Document généré le 15 juil. 2025 14:47

Culture

Les errances du Renard pâle dans le haut pays dogon

Gilles Bibeau

Volume 17, numéro 1-2, 1997

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1084024ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1084024ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (imprimé)
2563-710X (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Bibeau, G. (1997). Les errances du Renard pâle dans le haut pays dogon. *Culture*, *17*(1-2), 61–80. https://doi.org/10.7202/1084024ar

Résumé de l'article

Je montrerai dans cette communication comment la nouvelle ethnographie réalisée par des équipes hollandaises et italo-malienne dans le haut-pays dogon a conduit à mettre en doute la fiabilité des travaux classiques de l'équipe de Griaule. Il s'agira de comprendre ce qui peut expliquer les écarts entre l'ethnographie de Griaule, Leiris, Dieterlen et Calame-Griaule d'une part et celle de Walter van Beek, Piero Coopo et L. Pisani d'autre part. Je me demanderai aussi pourquoi les voix du dedans, particulièrement celles des romanciers, tendent à construire l'ethnographie dogon en prenant une grande distance par rapport à la littérature ethnologique d'hier et d'aujourd'hui. J'examinerai les ouvrages de fiction de Yambo Ouologuem et de Hampaté Ba, en me demandant si ces ouvrages ne rendent pas mieux compte de la société dogon que ne le font les ethnologues eux-mêmes.

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1997

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Les errances du Renard pâle dans le haut pays dogon

Gilles Bibeau

« Une école africaniste ainsi accrochée aux nues du symbolisme magico-religieux, cosmologique et mythique, était née : tant et si bien que durant trois ans, des hommes — et quels hommes ! : des fantoches, des aventuriers, des apprentis banquiers, des politiciens, des voyageurs, des conspirateurs, des chercheurs — « scientifiques », dit-on, en vérités sentinelles asservies, montant la garde devant le monument « shrobéniusologique » du pseudo-symbolisme nègre, accoururent au Nakem. »

Yambo OUOLOGUEM, *Le Devoir de Violence*, Paris, Le Seuil, 1968 : 112.

Je montrerai dans cette communication comment la nouvelle ethnographie réalisée par des équipes hollandaises et italo-malienne dans le haut-pays dogon a conduit à mettre en doute la fiabilité des travaux classiques de l'équipe de Griaule. Il s'agira de comprendre ce qui peut expliquer les écarts entre l'ethnographie de Griaule, Leiris, Dieterlen et Calame-Griaule d'une part et celle de Walter van Beek, Piero Coopo et L. Pisani d'autre part. Je me demanderai aussi pourquoi les voix du dedans, particulièrement celles des romanciers, tendent à construire l'ethnographie dogon en prenant une grande distance par rapport à la littérature ethnologique d'hier et d'aujourd'hui. J'examinerai les ouvrages de fiction de Yambo Ouologuem et de Hampaté Ba, en me demandant si ces ouvrages ne rendent pas mieux compte de la société dogon que ne le font les ethnologues eux-mêmes.

This paper will demonstrate the ways in which new ethnographic research carried out by Dutch and joint Italian and Malian research teams in the Upper Dogon region has led to doubts about the trustworthiness of the classic works by Griaule and his team. The paper will be concerned with understanding what can explain the divergences between the ethnographic works of Griaule, Leiris, Dieterlen and Calame-Griaule on the one hand, and those of Walter van Beek, Piero Coopo and L. Pisani on the other hand. I will also raise the question of why native voices, particularly those of novelists, tend to construct the ethnography of the Dogon at a considerable distance from both the older and more recent ethnological literature. I will examine the fictional works of Yambo Ouologuem and Hampaté Ba with a view to answering the question of whether these works actually provide a better evocation of Dogon society than do the ethnographers.

Le Renard pâle des Dogon continue à fasciner le monde et à interpeller les anthropologues depuis que Marcel Griaule s'est lancé sur sa trace en 1931. Déjà au début du siècle, Frobénius, le célèbre ethnologue allemand, qui a révélé à l'Europe les arts du Bénin et plus largement les cultures des peuples « soudanais », avait décrit le pays dogon comme un univers fantastique, contribuant à créer cette imagerie pour touristes dont on arrive aujourd'hui encore difficilement à se libérer. Cartes postales, reportages photographiques, visites de musées et films sont venus alimenter une iconographie populaire qui surgit, aussitôt que l'on prononce le nom des « Dogon ».

LE CYCLE LONG DE LA MORT

Des cérémonies rituelles ont été filmées dès le passage de la Mission Dakar-Djibouti en 1931, faisant connaître à l'Occident une surprenante chorégraphie, des costumes étonnants, des danseurs masqués et un symbolisme d'une richesse inouïe. Un des rituels, le Sigui, est d'emblée apparu aux ethnographes comme une pièce maîtresse de l'univers religieux des Dogon et de leur organisation sociale. En 1931, Griaule avait recueilli des informations vieilles de vingt ans sur les cérémonies du Sigui qui avaient eu lieu autour des années 1910, peu après que l'administration française se soit installée dans le pays dogon. De 1966 à 1974, le Sigui s'est de nouveau mis en marche dans la falaise de Bandiagara, les cérémonies se déplaçant, année après année, d'un village à l'autre, sur une distance de plus de 100 kilomètres avant de revenir à leur point de départ et de boucler le cycle des sept ans du Sigui.

* GIRAME, Département d'anthropologie. Université de Montréal. Case postale 6128, succ. Centre Ville. Montréal, Québec H3C 3J7

Germaine Dieterlen et Jean Rouch, deux collaborateurs fidèles de Griaule, ont eu la chance de pouvoir observer, suivre et filmer, au fil de ces sept années, ce grand cycle rituel.

> Nous avons pu découvrir, a écrit Jean Rouch, en filmant chaque année, et en projetant régulièrement ces différents films aux Dogon eux-mêmes, qu'il s'agissait en fait d'un « seul rituel » qui, pendant sept ans, parcourait la falaise avant de revenir à son point de départ. Seul un montage cinématographique permettait de le reconstituer et de l'étudier. Ainsi sont apparus les thèmes principaux : trois années de rituels funéraires (mort, funérailles, levée de deuil), quatre années de rituels, de vie (procréation, naissance, maternage et circoncision).[1]

Tous les soixante ans, et ce sera normalement de nouveau le cas vers 2025, la société dogon cherche à se réancrer rituellement dans la cosmologie qui la fonde, assurant ainsi, grâce à la parole rituelle des anciens, un réordonnancement symbolique de l'univers social. De plus, le lien avec le passé apparaît assuré, par la présence au coeur de l'espace rituel, de ceux qui ont plus de soixante ans et qui ont été les témoins de la célébration antérieure du Sigui. Les hommes qui ont dansé le Sigui de 1966-1974 n'étaient plus seulement des villageois enracinés dans les traditions ancestrales. Plusieurs d'entre eux étaient en effet venus de Bamako et d'autres villes lointaines, de France et de pays étrangers, apportant dans leurs bagages les costumes et les insignes qu'ils ont revêtus pour participer au Sigui. A travers leurs danses, jeunes et vieux, novices et anciens, venaient réaffirmer, sur la terre même des ancêtres, que la Parole fondatrice continue à être la vraie pierre d'angle qui fait tenir leur monde ensemble : c'est elle qui assure la fécondité et le succès, où que la migration mène l'homme dogon, et c'est aussi cette même Parole qui doit accompagner tout Dogon sur le chemin de son existence, de la mort à la vie[2].

À chaque nouveau Sigui l'enjeu collectif se révèle différent. Lorsque les hommes dansèrent le Sigui autour de 1910 la menace venait du choc, encore récent, de la rencontre avec l'armée française (le pays dogon ne fut totalement pacifié qu'au début des années 1920), avec la religion chrétienne, avec les écoles des Blancs, et avec l'administration coloniale surtout. Le défi historique qui s'était imposé à la société dogon à partir de 1850, date probable du troisième avant-dernier Sigui, venait sans doute plutôt de la présence, au pied même des falaises dogon, du puissant Empire théocratique du Macina, de l'influence envahissante de l'Islam confrérique et de la pression exercée par les éleveurs peul sur les agriculteurs dogon. Le Sigui de 1966-1974 a été dansé, lui, par des hommes qui ont pour la plupart grandi sous la colonisation et qui ont tous connu l'Indépendance de leur pays, le Mali. Quelle que soit la spécificité des enjeux collectifs, les Dogon essaient à chaque nouveau Sigui de refaire l'équilibre de leur monde : entre les générations nouvelles et celles d'hier, entre le monde des dieux et le monde des hommes, entre la terre des ancêtres et les terres étrangères que plusieurs sont allés habiter, et enfin entre les hommes et les femmes. Telle est, du moins, l'idéologie communément affirmée.

Aussi longtemps que le Sigui sera dansé, les Dogon reprendront cette construction jamais achevée de leur monde, de ce monde qui fut à l'origine, dans les temps du mythe, organisé par le dieu Amma mais qui a été ensuite profondément perturbé par l'inceste du Renard pâle et qui reste de ce fait à jamais fragile. Dans le temps des origines, dit en effet la cosmogonie dogon, le Renard pâle s'est rebellé contre Amma, son père qui, pour le punir, a transformé son fils incestueux (il avait commis l'inceste avec sa mère, la Terre) en un quadrupède en qui les Dogon continuent à reconnaître le maître et le symbole du désordre cosmique. Mais le Renard pâle, héros déchu de la mythologie dogon, a heureusement emporté dans sa chute toutes sortes de secrets bénéfiques pour les hommes, le savoir de l'agriculture qui donne les plantes nourricières, la connaissance des rites funéraires, et par-dessus tout, le pouvoir de la Parole et de la divination. En transmettant son savoir aux devins et en l'enseignant aux êtres humains, le Renard a en quelque sorte paré au désordre du cosmos qui est issu de sa propre rébellion. C'est toute cette mythologie fondatrice qui tourne autour de la vie et de la mort, de la Parole et de la révélation que le cycle rituel du Sigui vient précisément réactualiser génération après génération.[3]

LA STRATÉGIE DU RENARD DOGON

La colonne motorisée de la Mission transafricaine Dakar-Djibouti[4], sous la conduite de Marcel Griaule, venait à peine de s'installer à Sanga, dans la falaise du pays dogon, que son secrétaire-archiviste Michel Leiris se laissait déjà aller à des confidences :

> « Formidable religiosité. Le sacré nage dans tous les coins. Tout semble sage et grave. Image classique de l'Asie. Au pied d'un baobab tout proche du campement vient d'avoir lieu, sans que nous nous en doutions, un sacrifice de poulets et de rats. Ce soir des trompes sonnent, on entend des chants lointains. (...) Rien ne rit plus ici, ni la nature ni les hommes. » (Leiris, 1934 : 97).

Le chroniqueur de *L'Afrique fantôme* mêle dans son entrée du 29 septembre 1931 des impressions toutes subjectives, style Conrad et style journal intime, à une relation de faits divers, style mémoires de voyage. Leiris combine en effet ce jour-là, comme il le fera souvent, les confessions et l'observation ethnographique, la descente en lui-même et le regard, critique et ironique, vers les autres. De plus, la littérature n'est jamais loin comme l'indique cette question lancinante qui ressurgit sans cesse en lui tout au long du voyage de 22 mois en Afrique : faut-il résister à l'idée d'écrire ce journal en vue de la publication ? L'ethnologue ne se libère pas si facilement du Paris surréaliste des années 1925-1930, de la passion de la poésie, et de la tentation de transformer cette mission ethnographique en une aventure exotique, en une évasion intérieure, en un récit de l'impossible rencontre avec les cultures différentes. Leiris s'en est lui-même expliqué dans l'introduction à la réédition de *l'Afrique fantôme*[5] :

> « Passant d'une activité presque exclusivement littéraire à la pratique de l'ethnographie, j'entendais rompre avec les habitudes intellectuelles qui avaient été les miennes jusqu'alors et, au contact d'hommes d'autre culture que moi et d'autre race, abattre des cloisons entre lesquelles j'étouffais et élargir jusqu'à une mesure vraiment humaine mon horizon. Ainsi conçue, l'ethnographie ne pouvait que me décevoir : une science humaine reste une science et l'observation détachée ne saurait, à elle seule, amener le contact ; peut-être, par définition, implique-t-elle le contraire, l'attitude d'esprit propre à l'observateur étant une objectivité impartiale ennemie de toute effusion. » (1950 : 8).

Quelque 60 ans après Leiris sur ces mêmes falaises de Bandiagara, Piero Coppo, un psychiatre italien fasciné par l'ethnologie, se prépare à quitter le pays dogon qu'il a régulièrement arpenté depuis 1977 et où il a vécu de 1986 à 1990. Pendant toutes ces années il a animé, dans le cadre d'un projet de coopération médico-psychiatrique, une équipe interdisciplinaire composée de Maliens et d'Italiens, cherchant à mieux comprendre le système dogon de prise en charge de la folie (ses aspects anthropologiques, ethnopsychologiques et psychiatriques), et travaillant de plain-pied avec les guérisseurs dogon eux-mêmes au traitement des malades mentaux.[6] Dans cinq jours le docteur Coppo quittera sa maison du plateau dogon, et ce sont ces cinq derniers jours que son livre *Guaritori di follia* (1994) nous raconte avec des accents tantôt conradiens tantôt explicitement leirisiens. C'est d'abord le paysage montagneux qu'il s'efforce de mettre à distance comme s'il ne pouvait s'en séparer qu'à travers l'empreinte minérale des pierres sur son propre corps :

> « D'en haut on distingue bien, en suivant la ligne des rares arbres verts, les parcours des eaux souterraines. Le regard ne recueille, à travers tout l'horizon, aucune trace de présence humaine. Les collines obscures dont les flancs accueillent, dans les crevasses verticales, des bouquets de vert intense, rompent le déroulement continu du haut-plateau. La main tâte la roche et en découvre la surface rugueuse. » (1994 : 13).

La sévérité de cette terre rocheuse s'inscrit en lui, à côté des autres empreintes que graveront dans son esprit, profondément et douloureusement, les dieux du pays dogon, le délire de ses « fous » et la pensée de ses sages, des guérisseurs surtout. Le Renard pâle doit encore être consulté avant que le docteur Coppo ne reprenne la route vers l'Italie, tout comme les enfants de ce pays le font eux-mêmes avant de partir travailler dans les pays plus riches de la côte africaine :

> « Tirant sur les rares poils de sa barbe grise et d'un air pensif, Patrice annonce que le vieux devin a préparé le terrain pour le Renard pâle. Demain, avant que le soleil ne se lève, on lira sa réponse. J'y serai. (...) Le vieux Ambakene, accroupi, nous montre dans la froide lumière de l'aube les fragments de tesson que le Renard pâle a dispersés en cherchant les arachides qui ont été cachées le jour d'avant, au crépuscule. » (16-17).

Et le devin Ambakene salue le Renard pâle, en présence de l'assemblée matinale, réunie autour du docteur Coppo :

> « Renard, santé à toi pour ton va-et-vient ; matins et soirs nous suivons tes errances délicates ; merci pour la légèreté de ton pas ; dis-nous qui mourra et qui guérira ; nous sortirons pour cultiver le mil dans les champs ; dis-nous si nous le ramasserons mûr. » (17)

Coppo est sur le point de quitter Bandiagara lorsqu'il consulte, pour une dernière fois, l'oracle du Renard pâle ; Leiris, lui, s'était déjà senti entouré d'une puissante religiosité, dès son arrivée dans la falaise dogon. Ces deux hommes semblent s'être laissés envahir, à soixante ans de distance, par cette même force, mystérieuse et séductrice, qu'ils ont rencontrée chez les Dogon, dans leurs rituels complexes, dans leurs mythes et dans leur sagesse. Les deux livres, *L'Afrique fantôme* de Leiris et *Guérisseurs de folie* de Coppo, présentent chacun à leur manière un parcours autobiographique, apportant ici et là des précisions, des justifications, des mises au point, et levant le voile, à travers confidences et aveux, sur une aventure intérieure, sur l'expérience de la rencontre avec un

autre peuple. Leiris et Coppo écrivent tous les deux à la première personne, dans la proximité des notes de « terrain », dans la fidélité à un journal de bord mais sans que l'on trouve chez eux ni le compte-rendu du chroniqueur ni l'invention d'un personnage à qui ils prêteraient des souvenirs. Leur texte brouille les pistes et se plaît à déjouer les biographes éventuels.

Leiris et Coppo ont l'un et l'autre opté pour la rhétorique de la sincérité plutôt que pour celle de la persuasion (« J'étais là, j'ai vu... »), et ont constamment cherché le ton juste pour parler d'eux-mêmes, pour dire leurs obsessions, leurs résistances et leur sympathie pour les Dogon. Tous les deux entraînent leurs lecteurs dans leurs pièges qui sont ceux d'une apparente chronique mémorialiste qui consigne, puis qui se fait littérature intimiste, à travers la descente dans les dédales d'un voyage intérieur, à travers le passage, épisodique et transitoire, d'un étranger européen dans l'histoire d'un peuple africain. Mais la sincérité est toujours une entreprise sérieuse, difficile et risquée, et elle l'est vraiment pour Leiris tout comme pour Coppo. Il existe en effet un paradoxe de la sincérité — et personne n'y échappe moins que le chroniqueur ou l'autobiographe — de la même manière qu'il y a un paradoxe du mensonge ou de la divination.

En transformant ses notes personnelles en un livre offert aux autres, l'autobiographe s'engage dans un labyrinthe où il découvre vite que l'obscurité est la règle et le cheminement parfaitement incertain. Dans ce voyage d'exploration des mondes du dehors et du dedans, la stratégie de l'autobiographe ne peut que s'apparenter à celle du renard à qui la ruse et la finesse révèlent des indices qui échappent aux autres, à ce Renard pâle surtout dont le regard perce les ténèbres de la nuit et qui a pour mission, du moins chez les Dogon, de faire surgir la vérité cachée au coeur même de l'obscurité. Sur l'horizon des confidences de Leiris et de Coppo, il me semble voir se profiler l'ombre du Renard pâle, le détenteur silencieux des secrets qu'il transmet aux devins dogon, mais qui est en même temps le décepteur qui trompe, qui se refuse à dire toute la vérité, tant elle serait aveuglante, douloureuse, insupportable. Ce matin encore, le devin Ambakene a décrypté les messages laissés par les traces du Renard sur le sable :

> « La route est ouverte pour le retour en Italie... et aucune ombre néfaste ne se profile sur l'avenir du Centre. Mais un veau devra être sacrifé et sa chair consommée sur ce même site par les enfants non encore circoncis. » (Coppo, 1994 :19).

LE TRAVAIL DU TEMPS

Quelque soixante ans ont passé depuis que Leiris nous a livré ses premières confidences et que la formidable équipe de Griaule a découvert la culture dogon, ses masques, ses mythes et qu'elle a transmis « ses secrets » à une intelligentsia européenne enthousiaste, travaillée durant l'entre-deux guerre par la passion de l'art nègre et fascinée par le discours de la négritude. En 60 ans bien des choses ont changé, dans la culture dogon, dans les manières de vivre et jusque dans le paysage que la sécheresse de la décennie passée semble avoir rendu encore plus pierreux. La colonisation française a pris fin depuis trente ans et c'est maintenant à l'ancienne nation colonisatrice d'accueillir chez elle les immigrants maliens qu'elle refoule ou qu'elle intègre assez mal à sa périphérie. L'étranger, le blanc, a maintenant pris la figure du touriste à qui les jeunes dogon font visiter les cavernes aujourd'hui vides des vieux masques et à qui ils racontent une mythologie dont ils ne connaissent parfois plus que des bribes, souvent reprises d'ailleurs aux livres des ethnologues eux-mêmes. L'école en français tout autant (et plus encore sans doute) que l'école coranique ont contribué à placer les nouvelles générations dogon entre deux mondes, entre celui des anciens et des parents qui leur apparaît de plus en plus vermoulu et l'autre monde dont parle l'école mais que les jeunes ne rencontrent souvent qu'en émigrant vers les villes de Côte d'Ivoire, du Ghana, ou vers l'Europe.

Depuis l'Indépendance d'autres équipes de recherches sont venues s'installer dans le pays dogon à côté des ethnologues français. Outre l'équipe ethnopsychiatrique des Italiens de Bandiagara regroupés autour de P. Coppo, on trouve des Hollandais, des Américains et d'autres ethnologues étrangers. Les chercheurs maliens, avec leurs faibles moyens et une modeste présence, sont aussi là. Chez presque tous ces nouveaux venus, l'héritage ethnographique de Griaule est contesté mais par-dessus tout on sent se lever chez les chercheurs locaux un vent de décolonisation intellectuelle, particulièrement chez quelques-uns des penseurs maliens les plus lucides de ce pays de la boucle du fleuve Niger. L'écriture des romanciers résonne avec le plus de force, et parmi ces écrivains, on trouve Yambo Ouologuem, l'auteur de l'ouvrage contesté : *Le Devoir de violence* (1968) que la cabale littéraire française a brisé et qui est venu échouer aux portes du pays dogon, s'installant du côté du village de Sévaré comme pour mieux surveiller l'entrée du plateau de Bandiagara. Les Maliens eux-mêmes ont désormais pris la parole non plus à titre de simples informateurs ou interprètes mais pour eux-

mêmes, faisant surgir une parole du dedans, une « parole claire » et contestatrice à la fois, que beaucoup d'occidentaux semblent avoir de la peine à entendre, une parole qui est autre chose qu'une parole folklorique, comme un cri de violence ou de souffrance, peut-être.

Dans les textes des ethnologues comme dans ceux des écrivains, dans les livres des étrangers du dehors comme dans les récits des gens du dedans, on peut chercher à saisir le passage du temps et ses effets sur les populations dogon : sur celles de la plaine qui ont toujours été plus exposées (c'est par la plaine que l'étranger et l'ennemi viennent) que les autres, sur les villages accrochés à la falaise, davantage isolés et mieux installés dans leurs pratiques anciennes, et sur les peuples du plateau, historiquement mélangés, ouverts à la fois sur le désert et sur le fleuve. Au fil des six dernières décennies, les auteurs nous apprennent ce qu'a été la vie des années 30 et ce qu'elle est devenue dans les années 80 et 90, nous faisant découvrir les contrastes entre l'avant et l'après, entre hier et aujourd'hui.[7] Les romanciers le font à travers une fiction ancrée dans la vie de personnages du cru, imaginés ou bien concrets, inscrite dans des décors typiquement locaux, imprégnée du style de l'oralité, et toujours chargée d'une mémoire comme si la fiction n'arrivait pas, chez Ouologuem et Hampâté Bâ surtout, à s'affranchir de la biographie. De leur côté, les ethnologues tendent, dans une langue technique, à dresser des inventaires, à identifier des tendances, à mesurer le rythme des transformations : ils écrivent, par exemple, qu'ils trouvent moins de religion et plus d'individualisme, ou qu'ils notent un affaissement progressif des repères symboliques, une augmentation des biens importés, ou encore que plus de jeunes vont dans les écoles des blancs et que les femmes résistent davantage à la polygamie.

OUOLOGUEM : LE ROMANCIER ANTI-GRIOT

Un griot sans généalogie n'est pas un véritable griot. Tout griot doit en effet tenir ses histoires et les récits qu'il raconte de son père qui les tient généralement de son propre père, et ainsi de suite jusqu'aux temps les plus reculés. C'est du moins ce que les griots affirment lorsqu'ils entreprennent de raconter ce qui est advenu dans le lointain passé et qu'ils disent avoir mission de transmettre génération après génération. Yambo Ouologuem n'appartient pas, lui, à la caste des griots mais il possède à la perfection leur style oratoire, la magie de leur verbe, leurs raccourcis imagés et leur musique. C'est en romancier que Ouologuem parle des empires passés du Mali, de Ségou, du Macina, des royaumes qui se sont succédés dans la boucle du Niger, des colons *Flençèssi* (les Français) qui sont venus s'y installer à la fin du XIXe siècle, et des États africains de la post-Indépendance. La mémoire des générations passées qu'il veut restituer n'est pas la mémoire officielle des généalogistes attitrés mais plutôt celle des peuples asservis par les conquérants, quels qu'ils soient, celle des petites gens qui ont refusé de se soumettre à l'islamisation et à la christianisation, qui ont en vain résisté aux puissants et dont les souvenirs du passé, lointain et récent, s'organisent sans souci de chronologie loin des vastes synthèses inventées par les chroniqueurs que les vainqueurs ont en leur temps attachés à leur service et qui continuent jusqu'à aujourd'hui, par la bouche des griots, laisse entendre Ouologuem, à maquiller la véritable histoire.

Le roman de Ouologuem s'élève comme un formidable cri de colère que bien des gens, au Mali et en France, ont cherché à étouffer mais qui ne s'en est pas moins puissamment répercuté partout dans le pays de la boucle du Niger, jusqu'au plus profond des cavernes dogon.[8] « *Le Devoir de Violence* » prend précisément sa source dans cette chronique ininterrompue de tueries sauvages, de corruptions des notables et d'abus des princes, de souffrance inédite dont des millions d'hommes et de femmes sans voix ont gardé le souvenir, comme une sorte de contre-point aux grandes traditions sacrées du Mandingue , de Ségou et du Macina que les populations connaissent par ailleurs fort bien et qu'ils aiment même se laisser raconter.

> « Nos yeux boivent l'éclat du soleil, et, vaincus, s'étonnent de pleurer. Maschallah ! oua bismillah !... Un récit de l'aventure sanglante de la négraille — honte aux hommes de rien ! — tiendrait aisément dans le première moitié de ce siècle ; mais la véritable histoire des Nègres commence beaucoup, beaucoup plus tôt, avec les Saïfs, en l'an 1202 de notre ère, dans l'Empire africain du Nakem, au sud de Fezzan, bien après les conquêtes d'Okba ben Nafi el Fitri. » (1968 : 9).

Le roman de Ouologuem s'ouvre à la manière des épopées racontées par les griots. On peut penser que le romancier fait remonter son récit jusqu'au XIIIe siècle, parce qu'il veut évoquer l'Empire du Mandé, au Mali, qui fut fondé à cette époque par Soundiata Keita, un puissant héros qui est partout présent dans le roman de Ouologuem sans qu'il ne soit cependant jamais nommé. De tous les rois et de tous les princes qu'ont comptés les empires bâtis dans la vallée du fleuve Niger, un seul, affirme Ouologuem, aurait été sage, pieux, magnanime et serait passé à l'histoire sous le nom de Saïf Isaac El Héït, ou du moins c'est sous ce nom judaisé qu'il apparaît dans l'épopée de l'Empire

du Nakem tel que la reconstitue Ouologuem. Cet extraordinaire personnage évoque sans doute soit le célèbre Biton Koulibali, fondateur de l'empire de Ségou, soit Soundiata Keita lui-même autour de qui les légendes abondent. L'histoire des empires ouest-africains et des républiques de l'après Indépendance n'auraient donc connu qu'un seul monarque authentique, et ce serait encore aujourd'hui à lui que politiciens, historiens et ethnologues se référeraient pour fonder leur entreprise d'idéalisation du passé ouest-africain. Ouologuem écrit.

> « Véridique ou fabulée, la légende de Saïf Isaac El Héït hante de nos jours encore le romantisme nègre, et la politique des notables en maintes républiques. Car son souvenir frappe les imaginations populaires. Maints chroniqueurs consacrent son culte par la tradition orale et célèbrent à travers lui l'époque prestigieuse des premiers États, dont le roi, sage et philosophe, couronnait une épopée qui appelait la plus grande tâche de l'archéologie, de l'histoire, de la numismatique et autres sciences humaines, auxquelles sont venues se joindre les disciplines naturelles et ethnologiques. » (1968 : 14).

Avant cet empereur doux et juste qui mourut en 1498, si l'on se fie au calendrier reconstitué par Ouologuem, les peuples noirs n'auraient connu pendant quelque trois siècles, après 1202, que « sang d'enfants égorgés », « femmes enceintes éventrées », empoisonnements, et mille autres violences que Ouologuem raconte avec un realisme quasi-insoutenable. Une fois Saïf Isaac El Héït mort, la violence aurait été encore plus grande, et « il faut », écrit Ouologuem, « avoir ouï de la bouche des Anciens la sinistre litanie des dictatures impériales d'alors » (11) pour prendre la véritable mesure de la singularité prodigieuse que représente Saïf Isaac El Héït.

Pour se défendre contre l'envahisseur blanc le Saint Empire de Saïf ben Isaac El Héït choisit paradoxalement de se confier à la magie sorcière, certes réprimée par le Coran mais qui apparaissait seule capable, dans les circonstances, de rendre les guerriers africains invulnérables :

> « Montés sur des mules noires, sorciers, éleveurs de vipères, de boas, criminels spécialistes de morts ordaliques, herboristes retors en empoisonnements, en traitements de puits, de mares, assassins connaisseurs de plantes vénéneuses, d'objets dangereux, de bêtes terrifiantes, à qui mieux mieux mirent au service de la patrie et de la religion : fétiches, guerriers, serpents, abeilles, guêpes, flèches, éléphants, panthères : — chars d'assaut de la résistance Nakem. » (1968 : 36).

Ce retour autorisé au paganisme permit de réanimer tous les animistes du royaume qui se mirent à poursuivre les troupes étrangères, à empoisonner les eaux potables et à harceler de nuit les fantassins blancs et leurs « tir-ailleurs » noirs. Les sorciers en profitèrent aussi pour reprendre du service, s'opposant tout autant au Saïf et à ses adeptes islamisés qu'à l'envahisseur européen, considérant les uns et les autres comme des étrangers dont il fallait se débarrasser. Mais l'empire fut vite « pacifié, morcelé en plusieurs zones géographiques, partagées par les Blancs ». Et parodie de l'histoire qui est toujours faite de soudaines volte-faces, de lâcheté et de tragiques revirements, Ouologuem rappelle, avec le ton ironique qui est le sien, que tout le monde transforma la défaite en victoire :

> « La négraille, sauvée de l'esclavage, accueillit, heureuse, l'homme blanc, qui, souhaitait-elle, lui ferait oublier la cruauté de Saïf aussi puissant que redoutablement organisé. » (1968 : 41).

L'épopée des Saïf s'achèva dans une longue nuit durant laquelle des géants s'affrontaient, le prince et l'évêque, la République laïque et les religions, Madoubo le Prince et Raymond Kassoumi, le fils de captif, devenu intellectuel et élu député dans un combat fait de complicité et de résistance, de complot et d'assassinat, de ruse, de tromperie et de piège. Dans ce combat des chefs, le Saïf, l'administrateur colonial et l'évêque s'allient à qui mieux mieux aux sorciers et usent de leur savoir des drogues mortelles et de leur maîtrise des vipères. Dans un raccourci historique saisissant Ouologuem nous présente le temps de la colonisation française en une dizaine de tableaux qui mettent en scène pas seulement les géants qui se battent dans la nuit mais aussi le petit peuple qui souffre, les captifs qu'on revêt d'un uniforme militaire, les femmes qu'on se partage (« chaque Blanc obtint plus de dix femmes noires à son choix », 37), les serfs qui sont corvéables à merci, les fils de notables que l'école des blancs transforme en interprètes et écrivailleurs dociles, en futurs auxiliaires de l'administration.

Parmi les nombreuses anecdotes qui circulent dans le pays dogon, Ouologuem en a choisi une sur laquelle il s'attarde longuement et qui doit particulièrement intéresser les ethnologues : il s'agit de l'arrivée au Nakem, le 13 juillet 1910, de trois étrangers, Fritz Shrobénius, sa femme Hildegaard et leur fille Sonia, des explorateurs-touristes, des ethnologues qui disaient vouloir « acheter trois tonnes de vieux bois à prix d'or » et amasser « des masques nègres à profusion » (100). Une des pages que Ouologuem consacre au travail ethnologique de Shrobénius mérite d'être retranscrite *in extenso :*

« Shrobénius offrait, outre nombreuses gracieusetés destinées aux épouses de notables, deux kilogrammes d'or en barres à Sa Seigneurie royale. Le marché fut conclu.

Dès le lendemain, l'ethnologue transcrivit les dires d'informateurs mandés par Saïf ; sa femme, à petite pas, marchait continuellement dans les couloirs, harcelant Karim Bâ de questions interminables. Elle s'était flanquée de sa fille et de Madoubo, qui parla de quantité de symboles, tout autant que son père, lequel ne cessa de moisonner, huit jours durant, des mythes. « La nuit de la civilisation Nakem et celle de l'Histoire africaine, seriait le prince, avaient pour cause un vent funeste, émané de la volonté du Très-Haut. »

Saïf, approuvant du chef, gardait l'air grave. Les idées, des lors, emplirent la cervelle de Shrobénius, et tous, verdant de la spiritualité au mètre, se promenaient, sourcil inquiet, dans la cour des Acacias où Hildegaard prenait des clichés — sèche, haute sur jambes : petits échassiers en croissance — marchant sur les talons de l'ethnologue, grand, gros, bel Allemand, avec des favoris roux, le teint fleuri, l'oeil bleu, tendre et sérieux, le ventre apparent déjà, wèrèguè wèrèguè !

Saïf fabula et l'interprète traduisit, Madoubo répéta en français, raffinant les subtilités qui faisaient le bonheur de Shrobénius, écrevisse humaine frappée de la manie tâtonnante de vouloir ressusciter, sous couleur d'autonomie culturelle, un univers africain qui ne correspondait à plus rien de vivant ; habillé avec une élégance tapageuse de colon en fête, riant souvent, il voulait trouver un sens métaphysique à tout, jusques à la forme de l'arbre à palabres où devisaient les notables. Gesticulant à tout propos, il étalait son « amitié » pour l'Afrique et son savoir orageux avec une assurance de bachelier repêché. Il considérait que la vie africaine était art pur, symbolisme effroyablement religieux, civilisation jadis grandiose — hélas victime des vicissitudes de l'homme blanc — puis, sitôt qu'il lui fallait constater l'aridité spirituelle de certaines manifestations de la vie sociale, il tombait dans une sorte de somnolence hébétée, étant même incapable de tristesse. À court d'inspiration, accompagné de Sonia, il se consolait en allant au Yamé en camionnette, filmer hippopotames et caïmans. » (1968 : 102-103).

Tout ce qu'inventa Saïf et ce qu'imaginèrent ses griots et ses courtisans fut soigneusement enregistré par Shrobénius qui,

> « de retour au bercail, en tira un double profit : d'une part, il mystifia son pays, qui, enchanté, le jucha sur une haute chair (sic) sorbonicale, et, d'autre part, il exploita la sentimentalité négrillarde — par trop heureuse de s'entendre dire par un blanc que « L'Afrique était ventre du monde et berceau de civilisation ». La négraille offrit par tonnes, conséquemment et gratis, masques et trésors artistiques aux acolytes de « shrobéniusologie. » (1968 : 111).

Rien ne pouvait plus arrêter Shrobénius dans sa reconstitution de son Afrique imaginaire :

> « Sécrétant son propre mythe, Shrobénius se fit génial mais désinvolte, malicieux mais pessimiste, soucieux de sa publicité — mais se gaussant d'une société qui lui avait tout donné. Ce marchand-confectionneur d'idéologie prit alors des allures de sphinx pour imposer ses rébus, justifier ses revirements passés et ses boutades. De même, ethnologue rusé, avec la collection achetée à Saïf et celles que ses disciples avaient ramenées gratuitement du Nakem, il vendit plus de mille trois cents pièces. » (1968 : 111).

Et Ouologuem conclut de la manière suivante l'aventure ethnologique de Shrobénius dans le royaume du Nakem : « Une école africaniste ainsi accrochée aux nues du symbolisme magico-religieux, cosmologique et mythique, était née » (112).

Il n'y a pas de doute que l'école ethnologique dont parle Ouologuem est celle de Griaule beaucoup plus que celle de Frobénius qui en est tout au plus l'ancêtre tant par ses méthodes de travail que par son goût prononcé pour les oeuvres d'art africain. Ce qui s'est passé à partir de 1931 dans la falaise dogon, autour du village de Sanga surtout, a laissé des traces dans la mémoire collective des populations locales, traces que Ouologuem a recueillies et dont il s'est fait l'interprète[9]. Formé comme sociologue le romancier Ouologuem ne pouvait qu'être extrêmement critique face au style intellectuel de Griaule et à ses méthodes de travail et, plus particulièrement, à trois principaux aspects de l'oeuvre. Ouologuem en voulait certes d'abord et avant tout à l'idéalisation naïve du passé africain telle qu'elle apparaît chez Shrobénius qui eut :

> « l'intuition lunatiquement géniale de clamer, parlant de Nakem, de sa civilisation et de son passé : « Mais ces gens sont policés, civilisés jusqu'aux os ! Partout, avenues larges, calmes, paisibles, où l'on respire la grandeur d'un peuple, son génie humain... il a fallu que l'impérialisme blanc s'infiltra là, avec sa violence, son matérialisme colonisateur, pour que ce peuple si civilisé, brusquement dégringolât à l'état sauvage, se vit taxé de cannibalisme, de primitivisme. » (1968 : 111).

De même Ouologuem ne pouvait admettre la légitimité d'une entreprise essentiellement fondée sur l'idée que tout dans une culture doit tenir ensemble, sans aucune contradiction, comme si tout devait être parfaitement ajusté dans un système parfait de correspondances : les portes sculptées des greniers, la topographie des villages, la carte du ciel et tout le reste. Une telle recherche de la cohérence ne pouvait aboutir qu'à des remodelages continus d'esquisses jamais achevées :

> « À peine faisait-on remarquer la contradiction de ladite solitude et l'affirmation de la religiosité cosmologique des symboles dont Fritz pétrissait l'artiste noir, que l'ethnologue laissait entendre que « l'on n'avait pas saisi son intention », se hâtant, d'ailleurs, de la faire changer de forme... » (1968 : 112).

Et enfin, se faisant certainement sur ce point l'écho direct de la critique populaire, Ouologuem en voulait à cette ethnologie qui n'était qu'un « rusé mélange de mercantilisme et d'idéologie » (189), qu'un goût démesuré pour « masques et trésors artistiques » (111).

QUELQUES VERSIONS ETHNOGRAPHIQUES DE TROP

Les romanciers savent qu'une bonne histoire porte en puissance plusieurs récits. Certains ont même écrit, pour bien le démontrer, plusieurs romans à partir d'une seule et même intrigue. Dans les conseils qu'il adresse aux « pisse-copie Nègres », Ouologuem les invite, lorsqu'ils veulent faire dans le roman, à mêler adroitement violence, suspense, érotisme et humour en empruntant des scènes au meilleur cru du genre et réécrivant en quelque sorte de nouveaux romans à partir des textes qui sont déjà là sur les rayons de la bibliothèque.

> « Car vos livres, écrit Ouologuem, doivent vous permettre d'inventer, dans les couloirs de votre imagination, un milliard de romans sans peine : ... » (1969 : 168).

> « Ainsi donc, vous le voyez, ajoute-t-il, le texte pourra se lire et se combiner en millions de possibilités, dans tous les sens. Vous aurez écrit en nègre autant de livres que vous voudrez avec intrigue, suspense et dénouements voire selon la méthode dite de *flash-back*, mille ouvrages où la relecture à l'envers vous donnera une intrigue nouvelle — qui raconte avec tous ses rebondissements, une histoire. » (176)

Ouologuem répond à l'accusation de plagiat que la critique lui fait en rappelant que l'entreprise romanesque est par excellence une œuvre collective, écrite à plusieurs mains, moitié ancienne, moitié nouvelle, et qu'elle est un récit toujours hybride dans lequel l'auteur est forcément le nègre d'écrivains, souvent peu célèbres, le plus souvent même ignorés, qui sont venus avant lui. Personnages, actions, ambiance et décors se réorganisent sans cesse dans de nouvelles fictions qui renvoient ultimement toujours aux grandes histoires classiques de la condition humaine qui sont les seules à faire de bons romans.

Il en irait de même pour l'ethnographie. Chez Leiris et Griaule comme chez Coppo ou chez d'autres, on trouve en effet une succession de textes, un journal de terrain, des carnets de notes, des enregistrements *verbatim*, des brouillons et des ébauches, les premières esquisses des textes qui seront un jour publiés, après avoir été raturés, repris et enfin soumis à l'impression et à la diffusion. C'est moins le produit final fixé dans le texte imprimé qui fait une oeuvre que la succession des étapes, les reprises, les blocages, les reculs, les hésitations, les audaces dont les articles et les livres ne gardent pas toujours les traces mais qu'il est souvent possible de reconstituer dans le cas de chaque auteur, de chaque ethnographie. L'oeuvre qui naît implique des stades de développement, une durée et une série de brouillons et de textes plus ou moins finis qui constituent la matière première de toute oeuvre ethnographique. La démarche d'un ethnographe, sa pensée et son style, se donnent en effet dans l'empilement des couches successives, dans l'étagement des essais, dans la dynamique de la genèse de l'oeuvre qui s'écrit chez la plupart au cours d'un cheminement long et sinueux.

Un corpus ethnographique, comme celui qui s'est constitué en référence aux Dogon, est composé de plusieurs oeuvres individuelles qui s'empilent, à leur tour, les unes sur les autres, en se copiant, en se surchargeant, en maquillant les emprunts, et en se citant mutuellement (avec plus ou moins de fidélité) comme si on se trouvait affronté en définitive à une seule oeuvre collective. Les co-auteurs de ce « grand oeuvre »[10] n'ont évidemment pas tous la même stature au sein de la littérature anthropologique. À côté de monuments ethnographiques auxquels tous les chercheurs doivent obligatoirement se référer, on trouve en effet des auteurs secondaires qui se limitent à apporter quelques précisions ou corrections à l'oeuvre commune et parfois encore des auteurs entièrement marginaux qui ont essayé, sans succès, de refonder l'ethnographie autrement que l'avaient fait les rédacteurs des monuments ethnographiques. La majorité des chercheurs se

contentent néanmoins d'ajouter des notes dans les marges, de raturer le texte-monument, de le surcharger de leurs propres commentaires comme si l'oeuvre de base leur appartenait vraiment. Le corpus ethnographique commun porte donc lui aussi, tout comme l'oeuvre singulière d'un seul auteur, les traces des additions successives, la mémoire de multiples contributions, de plusieurs mains dont les ajouts et les suppléments se perdent souvent dans l'oeuvre commune. Le texte ethnographique à interpréter, qu'il parle des Dogon ou de tout autre peuple se présente donc comme une oeuvre en devenir, mobile et mouvante, toujours inachevée mais déjà là, étagée et engendrée par la peine de plusieurs.

Autour d'une oeuvre classique prolifère toujours le commentaire. Depuis 1950 peu d'oeuvres ethnographiques ont de fait été scrutées avec autant d'attention que l'ont été les livres de Griaule et de ses collaborateurs sur lesquels on trouve gloses sans fin, exégèses sans cesse reprises et relectures sous tous les angles, théorique, méthodologique et ethnographique. En 1986, Luc de Heusch disait voir dans les travaux de l'équipe de Griaule une « enquête exemplaire et unique dans les annales de l'ethnographie africaine » (1986: 197), une enquête par paliers successifs, par accès progressif à une connaissance de plus en plus complexe, à laquelle « correspondent autant de versions différentes du mythe » (198), d'un même mythe de base que de Heusch reconnait aussi bien dans sa version hésitante des *Masques dogon* (1938) que dans la version classique de la cosmogenèse dogon selon *Dieu d'eau* (1948) et jusque dans la version ésotérique du *Renard pâle* (1965) qui se déploie en une immense fresque astronomique, historique et biologique organisée autour des sacrifices purificateurs du Nommo et du Lébé. C'est en effet la fonction éminente du sacrifice dans la constitution du monde dogon que de Heusch retrouve dans les deux principales versions du mythe cosmogonique, celle de *Dieu d'eau* et du *Renard pâle*, les diverses séquences sacrificielles des deux versions renvoyant, selon lui, à un même schéma de base, aux mêmes étapes essentielles et leurs différences pouvant s'expliquer par les transformations structurales d'une même organisation de la pensée. »

Dans la foulée de l'article de Alder et de Cartry (1971) sur le statut de la transgression du Renard pâle et des travaux de l'équipe de Parin, des Ortigues et de Zempleni, les Dogon sont revenus à la mode dans les milieux psychanalytiques français de la décennie 70. Le chapitre « *Sauvages, barbares, civilisés* » (163-324) de l'*Anti-Oedipe* (1972) de Deleuze et de Guattari a en effet relancé les débats autour de l'oeuvre de Griaule et de Dieterlen, en montrant à quel point les données ethnographiques dogon permettaient de repenser la problématique oedipienne.

> « L'article de Griaule (1954), écrivent Deleuze et Guattari, est sans doute, dans toute l'ethnologie, le texte le plus profondément inspiré par la psychanalyse. Et pourtant il entraîne des conclusions qui font éclater tout l'Oedipe, parce qu'il ne se contente pas de poser le problème en extension, et par là de le supposer résolu. » (1972 : 189).

Puis les deux auteurs s'engagent dans une exégèse toute analytique du mythe dogon et de l'ethnographie griaulienne :

> « Le placenta, en tant que substance commune à la mère et à l'enfant, partie commune de leur corps, fait que ces corps ne sont pas comme une cause et un effet, mais tous deux produits dérivés de cette même substance par rapport à laquelle le fils est jumeau de sa mère : tel est bien l'axe du mythe dogon rapporté par Griaule. » (186)

Deleuze et Guattari examinent ensuite l'impact structurant du mythe dogon (avec en contrepoint le mythe grec d'Oedipe) sur l'organisation des relations, chez les Dogon, entre la mère, le père, le fils, le frère de la mère et la soeur du fils. Ils écrivent à ce sujet :

> « Revenons au mariage préférentiel dogon tel qu'il est analysé par Griaule : ce qui est bloqué, c'est le rapport avec la tante comme substitut de la mère, sous la forme de parente à plaisanterie ; ce qui se passe, c'est le rapport avec la fille de la tante, comme substitut de la tante, comme premier inceste possible ou permis ; ce qui bloque ou ce qui fait passer, c'est l'oncle utérin. Ce qui se passe entraîne, en compensation de ce qui est bloqué, une véritable « plus-value » de code, qui revient à l'oncle en tant qu'il fait passer, tandis qu'il subit une sorte de « moins-value » dans la mesure où il bloque (...). Le problème fondamental : à qui reviennent les prestations matrimoniales dans tel ou tel système ? ne peut être résolu indépendamment de complexité des lignes de passage et des lignes de blocage. » (1972 : 192-193).

Le puissant livre de Deleuze et de Guattari a indirectement redonné du crédit à l'oeuvre de l'École de Griaule, du moins dans les milieux psychanalytiques français qui étaient restés fascinés par la mythologie dogon.

Les relectures du corpus ethnographique griaulien par de Heusch, par Adler et Cartry, par Deleuze, et Guattari, et par d'autres encore démontrent combien l'ethnographie des Dogon est restée importante dans

les milieux intellectuels français. Les historiens des religions, les spécialistes de la mythologie comparée de même que les artistes (sculpteurs, danseurs, musiciens) ont eux aussi relu l'ethnographie des Dogon, souvent avec enthousiasme, avec un point de vue critique aussi. Les critiques les plus systématiques sont surtout venues des promoteurs français d'une ethnologie d'orientation marxiste qui reprochaient à Griaule son manque d'attention aux conflits internes à la société dogon, le statisme de ses reconstructions sociales, et surtout la position structurante accordée aux systèmes idéologiques. Il serait très instructif d'examiner l'ensemble de ces commentaires mais cela nous conduirait trop loin. Qu'il suffise de rappeler que les ethnologues africanistes ont généralement résisté à l'idée — assez répandue dans les pays anglo-saxons — que le travail de Griaule incarnait certains traits typiques de l'ethnologie française. Plutôt que d'avoir à se prononcer sur cette oeuvre, ce qui les aurait forcés à faire le procès toujours recommencé des méthodes de terrain de Griaule ou encore à prendre parti qui pour Leiris qui pour Griaule, la majorité des africanistes français ont préféré garder un silence poli. Dans sa réponse à la violente critique que l'ethnologue hollandais van Beek a adressée aux méthodes de Griaule, Meillassoux va par exemple jusqu'à se demander si l'ethnologie française est vraiment capable d'auto-critique.

En réalité l'oeuvre de Griaule a été largement commentée par ses compatriotes, du moins dans certains cercles comme je l'ai démontré. Mais la véritable critique est venue d'outre-Manche, des collègues britanniques qui avouent, pour la plupart que le style d'une certaine ethnographie « à la française » leur échappe largement. Ainsi par exemple, Mary Douglas (1967 ; 1991) qui est pourtant toujours restée sympathique à l'oeuvre de Griaule admet néanmoins qu'on ne dispose pas d'informations suffisantes pour évaluer la fiabilité des méthodes de terrain. Jack Goody a manifesté une plus grande ambivalence, allant jusqu'à signaler dans un livre récent (1987) que l'influence de l'Islam sur les Dogon et sur l'ensemble de leur pensée n'a probablement pas été évaluée à sa juste dimension par Griaule. En 1954 déjà, Daryll Forde, l'éditeur de *African Worlds*, introduisait sans trop d'enthousiasme l'article que Griaule et Dieterlen (le seul texte qui présente de manière synthétique l'ensemble de la société dogon : 1954 : 83-110) avaient soumis pour publication :

> « The account of the Dogon by Professor Griaule et Dr. Dieterlen, écrit Forde, concerns a culture very different in orientation. It affords an insight into one variant of the intricate cosmological ideas associated with the organization of husbrandry and crafts, with a ritually elaborate ordering of social relations, and characterizes the many peoples who are heirs of the pre-Islamic civilization of the Western Sudan. » (1954: XV).

En réalité l'analyse la plus approfondie, la plus équilibrée, de la méthode de terrain de Griaule a été faite non pas par un ethnologue français mais par un américain : James Clifford. L'ethnologue hollandais Walter van Beek (1991) vient lui aussi de proposer une relecture de Griaule, sévère, disqualifiante mais à laquelle il faut d'autant plus s'intéresser que cet ethnologue a lui-même travaillé pendant plus de dix ans chez les Dogon.[12]

James Clifford, un ethnologue particulièrement intéressé par la construction du discours anthropologique et par l'écriture des ethnologues, a en effet scruté mieux que ne l'ont fait ses compatriotes français le travail de terrain de Griaule. Celui-ci lui apparaît coincé entre le souci de la documentation rigoureuse basée sur une stratégie panoptique d'allure militaire et le projet de pénétrer toujours plus avant, à travers l'initiation, les espaces secrets de la culture dogon. En tant qu'héritier des vieilles missions d'exploration (et d'aventure) et en tant qu'ancien pilote d'avion fasciné par la configuration du terrain et sa cartographie Griaule a constamment mis toutes les ressources techniques au service de son projet documentaire : les photographies aériennes, les enregistrements sonores, le film, la collecte des pièces muséologiques, le travail intensif avec quelques informateurs (des « collaborateurs », dira-t-il), le recours à l'interrogatoire pour débusquer les mensonges éventuels, et l'observation croisée (dans le cas des grands rituels, par exemple) faite par toute une équipe de chercheurs disposés de telle manière que rien ne devait échapper à leur regard. Malgré ce culte de l'information juste et l'accès direct à la réalité du terrain, Griaule ne semble pas avoir accordé toute l'importance voulue à la connaissance de la langue dogon : après quelque trois ans de recherche chez les Dogon (répartis sur une dizaine de missions) il aurait en effet encore eu exclusivement recours à des interprètes.[13] Malgré cette importante réserve vis-à-vis sa maîtrise limitée de la langue locale, Clifford considère néanmoins que l'approche documentaire de Griaule a été exemplaire, tout au moins jusqu'en 1948 lorsque Ogotemmêli lui fait ses extraordinaires révélations.

À partir de cette mémorable rencontre va commencer pour Griaule une période d'allure exégétique qui est sous-tendue par la quête d'une connaissance toujours plus profonde de l'univers symbolique dogon et la certitude croissante qu'il existe des initiés déten-

teurs de secrets. Germaine Dieterlen a certainement joué un rôle majeur dans cette évolution sans que les historiens de l'ethnographie africaine ne puissent encore à ce jour préciser exactement lequel. Et paradoxalement pour un ethnologue qui avait attaché relativement peu d'importance à la maîtrise de la langue dogon c'est durant cette période que sa fille Geneviève, devenue ethnolinguiste, a développé une théorie proprement dogon de la langue et de la parole. Griaule se serait transformé progressivement en un initié et son ethnographie serait devenue initiation, avec des étapes, des interdits et le recours à des guides privilégiés. Cette position d'initié a fait passer l'ethnographe du rôle d'observateur extérieur à celui d'interprète du dedans comme s'il avait lui-même eu accès à la logique symbolique qui fait tenir ensemble la totalité de la culture dogon. Et la dérive vers l'engagement à l'égard de la sagesse locale n'était alors qu'une question de temps comme l'indique Clifford dans son analyse de la carrière ethnographique de Griaule, une dérive qui ne pouvait à terme qu'entraîner Griaule dans le « mythe » et l'y enfermer.

Cette double stratégie de recherche, documentaire et initiatique, Griaule l'a pratiquée, rappelle Clifford, sur l'arrière-fond d'une situation coloniale profondément inégalitaire, dans une position de domination qui annulait toute possibilité d'une véritable ethnographie dialogale. Malgré les limites signalées Clifford évalue néanmoins positivement l'ensemble de l'oeuvre de Griaule :

> « Même s'il est vrai, écrit-il, que les informateurs clés ont été « Griaulisés » que Griaule lui-même a été « Dogonisé », que la sagesse d'Ogotemmêli était celle d'un « théologien » individuel, et que le secret, la nature initiatique du savoir révélé fut systématiquement exagéré, même si d'autres priorités et d'autres méthodes auraient certainement produit une ethnographie différente, il ne s'en suit pas que la version griaulienne des Dogon soit fausse. Ses écrits, et ceux de ses associés, expriment une vérité dogon — une vérité complexe, négociée et historiquement contingente qui est spécifique à certaines conditions de production textuelle. L'historien doit se demander quelle sorte de vérité Griaule et ses collaborateurs dogon ont produit, dans quelles conditions dialogales, au sein de quel contexte politique et dans quel climat historique. » (1988 : 60).

Dans un essai particulièrement critique l'ethnologue hollandais Walter van Beek affirme, en se basant sur une ré-étude approfondie de la culture dogon, qu'il n'a pas pu retrouver sur le terrain plusieurs des caractéristiques ethnographiques que Griaule avait attribuées aux Dogon ; il signale de plus dans cet essai que les Dogon eux-mêmes, du moins ceux qu'il a interrogés, ne se reconnaissent pas dans les ouvrages des ethnologues français.[14] Ce n'est pas que Griaule aurait tout inventé ou forgé : « Mon exposé, écrit van Beek, n'implique nullement que les textes doivent être considérés comme des falsifications (« forgeries ») ni qu'ils sont le résultat d'une imagination particulièrement active de la part de l'auteur » (1991: 152). Van Beek se refuse aussi à penser que les différences s'expliqueraient simplement par le fait que la société dogon aurait drastiquement changé au cours des dernières décennies, à un point tel qu'elle en aurait oublié ses grands mythes et une bonne partie de sa symbolique. Dans le prolongement des réflexions de Clifford au sujet du processus de construction de toutes les données ethnographiques van Beek croit pouvoir expliquer l'écart constaté entre ses propres données de terrain et l'ethnographie de Griaule à partir des caractéristiques spécifiques de la situation de recherche dans laquelle s'est trouvé Griaule. Dans ses réflexions sur cette situation van Beek insiste particulièrement sur trois points qui lui apparaissent déterminants pour comprendre ce qui s'est passé entre Griaule et ses informateurs : l'extraordinaire créativité des collaborateurs dogon ; le fait que la culture dogon tend constamment à intégrer de nouveaux éléments étrangers à ses croyances de base ; et enfin le déroulement même du processus de cueillette des données sur le terrain. Ces trois éléments se seraient conjugués pour créer une conjoncture assez unique dans toute l'histoire de l'ethnographie africaine.

Dans la mesure où la comparaison entre les données de terrain recueillies par les deux ethnologues forme la base même de l'argument de van Beek le lecteur, même pressé, ne pourra accorder quelque crédibilité que ce soit à sa critique qu'à la condition que van Beek puisse démontrer que sa propre méthode de recherche est au-dessus de tout soupçon. Mais van Beek est fort bref sur ce point pourtant capital, ce qui fournit précisément à Calame-Griaule, dans sa réponse à son essai, l'occasion d'ironiser quelque peu au sujet de celui qui a dénoncé les prétendues failles de la méthode de son père sans qu'il dise comment il a lui-même travaillé :

> « Alors même qu'il critique la méthode de Griaule, écrit-il, il ne nous dit rien à propos de sa propre méthode. Comment a-t-il posé ses questions ? On l'imagine volontiers, avec *Dieu d'eau* et le *Renard pâle* à la main, questionnant des informateurs (dont on ne sait évidemment rien de l'identité) au sujet de la véracité de chaque phrase. Quoiqu'on pense de ce genre de travail de

détective il ne peut avoir été reçu qu'avec méfiance par les Dogon. » (1991 : 575).

Bien qu'il ne soit pas possible de lever tout doute quant à la fiabilité et à la validité des données recueillies par van Beek on ne peut s'empêcher d'examiner avec sérieux ses principaux résultats de recherche, particulièrement les données ethnographigues qui ont amené van Beek à se distancier de, ou même carrément à contredire, l'ethnographie de Griaule. Van Beek a lui-même organisé ses découvertes les plus importantes autour de cinq thèmes principaux :

1 « Les Dogon, affirme-t-il, ne connaissent aucun mythe de création qui leur appartienne en propre ; ni la version d'Ogotemmêli ni celle du *Renard pâle* n'ont pu être reconnues par les informateurs. La figure de Ogo (dans le *Renard pâle*) est inconnue ; le renard en tant qu'animal divinatoire n'occupe aucune position privilégiée dans la mythologie. (...) La société dogon ne possède aucuns secrets initiatiques en dehors de la maîtrise complète des textes publiquement récités.

2. « Le monde « surnaturel » des Dogon est plus diversifié et beaucoup plus vague, ambivalent et capricieux que celui représenté dans *Dieu d'eau* ou dans *Le Renard pâle*. Le rôle des ancêtres dans la religion dogon est limitée : les ancêtres n'y sont identifiés avec aucuns autres êtres « surnaturels ». Les *binu* ne peuvent pas être considérés comme des ancêtres et n'occupent aucunement une position centrale dans la mythologie ou dans le rituel. L'esprit de l'eau *Nommo* n'est pas non plus une figure centrale dans la pensée dogon et ne revêt aucune des caractéristiques d'un créateur ou d'un rédempteur.

3. « Le symbolisme dans la religion dogon est restreint et fragmenté : il est sous-tendu par des idées et objets souvent assez différents de ceux que mentionne Griaule. Le symbolisme du corps ne constitue une référence ni pour le plan des maisons ni pour l'organisation spatiale des champs ou des villages. Le symbolisme cosmologique n'est à la base d 'aucune institution culturelle dogon.

4. « Le concept crucial de *nyama*, prétendûment la « force vitale » est étranger à la religion dogon. Les étymologies fournies par *Dieu d'eau* et *Le Renard Pâle* n'ont pas pu être retrouvées et semblent être largement idiosyncrasiques.

5. « La société dogon n'est nullement imprégnée de religion et dans les faits, une bonne partie de la vie sociale dogon a peu à voir avec les affaires religieuses. Les jumeaux n'ont qu'une importance rituelle limitée et ne sont centraux ni dans la pensée ni dans le rituel des Dogon. » (1991 : 148).

Ce sont les bases mêmes de l'ethnographie griaulienne que van Beek est venu ébranler : si en effet le mythe cosmogonique n'existe pas, si la gémellité est marginale et si le symbolisme qui découle de l'un et de l'autre n'imprègne pas l'ensemble de la société dogon, Griaule et tous les siens avec lui se sont donc trompés. En réalité, s'empresse de corriger van Beek les mythes existent bel et bien chez les Dogon :

> « Bien évidemment les Dogon ont des mythes. Ce sont ceux, écrit-il, qui ont été fournis dans les publications d'avant 1947[15] et qui consistent en des variantes dogon du mythe du Mandé qui raconte le voyage depuis le Mandé jusqu'à la falaise, la division de l'autorité entre les différents groupes Dogon, la primauté de Arou, l'ordre de séniorité dans leur arrivée sur la falaise, et leur dispersion subséquente. Un autre corpus de mythes explique la séparation entre la saison sèche et la saison des pluies (...). Le corpus mythique le plus important est composé des mythes associés aux masques et au *sigui*. » (1991 : 150).

Et tous ces mythes issus du Mandé que les Dogon ont retravaillés à leur manière seraient bel et bien connus de tout le monde puisqu'on les réciterait en public, et non en secret, durant l'accomplissement des rituels collectifs et en diverses autres fêtes.

Les mythes seraient donc partout chez les Dogon mais le mythe qu'on n'y trouverait pas serait, selon van Beek, le mythe cosmogonique, ce mythe complexe qui raconte la création du monde, que Griaule a placé au centre de l'univers culturel dogon, et qu'il disait relever de « la parole claire », cette parole à laquelle ne peuvent avoir accès que de rares initiés. La question de l'existence du mythe cosmogonique et celle de la présence du secret des initiés dans la société dogon ne constituent en fait qu'une seule et même question à laquelle il est impossible de répondre dans l'état actuel de nos connaissances relativement aux Dogon et aux autres peuples « soudanais ». Van Beek nous demande de le croire quand il affirme que tout est public chez les Dogon et qu'aucune connaissance secrète n'y est réservée à aucun groupe particulier.[16] Il me semble cependant plus logique et davantage concordant avec l'ethnographie africaine de suivre Griaule qui reconnaît explicitement qu'il existe plusieurs niveaux, publiques et secrets, de parole et que l'ethnographe ne peut accéder que progressivement à certains niveaux, par paliers et dans la longue durée.

Pourquoi ne se pourrait-il pas que certains initiés détiennent de fait la version secrète des mythes fondateurs de leur groupe culturel et qu'ils acceptent éventuellement, sous certaines conditions, d'en dévoiler le contenu à des non-initiés ? Nul chercheur n'est autorisé à écarter d'emblée une telle hypothèse dont la vraisemblance peut même être anthropologiquement évaluée : l'ethnologue peut en effet analyser le contenu de mythes apparemment périphériques du point de vue de leur convergence éventuelle par rapport à l'ensemble du corpus mythique d'un groupe. C'est à un tel exercice de comparaison systématique qu'aurait dû s'adonner van Beek plutôt que simplement se limiter à rejeter le mythe dogon de la création tel que recensé par Griaule, en arguant qu'il serait un produit fabriqué dans le cadre de la situation d'élocution dans laquelle se seraient trouvés Griaule et ses informateurs :

> « La question est de savoir, écrit-il, comment ces textes ont été produits. Dans la reconstruction proposée, je reconnais que tout compte-rendu anthropologique est une histoire, un conte au sujet d'autres contes, que l'anthropologue et ses collaborateurs construisent ensemble — le produit d'une interaction culturelle. La quête de l'origine de ce récit particulier au sujet d'autres récits doit donc explorer une double piste. Qu'y a-t-il de spécifique à la situation du terrain dans la recherche de Griaule chez les Dogon ? Et d'où viennent les éléments composant ces récits s'ils n'appartiennent pas au savoir dogon ? » (1991 : 152).

Van Beek a répondu à sa première question en s'inspirant largement de Clifford, en reprenant simplement les principaux arguments de son collègue américain. Sa réponse à sa seconde question est plus élaborée et s'organise autour de deux idées principales. D'une part, les Dogon, pense-t-il, auraient librement associé (il parle de « free-floting associations »), avec la complicité de Griaule, divers éléments déjà présents dans leurs mythes et dans leur vie quotidienne (le Renard, les jumeaux, le dieu Amma...), des signes et des symboles aussi, de manière à inventer, à « bricoler » un mythe inédit de la creation. D'autre part, et van Beek avance ici des idées qui auraient besoin d'être mieux prouvées, les principaux informateurs de Griaule, Ogotemmêli, Ambara et d'autres, auraient eux aussi à leur tour fait usage d'associations libres, à partir cette fois non seulement de mythes appartenant à d'autres peuples du Mali (les Bambara, les Sonray, par exemple) mais aussi à partir d'histoires empruntées à la Bible et au Coran. En résumé, conclut van Beek :

> « L'ethnographie dogon produite par Griaule après la Deuxième Guerre (...) est le produit d'une interaction complexe entre un chercheur extrêmement déterminé, une situation coloniale, un groupe intelligent et créatif d'informateurs, et une culture possédant des règles de courtoisie et une forte tendance à incorporer les éléments étrangers. La dérive vers la création d'un savoir toujours plus profond s'est manifestée surtout vers la fin de la vie de Griaule, en même temps que décroissait le caractère « dogonisé » de ses textes. » (1991 : 157).

Il y a aussi l'équipe italo-malienne regroupée autour du docteur Piero Coppo qui n'a pas retrouvé les Dogon tels que présentés par Griaule et l'école française.

Assaillis par le doute face à la littérature ethnographique existante et tourmentés par l'idée qu'ils n'arrivaient peut-être pas à dépasser les simples évidences, les chercheurs italiens et maliens se sont lancés dès 1985 dans des enquêtes d'ethnographie générale auprès de populations rurales et urbaines du plateau dogon avant de conduire une ethnographie plus approfondie dans trois villages.[17] Cette première ethnographie assez sommaire leur a permis de constater, chez leurs informateurs, un grand appauvrissement des connaissances vis-à-vis la cosmogonie dogon, un fléchissement appréciable dans la pratique des rites et sacrifices individuels et collectifs, un mélange, voire une confusion de plus en plus explicite, dans les repères identitaires, toutes ces transformations engendrant, à leurs yeux, un affaissement de l'ordre symbolique passé et de l'ancien système normatif. La culture dogon que les chercheurs ont rencontrée sur le plateau leur est donc d'emblée apparue syncrétique et hybride.

> « Nous n'avons pas cherché à recueillir des informations particulières sur les croyances actuelles à propos de la cosmologie. Il apparaît toutefois évident, sur la base de différentes sources et des observations, qu'il existe un syncrétisme dans lequel croyances traditionnelles et religions importées s'entremêlent à des degrés différents, selon les localités. D'autre part, mosquées, églises, autels des ancêtres et des différentes divinités, maison des fétiches et des femmes en règles se côtoient, aujourd'hui, dans les villages. Il est courant que le même individu suive des pratiques rituelles et religieuses différentes. » (Coppo, Mounkouro, Daouré et Kassambara, 1993 : 35).

À l'appauvrissement de la théologie populaire dogon des esprits semble correspondre, en écho sans doute, une simplification de la représentation de la

personne. L'idéologie de la gémellité que les ethnologues français avaient considéré consubstantielle à la mythologie dogon — ce qui est contesté par van Beek — ne se retrouverait plus aujourd'hui que sous la forme de traces atténuées. Les huit graines placées dans l'os de la clavicule continueraient à former un système référentiel significatif pour les villageois dogon mais c'est autrement que ne l'ont fait Griaule et Dieterlen qu'il faudrait interpréter le sens de ces huit graines.

> « Il me semble donc qu'il y a eu une équivoque, écrit Coppo, une erreur de la part de ceux qui ont dans le passé recueilli les premières informations, et que ce malentendu a provoqué de la confusion. La confusion s'est à son tour assortie d'interprétations, d'hypothèses, d'efforts pour insérer des informations diverses et contradictoires dans des schémas cohérents et compréhensifs. Le tout s'est ensuite cristallisé dans un discours qui n'avait plus grand chose à voir avec la réalité qui lui avait donné naissance. Nombreux et souvent même grotesques sont les exemples d'équivoques dans lesquels sont tombés des ethnologues et des anthropologues, trop préoccupés à trouver des confirmations à leurs attentes dans la réalité qu'ils étudiaient, ou de « mettre au jour » des cultures, ou des fragments de celles-ci, qui auraient mérité d'être publiés. » (1994 : 94).

Les écrits ethnographiques de l'équipe italo-malienne nous entraînent donc bien loin de la formidable philosophie dogon qui dessinait un monde parfaitement ordonné, systématique et cohérent, auquel nous avait habitués une célèbre ethnographie française. Se pourrait-il, se sont demandés Coppo et ses collaborateurs, que ces superbes théories indigènes n'aient jamais existé que dans la tête de quelques rares initiés comme le vieil aveugle Ogotemmêli qui, mi-fabulateur et mi-sérieux, les aurait racontées à Griaule ? Ou se pourrait-il que l'équipe italo-malienne ne les ait plus retrouvées tout simplement parce que les ethnographes italiens se seraient attachés à recueillir le savoir populaire commun plutôt que de s'attarder à réinvestiguer les connaissances ésotériques d'un petit nombre d'initiés ? Ou peut-être comme le faisait remarquer récemment un de leurs critiques l'équipe de Bandiagara a-t-elle surtout travaillé auprès d'une catégorie particulière de Dogon, largement détachés des authentiques traditions :

> « La plupart des personnes interrogées, écrit Jolly, semblent en effet fortement influencées par l'islam ou dans une moindre proportion par le christianisme (même si elles ne sont pas forcément converties à l'une ou l'autre de ces religions). Cela tient, bien sûr, au lieu d'implantation du Centre régional de médecine traditionnelle — la ville de Bandiagara — et au public qui fréquente ce type de centre. Pour des raisons pratiques ou théoriques, les psychiatres et les ethnologues côtoient finalement des populations relativement différentes : les premiers sont surtout en contact avec une population urbaine et plus ou moins islamisée et confiante dans la médecine « moderne » tandis que les seconds choisissent généralement un milieu plus « traditionnel », soi-disant préservé des influences extérieures. Ces choix opposés pourraient être complémentaires s'ils étaient clairement exprimés, mais les ethnologues oublient trop souvent de préciser que les Dogon ne sont pas tous de farouches traditionalistes, tandis que l'équipe de Coppo ne spécifie nulle part que ses informateurs sont en majorité musulmans. » (Jolly, 1993 : 397).

HAMPÂTÉ BÂ: LE GRIOT ETHNOLOGUE

Lorsqu'il meurt à Abidjan en 1991, l'enfant Amkoullel, né avec le siècle à Bandiagara et devenu l'écrivain Amadou Hampâté Bâ, avait largement dépassé les neuf fois sept ans que les Peul posent comme la durée idéale de la vie humaine (Hampâté Bâ, 1973). Il avait même dépassé cet idéal de quatre fois sept ans, ce qui en faisait, dans le milieu des Peul surtout, un sage supérieur qui prolongeait de quelque manière dans son école d'Abidjan la spiritualité tidjaniya que son maître Tierno Bokar lui avait apprise à Bandiagara.[18] Cet homme peul de Bandiagara qui a traversé le siècle se situe à la jonction de l'écroulement des grands empires poullo-toucouleur du Macina et des débuts de la colonisation française : il a en effet grandi dans un Bandiagara déchiré dans ses allégeances entre l'occupant français qui s'imposait par la force et la soumission au roi Aguibou Tall dont le palais et la cour de Bandiagara demeuraient encore de fiers symboles de la puissance passée sans cependant que ses sujets puissent jamais oublier le fait qu'il s'était mis au service des colonisateurs. La vie d'Hampâté Bâ a elle aussi été partagée entre une double fidélité : d'une part, la fidélité à l'Islam rigoriste de la confrérie Tidjaniya auquel les marabouts des écoles coraniques, le sage Tierno Bokar surtout, l'avait initié, et d'autre part, l'apprentissage commencé vers 12 ans du *« savoir européen »* dans les écoles de Bandiagara, de Djenné et de Bamako, officiellement achevé vers 19 ans avec le refus de se rendre à l'École normale de Gorée, au Sénégal,[19] mais apprentissage qui fut en réalité poursuivi jusqu'à sa mort à travers ses efforts de maîtrise toujours plus grands de l'histoire, de la religion et de la sagesse des conquérants.

De 1942 à 1958, Hampâté Bâ travailla, dans le cadre de l'Institut français d'Afrique noire (IFAN), au recueil des traditions orales des peuples de l'Afrique de l'Ouest, des Peul, des Bambara et des Mossi surtout, qu'il consigna dans les langues dans lesquelles ces traditions lui furent racontées et qu'il restitua dans des traductions fidèles au parler même des conteurs, dans un style nourri d'images pittoresques, d'humour, de spiritualité et de goût pour le détail. L'écriture de Hampâté Bâ s'est elle-même progressivement de plus en plus identifiée avec la rhétorique des griots, avec leur capacité à dresser de vastes fresques historiques dans lesquelles la précision des séquences chronologiques apparaît secondaire, et avec leur art du détail typique qui singularise un personnage ou qui permet d'identifier un événement important. Et toute cette stratégie stylistique est elle-même mise au service, chez les conteurs comme chez Hampâté Bâ, d'une théâtralisation qui met en scène divers personnages dans le cadre d'anecdotes qui servent à illustrer la vie de personnages célèbres ou des moments clés de l'histoire.

> « Dans ma petite enfance, j'avais déja entendu beaucoup de récits historiques liés à l'histoire de ma famille tant paternelle que maternelle, et je connaissais les contes et historiettes que l'on racontait aux enfants. Mais là, je découvris le monde merveilleux des mythes et des grands contes fantastiques dont le sens initiatique ne me serait révélé que plus tard, l'ivresse des grandes épopées relatant les hauts faits des héros de notre histoire, et le charme des grandes séances musicales et poétiques ou chacun rivalisait dans l'improvisation. » (1991 : 155).

Hampâté Bâ a donc été entouré dès sa plus tendre enfance de griots, de musiciens, de poètes, de généalogistes et de spécialistes des traditions historiques, et de maîtres de la parole qui lui apprirent les grands contes initiatiques peul qu'il allait publier plus tard, les événements entourant la vie de Cheikou Amadou et de El Hadj Omar de même que les mythes des Bambara, des Dogon et des autres peuples de la région.[20]

Et « avant même de savoir écrire, note-t-il, j'ai appris à tout emmagasiner dans ma mémoire, déja très exercée par la technique de mémorisation auditive de l'école coranique. Quelle que fut la longueur d'un conte ou d'un récit, je l'enregistrais dans sa totalité et le lendemain, ou quelques jours après, je le resservais tel quel à mes camarades. » (1991 : 198).

C'est dans ce contexte qu'il reçut le surnom d'Amkoullel qui signifie « petit Koullel » du nom d'un célèbre conteur peul.

Sa véritable carrière professionnelle de griot-ethnologue commença en réalité dès sa première année à l'école des Blancs de Bandiagara alors qu'il n'avait qu'une douzaine d'années. Wangrin qui y était à cette époque instituteur et dont « l'étrange destin » allait conduire Hampâté Bâ à écrire plus tard sa biographie s'était mis à recueillir en 1912 des « contes soudanais » pour le bénéfice de chercheurs français. Le jeune Amkoullel fut un des fournisseurs de contes et son nom : Amadou Bâ parut pour la première fois dans un ouvrage publié (1913) en France sur la littérature orale des peuples soudanais. Durant les deux années qu'il passa ensuite à l'École de Djenné, Hampâté Bâ continua à enrichir ses connaissances auprès des griots et conteurs qui fréquentaient assidûment la maison de son hôte-logeur :

> « C'est comme si je n'avais quitté la cour de mon père Tidjani que pour entrer dans la sienne. Là aussi se succédaient conteurs et traditionalistes évoquant, sur fond de musique, toute l'histoire du pays, la création de ville de Djenné, ses traditions anciennes, ses chroniques amusantes, sa conquête par l'armée française. (...) Cela me permit de compléter et d'approfondir ce que je savais déjà. » (1991 : 284-285).

Et Hampâté Bâ allait désormais faire pareillement pendant toute sa vie, transformant chaque rencontre en une occasion de nouvelle connaissance, et provoquant même les séances de récitation de contes et de mythes. Il vient d'être nommé à 21 ans à l'administration coloniale en tant que « écrivain temporaire essentiellement précaire et révocable » lorsqu'il commence un recueil systématique de la littérature orale :

> « C'est à Koulikoro que, pour la première fois, j'ai commencé à noter par écrit tout ce que j'entendais, en totalité quand je le pouvais, sinon dans les grandes lignes. J'avais emporté avec moi une provision de gros cahiers-registres, j'en pris un qui devint mon premier « journal ». À Koulikoro, et par la suite durant tout mon voyage, j'y noterai tout ce que je verrai ou entendrai d'intéressant se rapportant à nos traditions orales. Une fois l'habitude prise, je ne cesserai plus de le faire ma vie durant. » (1991 : 399).

Tout au long de son voyage vers Ouagadougou où l'administration l'a nommé comme « crayon du commandant », il transforme chacune de ses haltes, à Niamina, à Ségou, dans les villes du fleuve, dans le pays des Mossi, chez les Samo, en des entrevues avec les spécialistes locaux de l'histoire, de la religion, des initiations et des coutumes.

> « Je m'occupais à retranscrire les récits recueillis dans le grand registre où je consignais

jour après jour tous les éléments de tradition orale que je récoltais en cours de route — comme je ne cesserai de le faire tout au long de ma vie. (...) Je notais alors au fur et à mesure en français, en peul ou on bambara tout ce que je recueillais au hasard de mes rencontres. » (1994 : 28-29).

Et Hampâté Bâ ajoute :

« Ce n'est qu'à partir de mon affectation à l'IFAN, en 1942, que j'acquerrai une réelle méthode d'investigation et commencerai à mener sur le terrain des enquêtes spécifiques — tout en continuant par ailleurs, comme j'ai toujours conseillé aux jeunes de le faire, de récolter les données en vrac, quitte à les classer ensuite en vue d'une exploitation rationnelle. » (1994 : 29).

La recherche constante et passionnée des traditions orales conduisit Hampâté Bâ à prendre conscience du fond culturel commun partagé par la plupart des grandes ethnies de l'Afrique de l'Ouest : les liens entre les morts et les vivants ; entre les mondes invisible et visible ; la présence du sacré en toute chose ; l'importance du symbolisme ; le sens de la famille et l'appartenance à un terroir. Mais il découvrit en même temps les différences qui séparent les groupes ethniques les uns des autres : les noms particuliers que chaque peuple donne à ses dieux, les rituels et les symboles que chacun invente comme pour marquer ses différences d'avec les voisins, la variation dans les formes d'organisation sociale, les transformations des mêmes thèmes mythiques de base.[21]

En donnant la parole au griot-ethnologue Hampâté Bâ, au terme de cette discussion de l'ethnographie dogon, mon but était d'ouvrir à nouveau le débat, de jeter un autre regard sur la société dogon, à partir d'un observateur privilégié qui est né à Bandiagara, qui a grandi à proximité de la culture dogon, et qui y est resté sympathique tout en se plaçant en totalité à l'extérieur d'elle. Hampâté Bâ nous force à déverrouiller les frontières de l'univers culturel dogon pour saisir cette société dans ses interactions avec les peuples voisins, avec les Peul surtout, et à la réinsérer dans la profondeur historique, particulièrement dans le XIXe siècle durant lequel le Macina et la région de Bandiagara furent dominés par des empires islamisés. Hampâté Bâ, en fin de parcours, nous rappelle que le peuple dogon ne peut être déraciné de l'histoire comme une certaine ethnologie française, nostalgique des racines, a trop eu tendance à le faire.

Notes

1. Cette citation est extraite du Catalogue du Festival des Films du monde, 25 août-5 septembre 1994, Montréal. *Sigui 1966-1974. Commémoration de l'invention de la mort et de la parole (16* mm/ Couleur/112 minudes) dont le montage a été terminé en 1993, a été présenté, en présence de Jean Rouch lui-même, dans le cadre du Festival de 1994.

2. Il convient ici de noter que le cycle rituel du Sigui inverse la séquence vie-mort à laquelle nous sommes habitués : les trois premières années sont en effet consacrées à la célébration des rites entourant la mort et les quatre dernières fêtent la renaissance, la vie, la fécondité, la Parole. Un tel renversement est particulièrement significatif et renvoie à la vision qu'on se fait chez les Dogon, et plus largement en Afrique, relativement à la mort : le monde des ancêtres morts y est posé comme la source de toute vie.

3. Cette esquisse de la mythologie dogon ne rend pas justice à la complexité de leur cosmologie sur laquelle je reviendrai fréquemment au cours de ce texte. De plus ce résumé pourrait laisser croire à tort qu'on dispose d'un corpus mythologique communément accepté par tous les chercheurs. Nous verrons qu'il n'en est rien et que la mythologie constitue précisément la *crux divisionis* de l'ethnographie des Dogon.

4. Dans le livre : *Ethnologiques. Hommages à Marcel Griaule*, 1987, que de fervents disciples. (Solange de Ganay, Annie et Jean-Paul Lebeuf et Dominique Zahan) ont préparé en l'honneur de leur maître disparu, plusieurs des acteurs qui furent impliqués dans la Mission Dakar-Djibouti ou dans ses colossales retombées rappellent le climat intellectuel qui prévalait dans le Paris des années 30 et l'impact que la mission de Griaule n'a pas manqué d'exercer sur l'ethnologie française de même que sur l'ensemble des milieux artistiques. Léopold Sédar Senghor commence par rappeler, dans la Préface à cet ouvrage, qu'un groupe d'étudiants noirs de Paris avait lancé au début des années 30 le mouvement de la Négritude et qu'il suivait lui-même à cette époque les cours d'anthropologie de Marcel Mauss et de Paul Rivet à l'Institut d'ethnologie de même que l'enseignement de linguistique de Marcel Cohen, précisant que certains de ses professeurs venaient précisément de lancer « La théorie du métissage biologique et culturel comme moteur des plus grandes civilisations humaines » (1987 : v) et que cette théorie l'avait d'emblée séduit. Senghor rappelle ensuite combien fut déterminante l'oeuvre de Griaule pour les jeunes intellectuels noirs de Paris : « Or, donc, Marcel Griaule venait d'organiser et diriger la fameuse *Mission Dakar-Djibouti*. Fameuse moins par le retentissement qu'elle avait eu dans l'opinion publique que par son influence sur le développement de l'africanisme, voire de l'ethnologie » (v).

5. Jusqu'au soir de sa vie Michel Leiris s'est en effet interrogé sur le sens de sa participation à la Mission Dakar-Djibouti et plus largement sur le sens même de l'ethnolo-

gie et du discours africaniste. Dès son retour en France en 1933, il reprend son Journal de mission « où sont notés pêle-mêle les événements, observations, sentiments, rêves, idées » et en le publiant il recommande « au lecteur de découvrir les germes d'une prise de conscience achevée seulement bien après le retour, en même temps qu'il suivra l'auteur à travers hommes, sites, péripéties, de l'Atlantique à la Mer Rouge (Préface à l'édition originale de *L'Afrique fantôme*,1934). En 1950 lorsque Leiris réécrit une nouvelle Préface pour ce même livre, on retrouve dans son texte des échos de l'importante conférence prononcée quelques mois plus tôt, le 7 mars 1950, sur *L'ethnographe devant le colonialisme* (parue dans *Brisées*, 1966) dans laquelle il avait dénoncé la collusion des ethnologues avec l'administration coloniale, le goût du primitivisme chez les ethnographes, la spoliation des objets d'art et du patrimoine culturel des autres (ce à quoi il s'était adonné lui-même durant toute la Mission) ; il en avait aussi appelé à une autre ethnographie critique du fait colonial, de l'enseignement en langue française dans les colonies, attentive aux transformations des sociétés colonisées, à la situation des « évolués », et intégrant des chercheurs beaux dans les équipes de recherche autrement que par le seul biais de l'interprétariat. En proposant de développer une ethnologie qui soit explicitement anti-coloniale, Leiris s'opposait alors de front aux méthodes que pratiquaient Griaule et plusieurs de ses disciples, lesquels croyaient dans la mission civilisatrice de la France et dans la nécessité pour les ethnologues de participer à la formation anthropologique des administrateurs coloniaux.

6. Cette recherche collective qui s'est poursuivie durant une quinzaine d'années se situe à la jonction de l'anthropologie, de l'ethnopsychologie, de la psychiatrie culturelle et de l'épidémiologie dont les perspectives et méthodes furent réunies pour chercher à répondre aux questions suivantes : quelles sont aujourd'hui les configurations typiques des troubles psychopathologiques dans le pays dogon ? Qui est davantage touchés par la folie : Les jeunes, les femmes, les hommes ou les vieillards ? Comment expliquer les liens entre certaines méthodes dogon d'éducation des enfants, les modèles de la personne et les formes typiques que prennent chez les Dogon les problèmes associés à la folie ? Dans quelle mesure les représentations cosmologiques et symboliques des Dogon contribuent-elles à faire en sorte que les Dogon expérimentent, expriment et expliquent de manière originale leurs problèmes de santé mentale ? Et comment les guérisseurs spécialistes de la folie interviennent-ils pour prendre en charge les « fous » ? C'est à toutes ces questions que les chercheurs ont essayé de répondre à travers des recherches de terrain dans les villages mais aussi par le biais de l'intervention médico-psychiatrique auprès de personnes malades. Comme le démontrent clairement les travaux de cette équipe italo-malienne, les chercheurs ne pouvaient pas ne pas comparer leurs propres résultats aux textes produits par les chercheurs de l'École de Griaule. La comparaison entre les uns et les autres s'imposaient d'ailleurs d'autant plus que l'équipe italo-malienne a de fait travaillé sur des sujets très voisins de ceux qui furent abondamment étudiés par les ethnologues français : la personne dogon, l'univers mythologique et symbolique, le savoir, ésotérique ou pas, secret ou pas, chez lea guérisseurs, l'ensemble des procédures rituelles et cérémonielles. Les chercheurs italiens et maliens ont vite réalisé que leurs résultats s'opposaient souvent à ceux des ethnologues français. C'est précisément à ce problème des écarts entre les oeuvres ethnographiques que je m'intéresse dans cet essai.

7. A partir du 19e siècle, l'histoire des Dogon et des peuples de la bouche du Niger est assez bien connue : en 1818 Chékou Amadou, un Peul islamisé, a édifié, aux portes du pays dogon, le puissant Empire théocratique du Macina qui a intégré dans une même obédience les pêcheurs bozo du fleuve Niger, les pasteurs peul et des agriculteurs appartenant à plusieurs peuples. La région du delta du fleuve qui était alors sous l'influence des peuples peul islamisés ne devait plus pouvoir vraiment se libérer de leur suzeraineté avant que ceux-ci ne soient remplacés par la colonisation française.

8. Yambo Ouologuem remporta en 1968 le Prix Renaudot pour son roman *Le devoir de violence*. Les louanges de la critique parisienne furent de courte durée car commença rapidement à circuler, dans les cercles littéraires, la rumeur que Ouologuem avait plagié *Le Dernier des Justes* (1959), un roman de André Schwartz-Bart qui avait remporté dix ans plus tôt le même prix littéraire et, ultime ironie, roman qui avait été lui aussi publié par la même maison d'édition, Le Seuil. L'auteur prétendûment plagié intenta un retentissant procès à Ouologuem, un procès qui se régla finalement hors cours sans que les critiques puissent cependant faire la lumière sur les procédés d'écriture et de composition de Ouologuem. Les débats sur le roman de Ouologuem continuèrent encore longtemps dans les milieux anglo-saxons, aux États-Unis surtout, où le livre fut passé au peigne fin (le livre a été traduit en 1971 sous le titre : *Bound to Violence*) et où l'on découvrit qu'un ouvrage de Graham Greene (*It's a Battlefield*, 1934) avait aussi alimenté Ouologuem, qui était familier, on l'a souvent rappelé, avec la littérature britannique puisqu'il possédait une licence d'anglais. Assez rapidement les critiques littéraires en vinrent à penser que Ouologuem avait délibérément eu recours, pour composer son roman, à un système de collage, de décalque, de pastiche, suivant en cela les principes mêmes du roman moderne. Comme s'il voulait couper court aux conjonctures, Ouologuem a lui-même précisé dans une de ses *Lettres à la France nègre* (1969), dans cette lettre adressée aux pisse-copie Nègres d'écrivains célèbres (165-179), quelle stratégie de composition il avait utilisée, tout en invitant du même coup les « pisse-copie Nègres » à suivre cette même stratégie s'ils voulaient écrire des romans à succès. Il ne dit pas cependant explicitement qu'il l'a lui-même employée dans la rédaction de son roman mais les allusions sont claires et le style ironique en dit long sur les méthodes de travail de l'auteur.

9. Parlant d'interprète, peut-être est-il intéressant de rappeler que le lieutenant Dousso Wologyem, sans doute relié par le lignage à Yambo Ouologuem, avait dès 1931 servi d'interprète à Leiris et aux autres membres de la Mission francaise.

10. J'emplole intentionnellement le syntagme « le grand oeuvre » pour connoter d'une part, la référence à toute la production d'un auteur ou d'une école, et d'autre part, pour évoquer l'idée toute alchimique d'une entreprise capitale, d'une oeuvre essentielle, d'une « oeuvre au noir ».

11. En réalité de Heusch est convaincu que le même thème cosmogonique organise l'ensemble des mythologies des peuples issus du Mandé, des Bambara, des Minyanka, des Senufo et de plusieurs autres peuples de l'ancien Soudan occidental. Il fait suivre son « essai sur la pensée dogon » (chap. VI de de Heush, 1986 : 197-246) d'un chapitre intitulé « autour des Dogon » (247-293) dans lequel il démontre comment les représentations du sacrifice qu'on trouve dans le mythe d'origine bambara constituent une transformation de celles présentes dans le mythe dogon. « Au dieu très personnel des Dogon (Amma), la « sophis » bambara substitue une entité mécanique abstraite, à la fois pensée et action, conçue comme une vibration originelle : Gla » (1986 : 247-248). A travers une ingénieuse analyse structurale de Heusch démontre que Griaule et Dieterlen avaient sans doute raison d'affirmer qu'un même système métaphysique de base est partagé par plusieurs peuples de l'Afrique occidentale.

12. En choisissant de publier son essai critique dans la revue *Current Anthopology* Walter van Beek voulait lancer autour de Griaule un débat semblable à ceux qui se sont déroulés ces dernières années autour des oeuvres de Castaneda et de Mead. L'éditeur de la revue a invité R.M. Bedaux (1977), S. Preston Blier (1987), J. Bouju (1984) et P. Lane (1986) à réagir aux propos de van Beek. Outre ces quatre auteurs qui ont personnellement mené au cours des dernières années des recherches de terrain chez les Dogon quelques ethnologues mieux établis, comme Mary Douglas et Claude Meillassoux qui sont depuis longtemps de bons connaisseurs des travaux de Griaule, ont aussi participé au débat. Parmi les ethnologues directement associés à l'oeuvre griaulienne seule sa fille Calame-Griaule a réagi aux allégations de van Beek et de tous les supporteurs sympathiques à cette oeuvre Luc de Heusch a été le seul à intervenir avec force et nuance (il faut dire qu'il avait lui-même été pris à partie par van Beek). Malgré plusieurs des limites signalées par van Beek et malgré les critiques complémentaires apportées surtout par Blier, Bouju et Lane à l'oeuvre de Griaule le point de vue des défenseurs de Griaule me semble l'avoir remporté dans ce débat : J'ai en effet l'impression que l'oeuvre griaulienne sort paradoxalement grandie suite aux attaques de Walter van Beek. Mais le dernier mot au sujet de ce qui s'est passé au cours de cette longue expérience ethnographique dans les falaises de Bandiagara n'a pas encore été écrit.

13. En réalité on trouve dans plusieurs livres de Griaule de longs textes en langue dogon pour lesquels une traduction juxtaposée est fournie. Il est cependant troublant qu'un ethnographe aussi soucieux de rigueur et d'enregistrement sonore (il faut reconnaître qu'il était difficile d'enregistrer à l'époque) n'ait jamais proposé ni le texte dogon de ses entretiens avec Ogotemmêli (la traduction que son interprète Koguem en a faite aurait aussi pu être fournie) ni le texte primaire du mythe rapporté dans le *Renard pâle*. Les « fiches de terrain » représentent elles-mêmes un travail d'élaboration seconde et les textes publiés du mythe sont plus proches de la littérature que de la traduction juxtaposée. Il se pourrait que la faible maîtrise de la langue locale et le recours à des interprètes expliquent l'absence des textes primaires chez Griaule.

14. L'ethnologue hollandais a fait partie d'une équipe multidisciplinaire d'archéologues, de géographes, d'historiens et d'anthropologues physiques qui ont examiné les questions d'adaptation écologique des populations habitant dans la plaine du delta du Niger, plus particulièrement dans la vieille cité de Djenné et dans la falaise de Bandiagara. Van Beek s'est lui-même installé dans un village de 1 800 habitants à 9 kilomètres de Sanga (dans une région fort proche à tous les points de vue de celle étudiée par les ethnologues français) où il s'est attaché à mieux comprendre les rapports entre la religion des Dogon et leurs stratégies d'adaptation aux conditions écologiques locales. À la suite d'un voyage de reconnaissance en janvier 1978, il réalisa dans cette région un terrain intensif de 15 mois (avril 1979 à juillet 1980) qui fut suivi de huit courts séjours (entre un et trois mois) entre 1980 et 1990. Au cours de ses recherches l'ethnologue van Beek est entré de temps à autre en contact avec d'anciens informateurs et collaborateurs de Griaule (qu'il semble avoir questionné au sujet de leurs méthodes de travail avec Griaule) tout en ayant bien sûr développé son propre réseau d'informateurs locaux. Selon ses propres dires van Beek s'est inspiré sur le terrain et dans ses analyses d'un cadre conceptuel emprunté à l'écologie culturelle et à un matérialisme modéré : « Je m'attendais, écrit-il, à ce que la société et la religion dogon soient modelées jusqu'à un degré significatif par les exigences de la survie dans un environnement rude marqué par les sécheresses et les dévastations de sauterelles, de même que par différents processus historiques tels que la guerre, les raids de prise d'esclaves, la colonisation et la pénétration par l'État. Dans une société de petite taille comme celle des Dogon je m'attendais à trouver une certaine intégration de la base matérielle, de l'organisation sociale et de la religion. » (1991 : 143) Les publications de van Beek ont porté dans ce contexte sur le savoir agricole des Dogon (1990a), sur la fonction sociale de la sorcellerie (1990b) et d'un festival de masque (1991a) et plus particulièrement sur la religion dogon (1983 ; 1988). Il a publié en 1991 un essai très critique à l'égard des travaux des ethnologues français mais on attend toujours la publication de l'ouvrage promis au sujet de la religion dogon, ouvrage qui devrait permettre de mieux apprécier l'éventuel bienfondé de ses allégations.

15. À la suite de Clifford et de plusieurs autres analystes van Beek distingue trois périodes dans les travaux de l'École de Griaule : la période allant de 1931 à 1948 durant laquelle les chercheurs ont surtout été intéressés par la culture matérielle et qui est dominée par la publication de *Les masques dogons* (1938) ; la période de 1948 à 1956 centrée sur les recherches cosmologiques et mythologiques avec la partition de *Dieu d'eau* (1948) comme livre-fétiche ; et enfin à partir de 1956 aurait commencé une période davantage influencée par la personnalité marquante de G. Dieterlen et principalement dédiée à l'exploration du symbolisme cosmologique dogon dont *Le Renard pâle* (1965) fournit le modèle de référence. Van Beek a limité ses critiques aux travaux réalisés durant les deux dernières périodes.

16. Van Beek ne précise ni les noms des informateurs qu'il a consultés ni les catégories sociales auxquelles ils appartenaient. Avec Bellman (1984) il admet l'existence de quatre classes principales de secret dans les sociétés ouest-africaines : 1) les choses qu'on ne dévoile pas à cause de la « honte » qui s'en suivrait ; 2) les secrets liés à différents types d'initiation ; 3) les connaissances professionnelles que possèdent les forgerons, les tisserands, les griots et d'autres groupes d'artisans ; et 4) les « secrets de la nuit » qui appartiennent aux sorciers et aux contre-sorciers. Dans son texte van Beek se limite exclusivement à examiner les deux premières catégories de secret. Il aurait peut-être rencontré la « parole claire » sur son chemin s'il s'était davantage penché sur les deux autres types de secret.

17. Deux ethnologues italiens, Barbara Fiore et Roberto Lionetti, ont fait partie de l'équipe du docteur Coppo et se sont vu confier quelques recherches spécifiquement anthropologiques.

18. Vers la fin de sa vie Hampâté Bâ qui vivait alors dans une très grande maison à Abidjan en utilisa une partie comme salle de cours pour l'alphabétisation des Peul installés dans la ville. Il anima même pendant quelque temps une *zaouïa* qui fut fréquentée par les adeptes de la confrérie *tidjaniya* (Devey, 1993). Dans toutes ses activités cet homme s'efforça toujours de combiner la formation de l'esprit et l'enseignement de la spiritualité.

19. L'opposition de sa mère Kadidja au départ pour l'École normale de Gorée est justifiée dans les *Mémoires* de Hampâté Bâ par un argument semblable à celui que Cheikh Hamidou Kane met de l'avant, dans *L'Aventure ambiguë* lorsqu'il s'interroge à propos de son héros Samba Diallo sur les avantages qu'il pourra tirer du savoir des Blancs : « Ce qu'il va apprendre vaut-il ce qu'il va oublier ? » (1972 : 44). La belle captive Tambira, héroïne du *Devoir de violence* de Ouologuem, avait elle aussi repris la célèbre phrase de Cheikh Hamidou Kane lorsqu'elle voulut s'opposer à l'entrée à l'école de son fils Raymond-Spartacus qui deviendra le premier député noir du Nakem. Ce sont précisément les succès scolaires du fils qui provoqueront la mort de la mère.

20. L'intérêt de Hampâté Bâ pour la sagesse et la religion des peuples non-islamisés ne pouvait à terme que poser des problèmes de conscience au musulman croyant qu'il était. Ainsi, par exemple, en 1943 (après qu'il eut commencé à travailler à l'IFAN) il demanda l'autorisation à son maître spirituel Tiemo Bokar avant de se laisser initier auprès des *silatigui* peul et des maîtres des initiations bambara, particulièrement ceux du Komo. Il s'agissait exclusivement pour lui de recueillir le savoir entourant ces initiations et non de devenir un adepte de ces rites. On ne peut oublier que son grand-père maternel Pâté Poulo était un célèbre *silatigui* et qu'il n'avait que six ans lorsqu'il fut témoin pour la première fois des fêtes du Komo.

21. En 1958, Hampâté Bâ quitta son emploi à l'IFAN et fonda l'Institut des Sciences humaines de Bamako dont il devint le directeur. Il est aussi à cette époque impliqué dans le processus de décolonisation tout en s'assurant que des institutions de recherche spécifiquement africaines survivent à l'indépendance. C'est lors d'une Conférence de l'UNESCO en 1960 qu'il aurait lancé la célèbre phrase : « En Afrique, quand un vieux meurt, c'est toute une bibliothèque qui brûle. »

Références

ADLER, A. et M. CARTRY

1971 La transgression et sa dérision, *L'Homme*, XI(3) : 5-63.

BEDAUX, R. M.

1977 *Tellem*, Berg en Dal.

BELLMAN, B. L.

1984 *The Language of Secrecy : Symbols and Metaphors in Poro Ritual*, New Brunswick : Rutgers University Press.

BLIER, S. P.

1987 *The Anatomy of Architecture : Ontology and Metaphor in Batammabila Architectural Expression*, Cambridge : Cambridge University Press.

BOUJU, J.

1984 *Graine de l'homme, enfant du mil*, Paris : Société d'ethnographie.

COPPO, P.

1994 *Guaritori di follia. Storie dell'Altopiano Dogon*, Torino : Bollati Boringhieri.

COPPO, P., P. MOUNKORO, P. P. DIAOURÉ, et R. I. KASSAMBARA

1993 Éléments de psychologie et de psychopathologie dogon, *Essai de psychopathologie*, P. Coppo (dir.), Perugia/PSMTM : Bandiagara/CRMT : 11-99.

DE HEUSCH, L.

1986 Le sacrifice au coeur du mythe : Essai sur la pensée dogon, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris : Gallimard : 197-246.

DELEUZE, G. et F. GUATTARI

1972 *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris : Édition de Minuit.

DEVEY, M.

1993 *Hampâté Bâ. L'homme de la tradition*, Dakar : NEA Sénégal.

DOUGLAS, M.

1967 If the Dogon..., *Cahiers d'Études Africaines*, 7 : 659-672.

1991 Réponse à « Dogon Restudied » de W. van Beek, *Current Anthropology*, 32(2) : 161-162.

GRIAULE, M.

1938 *Masques dogons*, Travaux et Mémoires de l'Institue d'Ethnologie : 33.

1948 *Dieu d'eau : Entretiens avec Ogotommêli*, Paris : Éditions du Chêne.

GRIAULE, M. et G. DIETERLEN

1965 *Le renard pâle*, vol. I, fasc. I, *Le mythe cosmonogique : La création du monde*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie.

HAMPÂTÉ BÂ, A.

1973a*L'étrange destin de Wangrin*, Paris : Presse de la Cité.

1973b La notion de personne en Afrique noire, *La notion de personne en Afrique noire*, Paris : Éditions du CNRS : 181-192.

1991 *Amkoullel, l'enfant peul*, Mémoire (I), Arles : Actes Sud.

1994 *Oui Mon Commandant !*, Mémoires (II), Arles : Actes Sud.

JOLLY, E.

1993 Compte-rendu de Piero Coppo (dir.), *Essai de psychopathologie dogon*, Bandiagara : CRMT, Perugia : PSMTM, 1993, in *Psychopathologie africaine*, XXV (3) : 395-399.

KANE, C. H.

1972 *L'aventure ambiguë*, Paris : Julliard.

LANE, P. J.

1986 *Settlement as history : A study of time and space among the Dogon of Mali*, Cambridge : Université de Cambridge : Thèse de doctorat.

LEIRIS, M.

1934 *L'Afrique fantôme*, Paris : Gallimard.

1950 L'ethnographe devant le colonialisme, *Brisée*, Paris : Gallimard : 141-164.

OUOLOGUEM, Y.

1968 *Le Devoir de Violence*, Paris : Seuil.

1969 *Lettres à la France Nègre*, Paris : Seuil.

ROUCH, J.

1993 *Sigui 1966-1974, Commémoration de l'invention de la mort et de la parole*, Film 16 mm/Couleur/125 min., Paris : Musée de l'Homme, Comité du film ethnographique.

SENGHOR, L. S.

1987 Préface, *Ethnologiques, Hommages à Marcel Griaule*, S. De Ganay, A. et J. P. Lebeuf et D. Zahan (dirs.), Paris : Harrmann : v-vii.

VAN BEEK, W. E. A.

1991a Enter the Bush : A Dogon Mask Festival, *African Art in the Twentieth Century : Digesting the West*, S. Vogen (ed.),

1991b Dogon Restudied. A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule, *Current Anthropology*, 32(2) : 139-167.