

---

---

SOUS LA DIRECTION DE  
Gaetano Ciarcia et Éric Jolly

# Métamorphoses de l'oralité entre écrit et image



**MÉTAMORPHOSES DE L'ORALITÉ**  
**ENTRE ÉCRIT ET IMAGE**

Ouvrage publié avec le concours du Centre national  
de la recherche scientifique (CNRS) –  
Institut des mondes africains (IMAF)

KARTHALA sur internet:  
**[www.karthala.com](http://www.karthala.com)**  
(paiement sécurisé)

Couverture : Hector Hyppolite, *Rêve d'un ange*, c. 1947, huile sur maso-  
nite, 63 x 79 cm, musée d'Art haïtien du Collège Saint-Pierre,  
Port-au-Prince.

© Éditions Karthala, 2016  
(Première édition papier, 2015)  
ISBN : 978-2-8111-1480-0

SOUS LA DIRECTION DE  
**Gaetano Ciarcia et Éric Jolly**

# **Métamorphoses de l'oralité entre écrit et image**

**Éditions Karthala**  
**22-24, boulevard Arago**  
**75013 Paris**

**MSH-M**  
**17, rue Abbé-de-l'Épée**  
**34090 Montpellier**

## Liste des auteurs

Véronique BOYER, directrice de recherche au CNRS, CERMA, Paris.

Carlo A. CÉLIUS, chargé de recherche au CNRS, IMAF, Paris.

Christine CHIVALLON, directrice de recherche au CNRS, LAM, Bordeaux.

Gaetano CIARCIA, professeur à l'université Paul-Valéry Montpellier,  
CERCE.

Magali DEMANGET, maîtresse de conférences à l'université Paul-Valéry  
Montpellier, CERCE.

Pauline GUEDJ, maîtresse de conférences à l'université Lumière-Lyon 2,  
CREA.

Éric JOLLY, chargé de recherche au CNRS, IMAF, Paris.

André MARY, directeur de recherche au CNRS, IIAC – Équipe LAHIC, Paris.

Claire Cécile MITATRE, maîtresse de conférences à l'université Paul-  
Valéry Montpellier, CERCE.

Paulo DE MORAES FARIAS, Honorary Senior Research Fellow à l'université  
de Birmingham, Department of African Studies and Anthropology.

Gino SATTA, chercheur à l'université de Modène et Reggio Emilia.

Jérôme SOUTY, chercheur à l'université do Estado de Rio de Janeiro.

Jean-Louis TRIAUD, professeur à l'université de Provence, IMAF, Paris.

Cécile VAN DEN AVENNE, maîtresse de conférences à l'École normale supé-  
rieure de Lyon, ICAR.

Fabio VITI, professeur à l'université de Modène et Reggio Emilia.



## Remerciements

La publication de cet ouvrage est issue d'un programme de recherche initié par le CERCE (Centre d'études et de recherches comparatives en ethnologie – Université Paul-Valéry Montpellier) au sein de la MSH-M (Maison des Sciences de l'Homme de Montpellier). Dans ce cadre, un séminaire interdisciplinaire mensuel s'est tenu à la MSH-M entre 2010 et 2012. Ce programme s'est conclu les 14 et 15 novembre 2012 par un colloque international: « L'oralisation des écrits et des images sur les terrains des sciences sociales » organisée par le CERCE, la MSH-M et le CEMAF, devenu aujourd'hui l'IMAF (Institut des mondes africains). Pour avoir à divers moments accompagné la réalisation de ce programme, nous tenons à remercier la MSH-M, le CERCE, l'IMAF, le GARAE (Groupe audois de recherche et d'animation ethnographique) et le LAHIC – IIAC (Laboratoire d'anthropologie et d'histoire de l'institution de la culture – Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain).





# Introduction

Gaetano CIARCIA et Éric JOLLY

Dans un chapitre largement commenté de *Tristes tropiques*, « Leçon d'écriture »<sup>1</sup>, Claude Lévi-Strauss avoue avoir été complice de la « comédie » d'un chef amérindien se vantant devant les siens de sa compréhension de l'écriture du Blanc. Il interprète cette appropriation fictive d'un savoir lettré comme une stratégie de domination au sein d'une société amazonienne présumée égalitaire, mais les Nambikwara déjouent un tel projet : selon lui, ils abandonnent leur chef en comprenant confusément que l'introduction de l'écriture entraînerait l'instauration de rapports de pouvoir et d'exploitation jugés pernicioeux. Une telle vision, critiquée par Jacques Derrida<sup>2</sup>, tend à reconduire le grand partage entre les mondes de la parole et du papier en imaginant une oralité première pacificatrice opposée à l'écriture et garante d'une société consensuelle aux allures d'Éden originel. Or, une autre lecture est possible en privilégiant au contraire les interactions ou les imbrications : l'attitude du chef nambikwara jouant à maîtriser des graphies dont l'étranger est le détenteur et le praticien témoignerait de la rapidité avec laquelle un individu illettré peut récupérer ces signes et les utiliser comme emblème prestigieux, outil de médiation, savoir secret ou attributs de pouvoir, soit pour accroître son autorité coutumière, soit pour lui conférer une nouvelle légitimité.

Quoi qu'il en soit, la force accordée à l'écrit ou suscitée par lui ne concerne pas seulement le cercle des lettrés et ne doit pas éclipser le rôle de l'oralité dans l'expression ou la reconnaissance d'une autorité, d'un savoir ou d'une position hiérarchique ; elle ne doit pas non plus lui être opposée. Au Mali, par exemple, la légitimité d'un chef peut se nourrir aussi bien d'une chronique manuscrite rapportée en arabe par un *tarik* que des louanges ou des récits panégyriques de griots attachés à une famille ou à une fonction. Qu'elles soient orales ou écrites, ces histoires sont susceptibles d'être manipulées pour répondre à des enjeux politiques locaux ou nationaux. Nous en verrons de nombreux exemples dans cet ouvrage. Par ailleurs, lire et écrire sont des compétences ou des attributs parmi d'autres, même dans des milieux où les taux de scolarisation ou d'alphabétisation sont importants : l'influence et le rang social de chacun

---

1. Cf. LÉVI-STRAUSS, 1955.

2. Cf. DERRIDA, 1967 : 157-192.

continuent de dépendre de critères variés<sup>3</sup>. Dans ces situations, il n'existe donc pas de frontière nette entre des cultures lettrée et orale souvent entremêlées : la première n'est pas nécessairement un instrument de contrôle au service des élites, tandis que la seconde ne rend pas compte du seul point de vue des dominés ou des classes populaires.

Dans un ouvrage de référence, *Introduction à la poésie orale* (1983), le philologue Paul Zumthor questionne justement la pertinence de telles oppositions ou associations dans des sociétés étatiques traversées au fil de leur histoire par des tensions entre « culture hégémonique et cultures subalternes »<sup>4</sup>. Ces dernières, écrit-il, ne s'identifient ni à une culture de l'oralité ni aux « traditions populaires » dont on a fait en notre temps un objet muséologique »<sup>5</sup>. En Europe, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les corpus de chants, contes ou poèmes qualifiés d'art populaire ou de folklore oral (et assimilés à ce titre à une tradition « pure ») sont souvent les produits d'une sélection et d'un investissement lettré, voire d'une verbalisation de textes imprimés. Valorisé, étudié et diffusé par écrit par des élites savantes qui le perçoivent comme une survivance désormais étrangère à leur univers, le « folklore » des autres – paysans ou « primitifs » – a la saveur d'une vérité ou d'une authenticité originelle en raison de la primauté présumée de la parole et de la force de persuasion de toute performance orale<sup>6</sup>. Toujours selon Zumthor, le développement de la radio, de la télévision et du marché des enregistrements audio a ensuite inscrit l'oralité dans une culture de masse en permettant sa répétition à l'infini et en favorisant sa réception et sa consommation à une vaste échelle, indépendamment du niveau d'instruction des auditeurs. Aujourd'hui, les voix les plus écoutées sont ainsi celles qui, portées et révélées par les nouveaux médias, ont « traversé toute l'épaisseur de l'écriture »<sup>7</sup>. Enfin, Zumthor pointe la prise en charge exclusive des cultures orales africaines par des ethnologues qui, jusqu'à une époque récente, monopolisaient cet objet d'étude en l'envisageant comme un ensemble de traditions qu'il leur revenait de décrire, interpréter et publier. Livresques, leurs « discours seconds », se substituaient en définitive aux énoncés locaux pour définir et incarner la tradition orale et la culture singulière de telle ou telle société exotique.

---

3. Cf. MBODJ-POUYE, 2013 : 79.

4. ZUMTHOR, 1983 : 21-43.

5. *Ibid.* : 23.

6. Comme le souligne Nicole BELMONT (2007), les folkloristes européens s'adressaient en priorité à des informateurs illettrés dans l'espoir de collecter des récits authentiques non contaminés par l'écrit, mais ils attendaient paradoxalement de ces textes oraux une fixité comparable à leurs transcriptions, en y projetant les propriétés de l'écrit.

7. *Ibid.* : 30.

## De la codification écrite de la tradition à sa réappropriation orale

Anthropologiques, historiques ou linguistiques, les études réunies dans cet ouvrage prolongent les réflexions de Paul Zumthor en privilégiant, à l'étape suivante, l'effet retour de ces restitutions savantes sur la tradition orale et sur son usage identitaire, après la circulation et la récupération de tels écrits à une échelle locale, nationale ou internationale. Par ailleurs, la plupart de ces études traitent de phénomènes récents et prennent en compte des évolutions importantes depuis la parution de l'*Introduction à la poésie orale*. Dans l'intervalle, les ethnologues ont par exemple perdu l'exclusivité de la description et de l'enregistrement des traditions orales africaines ou amérindiennes, au profit notamment des instances de la promotion patrimoniale, des militants nationalistes et des interprètes lettrés de leur propre culture<sup>8</sup>. Pourtant, ces différents promoteurs culturels se nourrissent toujours de travaux scientifiques qu'ils détournent ou s'approprient de manière explicite ou implicite, directe ou indirecte. De nombreux récits traditionnels ou mémoriels continuent donc d'être produits ou transformés oralement sous l'influence de chercheurs étrangers ou en dialogue avec eux, même lorsque cette empreinte savante, souvent ancienne, est désormais niée ou occultée. Les contributions suivantes le démontrent à partir d'exemples relevant de contextes et de continents différents.

Qui sont ces traditionnistes lettrés qui se sont substitués en partie aux ethnologues ? Porteurs de mémoires collectives, de projets patrimoniaux ou de revendications identitaires, ils fondent leur légitimité sur un savoir oral qu'ils auraient intériorisé et dont ils seraient les héritiers et les dépositaires. Ils parlent au nom de leur communauté, mais, formés par l'école et inscrits dans des réseaux internationaux, ils s'inspirent couramment des publications des ethnologues pour définir et promouvoir une tradition idéale ou une mémoire consensuelle réconciliant écrit et oral, parler vernaculaire et langue véhiculaire, graphies rituelles et blasons contemporains, regards extérieurs et visions intérieures, cultes antérieurs et religions actuelles, legs du passé et aspirations du présent. Ces médiateurs, aux multiples compétences linguistiques et aux idées œcuméniques, apparaissent dans les chapitres suivants sous les traits de deux spécialistes maliens de la tradition orale : un célèbre écrivain, Amadou Hampaté Bâ, et un érudit local employé comme « personne ressource », André Tembéli. Le premier, qui fait œuvre d'historien et de biographe, transmet par écrit un enseignement oral à des lecteurs européens en prenant comme modèles et comme interlocuteurs lettrés un religieux musulman et un chercheur protestant, tandis que le second, un catéchiste dogon, est d'abord formé au recueil de la « tradition » par un missionnaire français avant de devenir un

---

8. Sur ces « passeurs » de mémoires culturelles, voir CIARCIA, 2011.

promoteur de sa culture, un créateur d'emblèmes identitaires et un informateur privilégié de scripteurs étrangers.

Si ces « passeurs de mémoire » sont des relais et s'affichent comme tels, ils ne cumulent pas toujours les positions de lettré et de maître de la tradition. Néanmoins, lorsqu'ils frisent l'illettrisme, l'écriture – la leur ou celle des autres – reste pour eux un outil de médiation afin de valoriser leurs savoirs traditionnels vis-à-vis des élites. Le chapitre consacré au peintre haïtien Hector Hyppolite en est une bonne illustration, alors que les textes sur Pierre Verger et Maulana Karenga dévoilent une situation quasiment inverse, avec la fusion des figures de passeur et de lettré savant. Universitaire et militant afrocentriste, Karenga invente et codifie par écrit une doctrine afro-américaine à éprouver collectivement en paroles et en actes, alors que Verger, ethnologue et photographe, observe et adapte un culte auquel il a été initié. En dépit de leurs différences, l'un et l'autre sont non seulement des chercheurs qui publient pour leurs pairs ou pour le grand public (avec l'autorité que leur confèrent leur « terrain », leur cursus ou leur position institutionnelle), mais ils se comportent simultanément en exégètes parlant par expérience de *leur* culture, au nom de *leur* communauté.

Une conjonction similaire apparaît dans le chapitre consacré en partie au Bénin : des sociologues ou des intellectuels de ce pays cumulent les positions de dignitaire vodun, de porte-parole des chefs de culte, et enfin de conseiller et de réformateur d'une tradition qu'ils veulent adapter au monde lettré afin d'instituer une culture nationale contemporaine. Communiquant autant vers l'intérieur que vers l'extérieur, ils participent donc activement, et de façon réflexive, à la codification et à la transmission écrite d'un savoir oral transformé en patrimoine commun. Comme le montre l'étude centrée sur le Brésil, certains anthropologues sont également des conseillers extérieurs appuyant et mettant en forme les revendications des minorités pour les aider à obtenir une identité légale plus avantageuse. Dans ce contexte, les chercheurs brésiliens jouent en définitive un rôle de médiateur similaire à celui des passeurs de mémoire « autochtones », mais avec une position périphérique d'experts lettrés capables de relayer et de légitimer des discours locaux auprès de l'administration.

Enfin, plusieurs chapitres montrent que, dans les processus actuels de promotion patrimoniale ou touristique, l'écrit ethnologique (ou ethnomusicologique) est certes mobilisé pour des raisons stratégiques, mais, dans ces exemples, il n'est plus qu'un élément de preuve parmi d'autres pour justifier la valeur et l'intérêt exceptionnels d'un chant traditionnel sarde ou d'un mythe mazatèque. Il entre désormais en concurrence, ou interagit, avec des discours, des images et des imaginaires médiatiques, New Age, touristiques, religieux et nationalistes qui s'influencent et s'enchevêtrent en circulant rapidement dans des réseaux de plus en plus vastes, par l'intermédiaire de la presse, de la télévision et d'Internet. Le poids du Web et des images numériques dans la visibilité et la reformulation collective des traditions orales et des identités est en effet un développement récent, à

l'instar de la reconnaissance internationale d'un « patrimoine culturel immatériel » ; et ces deux phénomènes se renforcent mutuellement, comme le suggèrent au moins trois des études suivantes.

Linguistes et ethnolinguistes ont parfois contribué à développer des outils pour présenter et analyser sur la Toile les performances et les textes oraux d'Afrique ou d'ailleurs, avec par exemple le logiciel Synchrotext<sup>9</sup> ; mais Internet est surtout le lieu où les diasporas peuvent communiquer en réseau pour célébrer ou construire ensemble une culture, une langue et une identité communes transnationales. Cela explique le succès de différents sites Web : ceux animés depuis l'Europe par des « activistes culturels » berbères afin de mettre en valeur *leur* poésie orale<sup>10</sup>, ceux fréquentés par des émigrés ivoiriens pour échanger à distance des insultes ludiques en français populaire de Côte-d'Ivoire<sup>11</sup>, ou ceux visités par les afrocen-tristes<sup>12</sup> pour se « reconnecter » à l'Afrique et à ses traditions. Comme le révèle le texte de Pauline Guedj, Malauna Karenga dispose d'un site « officiel » et les internautes afro-américains naviguent massivement aux frontières labiles de l'oralité, de l'écrit et de l'image en participant à des forums de discussions afrocen-trées et en postant ou en regardant en ligne des vidéos aux orientations similaires<sup>13</sup>.

### **Discours identitaires aux croisements de l'écrit et de l'oral**

Cet ouvrage interroge doublement les « oralités de retour » suscitées par des productions manuscrites, imprimées ou numériques. En amont, il analyse la genèse des informations écrites ou visuelles dont elles s'inspirent, en étudiant éventuellement les liens entre ces sources et le monde de la recherche (comme le suggèrent déjà les réflexions précédentes). En aval, il questionne le rôle de cette « oralité seconde » dans les processus d'affirmation identitaire, de narration mémorielle, de création artistique ou de révélation prophétique. Apparue sous la plume de Walter Ong (2002 : 133-134), l'expression « oralité seconde » n'est pas employée ici dans son sens originel d'oralité médiatisée, relayée par exemple par la radio et la télévision, mais dans une acception élargie, plus proche de la définition de Zumthor<sup>14</sup>, d'oralité encouragée et travaillée par l'écrit.

---

9. Cf. SEITEL, 2012.

10. Voir, dans un même ouvrage, les textes de MEROLLA 2008 et de LAFKIOUI 2008.

11. DERIVE, 2008.

12. Cf. FAUVELLE-AYMAR 2002.

13. Sur les corrélations parfois inattendues entre tradition orale et navigation sur Internet, voir notamment FOLEY, 2010.

14. Selon Paul ZUMTHOR (1983 : 36), l'oralité seconde est celle qui « se (re)compose à partir de l'écriture » dans un milieu majoritairement lettré.

Il ne faut donc pas se méprendre : l'ambition de cet ouvrage n'est pas de mesurer l'impact des moyens audio-visuels sur la reformulation des traditions, ni de saisir l'évolution historique des modalités de transmission du savoir, dans le prolongement des études pionnières de Jack Goody ou de Walter Ong. Sources d'inspiration pour de nombreux chercheurs, leurs travaux sur les changements cognitifs, sociaux et politiques introduits par l'écriture ont pu être critiqués pour leurs généralisations excessives et leur opposition jugée trop réductrice entre deux formes de communication, orale et écrite, envisagées sous l'angle exclusif des effets irréversibles de la seconde sur la première, quel que soit le contexte. Pour ceux qui s'intéressent à ce débat ou aux logiques de notation et à leurs biais, notamment en ethnologie, le livre de Goody sur *La raison graphique* (1979) n'en reste pas moins une référence incontournable, reprise ici par l'un des auteurs afin d'analyser la transformation d'un discours local en schéma cartographique et généalogique. Mais depuis les années 1980, de multiples études tendent à nuancer les rapports dichotomiques entre oralité et écriture en insistant davantage sur la complémentarité, la similarité, la réversibilité et l'enchevêtrement de ces deux modes de communication, sans pour autant gommer leurs spécificités respectives<sup>15</sup>. Linguistes, historiens et anthropologues explorent notamment les transformations conjointes des « littératures » orales et écrites, ainsi que les formes de textualité et d'expression artistique qui en découlent, dans un contexte marqué par le développement de médias interactifs, par la circulation accélérée des savoirs et des discours, par des situations courantes de multilinguisme, par d'incessants bricolages individuels, ou encore par la vitalité créative des diasporas. Le courant des New Literacy Studies a également montré la complexité, la fluidité et la variété des liens entre oralité et scripturalité en étudiant, au plus près du « terrain », les activités d'écritures au sein d'interactions orales<sup>16</sup>.

Les textes qui suivent se nourrissent en partie de ces approches, mais certains d'entre eux s'inspirent aussi des travaux sur la patrimonialisation, sur la mémoire et sur la fabrication des identités collectives, avec un objectif commun : saisir les multiples va-et-vient, combinaisons et interactions entre écriture, oralité et image<sup>17</sup> dans des situations où un groupe ou un individu cherche à définir et à afficher ce qu'il est face aux regards et aux discours extérieurs, que ce soit en dialoguant avec les autres, en les contredisant ou en leur empruntant des énoncés valorisants. Dans le cadre

---

15. Par exemple, l'introduction de Daniel FABRE à *Par écrit. Ethnologies des écritures quotidiennes* (1997) ; l'ouvrage collectif édité par RICARD & VEIT-WILD, 2005 sur les *Interfaces entre l'écrit et l'oral* ; le numéro double du *Journal des Africanistes* intitulé « Création littéraire et archives de la mémoire » (VIVAN *et al.*, 2010) ; le livre de BARBER sur la créativité textuelle (2007), ou encore les numéros thématiques des *Cahiers de littérature orale* édités par BELMONT et PRIVAT, 2004 et 2007.

16. MBODJ-POUYE, 2013 : 18, 114-116.

17. Introduire la question de l'image dans les transformations et les enchaînements narratifs est un autre moyen de sortir des oppositions binaires entre oralité et écriture.

de ces dynamiques identitaires, articulées elles-mêmes à des jeux de pouvoir, les ressources orales, scripturales, graphiques ou numériques sont constamment mobilisées, et leurs enchaînements sont fréquemment circulaires : les écrits porteurs de mémoire et de traditions s'oralisent sans cesse, en s'enracinant dans les discours et les revendications locales ou nationales, mais cette oralité de retour est susceptible d'être récupérée, commentée et transformée par de nouveaux écrits diffusés auprès des élites, des institutions et des réseaux étrangers, avec un gain éventuel de légitimités nationale et internationale.

Si les écrits revendiquant un contenu culturel ou historique peuvent connaître un surcroît de renommée après leur réappropriation orale et collective, ils sont aussi soumis, au même titre qu'un texte oral<sup>18</sup>, à l'obsolescence et à l'oubli, comme le remarque Jan Assmann dans *La mémoire culturelle*<sup>19</sup>. Les chapitres suivants donnent quelques exemples de ces amnésies sélectives, notamment en évoquant la transformation d'interprétations ethnologiques en vérités nationales ou en traditions originelles expurgées de leurs influences étrangères.

Au lieu de s'enchaîner, la voix, l'image et l'écrit peuvent également se combiner afin de concilier culture locale et « langage » ou public global. Des chanteurs, poètes ou griots africains qui se réclament de la « tradition » utilisent de plus en plus les nouveaux médias pour créer et faire connaître leurs œuvres ou leurs performances orales, inventant ainsi une forme d'oralité ou plutôt d'écoute technologique que Russel Kaschula a baptisé, en anglais, « technauriture »<sup>20</sup>. À l'instar du Malien Dialiba Konaté racontant en images l'histoire fondatrice de Soundiata<sup>21</sup>, d'autres artistes choisissent la bande dessinée pour transmettre aux jeunes générations les récits épiques des griots. Par ailleurs, de nombreux peintres africains jouent avec des écritures ou des graphies de leur continent – des hiéroglyphes égyptiens aux idéogrammes *nsibidi* – en cherchant à *inscrire* leurs créations contemporaines dans une tradition idéographique authentiquement africaine<sup>22</sup> (à l'inverse d'Hector Hyppolite qui introduisait des lettres de l'alphabet latin dans des dessins rituels « traditionnels »). L'« oralité feinte » est une autre combinaison possible entre oral et écrit, même s'il s'agit d'un artifice littéraire (ou liturgique) utilisé pour donner une saveur orale et une valeur culturelle à un récit imprimé. En raison de leur récitation publique, certaines poésies mémorielles de Martinique s'apparentent elles aussi à des textes mixtes, qualifiés d'ailleurs d'« oracriture » dans la contribution qui leur est consacrée.

À l'image des Livres saints, il existe enfin des écrits canoniques qui restent stables alors qu'ils sont couramment commentés et cités oralement,

18. À l'instar de Karin BARBER (2007 : 1, 20), de nombreux chercheurs définissent aujourd'hui un « texte » comme un tissu de mots travaillés par écrit ou par oral.

19. ASSMANN, 2010.

20. Cf. DIAWARA, 1997, KASCHULA, 2012, PIETERSE, 2012.

21. LEGUY, 2010.

22. Cf. CARLSON, 2007 et HARNEY, 2007.



en étant parfois intégralement mémorisés<sup>23</sup>. Affirmer sa foi en transmettant la parole de Dieu contenue dans la Bible révèle, par exemple, une nouvelle combinaison écrit-oral interrogée ici à partir des mouvements prophétiques africains. Quant aux manuscrits arabes, généralement présentés et utilisés comme des archives intangibles, leur interprétation orale dévoile des artifices généalogiques connus de tous ou autorise inversement des stratégies de reconstructions historiques au bénéfice des groupes ou des individus qui s'y réfèrent.

La réversibilité des textes oraux et écrits, leur imbrication, leur interaction et leur transposition artistique sont des phénomènes inhérents à la reformulation constante de récits mémoriels ou de traditions adaptés à la fois à leurs différents destinataires et au contexte présent (en particulier à la globalisation des échanges, aux enjeux politiques ou économiques du moment, aux informations diffusées par les médias, etc.). Mais ces jeux entre oral et écrit ne se réduisent pas à des procédés stratégiques ou à des adaptations conjoncturelles. Parce qu'ils réactualisent et vulgarisent le passé en cumulant une double légitimité, les discours conjuguant oralité et écriture créent un effet de vérité et deviennent souvent, *in fine*, des éléments centraux, des traits saillants ou des symboles emblématiques de la culture et de l'identité de leurs producteurs.

### **Au fil des textes : de la remémoration à la transmission**

Rassemblées dans une première partie intitulée « Mémoires institués, récits locaux », les cinq premières contributions montrent que les productions écrites ne figent pas les traditions orales ou les mémoires locales, même lorsqu'elles servent à sauvegarder l'un de leurs éléments, à inventorier une pratique ou un savoir, à classer des identités, ou à réécrire le passé à des fins de classement patrimonial ou de construction nationale. Au contraire, ces discours érudits ou savants, légitimés par la double autorité de l'écrit et des scripteurs, favorisent l'élaboration de nouveaux récits mémoriels ou identitaires adaptés aux enjeux politiques ou culturels du présent. Ils peuvent même libérer une parole jusqu'alors impossible, comme le montre Christine Chivallon à travers un exemple poignant : en livrant une version plus valorisante de la révolte d'anciens esclaves martiniquais, les historiens originaires de cette île ont permis aux descendants des insurgés de sortir du silence et de la honte pour se remémorer et se réapproprier un passé occulté qu'ils évoquent aujourd'hui dans des poésies composées sur papier puis récitées publiquement<sup>24</sup>. Source de réinscrip-

23. Par exemple, les Veda indiens (GALEWICZ, 2011).

24. D'autres études, comme celle de Marie-Aude FOUÉRE (2010) à Zanzibar, montrent que la presse écrite permet de faire resurgir dans l'espace public des mémoires clandestines et hybrides mêlant témoignages oraux et discours scientifiques.



tion dans l'histoire insulaire, ces nouveaux récits mêlant écrit personnel et performance orale traduisent, selon l'auteure, la double origine du savoir qui les fondent et les légitiment, en l'occurrence des bribes de souvenirs familiaux réactivées et reconfigurées à partir de documents publics utilisés comme preuves scientifiques, trame mémorielle et référence identitaire<sup>25</sup>.

Le souvenir de l'esclavage est également en arrière-plan du texte de Gaetano Ciarcia. Fondés sur un savoir oral revendiqué, influencés par la théologie de l'inculturation ou nourris de références à l'histoire de la traite, les écrits des élites béninoises et martiniquaises présentent respectivement le vodun et les danses ou musiques dites *bèlè* comme un héritage traditionnel et fondateur à inventorier et à revivifier pour mieux l'adapter au présent et pour le transmettre aux générations suivantes. Ils inscrivent ainsi ce présumé legs ancestral dans une logique patrimoniale en le transformant en bien culturel commun, en vestige « vivant » d'une mémoire en péril – à sauvegarder ou à retrouver – et en emblème d'une histoire nationale et transatlantique à valoriser et à diffuser par écrit. Du point de vue de ces élites, la collecte et l'expertise lettrées ne viennent donc pas remplacer l'oralité ; au contraire, elles la sauvegardent et la réactivent en suscitant de nouvelles narrations locales et en autorisant de nouvelles formes de transmission des savoirs traditionnels sous une forme plus scolaire ou institutionnelle. Dans le cas du *bèlè* martiniquais, accompagné de chants, sa codification écrite est d'ailleurs pensée comme la condition de sa renaissance orale et chorégraphique.

Analysant l'évolution du chant polyphonique sarde appelé *canto a tenore*, Gino Satta décrit un processus de patrimonialisation assez similaire. Toutefois, dans les rapports officiels comme dans les médias, l'écrit se combine ici avec les techniques audiovisuelles pour codifier et promouvoir une tradition orale adaptée à la fois aux attentes locales, au regard touristique, aux critères de l'UNESCO et au marché de la *world music*. Si ce chant, un moment menacé, est devenu aujourd'hui une icône renommée de la culture pastorale sarde, une musique vivante branchée sur le monde et un « chef d'œuvre » universel reconnu, ce résultat est le produit d'une série d'opérations mêlant collectes savantes, expertise écrite et valorisation télévisuelle ou radiophonique.

La contribution de Véronique Boyer nous entraîne au Brésil où, depuis l'adoption de la constitution multiculturelle de 1988, les groupes locaux peuvent faire jouer le principe de l'auto-déclaration afin de revendiquer leur appartenance à l'une ou l'autre des minorités ethniques, culturelles ou historiques reconnues par l'État. S'inscrire dans l'une de ces catégories légales leur ouvre des droits territoriaux, mais cela suppose au préalable de nombreuses démarches et un recours massif à l'écrit, depuis le dépôt

---

25. Qu'elles tiennent compte ou non des derniers apports historiographiques, les poésies lues s'inscrivent dans des revendications ou des préoccupations indissociables du moment et du contexte de leur énonciation, à l'instar par exemple des poèmes mixtes – écrits et oraux, « traditionnels » et urbains – récités en Afrique du Sud lors de réunions syndicales, au temps de l'apartheid (cf. GUNNER, 1989).

de candidature jusqu'aux dossiers d'expertise. Contraints d'accepter que d'autres s'expriment en leur nom, ces groupes locaux s'insèrent donc dans des réseaux extérieurs pour acquérir des informations et pour s'approprier, dans un but stratégique, les discours et les classifications de leurs interlocuteurs (fonctionnaires ou anthropologues). Choisir une catégorie plutôt qu'une autre les obligent également à renoncer aux identités multiples et à produire oralement des récits étiologiques conformes à l'image conventionnelle qu'ils cherchent à donner, avec le risque de reconduire les stéréotypes sur l'Indien, le descendant d'esclave, etc. Mais cette identité négociée n'en devient pas moins une vérité et une réalité lorsqu'elle est officiellement validée par écrit.

Dans d'autres contextes, les va-et-vient entre écriture et oralité tendent à construire un passé commun et non à établir des différences. Au Mali, par exemple, les dépositaires présumés des traditions orales s'inspirent couramment de textes écrits qu'ils adaptent et transforment afin d'inscrire leurs récits dans une histoire nationale multiséculaire fixée par les chroniques arabes ou actualisée par les chercheurs. Ces emprunts peuvent être directs ou indirects, conscients ou inconscients, avoués ou inavoués, anciens ou récents, comme le prouvent les exemples analysés par Paulo Fernando de Moraes Farias. Pour les traditionnistes lettrés et musulmans qui se réclament ouvertement d'un double savoir oral et écrit, les manuscrits arabes auxquels ils se réfèrent donnent davantage d'autorité à leurs récits, même si les textes mentionnés – réels ou fictifs, pertinents ou hors sujet – leur servent avant tout de caution historique et religieuse. En revanche, les griots réfutent ouvertement cette emprise de l'écrit puisqu'ils fondent leur autorité sur la seule maîtrise de la tradition orale<sup>26</sup>. Cette influence est pourtant avérée bien qu'elle soit toujours indirecte, avec comme point de passage l'islam ou plus récemment la recherche scientifique. Pour continuer à apparaître comme les dépositaires d'une mémoire globale du passé, les griots maliens s'approprient en effet les constructions historiques et nationalistes des chercheurs qui les sollicitent et avec lesquels ils interagissent, mais en composant un récit différent à partir d'éléments de leur propre répertoire. Quant à leurs interlocuteurs historiques, ils cherchent dans la tradition orale une confirmation locale de leur réinterprétation afrocentriste de manuscrits anciens et étrangers fondés eux-mêmes, au moins en partie, sur des mythes ou des témoignages oraux<sup>27</sup>.

---

26. Néanmoins, les griots maliens peuvent avouer ou revendiquer stratégiquement une influence écrite arabe (réelle ou feinte) pour authentifier la valeur historique de leur récit vis-à-vis des chercheurs, à l'instar du griot de Dalla (ANGENENT *et al.*, 2003 : 5-6) ou des griots de Kela (CAMARA, 1996 : 775-776).

27. Paulo Fernando DE MORAES FARIAS (2003) avait déjà souligné que les chroniques arabes, considérés généralement comme des sources historiographiques fiables, se nourrissent en partie de récits oraux et peuvent eux aussi reconstruire le passé à des fins idéologiques. Aujourd'hui comme hier, les frontières entre versions écrites et orales de l'histoire sont donc très poreuses.

Dans ses travaux antérieurs<sup>28</sup>, Paulo Fernando de Moraes Farias avait d'ailleurs montré que la collaboration entre chercheurs et griots maliens remontait aux années 1970, avec comme conséquence une influence réciproque perceptible aussi bien dans les publications scientifiques que dans le répertoire oral d'un traditionniste réputé, convié en tant qu'expert à plusieurs colloques internationaux. Il faut ajouter que les nouveaux médias (radio et Internet notamment) ont rendu plus complexes les interactions entre littérature orale, écriture de l'histoire et revendications nationales ou panafricaines. La Charte de Kurukan Fuga en est une illustration exemplaire après sa « découverte » en 1998 par un collège de griots, de juristes et de spécialistes des médias, sa diffusion rapide en versions numérique et livresque, et enfin son classement par l'UNESCO en 2009<sup>29</sup>.

La seconde partie de ce livre, intitulée « Narrations et symboles », examine la création d'images emblématiques servant à la fois de marqueurs identitaires et de supports visuels à une tradition orale transformée par les regards, les écrits et les imaginaires étrangers. Le premier exemple concerne à nouveau le Mali, avec un texte d'Éric Jolly sur la création de deux emblèmes culturels dogon : l'abri des hommes *togu-na* et le masque *kanaga*. D'abord construits et magnifiés par des écrits ethnologiques, ces symboles ont été rapidement récupérés et réinterprétés à l'échelle mondiale par différents réseaux ou communautés, pour des motifs identitaires, artistiques ou marchands. Réappropriés plus tardivement par des Dogon ou des Maliens, ils sont revenus à leur point de départ en suscitant de nouvelles « traditions orales », populaires ou érudites, et en devenant les symboles visuels d'identités locales ou nationales définies en partie en fonction du regard et des écrits des autres. Adaptées au savoir livresque et anthropologique des voyageurs européens, les anecdotes savoureuses des guides touristiques dogon ont ainsi été relayées par les élites politiques pour forger au Mali l'image d'un *togu-na* qui serait tout à la fois un trait « monumental » de la culture dogon et un modèle national de communication harmonieuse ou de débat démocratique. En revanche, c'est l'exégèse savante d'un érudit local, et non un discours courant et consensuel, qui explique la création d'un étendard dogon et d'un blason communal centrés sur le motif du *kanaga*. Transcrite et diffusée par des Européens, une telle « expertise orale » a permis en effet de légitimer ces nouveaux symboles visuels de la tradition et de l'identité dogon.

Dans l'exemple suivant, similaire au précédent par bien des aspects, Magali Demanget analyse la transformation actuelle d'un mythe mexicain mazatèque en patrimoine local, en ressource touristique et en emblème identitaire. En mettant ce récit oral par écrit et en image, les élites locales (érudites ou politiques) se réapproprient le savoir des ethnologues et les interprétations New Age ou néo-indiennes afin d'afficher un héritage

---

28. DE MORAES FARIAS, 1993.

29. La Charte de Kurukan Fuga est présentée par ses découvreurs comme un code juridique oral établi au XIII<sup>e</sup> siècle sous le règne du premier empereur du Mali. Sur sa « découverte », voir JOLLY, 2010.

culturel préhispanique conforme aux imaginaires nationaux et touristiques. De lieu prédateur associé à un saint chrétien, la montagne de Chikou Tokoxo devient ainsi un lieu de mémoire, un site naturel vierge et un promontoire spirituel sacré et bienfaisant. En construisant et en exploitant cette icône de la tradition, Internet et les autres médias favorisent en retour un regard local plus distancié ; ils encouragent également, en les légitimant, les discours patrimoniaux, les revendications identitaires et la spectacularisation de la culture. Réinscrite dans un passé préchrétien avec des outils du présent, la version rénovée du mythe du « Maître de la montagne » s'accompagne donc d'un constant va-et-vient entre oralité, écriture et image ; elle en est même le produit, au moins en partie.

Pour clore cette partie, Carlo Célius présente un cas de figure captivant, très différent des autres, en interrogeant le rôle de l'écriture non seulement dans la perception ou l'autoreprésentation d'un artiste, mais aussi dans le cryptage et le décryptage de ses œuvres, ou dans la révélation de son savoir traditionnel. L'artiste au centre de cette analyse est le peintre haïtien Hector Hyppolite, décédé en 1948. Sa brève carrière et la réception de son œuvre furent largement influencées par un récit biographique énoncé oralement en créole, puis rapidement publié en français, en 1945, après avoir été retravaillé par l'interviewer. Au moment où l'ethnologie amorce un mouvement national de valorisation du vaudou, cet écrit fixe et diffuse l'image d'un artiste authentiquement haïtien ayant la double identité de prêtre du vaudou et de peintre inspiré par les divinités. Hyppolite accrédite lui-même cette vision en introduisant dans ses dessins rituels et dans ses tableaux des mots, des initiales ou des abréviations énigmatiques avec lesquels il joue pour désigner les entités représentées, pour signer ses créations et pour évoquer son statut de « Maître ». Employés comme des symboles ésotériques ou magiques, de tels graphèmes ou signes linguistiques lui permettent de s'autocélébrer en se plaçant lui-même au centre d'un procès d'encodage du sacré. L'identité et la légende de ce prêtre-peintre presque analphabète se construisent donc successivement ou simultanément par l'interlocution, la peinture et l'écrit.

Intitulée « Écritures en actes et en paroles », la troisième partie explore le passage du livre au verbe dans le champ religieux ou rituel grâce à trois exemples – prophétique, pastoral et militant – de professions de foi ou d'affirmations identitaires fondés sur une oralisation d'écrits bibliques ou académiques. Dans un premier texte aux visées comparatives, André Mary interroge la relation dialogique entre l'Esprit et la Lettre qui travaille les divers mouvements prophétiques africains en contact avec le christianisme. Tous s'inspirent des textes bibliques ou s'y réfèrent pour produire différents types d'oralités visionnaires marqués par l'écriture. Dans le cas des prophètes analphabètes du Bwiti fang, cela se traduit non seulement par des sermons, chants ou récits imprégnés d'imaginaire biblique, mais aussi, pour l'un d'entre eux, par l'invention d'une « écriture » personnelle et secrète qui tout à la fois enregistre et crypte les révélations divines. Dans l'Église du Christianisme céleste, les prophéties des visionnaires,

issues de la parole de Dieu et des Écritures, se transmettent oralement après avoir été transcrites par des tiers. En revanche, une Église du Zimbabwe récuse le Livre, symbole du pouvoir des Blancs, et s'en tient aux messages de son prophète, d'abord chuchotés dans l'oreille des interprètes puis communiqués verbalement à une assemblée constituée pourtant de lettrés. Avec la disqualification de la Lettre au profit de l'Esprit, l'oralité redevient donc première, mais par simple occultation de l'écrit. Enfin, convaincu de l'efficacité du verbe, le prophétisme pentecôtiste combine respect littéral du Livre et performances verbales en encourageant chacun à oraliser la Bible et à témoigner oralement de sa foi.

Dans l'exemple suivant, analysé par Cécile Van den Avenne, la transmission du message biblique reste une performance orale, mais son impact est moins religieux que langagier. Dans les années 1970, l'abbé ivoirien Paul Kodjo enregistre sur 45 tours des récits bibliques préalablement traduits par écrit dans un parler rudimentaire imitant le « français-tirailleur » ou le français populaire de Côte d'Ivoire. Ces disques sont le fruit d'une triple oralisation – feinte, réelle et médiatisée – avec la récitation puis l'enregistrement d'écrits copiant sciemment l'oral<sup>30</sup>, dans un contexte initial d'enseignement pastoral au plus près de la langue des auditeurs. Mais la circulation des vinyles de Paul Kodjo hors du cercle des Africains analphabètes ou des milieux chrétiens modifie la perception de la langue qu'il avait créée, en lui conférant un effet comique involontaire et une dimension identitaire inattendue, notamment parmi les expatriés français de Côte d'Ivoire. Ceux-ci s'affichent de façon nostalgique comme des Français d'Afrique en s'appropriant par jeu un parler populaire et savoureux conforme à la fois au stéréotype occidental de l'Africain et à la figure ivoirienne du « broussard » naïf, telle qu'elle est diffusée dans les médias ivoiriens. En effet, radios, télévisions ou journaux s'amusent également de cette spécificité langagière, mais en exploitant davantage son pouvoir subversif. Médiatisé, le français de la rue devient ainsi un outil de contestation sociale et un symbole national.

Autre cas de figure, étudié par Pauline Guedj : l'utilisation d'écrits académiques pour élaborer et codifier de nouvelles fêtes populaires célébrant une identité commune. Au États-Unis, les départements universitaires des *Black Studies* sont des lieux où s'élaborent des discours natio-

---

30. On retrouve cette double oralisation, feinte et réelle, avec l'œuvre littéraire d'un autre abbé africain : l'écrivain rwandais Alexis KAGAME (2004 : 37-39). Paru initialement en 1949, son long poème élogieux sur le porc imite sciemment les épopées ou les poésies pastorales propres à la tradition orale de cette région ; et ce texte est communément récité dans les écoles du pays afin de promouvoir l'identité nationale. D'autres écrivains africains francophones, d'Amadou Kourouma à Boubacar Boris Diop, créent une illusion d'oralité à l'intérieur de leurs romans, mais en s'inspirant des langues ou des épopées orales africaines, et non du français populaire, à la différence de l'abbé Paul Kodjo (BISSIRI, 2001, GEHRMANN, 2005). En revanche, la littérature caribéenne de langue anglaise emploie couramment le créole non seulement pour sa saveur orale mais aussi pour sa valeur culturelle et identitaire (SINDONI, 2010).

nalistes visant l'ensemble des Afro-Américains. Souvent à la charnière des sphères politique, religieuse et académique, ces enseignements se diffusent largement grâce à Internet, aux conférences à vocation militante et aux ouvrages grands publics. En prenant pour exemple le parcours de Maulana Karenga, partisan d'une réafricanisation en actes et en paroles, l'article montre que les écrits de cet universitaire ont fini par peser sur les pratiques rituelles et langagières de la communauté noire. La fête afro-américaine Kwanzaa, créée et théorisée par Karenga, a acquis en effet une popularité croissante au fil des ans. Strictement encadrée par des textes académiques, cette cérémonie familiale s'accompagne de lectures, de récitation et de chants centrés sur l'Afrique, avant de s'achever par une séance de réflexion collective. Son succès actuel, lié à une démarche identitaire et militante, s'explique par l'influence des écrits afrocentristes, mais aussi par la diffusion sur le Web de vidéos et de photographies de la fête. L'idéologie professée par Karanga devient ainsi doublement concrète et visible, en étant mise en images et en s'inscrivant dans des pratiques courantes.

La dernière partie rassemble quatre études sous le thème « Transmettre un savoir ». Deux d'entre elles portent sur l'oralisation de documents écrits ou photographiques afin de faire « parler » ces archives et acquérir ainsi des informations qui leur sont extérieures, tandis que les deux autres interrogent inversement les méthodes utilisées pour enregistrer et publier par écrit des traditions ou des enseignements oraux. Jean-Louis Triaud va toutefois au-delà en analysant un aller et retour complet entre texte et paroles : d'abord du Coran et de l'écriture arabe à la pédagogie orale employée par Tierno Bokar vis-à-vis de ses élèves analphabètes de Bandiagara, dans l'ex-Soudan français, puis de cet enseignement religieux en peul à sa traduction vulgarisatrice en français par Hamadou Hampaté Bâ, pour un lectorat européen majoritairement chrétien. Au croisement de différentes langues et religions, ce passage de l'oralité à l'écriture s'effectue, d'une part, grâce à la médiation de divers outils livresques (dictionnaire arabe et revue occultiste) et, d'autre part, grâce au dialogue direct ou à la correspondance qu'Hampaté Bâ entretient avec ses deux guides spirituels : le musulman Tierno Bokar et le protestant Théodore Monod. Pour cet écrivain malien de l'oralité au profil historien et aux tendances mystiques, transmettre par écrit les paroles de son maître en s'imprégnant de modèles européens se double d'ailleurs d'une volonté similaire de publier, en collaboration avec des chercheurs français, des récits historiques et mythiques issus de la tradition orale peule. Jean-Louis Triaud montre ainsi que l'écriture de l'oralité, dans l'œuvre d'Hampaté Bâ, est étroitement liée à son parcours personnel, à sa quête de modèles religieux et intellectuels, et à sa double culture (orale et écrite, peule et française).

Le texte suivant, de Jérôme Souty, porte sur un autre passeur culturel renommé : Pierre Verger. Le va-et-vient ou l'association entre image, écriture et oralité est au cœur de l'œuvre et du parcours de ce photographe français combinant les positions d'ethnologue et d'initié du candomblé.



Sur ses différents terrains africains et américains, il utilise ses clichés pour faire parler ses interlocuteurs en les confrontant visuellement à des pratiques rituelles à la fois similaires et étrangères. Dans le milieu scientifique, ses photographies accompagnent les restitutions écrites d'un corpus de savoir oral qu'il a directement recueilli ou mémorisé. Mais ses livres et ses images ont également été récupérés par les membres du candomblé pour appuyer leur stratégie politique et culturelle de réafricanisation de leur religion, dans un contexte où l'écrit s'impose de plus en plus comme un outil de formation ou de « remémoration » de traditions oubliées. D'ailleurs, en tant qu'initié, Verger s'inspire lui-même d'écrits du XIX<sup>e</sup> siècle pour refonder la pratique rituelle bahianaise. Cette circulation transatlantique des écrits, des images et des traditions orales permet de combiner ou d'affirmer une double identité : de chercheur et d'initié dans le cas de Verger, d'Afro-Brésilien dans le cas des membres du candomblé.

Si les discours oraux ayant trait à l'identité peuvent s'inspirer des écrits ou en susciter, ils sont également susceptibles de les expliciter, en particulier lorsqu'il s'agit d'histoires et de manuscrits familiaux. Claire Cécile Mitatre le démontre à partir de ses propres enquêtes orales dans une oasis du Sud marocain. Ses habitants, les Aït Massaoud, commentent couramment et librement les documents généalogiques qui leur servent à prouver leur inscription dans la lignée du fondateur de leur tribu. Or, au lieu de copier l'écrit pour réaffirmer une filiation fondée sur la parenté, leur discours dévoile au contraire les modalités de construction de leurs généalogies en soulignant que l'on devient descendant du fondateur et, par voie de conséquence, un membre de la tribu, non par la parenté mais en achetant des terres de l'oasis. Le document généalogique atteste de cet achat et le transforme en lien de consanguinité, puisque l'acheteur devient sur le papier le fils ou le frère du vendeur. Autrement dit, ce manuscrit transcrit dans le langage de la parenté une identité fondée sur le foncier. Chacun le sait et le dit, mais ces traditions orales familiales ne remettent jamais en cause l'autorité de l'écrit ou l'inscription identitaire ; elles les renforcent au contraire en gardant en mémoire l'acte d'achat qui explique et authentifie un contrat d'apparemment rédigé sous forme de généalogie.

Fabio Viti clôt cet ouvrage en interrogeant les limites de ces va-et-vient entre oral et écrit dans le domaine des recherches et des pratiques anthropologiques. En évoquant ses propres travaux en pays baoulé (Côte d'Ivoire), l'auteur rappelle que, parmi les documents textuels élaborés à partir d'enquêtes orales, les récits linéaires ou dialogiques se prêtent aisément à une oralité de retour à l'échelle des populations concernées. Mais, dans des milieux non lettrés, deux outils graphiques employés par les chercheurs – les diagrammes généalogiques et les cartes – autorisent plus difficilement une telle réappropriation orale. Pour ceux qui sont à la source des informations ainsi traitées, de tels documents sont difficilement lisibles et compréhensibles en raison non seulement des codes utilisés, mais aussi de la dimension synthétique de ces représentations planes de l'espace ou de la parenté. En enregistrant et en schématisant de multiples

données pour en faire un « tableau » ou une image d'ensemble, les cartes et les généalogies font apparaître en effet des réalités que les « informateurs » n'avaient jamais perçues et énoncées, et qui leur restent inconnues sous cette forme graphique.

Fondé sur une expérience de terrain, ce constat provisoire n'a sans doute rien de définitif ; il est même probable que les codes généalogiques ou cartographiques finiront par être déchiffrés et manipulés localement pour des raisons identitaires, foncières ou politiques. Tous les exemples précédents montrent en effet une imbrication de plus en plus grande, et des interactions de plus en plus fortes, entre les mondes de l'écrit, de l'image et de l'oralité, avec des chercheurs jouant eux-mêmes un rôle médiat<sup>31</sup> (en tant que transcripteurs, photographes, vidéastes, éditeurs, diffuseurs ou interprètes critiques des traditions et des discours locaux).

## Références bibliographiques

- ANGENENT Caroline, BREEDVELD Anneke, DE BRUIJN Mirjam, VAN DIJK Han : *Les rois des tambours au Haayre*, Leiden/Boston, Brill, 2003.
- ASSMANN Jan : *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Paris, Aubier, 2010 [1992].
- BARBER Karin : *The Anthropology of Texts, Persons and Publics. Oral and written culture in Africa and beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- BELMONT Nicole : « Elle ne peut lire une seule lettre », *Cahiers de littérature orale*, 62, 2007, p.103-125.
- BELMONT Nicole & PRIVAT Jean-Marie (dir.), « Oralité et littérature. Échos, écarts, résurgences », *Cahiers de littérature orale*, 56, 2004.
- « Le livre parle », *Cahiers de littérature orale*, 62, 2007.
- BISSIRI Amadou, « Le “français populaire” dans le champ artistique francophone : les paradoxes d'une existence », *Cahiers d'études africaines*, 163-164, 2001, p.771-782.
- CAMARA Seydou, « La tradition orale en question », *Cahiers d'études africaines*, 144, 1996, p.763-790.
- CARLSON Amanda, « Nsidibi : old and new scripts », in MULLEN KREAMER C. & al., *Inscribing Meaning. Writing and Graphic Systems in African Art*, Washington/ Milan, 5 Continents, 2007, p.146-153.
- CIARCIA Gaetano (dir.), *Ethnologues et passeurs de mémoire*, Paris, Karthala/ MSH-M, 2011.
- DERIVE Marie-Jo, « Internet : un nouveau terrain d'enquête », *Cahiers de littérature orale*, 63-64, 2008, p.117-125.
- DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.

---

31. D'ailleurs, entre chercheurs et artistes locaux, des collaborations inédites se développent : depuis 2002, un peintre nahua du Mexique peint selon des procédés traditionnels en s'inspirant directement de contes enregistrés et transcrits par une anthropologue canadienne (RABY & AYALA, 2010).



- DIAWARA Mamadou, « Mande oral popular culture revisited by the electronic media », in BARBER K. (éd.), *Readings in African Popular Culture*, Oxford, James Currey, 1997, p. 40-53.
- FABRE Daniel, « Introduction. Seize terrains d'écriture » in Fabre D. (éd.), *Par écrit. Ethnologie des écritures ordinaires*, Paris, Édition de la MSH, 1997, p. 1-56.
- FOLEY John Miles, « Pathways in Media », in VAN DEN BERG S. & WALSH T. M. (éd.), *Langage, Culture and Identity. The Legacy of Walter J. Ong*, New York, Hampton Press, 2010, p. 141-157.
- FOUÉRÉ Marie-Aude, « Sortie de clandestinité des années sombres à Zanzibar (1964-1975) », *Cahiers d'études africaines*, 197, 2010, p. 95-121.
- GALEWICZ Cezary, « La mémoire et l'oubli. La mémorisation du Rgveda chez les Nambudiri du Kérala », in JACOB C. (dir.), *Lieux de savoir 2. Les mains de l'intellect*, Paris, Albin Michel, 2011, p. 681-703.
- GEHRMANN Suzanne, « Written orature in Senegal. From the traditionalistic tales of Birago Diop to the subversive novels of Boubacar Boris Diop », in RICARD A. & VEIT-WILD F. (éd.), *Interfaces Between the Oral and the Written. Versions and Subversions in African Literatures 2*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2005, p. 157-180.
- GOODY Jack, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Éditions de Minuit, 1979 [1977].
- GUNNER Elisabeth, « Orality and Literacy: Dialogue and Silence », in BARBER K. & DE MORAES FARIAS P. F. (éd.), *Discourses and its Disguises: The Interpretation of African Oral Texts*, Birmingham, Centre of West African Studies, 1989, p. 49-56.
- HARNEY Elisabeth, MULLEN KREAMER Christine & NOOTER ROBERTS Mary, *Inscribing Meaning: Writing and Graphic Systems in African Art*, Washington/Milan, 5 Continents, 2007.
- HARNEY Elisabeth, « Word play: Text and image in contemporary african arts », in MULLEN KREAMER C. & al., *Inscribing Meaning. Writing and Graphic Systems in African Art*, Washington/Milan, 5 Continents, 2007, p. 201-226.
- JOLLY Éric, « L'épopée en contexte. Variantes et usages politiques de deux récits épiques (Mali/Guinée) », *Annales HSS*, 4, 2010, p. 885-912.
- KAGAME Alexis, *Indyohesha-Birayi ou Le Relève-goût des pommes de terre*, introduit et édité par NZABATSINDA A., Paris, Classiques africain, 2004.
- KASCHULA Russel H., « Technauriture: multimedia research and documentation of african oral performance », in MEROLLA D., JANSEN J. & NAÏT-ZERRAD K. (éd.), *Multimedia Research and Documentation of Oral Genre in Africa. The Step Forward*, Zurich/Berlin, Lit Verlag, 2012, p. 1-20.
- LAFKIOUI Mena, « Reconstructing Orality on Amazigh Websites », in LAFKIOUI M. & MEROLLA D. (éd.), *Oralité et nouvelles dimensions de l'oralité*, Paris, Publications Langues O', 2008, p. 111-124.
- LEGUY Cécile, « Dialiba Konaté, ou celui qui donne à voir la parole des griots », *Cahiers de littérature orale*, 67-68, 2010, p. 203-222.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955.
- MBODJ-POUYE Aïssatou, *Le fil de l'écrit. Une anthropologie de l'alphabétisation au Mali*, Lyon, ENS Éditions, 2013.
- MEROLLA Daniela, « Oral genres in African "Migrant" Websites », in LAFKIOUI M. & MEROLLA D. (éd.), *Oralité et nouvelles dimensions de l'oralité*, Paris, Publications Langues O', 2008, p. 101-109.

- MORAES FARIAS (DE) Paulo Fernando, « The oral traditionist as critic and intellectual producer. An example from contemporary Mali », in FALOLA T. (éd.), *African historiography: Essays in honour of Jacob Ade Ajayi*, Harlow, Longman, 1993, p.14-38.
- *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali. Epigraphy, Chronicles and Songhay-Tuareg History*, Oxford/New York, Oxford University Press for the British Academy, 2003.
- ONG Walter, *Orality and Literacy*. London/New York, Routledge, 2002 [1982].
- RABY Dominique & AYALA Marcial Camilo, « Le paysage et l'histoire », *Cahiers de littérature orale*, 67-68, 2010 [<http://clo.revues.org/935>].
- RICARD Alain & VEIT-WILD Flora (éd.), *Interfaces Between the Oral and the Written. Versions and Subversions in African Literatures 2*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2005.
- SEITEL Peter, « A new tool or new way of thinking? Synchronotext software explored » in MEROLLA D., JANSEN J. & NAÏT-ZERRAD K. (éd.), *Multimedia Research and Documentation of Oral Genres in Africa. The Step Forward*, Zurich/Berlin, Lit Verlag, 2012, p.89-101.
- SINDONI Maria Grazia, « Creole in the Caribbean: How oral discourse creates cultural identities », *Journal des africanistes*, 80 (1-2), 2010, p.217-236.
- PIETERSE Annel, « 'The troubled cough of history's echoes': feedback, echo and static in South African oral/techno poetics », in MEROLLA D., JANSEN J. & NAÏT-ZERRAD K. (éd.), *Multimedia Research and Documentation of Oral Genre in Africa. The Step Forward*, Zurich/Berlin, Lit Verlag, 2012, p.39-47.
- VIVAN Itala, DOLCE Maria Renata, COLOMBA Caterina, AKOMA Chiji et NF AH-ABBENYI Juliana (dir.), « Création littéraire et archives de la mémoire », *Journal des Africanistes*, 80 (1-2), 2010.
- ZUMTHOR Paul, *Introduction à la poésie orale*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

PREMIÈRE PARTIE

**MÉMOIRES INSTITUÉES,  
RÉCITS LOCAUX**

