

B i b l i o t h è q u e
des
I D É E S

Antonin Artaud

**le théâtre
et le retour aux sources**

par

MONIQUE BORIE

nrf
Éditions Gallimard

PRÉLIMINAIRES

« (...) la Révolution la plus urgente à accomplir est dans une sorte de régression dans le temps¹... » Si la thématique du retour aux sources chez Antonin Artaud a une portée pour la réflexion sur le théâtre contemporain, c'est en tant qu'essai de réappropriation des langages « primitifs ». Pour Artaud, la redécouverte des sources se confond avec la quête d'un point de départ, d'un principe d'orientation pour créer. Aussi est-ce par rapport à cette exigence d'action qu'il faut écouter son discours. Artaud est celui qui s'est avancé le plus loin dans la remise en cause d'une certaine esthétique théâtrale au nom du retour à une ancienne praxis, effective et efficace, des signes : telle est la conviction qui a motivé l'approche proposée ici.

Un semblable essai de lecture d'un théâtre qui tente de revenir à des formes originaires de langage appelle l'usage des analyses anthropologiques. En effet, en tant qu'elle prend pour objet d'étude des sociétés correspondant, dans leurs représentations et leurs pratiques, à ces modèles des sources qui servent de référence centrale au théâtre d'Artaud, l'anthropologie est l'instrument d'analyse indispensable. Non pas dans le sens où le discours d'Artaud sur les Balinais ou les Tarahumaras doit être mesuré à l'aune de telle ou telle enquête ethnographique concernant ces cultures. Il ne s'agit pas de *vérifier* la vérité de la parole d'Artaud à ce niveau-là. Et il importe peu, du point de vue envisagé ici, qu'il n'ait pas davantage mis l'accent sur la codification du spectacle balinais ou qu'il n'ait pas développé de considérations sur la filiation aztèque de la culture des Tarahumaras. Ce qui importe en revanche, c'est que, dans le choc de la rencontre avec l'Autre, s'appropriant sa parole dans une vision personnelle, il ait, en

1. Antonin ARTAUD, « Manifeste pour un théâtre avorté », Post-scriptum du 8 janvier 1927, in *Œuvres complètes*, II, Paris, Gallimard, 1973, p. 32.

fait, rejoint intimement et profondément la vérité de cette parole, ce qu'il appelait lui-même un « esprit » qu'il s'agissait de retrouver¹ — esprit marqué par le lien étroit entre une représentation du monde et un usage du langage dans des cultures où l'efficacité des signes s'inscrit dans une façon différente de penser la réalité et le rapport de l'homme à cette réalité. À ce niveau, il existe en effet une cohérence des revendications d'Artaud que l'anthropologie permet de découvrir. L'attitude fondatrice de l'anthropologie contemporaine dans sa confrontation aux sociétés autres a été de dégager la rationalité présente dans un domaine apparemment sans rationalité. Placé sur ce fond précis de l'attitude de l'anthropologie, le discours d'Artaud révèle sa rationalité propre.

Cette même anthropologie, en outre, a souvent, au sein de sa propre démarche, tendu à inscrire une valorisation de l'originaire. Si bien que son discours s'entrecroise en quelque sorte avec les revendications d'un théâtre qu'habite le besoin des sources — besoin qu'elle a contribué à nourrir et qu'il lui arrive de partager². Aussi est-ce d'un double point de vue qu'anthropologie et théâtre vont constamment se nouer dans notre approche.

Le discours de l'anthropologue et le discours d'Artaud se rencontrent dans un espace commun : celui d'une interrogation sur l'homme, son mode d'être dans le monde, de penser le réel, et son usage des pratiques symboliques — une interrogation qui se développe dans la relation à l'Autre. Cette rencontre, au-delà d'Artaud lui-même, témoigne d'un phénomène beaucoup plus large, touchant un vaste courant du théâtre contemporain, particulièrement fort dans les années soixante, et prenant la dimension d'un fait de société où les acquis de l'anthropologie ont pesé de tout leur poids : les réponses à trouver pour le futur d'un art ou d'une culture en crise exigent, paradoxalement en apparence, un *retour* aux origines, qui se fait souvent *détour*³ par l'Autre — celui qui est resté près des sources. Artaud est allé le plus loin dans cette voie, mais ce qui donne, au-delà de la force d'une vision

1. C'est le terme qu'il emploie au moment du voyage au Mexique, se défendant de vouloir faire de l'archéologie, de céder simplement au goût de l'archaïque.

2. Cette tentation, pour l'anthropologue, de développer, à partir de l'analyse des sociétés autres, une interrogation sur sa propre société, ses structures et ses langages, on la retrouve souvent dans l'anthropologie contemporaine, mais il est certain que Claude Lévi-Strauss est un de ceux chez qui elle a connu les plus grands développements. Un livre comme *Tristes Tropiques* est sans doute exemplaire de ce point de vue.

3. C'est le titre que Georges Balandier donne au livre qu'il consacre à une réflexion sur la modernité où le « détour » par les sociétés autres lui paraît le chemin le plus droit. Cf. *Le Détour*, Paris, Fayard, 1985.

et de l'unité d'une pensée, ses prolongements à son discours sur le théâtre, c'est l'existence, précisément, d'un ensemble de pratiques théâtrales qui, malgré leurs différences esthétiques ou idéologiques, ont essayé de répondre au même type de questions. Aussi, avant de nous engager dans l'approche du seul discours d'Artaud, nous a-t-il paru indispensable de l'inscrire dans la perspective plus large des confluences entre une anthropologie et un théâtre habités tous deux par la préoccupation des sources et le besoin du détour par l'Autre¹.

Certes, il est arrivé que la référence aux cultures autres ouvre parfois la porte aux bricolages divers de syncrétismes rapides. Mais ce n'est pas le cas d'Artaud. Pour en être convaincu, il faut simplement *accepter une écoute véritable* de sa parole. Cette écoute, seule capable de rendre son sens au discours de l'Autre, comment pouvions-nous lui donner de vrais appuis, sinon par un usage délibéré des guillemets et une pratique consciente de la citation²? C'était la seule possibilité de donner la voix d'Artaud à réentendre, avec la conviction permanente que le commentaire qui s'essaye à en éclaircir les propos ne saurait en épuiser la portée.

Un commentaire qui ne prétend nullement, en tout cas, mettre en système une pensée qui échappe précisément aux systèmes. Un commentaire qui ne cherche pas non plus à s'emparer d'Artaud tout entier ni à intégrer toute son œuvre, tous ses écrits. Né d'une intuition devenue conviction intime, après plusieurs années d'une recherche que l'anthropologie a nourrie, affinée, ce commentaire tente de respecter la logique propre d'un discours qui, à travers le temps, fait sans cesse retour sur soi, multipliant les jeux d'échos. Cela ne signifie pas qu'il s'agit d'éliminer complètement la dimension historique ou le devenir biographique de l'itinéraire d'Artaud — et il sera parfois nécessaire qu'ils interviennent. Mais le propos n'est pas, ici, de faire une histoire de la pensée d'Artaud. Pour saisir la force de son discours, il importe de le prendre comme un tout au-delà des étapes qui ont pu le jalonner.

S'il ne propose pas un système, il n'en a pas moins une unité, cette unité que tissent, depuis les années vingt jusqu'à la période de Rodez,

1. D'où la présence, avant l'approche proprement dite du discours d'Artaud, de la mise en perspective que propose le chapitre « Anthropologie et théâtre ».

2. L'usage que fait Artaud des majuscules a été fidèlement observé, que ce soit dans les citations ou dans les titres de ses textes.

les aspirations réitérées, les revendications toujours réaffirmées. Échos répétés d'une voix fidèle à ses exigences premières, qui reprend ses questions et proclame obstinément ses réponses, tentant jusqu'au bout de faire entendre la vérité de cette logique autre, jadis possédée et aujourd'hui perdue, qui pourrait tout sauver.

Mise en perspective : anthropologie et théâtre

LA FASCINATION DE L'AUTRE ET LA CATÉGORIE DU PRIMITIF

Le prestige de l'anthropologie contemporaine, les échos profonds de son discours s'inscrivent dans la tradition de notre culture, dans ce goût de l'ailleurs et cette fascination de l'Autre qui ont habité la pensée et la littérature occidentale depuis le XVI^e siècle. Dès la Renaissance, le penseur « anti-européen » en qui déjà monte la mauvaise conscience éprouve, au contact des autres civilisations, la nostalgie du Paradis perdu et, déjà, comme le souligne André Reszler, « loin de les mépriser, il attend d'elles des solutions, des *modèles*, à partir desquels la civilisation complexe, tardive et usée dont il fait partie pourrait être régénérée »¹. Dans la pensée politique du XVIII^e siècle, l'« Autre » sert d'appui à la critique de la société et les grands thèmes : liberté, égalité, fraternité, vont apparaître dans le cadre de la réflexion sur les sociétés exotiques. La société « civilisée » se voit mise en cause par sa confrontation avec les sociétés « naturelles ». En fait, ce mouvement de regard vers l'Autre est apparu chaque fois qu'il y a eu crise de la conscience européenne².

L'anthropologue du XX^e siècle se reconnaît lui-même à plus d'un titre comme l'héritier de cette tradition. Produit d'une civilisation occidentale coupable, l'apparition de l'anthropologue est liée à l'Occident colonisateur et à ses remords ; « son existence même est incompréhensible sinon comme tentative de rachat »³ va jusqu'à dire

1. André RESZLER, *L'Intellectuel contre l'Europe*, Paris, P.U.F., coll. « Perspectives critiques », 1976, p. 7.

2. Cf. Paul HAZARD, *La Crise de la conscience européenne*, Paris, Fayard, 1961.

3. Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, Paris, U.G.E., coll. « 10/18 », 1965, p. 350.

Claude Lévi-Strauss. Lié à sa civilisation, marqué du sceau de sa culpabilité et de sa mauvaise conscience, l'anthropologue, en réservant toutes ses forces à l'étude d'*autres* sociétés, fait un choix qui implique une réserve à l'égard de son propre groupe¹. Dans son ouverture à l'Autre, rachat de ce heurt avec lui qui se fait dans la colonisation sur le mode de la violence, comment échapper tout à fait à la tentation d'investir cet Autre de toutes les vertus ? En dépit d'un souci constant de maintenir une *objectivité* qui se doit de refuser une valeur de modèle à telle ou telle société², les fantasmes d'une société primitive idéalisée, proche des désirs fondamentaux, ne cessent de traverser l'anthropologie contemporaine, écho persistant de ces temps anciens où l'on avait rêvé les Indiens libres, égaux et heureux.

Et cela d'autant plus que l'Autre exerce une sorte de fascination esthétique. Marc Augé rappelle que « la première ethnologie française a été sensible à la *beauté* [nous soulignons, désormais n. s.] des systèmes achevés »³, que les objets, le mode de vie de l'Autre sont perçus dans leur dimension d'*art* — art de vivre, art de voir... Si bien que, très souvent, « le terme exotique de l'alternative progrès/bonheur » a été placé « sous le signe de la beauté »⁴. Cette dimension esthétique du regard joue son rôle dans la quête de cette vérité qui, pour l'anthropologue, se donne à voir dans les danses ou à entendre dans les rythmes — une vérité qui est un peu comme « l'ombre du doute que nous inspire notre propre rapport à la vérité »⁵. Comme si, dans l'anthropologie, on trouvait encore la sensibilité des anciens voyageurs à la « parole érotisée » du sauvage⁶ — ces anciens voyageurs qui, si souvent, faisaient « de la société sauvage un corps de fête et un objet de plaisir »⁷. Le monde primitif comme monde de la jouissance festive. Et derrière la parole séductrice, une vérité cachée.

On comprend que cette anthropologie, pourvoyeuse de nostalgies, ait pu fasciner un théâtre hanté par la catégorie du primitif et le retour aux sources, regardant vers l'ailleurs et vers l'Autre pour tenter de trouver remède à cette crise des formes théâtrales qui est, en même temps, perçue comme une crise de toute la culture occidentale.

1. *Ibid.*, p. 344.

2. *Ibid.*, p. 347 et suiv.

3. Marc AUGÉ, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982, p. 11.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 12.

6. Michel DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 236.

7. *Ibid.*, p. 238.

LA PENSÉE ET LES MODÈLES DES SOURCES

Sur le plan du théâtre, dès le début du siècle et au-delà des divergences esthétiques ou idéologiques, un vaste accord se dessine entre la plupart des théoriciens sur la nécessité d'un *retour aux sources*, pour régénérer un théâtre qui a perdu ses forces créatrices. Qu'il s'agisse de faire référence à un ailleurs culturel (le Mexique, l'Orient ou l'Afrique) ou de valoriser notre tradition occidentale passée (théâtre grec, théâtre du Moyen Âge ou théâtre élisabéthain), toujours ces formes sont perçues comme modèles exemplaires d'un théâtre primitif ou premier, ayant possédé ou gardé les vertus d'un art des origines, seul véritablement créateur et efficace. La question des sources s'inscrit au cœur de la dialectique de l'ancien et du nouveau, ou bien vient nourrir une volonté de rupture radicale avec le présent. Le retour à l'originaire se fait même parfois voyage vers les espaces investis du prestige des sources, tel ce périple vers le primordial accompli par Artaud au Mexique ¹.

Au nom de la force régénératrice des commencements, s'ouvre un procès du présent contre lequel on en appelle aux vertus du passé. La réflexion théâtrale contemporaine se réclame ainsi d'une pensée du temps qui valorise la plénitude créatrice des origines aux dépens de l'idée de progrès. Or, n'est-ce pas justement cette pensée du temps que l'anthropologie dégage dans ses analyses de la « pensée sauvage », et qu'elle va même parfois faire sienne dans les moments les plus radicaux de sa remise en cause des anciennes notions de progrès et d'évolution ? Selon Lévi-Strauss, il ne serait pas question de nier tout à fait la notion de progrès héritée du XVIII^e et du XIX^e siècle, mais d'en redéfinir les termes. L'étude des sociétés autres pose, de manière nouvelle, la question des critères d'évolution. La disposition de moyens mécaniques, le développement technologique et économique ne saurait être l'unique critère, et seul l'ethnocentrisme peut faire de ce critère un critère privilégié d'évolution. Il en existe d'autres, et sur le plan de l'harmonisation des rapports familiaux, force est de reconnaître, par exemple, l'état « avancé » du système australien ².

1. On pourrait rappeler aussi le voyage de Jerzy Grotowski en Inde, ou de Peter Brook en Afrique, les divers voyages d'Eugenio Barba vers l'Orient ou l'Amérique latine. Tous ces voyages se sont voulus, à des titres divers, trajets vers la reconquête des sources.

2. Cf. LÉVI-STRAUSS, « Race et histoire », in *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1993, p. 377 et suiv.

L'anthropologie tend à remettre en cause non seulement le critère technologique comme critère fondamental, mais aussi la notion de continuité de l'évolution. Aux yeux de Claude Lévi-Strauss par exemple, le progrès n'est ni une nécessité de l'évolution humaine ni une continuité de son développement. Alors, « ce que l'on gagne sur [un plan], on est toujours exposé à le perdre sur l'autre »¹. L'histoire ne serait pas forcément cumulative. D'où la volonté de ne rien exclure, dans cette vision optimiste que propose *Race et histoire*, d'une histoire fondée sur la collaboration des cultures (la notion de civilisation implique donc coexistence et ouverture réciproque des cultures, dialogue avec l'Autre). L'anthropologue se laisse ici porter par le rêve d'un vaste dialogue des cultures, d'une « coalition des cultures » pour une « mise en commun des chances »², où la mondialisation de la culture préserverait la diversité des cultures dans un monde menacé par l'uniformité, tout en se gardant du particularisme.

Mais rien n'est moins sûr que cet avenir d'un monde sauvé par le dialogue. Comme en écho, aux dernières pages de *Race et histoire*, répond l'amère méditation finale de *Tristes Tropiques*, ce doute profond qu'un futur qui nous éloigne de plus en plus des origines puisse détenir la solution. Un doute qui « justifie l'ambition de l'ethnologue qui est de remonter aux sources »³. En effet, « l'homme ne crée vraiment grand qu'au début ; dans quelque domaine que ce soit, seule la première démarche est intégralement valable. Celles qui suivent barguignent et se repentent, s'emploient, parcelle après parcelle, à récupérer le territoire dépassé »⁴.

Ne serait-ce pas, pour finir, la grande leçon de la pensée sauvage : remettre en cause, au-delà de l'idée de progrès, la notion même d'historicité, en lui opposant une autre pensée du temps ? Comment, pour l'anthropologue, l'homme se définirait-il par l'historicité, alors que les sociétés qu'il a sous les yeux ne thématisent pas le temps comme histoire ni le devenir comme progrès, mais valorisent les origines et réarticulent périodiquement l'ordre actuel sur le « temps retrouvé » des actes fondateurs⁵ ? Au nom de quoi privilégier l'histoire contre « l'intemporalité » de la pensée sauvage⁶ ? Il s'agit moins d'opposer

1. *Ibid.*, p. 394.

2. *Ibid.*, p. 418.

3. Cl. LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p. 369.

4. *Ibid.*

5. Cf. en particulier le chapitre « Le temps retrouvé », in Cl. LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

6. Cf. *ibid.*, chap. IX, « Histoire et dialectique », le débat ouvert par Lévi-Strauss avec la pensée sartrienne.

des sociétés sans histoire à des sociétés dominées par l'historicité que deux pensées du temps, deux types de rapport à l'existence dans le temps. S'il est vrai que tous les anthropologues n'ont pas, comme Mircea Eliade, centré leurs analyses sur le prestige des origines opposé à l'obsession de l'histoire, il n'en reste pas moins que la tentation d'une pensée des sources, la valorisation du temps fondateur s'inscrit au cœur de l'anthropologie comme leçon de cette pensée sauvage qu'il lui arrive de faire sienne : confrontée à une autre pensée du temps, notre « civilisation » n'est plus, peut-être, que ce qui a retiré l'homme loin de l'origine.

Comment n'aurions-nous pas, dès lors, d'enseignements essentiels à tirer des modèles des sources ? De ces peuples primitifs qui sont peut-être, dans l'espace de l'ailleurs, figures du temps perdu de notre enfance, de cet état originaire dont nous ne possédons plus les vertus ? Aussi dans ce rapprochement que l'anthropologue opère avec l'Autre, va venir s'inscrire la tentation de l'interroger comme celui qui est susceptible de lui fournir des réponses pour combler son insatisfaction face à sa propre société, parce qu'il a gardé toutes les vertus des origines. Il y a, en effet, une difficulté extrême à préserver une objectivité dans la mesure où, comme le souligne Pierre Clastres, au lieu d'un dialogue avec l'autre, c'est plutôt un discours sur l'autre à l'usage de l'Occident qui s'installe¹, discours où l'Occident investit parfois ses propres fantasmes, ou, du moins, opère un détour — pour reprendre la formule de Georges Balandier —, afin de pouvoir ensuite d'autant mieux revenir à soi. Et Claude Lévi-Strauss lui-même, tout en réaffirmant la nécessité de préserver l'objectivité de l'anthropologie en refusant de conférer une valeur de modèle à telle ou telle société, ne reconnaît-il pas que c'est dans la mesure où elle rend possible la comparaison des cultures que l'anthropologie peut aider à « bâtir un modèle théorique de la société humaine »² ? Certes, l'anthropologie veut réaffirmer que ce modèle ne correspond à aucune société observable, et elle sert à montrer qu'il n'existe pas d'état de nature ; pourtant, si la comparaison des cultures doit contribuer à « dégager les principes de la vie sociale qu'il nous sera possible d'appliquer à la réforme de nos propres mœurs »³, c'est en montrant que « la base inébranlable de la société humaine » ne saurait être trouvée dans notre

1. Pierre CLASTRES, « Entre silence et dialogue », in *Claude Lévi-Strauss*, textes réunis par Raymond Bellour et Catherine Clément, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1979, pp. 37-38.

2. *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p. 353.

3. *Ibid.*, p. 352.

civilisation, qui, de toutes les sociétés observées, est sans doute celle qui s'en éloigne le plus. Assimiler les leçons des tribus pour transformer notre société... Comment une anthropologie contemporaine, qui reprend pour ainsi dire à son compte la volonté affirmée par Rousseau de démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, ne se laisserait-elle pas parfois habiter par la nostalgie des sources ?

C'est cette anthropologie traversée par la pensée des origines que rejoint un théâtre insatisfait de sa propre tradition et qui se tourne vers les cultures autres, perçues comme gardiennes de l'énergie perdue des sources, pour y trouver, lui aussi, des réponses. Au nom des modèles des sources, s'ouvre, au théâtre comme dans le discours de l'anthropologue, un procès du présent — procès sociopolitique mais aussi culturel. Il ne s'agit pas seulement, en effet, de faire servir la référence aux modèles des sources à la critique d'une manière de vivre en société (comme au XVI^e et au XVIII^e siècle) dominée par l'étatisme, la division en classes et l'inauthenticité des rapports humains, mais de conduire aussi le procès d'une forme de pensée et de langage fondés sur le rationnel, la séparation avec le sensible et sur l'écriture, c'est-à-dire d'une culture et, à travers elle, d'un certain rapport au monde et à la vie, à soi et à son corps. C'est *l'appropriation des langages primitifs* que le théâtre va rêver de réaliser. Et l'anthropologie qui, dans son analyse des catégories du primitif ou du sauvage, ne dégage pas seulement un certain mode d'existence sociale et de rapports de communication, mais aussi un usage des signes dominé par l'oralité et le corps, vient de son côté nourrir toute une réflexion sur un possible langage des sources.

L'AUTHENTICITÉ ET L'ORALITÉ PERDUES

C'est d'abord en termes de mode de communication que se définissent, aux yeux d'un anthropologue comme Claude Lévi-Strauss, les cultures des sources, puisque la notion d'*authenticité* sert à tracer, pour lui, les frontières mêmes du champ de l'anthropologie¹. L'anthropologie étudie les sociétés « authentiques », c'est-à-dire « fon-

1. Cf. Cl. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958 et 1974, p. 400 et suiv.

dées sur des relations personnelles, sur des rapports concrets entre individus à un degré bien plus important que les autres ». Et c'est ce caractère direct des liens entre les personnes, dont la parenté offre généralement le modèle, qui fait la positivité de ces sociétés qu'on a tout à fait tort, selon Lévi-Strauss, de vouloir définir comme des sociétés *non* civilisées, *sans* écriture, *pré-* ou non mécaniques. À ses yeux, ce sont plutôt nos sociétés qui devraient être définies par un caractère privatif, comme sociétés qui, précisément, ont perdu « cette expérience globale, cette appréhension concrète d'un sujet par un autre ». Elles l'ont perdue essentiellement parce qu'elles sont des sociétés de l'écriture, donc dominées par l'expansion des formes indirectes de communication qui, tout en élargissant les possibilités de contact, leur ont conféré ce « caractère d'inauthenticité » qui est devenu la marque des rapports entre le citoyen et les pouvoirs, mais aussi des rapports entre l'individu et ses contemporains, entre l'individu et son passé, puisque tout contact vécu avec des personnes — conteurs, prêtres, sages ou anciens — qui caractérise les sociétés de tradition orale a totalement disparu. Tous les livres entassés dans les bibliothèques, témoins et jalons de notre histoire, nous ont retiré quelque chose d'essentiel : le contact vécu avec une tradition vivante.

Authenticité et oralité semblent, ici, indissociables, tandis que nos sociétés sont, en quelque sorte, entachées du double péché de l'écriture et de l'étatisme bureaucratique. En elles, tout ce que l'anthropologie peut faire, c'est isoler des « niveaux d'authenticité »¹ — un village, une entreprise, un « voisinage » de grande ville, en somme ces rares espaces où l'on peut tracer encore les limites d'une communauté fondée sur une communication interpersonnelle concrète et directe. Du point de vue historique, le XVIII^e siècle a marqué, selon Michel de Certeau, une étape importante en Occident : la séparation se fait nette dans notre culture entre l'écrit — la culture des Lumières qui construit le progrès — et l'oralité, séparée de la logique technicienne. L'oralité, c'est la voix de la nature, de l'enfance, du peuple — c'est aussi la musique, le chant. Une voix qui se localise hors du discours des Lumières, à côté de la « civilisation » circonscrite par l'écriture. « Un secret se forme avec l'oralité, reste de la fête, concert de voix, silence du sens dans la plénitude du son, fond populaire offert au savoir élitiste qui l'éduque comme elle exploite les mines ou les sauvageries du Nouveau Monde². » Avec le développement de l'ethnologie,

1. *Ibid.*, p. 400.

2. M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, *op. cit.*, p. 203.

l'oralité devient terrain d'étude. Elle sera cet espace, cette parole de l'Autre hors du champ occidental — cette parole exotique et fascinante qui n'est pas détachable du corps et de la présence.

À l'écoute de cette voix, toute une interrogation sur le langage peut se développer. Ainsi par exemple, Marcel Jousse, voulant fonder une anthropologie de l'expression humaine, affirme la nécessité de rechercher les lois du « style oral », les seules qui permettent, selon lui, de descendre jusqu'aux lois fondamentales du langage de l'homme. L'expression humaine dans ses racines est gestuelle, le langage à sa source est « rythmé dans la bouche récitante et le corps mimeur »¹. Pour approcher ce langage, trois laboratoires : l'enfant, le primitif, le « fou ». La parole « orale » est la seule *vivante*. Or, c'est précisément cette parole vivante et, avec elle, des modes de communications plus authentiques et plus directs que, dans le cadre du théâtre, de nombreux praticiens cherchent à restaurer. Le théâtre, perçu de plus en plus, surtout après Artaud, non pas comme espace soumis à la suprématie du texte mais comme lieu par excellence du contact physique et concret entre acteurs et spectateurs, n'offre-t-il pas un espace privilégié pour expérimenter un retour à une plus grande authenticité des rapports humains ? D'où tant d'expériences fondées sur la recherche de la « participation », de la « rencontre », privilégiant l'oralité et le corps, qui s'essaient sans cesse à produire un rapport à l'Autre plus authentique, une relation vraie de sujet à sujet. C'est aux États-Unis en particulier que les tentatives se sont multipliées dans les années soixante, la plus célèbre étant celle du Living Theatre. Dans cette véritable contre-culture dont le théâtre serait l'instrument, un nouveau mode d'existence interpersonnelle se joue, un mode d'existence sociale régénéré qui fait retour à l'esprit des sources.

De son côté, en Pologne, quelqu'un comme Grotowski, définissant au début des années soixante la notion de « théâtre pauvre », fait du contact entre l'acteur et le spectateur le noyau, l'essence de l'acte théâtral. À partir de 1970, au nom de l'accès à un rapport plus authentique entre les sujets, il écarte la distinction acteur-spectateur et tend à éliminer la structure proprement théâtrale de la représentation. Que faut-il simplement pour que la rencontre soit possible ? Un lieu et un temps hors du quotidien, loin de la ville et de l'inauthenticité des rapports sociaux. Ainsi la quête d'un autre mode d'existence interpersonnelle nous entraîne vers les marges du théâtre, là où il bascule

1. Marcel JOUSSE, *L'Anthropologie du geste*, Paris, Gallimard, 1974, Avant-propos, p. 10.

du côté de l'expérience de groupe ; là où il est avant tout perçu comme espace offert à des relations humaines régénérées.

Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir souvent se greffer à la nostalgie de l'authenticité le rêve unitaire d'une communauté restaurée — telle cette communauté anarchiste des égaux, résurrection des Indiens massacrés, dont le Living Theatre se voulait, dans la vie comme au théâtre, la réalisation exemplaire. La communauté théâtrale devenait, en quelque sorte, la métonymie de la tribu ou de la cité réunifiée.

L'UNITÉ : TRADITION ET PRIMORDIAL

Le retour à l'authenticité se prolonge par toute une thématique de l'unité : communauté des égaux ou groupe réunifié autour de représentations collectives, mais aussi image d'une culture unitaire, telle que la rêvait en particulier Artaud, reliant l'homme et le monde, unifiant les plans de l'existence, ou encore aspiration à un langage universel au-delà des différences culturelles. L'anthropologie contemporaine peut éclairer largement ces revendications unitaires qu'elle a parfois contribué à irriguer.

L'anthropologie a d'abord mis en valeur les systèmes clos des cultures fonctionnant comme totalités, où s'opère une liaison organique entre le symbolique, le social et l'économique, entre le concret et l'abstrait, le sensible et le spirituel : un contact intime entre l'homme et le milieu, une contemporanéité du corps et d'un monde unifié, une articulation constante de l'individuel et du collectif se maintiennent à travers le temps grâce à la possession d'un langage et de pratiques chargés de toute la force unificatrice du symbolique (les mythes et les rituels), et servant à réaffirmer périodiquement l'unité des représentations et des modèles collectifs. Héritier de Marcel Mauss et de sa notion de « fait social total », Claude Lévi-Strauss donne pour mission à l'anthropologie la saisie de la *totalité* des cultures qu'elle étudie — au sens de liaison organique dans ces cultures de tous les aspects de la vie sociale¹. L'anthropologue américain Edward Sapir, quant à lui, fait intervenir le critère d'unité et de totalité dans la définition même des cultures authentiques opposées aux cultures inauthentiques. Pour lui, en effet, ce qui permet de qualifier une culture d'authentique,

1. Cl. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 397 et suiv.

c'est le fait qu'« elle est l'expression d'une vision du monde richement différenciée et pourtant cohérente et unifiée »¹, qu'elle permet « l'insertion harmonieuse » de l'individu, dans la mesure où elle est fondée sur « la solidarité des liens qui unissent chacune des activités, économique, sociale, religieuse et esthétique, à un tout signifiant dont l'individu est loin d'être un élément passif »². Et Sapir oppose à ces cultures nos cultures inauthentiques dominées par la division, la séparation des plans, et qui vouent l'individu à une existence parcellaire. C'est là une thématique centrale dans le discours d'Artaud, et que l'on retrouve dans le procès intenté à nos sociétés par tout un courant du théâtre contemporain. Il est assez remarquable que Sapir, outre les cultures primitives, cite comme cultures authentiques, c'est-à-dire synthétiques, l'Athènes de l'époque classique ou l'Angleterre élisabéthaine, deux de ces modèles des sources qui servent si souvent de référence dans le théâtre contemporain, et chez Artaud lui-même.

La question de l'unité est aussi reprise en charge par l'anthropologie sur un autre plan de sa recherche : non plus l'analyse du système clos des cultures mais l'atteinte, au-delà des particularités culturelles, d'un dénominateur commun, d'un universel de la culture humaine. Dans son projet d'interrogation sur l'homme, l'anthropologie, tirant ainsi la leçon de la pensée sauvage et de la grande force unificatrice de ses systèmes symboliques, fait du refus de compartimenter l'homme le principe même de sa propre démarche : « Je crois, dit Lévi-Strauss, qu'il n'est possible de comprendre l'homme qu'à partir du moment où le type d'explication que l'on cherche vise à réconcilier l'art et la logique, la pensée et la vie, le sensible et l'intelligible »³.

Entre cette double affirmation de la totalité, à la fois à l'intérieur des systèmes clos des cultures et dans la définition d'un universel de l'homme, d'une essence de la culture, et les revendications d'un théâtre contemporain en mal d'unité, de multiples confluences tracent le réseau des échanges. Ainsi voit-on se développer des tentatives assez diverses visant à refaire de l'acte théâtral un acte qui cimente ou exprime l'accord du groupe autour de représentations collectives, et réarticule ainsi l'individuel et le collectif. Ici se placent aussi bien les recherches de Grotowski en Pologne, d'Eugenio Barba au Danemark, du « Bread and Puppet » ou de l'« Open Theatre » aux États-Unis, que

1. Edward SAPIR, *Anthropologie*, Paris, Éd. de Minuit, 1967 pour la traduction française, p. 334.

2. *Ibid.*, p. 339.

3. Cl. LÉVI-STRAUSS, « L'anthropologue, le poète, l'artiste », in *Claude Lévi-Strauss, op. cit.*, p. 186.

MONIQUE BORIE

Antonin Artaud

Le théâtre et le retour aux sources

De ce travail d'une grande originalité d'approche et d'une vraie nouveauté émerge un autre Antonin Artaud, qui n'est plus le « fou » ou le « littérateur » entre lesquels oscille l'hagiographie artaudienne, mais un anthropologue qui se consacre à l'exploration intérieure des « sources » : sources imaginaires où plutôt sources de l'imaginaire, les « mondes perdus » tels les Galapagos de la légende, sources historiques (Rome et la Syrie de Héliogabale), mythes des origines et, enfin, terre réelle, celle des Tarahumaras.

Ce retour aux sources, Artaud l'accomplit parce qu'il a d'abord rejeté le matérialisme et la technologie de l'Occident, l'idéologie du progrès, le faux rationalisme qui devient une pensée séparatrice. Et que l'exercice de la création, en peinture, en poésie, au théâtre, converge avec l'« ethnologie combattante » qui va s'accomplir dans l'expérience du Mexique et « l'impossible voyage vers les sources ». Le théâtre réalisant toutes les potentialités que la démarche d'Artaud a explorées.

C'est par là que le point de vue de Monique Borie — ne pas s'attarder sur la démence — et ses recherches, notamment sur la peinture d'Artaud, ses rapports avec l'alchimie et l'ésotérisme occidental, renouvellent profondément la critique d'Artaud. C'est sans artifice ni violence que l'auteur restitue à son œuvre une cohérence et une profondeur que la légende et les polémiques ont souvent empêché de saisir.



9 782070 717330



Extrait de la publication

89-XI A 71733

ISBN 2-07-071733-X

160 FF tc