 1970/71, « The Vai language in Liberia », in HEYDORN, R. W., *LIBERIA*.

HIGOUNET C., 1969, *L'Écriture*, Paris, PUF.

HJELMSLEV L., 1968, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Minuit.

HOLSOE, S. E., 1976, « An early Vai manuscript from Liberia », *African Languages*.

HOLSOE, S. E., « The Manding in Western Liberia: An Overview », *Liberian Studies Journal*, Vol. 7 (1976/77), pp. 1-12.

HOLSOE, S. E., Lang Peter, 1980, *Notes on the Vai Sande Society in Liberia*.

HOLSOE, S. E., 1984, « Vai occupational continuities : traditional to modern », *Liberian Studies Journal*.

HOLSOE S. E., 1987, « Dynamics of Liberian Vai Culture », *Liberian Studies Journal*, 12, 2, pp. 135-148.

ISICHEI, E., 1977, *History of West Africa since 1800*, Africana Publishing Company (de Holmes & Meier Publishing).

JOHANNOT Y., 1994, *Illettrisme et rapport à l'écrit*, Presses Universitaires de Grenoble.

KADIMA-NZUJI, 1984, *La littérature zairoise de langue française (1945-1965)*, Paris, Karthala-ACCT.

KAKE Ibrahim, 1991, *La vie privée des hommes au temps des grands empires africains*, Paris, Hachette Jeunesse.

KANE C. H., 1960, *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard.

KESTELOOT, L., 1980, *Le mythe et l'histoire dans la formation de l'empire de Ségou*, DAKAR-IFAN.

KESTELOOT L., 1996, «Les épopées royales africaines, de l'oral à l'écrit, du mythe à l'histoire : mythe, histoire, société», *Littérales* : (Nanterre), n° 19, pp. 62-82.

KIZERBO J., 1978, *Histoire de l'Afrique noire. D'hier à demain*, Paris, Hatier.

KLINGENHEBEN, A., avril 1933, « The Vai Script », *Africa: Journal of the International Institute of African Languages and Cultures*, vol. 6, fasc. 2, pp. 158-171.

KOELLE, S. W., 1854, *Outlines of a Grammar of the Vei Language, Together with a Vei-English Vocabulary. And an Account of the Discovery and Nature of the Vei Mode of Syllabic Writing*, London, Church Missionary House.

KONNEH Augustine, 1996. « Citizenship at the Margins: Status, Ambiguity, and the Mandingo of Liberia », *African Studies Review* 39, no. 2, pp. 141-154.

KONNEH Augustine, 1993, *Indigenous Entrepreneurs and Capitalists: The Role of the Mandingo in the Economic Development of Modern-Day Liberia*, Ph.D. dissertation, Indiana University.

KONNEH Augustine, 1993, « Mandingo Integration in the Liberian Political Economy », *Liberian Studies Journal*, 18, no. 1, pp. 44-62.

KONNEH Augustine, 1996, *Religion, Commerce and the Integration of the Mandingo in Liberia*, Lanhan, New York, London, University Press of America.

LACROIX J., 27 juillet 2003, « Ecriture et Métaphysique selon Jacques DERRIDA », <http://www.girafe-info.net/jeanlacroix/derrida.htm>.

LAFONT, R. (dir.), 1984, *Anthropologie de l'écriture*, Paris, Centre G. Pompidou CCI.

LECLERC G., 1972, *Anthropologie et colonialisme*, Paris, Fayard.

LEMIEUX V., 1967, « L'anthropologie politique et l'étude des relations de pouvoir », *L'Homme*, VII, 4, pp. 25-49.

LEROI-GOURHAN A., 1964, *Le geste et la parole 1, technique et langage*, Paris, Albin Michel.

LEVI-STRAUSS C., 1961, « La crise moderne de l'anthropologie », *Courrier de l'Unesco*.

LEVI-STRAUSS C., 1955, *Tristes tropiques*, Paris, Plon.

MAFUNDIKWA, Saki, 2004, *Afrikan Alphabets: The Story of Writing in Africa*, New Jersey: Mark Batty.

MASSAQUOI, M., 1911, « The Vai People and their Syllabic Writing », *Journal of the African Society*, vol. 10, pp. 459-466.

MAZRUI A., September 1987, *The Africans: A Triple Heritage*, Little Brown & Co (P), Ed. TV Tie.

McLUHAN M., 1968, *La galaxie Gutenberg. L'invention de l'homme typographique*, Paris, seuil.

MEMMI A., 1973, *Portrait du colonisé, précédé du Portrait du colonisateur*, Paris, Payot.

MIGEOD F. W., 1909, «The Syllabic Writing of the Vai People», *Journal of the African Society*, vol. IX, pp. 46-58.

- MONTEIL V., 1964, *L'Islam noir*, Paris, Seuil.
- MONTS C., 1990, «Social and Musical Responses to Islam Among the Vai During the Early Twentieth Century», *Liberian studies Journal*, vol. 15, fasc. 2, pp. 108-124.
- MOORE, B. T., 1972, « Problems of Identity in Terms of My Own Experience », *Oral and Written Language*, vol. 15, pp. 169-178.
- MOURALIS B., 1993, *L'Europe, l'Afrique et la folie*, Paris, Présence Africaine.
- MUDIMBE V. Y., 1973, *L'autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Dole, L'Age d'Homme.
- MUDIMBE V. Y., 1973, *Entre les eaux. Dieux, un prêtre, la révolution*, Paris, Présence Africaine.
- MUDIMBE V. Y., 1982, *L'odeur du père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique Noire*, Paris, Présence Africaine.
- MVENG E., 1972, *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine, depuis Homère jusqu'à Strabon*, Paris, Présence Africaine.
- NDAM NJOYA A., 1977, *Njoya. Réformateur du royaume bamoum*, Paris, ABC, "Grandes Figures Africaines".
- NGANDU NKASHAMA Pius, 1984, *Littératures africaines : 1930-1982 (anthologie critique)*, Silex.
- NGANDU NKASHAMA Pius, 1994, *Les années littéraires en Afrique : 1987-1992*, Paris, L'Harmattan.
- NGANDU NKASHAMA Pius, 1992, *Littératures et écritures en langues africaines*, Paris, L'Harmattan.
- NIANE D. T., 1975, *Le Soudan Occidental au temps des grands empires, XI-XVI siècles*, Paris, Présence Africaine.

- NYEI M. B., 1980-1981, «A Three Script Literacy Among the Vai: Arabic, English and Vai», *Liberian Studies Journal*, vol. IX, fasc. 1, pp. 13-22.
- OLSON D. R., 1998, *L'univers de l'écrit. Comment la culture écrite donne forme à la pensée*, Retz.
- PEMBERTON J., 1977, «A Cluster of Sacred Symbols: Orisa Worship among the Igbomina Yoruba of Ila-Orangun», *History of Religions*, France, vol. 17, fasc. 1, pp. 1-28.
- PICHEL, W. J., 1966, «L'écriture Bassa au Liberia», *Bulletin de l'IFAN*, 28 B 1/2, p. 481-484.
- PLATON, *Phèdre*,
- PROBST P., 1989, «The Letter and the Spirit; Literacy and Religious Authority in the History of the Aladura Movement in Western Nigeria», *Africa*, pp. 478-495.
- QUENEAU R., 1962, *Entretiens avec Georges Charbonnier*, Paris, Gallimard.
- RAUM O. F., 1943, «The African Chapter in the History of Writing», *African Studies*, Vol. II, pp. 179-192.
- RAYMOND J. Smyke, 2005, *The First African Diplomat : Momolu Massaquoi (1870-1938)*.
- RICARD A., 1995, *Littératures d'Afrique noire. Des langues aux livres*, Paris, CNRS Editions et Karthala.
- RICOEUR, P., *Temps et récit. Tome 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Edit. du Seuil, février 1983
- RICOEUR P., Novembre 1986, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique, II*, Paris, Seuil.

RICOEUR, P., 1990, « Entre herméneutique et sémiotique », *Nouveaux Actes Sémiotiques*, PULIM, Université de Limoges.

RICOEUR P., 1997, *L'Idéologie et l'Utopie*, Seuil.

ROBIN L., 1968, *Platon*, Plon.

ROULON P, DOKO R, 1983, « La Parole pilée : Accès au symbolisme chez les Gbaya 'bodoè de Centrafrique », *Cahiers de Littérature Orale*, n° 13, pp.

SAMBOU E., 2002, « L'impact du Marabout dans la société sénégalaise à travers l'œuvre d'Abdoulaye Sadjì », *Cahiers KUBABA*, IV, vol. 2, "Rites Célébrations", Paris, L'Harmattan.

SENGHOR L. S., 1948, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, PUF.

STAMM A., 1997, *Histoire de l'Afrique précoloniale*, PUF.

STAMM A., 1993, *Les civilisations africaines*, PUF.

STEWART G., HAIR P. E., 1969, «A Bibliography of the Vai Language and Script», *Journal of West African Language*, vol. VI, fasc. 2, Grande Bretagne.

STEWART G., « Notes on the Present-day Usage of the Vai Script in Liberia », *African Language Review*, vol. 6, p. 73.

STREET B. V., 1984, *Literacy in Theory and Practice*, Cambridge University Press.

SUMBO Francisco S., 1988, «Intersubjectivité conjugale à travers les "couvercles sculptés" dans la culture cabindaise», *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 22, n° 43-44, pp. 17-38.

TALON P., BROZE Michèle (éd.), DECHARNEUX Baudouin (éd.), JESPERS Philippe (éd.), JONCKERS Danielle (éd.), «La parole et l'écrit

dans l'idéologie assyrienne», *Civilisations*, n° 1-2, pp. 43-64, 1998 (vol. 46) [Oralité et Ecriture dans la pratique du mythe (séminaire ; Bruxelles BEL)].

TARDITS C., 1991, « L'écriture, la politique et le secret chez les Bamoum », *Africa*, vol. XLVI, fasc. 2, pp. 224-240.

TAYLOR F. W., 1928, « The Orthography of African Languages with Special Reference to Hausa and Fulani », *Africa*, 28, pp. 241-252.

THOMPSON J. B., mars 1987, «Language and Ideology», *Language et Société*, n° 39.

TUCHSCHERER Konrad, HAIR P.E. H., 2002, « Cherokee and West Africa: Examining the Origins of the Vai Script », *29 History in Africa* 427.

VAILLANT P., 1999, *Sémiotique des langages d'icônes*, Paris, Honoré Champion.

VERNANT J.-P., 1999, *L'univers, les dieux, les hommes. Récits grecs des origines*, Paris, Seuil.

WARBURTON William, 1977, *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens*, Paris, Aubier-Montaigne.

WELMERS, William E., 1976, *A Grammar of Vai*, Berkeley, University of California Press.

WINTER G., janvier 2002, *L'impatience des pauvres*, Paris, PUF.

ZAHAN, D., 1950, « Pictographic Writing in the Western Sudan », *Man*, pp. 136-138.

ZALI Anne, Février 2001, « L'Ambiguïté de l'Ecriture. Entre Dévoilement et secret »,

OUVRAGES COLLECTIFS

- Juliet 30th 1962, « The Romantic Beginning of Vai as written Dialect », *Liberian Age*.
- 1965, *Tradition et modernisme en Afrique noire*, Rencontre internationale de Bouaké, Paris, Seuil.
- 1986, *Histoire générale de l'Afrique I. méthodologie et préhistoire africaine*, Présence Africaine, Edicef, Unesco.
- 1986, *Le concept de pouvoir en Afrique*, Introduction à la culture africaine 4, UNESCO.
- 1988, *La Grande Encyclopédie du Monde*, «Afrique-Liberia», Edit. Atlas, vol. XI, p. 4771.
- 1989, *Graines de parole*, Ecrits pour Geneviève CALAME-GRIAULE, Editions du CNRS, Paris.
- 1996, *Africa Today*, publié par Africa Books Ltd, Londres, 3^{ème} édit.
- 1978, *Système de signes* (Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen), Paris, Hermann.
- 1999, *La danse des signes...*, par Euro RSCG Publishing et La Sorbonne (DESS Intelligence de la Communication Ecrite), Paris, Hatier.
- Septembre 2000, *Le Monde de l'éducation*, n° 284.
- 2001, *Philosophie des Lumières*, Paris, Edit. France Loisirs.
- Août 2001, *Nouvel Observateur*.
- 2005, *L'écriture entre support et surface*, Textes réunis et présentés par Marc Arabyan et Isabelle Klock-Fontanille, Paris, L'Harmattan.
- [1971] 1973, *La notion de personne en Afrique noire*, CNRS, n° 544.
- Février 2001, *Dossiers d'Archéologie* "L'écriture : Ses diverses Origines", n° 260.