

De l'ethnologie griaulienne à ses usages dogon et maliens

Auteurs

Doquet Anne, anthropologue, IRD.

Jolly Éric, anthropologue, CNRS.

Résumé :

En travaillant entre 1931 et 1956 sur les Dogon de l'actuel Mali, l'ethnologue français Marcel Griaule a forgé et popularisé l'image d'une société traditionnelle immuable. Après avoir reconstitué la genèse de cette représentation forgée en contexte colonial, cet article analyse ses diverses formes de réappropriation, d'adaptation, de rejet ou d'oubli par les élites urbaines maliennes. Explicitement ou de manière dissimulée, celles-ci ont exploité les traits culturels dogon valorisés par Griaule, soit pour satisfaire les touristes étrangers en reprenant alors le discours ethnologique, soit, au contraire, pour promouvoir une vision dynamique de leur identité, en transformant notamment ces éléments de la « tradition » en modèle exemplaire d'émancipation politique et de démocratie africaine.

Mots clés :

Griaule, Dogon, Mali, ethnologie, tourisme, culture, colonisation, identité

Souvent accusée de compromission avec le colonialisme, l'ethnologie française a profité à ses débuts de ce contexte politique pour forcer son institutionnalisation, pour se financer, pour organiser de grandes expéditions ethnographiques, et enfin pour étudier durablement différentes populations « témoins » au sein de l'« Empire colonial français ». Dans l'histoire de la discipline, les Dogon de l'ancien Soudan français, actuel Mali, occupent une place particulière en tant que population la plus étudiée entre les années 1930 et 1950. Près d'une vingtaine de missions ethnographiques – la plupart dirigées par Marcel Griaule (1898-1956) – se sont succédées en trente ans pour saisir et révéler les « secrets » de cette société considérée à l'époque comme un modèle de traditions préservées et de richesses culturelles que Griaule et son équipe voulaient sauvegarder et célébrer.

Après la Seconde Guerre mondiale, cette volonté constante de documentation, de conservation et de valorisation pousse les membres de ce qui deviendra « l'école Griaule » à transformer ladite culture dogon en une utopie primitiviste ou, plus précisément, en un idéal de société à la fois originelle et complexe dont l'unité et l'harmonie reposeraient depuis des siècles sur une cosmogonie reconstruite et immortalisée par ces mêmes ethnologues. Or, en raison du succès posthume des écrits de Griaule, cette image « mythique » d'une culture dogon authentique et immuable s'est imposée progressivement dans le monde entier, en étant toutefois mobilisée à des fins différentes selon les pays, réseaux ou communautés.

L'étude qui suit reconstitue brièvement la genèse de cette fiction ethnologique créée en contexte colonial avant d'examiner plus longuement ses différents usages postcoloniaux – touristiques, politiques, identitaires – au sein de la République du Mali. L'article analyse plus particulièrement, aux échelles locale et nationale, les réappropriations, réinterprétations, occultations ou oublis des traits culturels dogon que Griaule a popularisés et qui constituent désormais un réservoir de symboles exploités ou rejetés en fonction des points de vue, des objectifs et de l'environnement de ceux qui y puisent.

L'école Griaule et la construction d'une société dogon idéale

Marcel Griaule est l'un des premiers ethnologues de métier formé par l'Institut d'ethnologie, fondé à Paris fin 1925 par Lucien Lévy-Bruhl, Paul Rivet et Marcel Mauss. Son premier terrain d'étude, en 1928-1929, est l'Éthiopie, dont il a appris l'une des langues, mais lors de l'expédition Dakar-Djibouti, sa mission suivante de 1931-1933, il découvre les Dogon¹ et se passionne pour leurs institutions ou leurs cultes jugés les plus « secrets » et les plus « sacrés ».

¹ À l'époque, les Dogon sont encore couramment désignés par le terme péjoratif « païens », *habe*, par les administrateurs coloniaux et par leurs auxiliaires peuls ou toucouleurs.

Il multiplie alors les séjours dans cette zone géographique située à l'est du Soudan français et centre sa thèse sur la « société » des masques, institution masculine dogon qui retient immédiatement son attention en raison de ses aspects secrets et spectaculaires. Ce changement de terrain n'est pas simplement le résultat d'une fascination immédiate pour une culture locale jugée indemne de toute contamination musulmane ou occidentale. Il est aussi la conséquence des problèmes rencontrés en Éthiopie lors sa deuxième expédition, en raison du contrôle et des restrictions imposés par l'administration de ce pays indépendant. En choisissant un lieu d'étude dans une colonie française juste après ses déboires éthiopiens, Griaule a en effet l'assurance d'obtenir de multiples facilités pour se loger, se déplacer librement, effectuer des collectes massives d'objets, convoquer ses informateurs et diriger avec autorité des entretiens pressants. Or, ces conditions de travail ne sont pas sans effet sur les orientations et les résultats de ses recherches. On peut notamment se demander si sa mise en ordre d'une société dogon idéale, dépourvue de conflits et de contradictions, n'est pas liée à des méthodes d'enquête autorisées ou même favorisées par la situation coloniale².

Une ethnologie sous tutelle coloniale

Les représentations des sociétés africaines construites par les premiers ethnologues français ne sont pas dissociables du rapport de ces chercheurs au fait colonial. Partisan d'une politique coloniale anti-assimilationniste, protectrice des cultures locales, Griaule limite ses recherches à des sociétés qu'il perçoit comme « traditionnelles », c'est-à-dire comme des isolats qui seraient indemnes de toute contamination par les religions du Livre et par la domination européenne. Dès les années 1930, il privilégie ainsi l'étude des Dogon en les érigeant en archétype de populations africaines aux traditions préservées, inchangées depuis des siècles voire des millénaires [photo A]. Titulaire en 1942 de la première chaire française d'ethnologie, il se pose aussi, après-guerre, en défenseur et en promoteur d'une société dogon immuable régie par une cosmogonie extraordinaire. À cet égard, il est nécessaire de distinguer deux phases dans ses recherches et celles de son équipe. Au cours des années 1930, Griaule prend la tête d'expéditions mobilisant de nombreux ethnographes³ et, sur son trajet, il s'arrête à quatre reprises en Pays dogon, pendant un à deux mois [photo B]. Ces missions collectent en chemin

² Voir Éric Jolly, « Les notes de terrain de Marcel Griaule : enregistrer et ordonner une société », in Christian Jacob (dir.), *Lieux de savoir 2. Les mains de l'intellect*, Paris, Albin Michel, 2011, p. 312-332 ; Éric Jolly, « Ethnologie de sauvegarde et politique coloniale : les engagements de Marcel Griaule », *Journal des africanistes*, vol. 89, n° 1, 2019, p. 6-31, ici p. 7-10.

³ Parmi les membres des missions Griaule des années 1930, on peut notamment mentionner Michel Leiris, André Schaeffner, Deborah Lifchitz, Solange de Ganay, Germaine Dieterlen et Jean-Paul Lebeuf.

et en urgence des témoignages oraux, matériels et visuels sur différentes sociétés censées avoir été à l'écart de toute influence étrangère afin de les « archiver » avant leur disparition annoncée sous l'effet des changements induits notamment par la colonisation. Traversant l'Afrique d'ouest en est entre 1931 et 1933, la mission la plus connue, Dakar-Djibouti, privilégie par exemple trois terrains d'enquête correspondant, aux yeux des ethnographes, à des régions enclavées et encore préservées : le Pays dogon, le Nord-Cameroun et les hauts-plateaux éthiopiens. Dans le cas des Dogon, les recherches menées sur le terrain englobent, dans un souci d'exhaustivité, tous les aspects de leur vie sociale, économique et religieuse, même si l'attention grandissante portée sur la société des masques révèle déjà l'intérêt privilégié de Griaule pour des institutions clés plus ou moins secrètes.

Le journal tenu par Michel Leiris⁴ pendant Dakar-Djibouti rend compte fidèlement des méthodes d'enquêtes employées au cours de cette expédition, en particulier celles autorisées ou favorisées par la domination coloniale et par les présupposés disciplinaires de l'époque : collecte de milliers d'objets ethnographiques (volés ou réquisitionnés pour quelques-uns d'entre eux), observations intrusives, « interrogatoires policiers » pour obtenir des « aveux » sur les fondements cachés de la société étudiée... Avant-guerre, Griaule profite ainsi d'une situation politique renforçant son autorité d'ethnographe (et ses possibilités de financements), même s'il refuse de se mettre au service de la colonisation ou de la prendre en compte dans ses enquêtes en raison, selon lui, de ses effets délétères sur les sociétés qu'il étudie⁵.

Au lendemain de la guerre, Griaule passe d'un travail d'archivage de la culture dogon à sa valorisation et à sa mythification en produisant avec ses informateurs privilégiés une cosmogonie exemplaire qui régirait selon lui l'ensemble de la société. *Dieu d'eau*, le best-seller publié en 1948⁶, traduit cette nouvelle orientation en rapportant la mythologie extraordinaire révélée à Griaule en 1946 par Ogotemméli, un vieil homme aveugle, lors d'entretiens quotidiens [photo C]. Dans cet ouvrage, on assiste à un renversement apparent d'autorité : l'ethnologue apparaît en élève attentif et non en enquêteur de police, tandis que l'informateur devient le maître, détenteur et initiateur de savoirs éminents. Ce changement de posture relève en partie d'un procédé littéraire et rhétorique, car Griaule continue de diriger, de contrôler et de reformuler les propos de son interlocuteur dogon en fonction de ses objectifs. L'inversion mise en scène dans le livre a néanmoins une part de réalité : l'ethnologue perçoit et traite désormais

⁴ Voir Michel Leiris, *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard, 1934.

⁵ Voir Éric Jolly, « Ethnologie de sauvegarde et politique coloniale : les engagements de Marcel Griaule », *Journal des africanistes*, vol. 89, n° 1, 2019, p. 6-31.

⁶ Marcel Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Les éditions du Chêne, 1948.

les « révélations » d'Ogotemméli (et des informateurs privilégiés qui lui succéderont) comme de hautes vérités savantes n'exigeant plus ni aveux ni recoupements. Ce tournant dans l'œuvre de Griaule scelle sa vision et sa construction d'une société dogon figée, homogène et harmonieuse dont les traditions remarquablement conservées et fidèlement transmises reposeraient sur une cosmogonie millénaire servant de référence commune à l'ensemble de la population⁷.

En complet décalage par rapport aux nouvelles orientations de l'ethnologie française, incarnées notamment par l'anthropologie dynamique de Georges Balandier, cette vision anhistorique et apolitique propre aux membres de l'école Griaule les oblige à participer à la promotion et à la conservation d'une culture africaine qu'ils décrivent comme admirable, exceptionnelle et menacée. Une telle mission de sauvegarde se traduit dans la seconde moitié des années 1940 par trois engagements de la part de Griaule. Le premier est littéraire et scientifique avec des écrits qui, à l'image de *Dieu d'eau*, valorisent la complexité des systèmes de pensée africains pour mieux dénoncer les préjugés de l'époque sur la sauvagerie ou l'infériorité des Africains. Le deuxième est économique avec la construction à Sangha, village de prédilection des ethnologues⁸, d'un barrage permettant le développement de la culture et du commerce des oignons [photo D]. Le troisième est politique, lorsque Griaule est nommé en 1947 conseiller de l'Assemblée de l'Union française⁹. Au sein de cet organisme consultatif regroupant des représentants des colonies et de la métropole, il préside la Commission des affaires culturelles et défend, jusqu'à sa mort en 1956, une politique qui, au lieu d'assimiler, respecterait et protégerait les différences culturelles ainsi que les autorités « coutumières ». En 1954, après une tentative avortée de se faire élire conseiller territorial du Soudan français sous la bannière de l'Union dogon, il est également nommé « président d'honneur » de ce parti politique créé en 1946 sur une base ethnique. Cette position d'avocat et de porte-parole d'une Afrique rurale « authentique » lui vaut la reconnaissance des chefs « traditionnels » dogon, les hogan¹⁰, mais elle le conduit également à s'opposer aux aspirations de progrès et d'égalité des conseillers africains siégeant à ses côtés à l'Assemblée de l'Union française¹¹.

⁷ Éric Jolly, « Des jeux aux mythes : le parcours ethnographique de Marcel Griaule », *Gradhiva*, n° 9, 2009, p. 164-187, ici p. 180-183.

⁸ Voir une carte du Pays dogon sur Internet : <https://ousmane2010.files.wordpress.com/2010/07/tarifcarte.jpg> (consulté le 29 juin 2021).

⁹ *Marcel Griaule conseiller de l'Union française*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1957.

¹⁰ Pour honorer la mémoire de Griaule, peu de temps après sa mort, le porte-parole du hogan d'Arou souligne en 1956 que l'ethnologue « a su trouver une solution rationnelle en provoquant une réconciliation entre chefs administratifs et chefs spirituels auxquels il demanda un concours constant pour la bonne marche du pays » (*Marcel Griaule conseiller de l'Union française*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1957, p. 161).

¹¹ Benoît de L'Estoile, « Au nom des "vrais Africains". Les élites scolarisées de l'Afrique coloniale face à l'anthropologie (1930-1950) », *Terrain*, n° 28, 1997, p. 87-102, ici p. 98-100 ; Li-Chuan Tai, *L'anthropologie*

Les nouvelles responsabilités ou ambitions politiques de Griaule ne le détournent pas de ses recherches de terrain, centrées désormais sur l'agglomération dogon de Sangha. Avec sa collègue Germaine Dieterlen (1903-1999), il continue d'élaborer une cosmogonie et un système symbolique dogon de plus en plus complexes et cohérents qui expliqueraient tout à la fois les institutions, les rituels, les activités quotidiennes et la culture matérielle. Au lieu d'observer et d'étudier la vie réelle des individus, Griaule déduit par conséquent leur organisation sociale de la cosmogonie qu'il conçoit. Les publications qu'il cosigne avec Dieterlen, en particulier *Le Renard pâle*¹² publié après sa mort, imposent ainsi l'image d'une société idéale ayant traversé les siècles ; et une telle vision perdure jusqu'à présent à l'échelle mondiale, même si l'école Griaule a perdu depuis longtemps sa position hégémonique au sein des études sur les Dogon¹³.

La fabrication ethnologique de traits culturels emblématiques

Afin de valoriser l'image des sociétés africaines aux yeux des Occidentaux, l'école Griaule n'a pas seulement édifié une cosmogonie et un système de pensée dogon comparables à la mythologie ou à la philosophie grecque¹⁴. Elle a également donné un relief particulier et un caractère admirable à plusieurs traits distinctifs de la culture dogon en les investissant de significations merveilleuses, en leur attribuant une qualité positive et en leur accordant une place centrale au sein du modèle qu'elle construisait. Sélectionnés et magnifiés par les ethnologues en fonction de leurs propres critères, ces éléments phares de la « tradition » dogon ont ainsi été présentés comme autant de caractéristiques remarquables rendant compte de la beauté, de la complexité et de l'unité d'une culture africaine à la fois exceptionnelle et exemplaire. Ce processus stratégique de représentation d'une culture à partir de caractéristiques « traditionnelles » choisies et forgées de l'extérieur n'est pas propre à cette école française d'ethnologie¹⁵, mais il prend ici une ampleur particulière en raison de sa durée, de son

française entre sciences coloniales et décolonisation (1880-1960), Paris, Publications de la Société française d'histoire d'outre-mer, 2010, ici p. 213-219 ; Éric Jolly, « Ethnologie de sauvegarde et politique coloniale : les engagements de Marcel Griaule », *Journal des africanistes*, vol. 89, n° 1, 2019, p. 6-31, ici p. 23-25.

¹² Marcel Griaule, Germaine Dieterlen, *Le Renard pâle*, Paris, Institut d'ethnologie, 1965.

¹³ Le basculement des études sur les Dogon date de la publication en 1984 de la thèse de Jacky Bouju, centrée sur l'anthropologie économique d'un village dogon : *Graine de l'homme, enfant du mil*, Paris, Société d'ethnographie.

¹⁴ Sur les comparaisons entre cosmogonie dogon et mythologie grecque ou cosmologies platonicienne et présocratique, voir Marcel Griaule, « Réflexions sur les religions noires », *Tropiques*, n° 316, 1949, p. 53-55, ici p. 53 ; Marcel Griaule, « Connaissance de l'homme noir », in *La connaissance de l'homme au XX^e siècle*, Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1952, p. 11-24, ici p. 23 ; Marcel Griaule, « Le problème de la culture noire », in *L'originalité des cultures, son rôle dans la compréhension internationale*, Paris, Unesco, 1953, p. 374-401, ici p. 384, 388, 390.

¹⁵ Voir les réflexions plus générales de James Clifford (*Malaise dans la culture : ethnographie, littérature et art du XX^e siècle*, Paris, École Nationale Supérieure des Beaux-Arts, [1988] 1996, p. 229) et de Jean Bazin (*Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, Anacharsis, 2008, p. 427-428).

orientation symboliste et de l'impact considérable de plusieurs publications de Griaule et de Dieterlen sur l'image, la définition et la (ré)appropriation de la culture dogon, à l'extérieur comme à l'intérieur du Mali.

Best-seller ou textes cultes traduits ultérieurement en anglais, ces publications – en particulier *Dieu d'eau* (1948), « Un système soudanais de Sirius¹⁶ » (1950) et *Le Renard pâle* (1965) – mettent en avant une poignée de connaissances ou de traits culturels singuliers chargés de mystères, de secrets et de connexions mythologiques, tous présentés comme des symboles d'harmonie et d'ordre et comme des témoignages d'un savoir ancestral, d'une sagesse originelle, d'une haute spiritualité et d'une parfaite cohésion sociale. Il s'agit notamment de l'abri des hommes (*togu-na*), du « dieu d'eau » Nommo, de la divination par le renard pâle, du masque *kanaga*, du chef religieux appelé hogon, et du satellite invisible de l'étoile Sirius.

Pourtant, d'une région à l'autre, les Dogon ne partagent pas la plupart des traits culturels qui ont été popularisés par l'école Griaule et qui sont aujourd'hui à la source de leur célébrité mondiale. Seuls quelques villages de la falaise pratiquent une divination par le renard empruntée tardivement à leurs voisins orientaux, c'est-à-dire aux Moose du Yatenga. Le masque *kanaga* a toujours été circonscrit au centre de la falaise ou du plateau. Selon les régions dogon, l'abri des hommes prend des formes variées, souvent très éloignées du modèle unique retenu par Griaule. Et le satellite de Sirius, tel qu'il est nommé et décrit dans l'article « Un système soudanais de Sirius », est inconnu de l'ensemble des Dogon, alors qu'il est censé être au centre de leur cosmogonie et de leur calendrier rituel.

Sans tenir compte de la réalité observable, de la diversité du Pays dogon et de la variété des discours individuels, Griaule et Dieterlen ne retiennent en effet que les explications fantastiques produites par et pour l'enquête, au cours d'entretiens semi-directifs menés dans un même lieu auprès d'un groupe restreint d'informateurs privilégiés qui adaptent sans cesse leurs discours aux attentes de leurs employeurs européens, dans un contexte colonial où les ethnologues jouent sciemment de leur autorité et rétribuent grassement leurs principaux interlocuteurs.

Dans les écrits de Griaule, la figure profondément ambivalente du génie d'eau Nommo, responsable des précipitations mais aussi des noyades et des foudroiements, se métamorphose ainsi en un « dieu » ou en un héros mythique uniquement bienfaisant, réorganisateur ou sauveur du monde, maître de la parole et promoteur de la culture, après occultation de ses traits négatifs ou inquiétants d'entité incarnant la nature sauvage¹⁷. L'abri ou le hangar *togu-na*, présenté

¹⁶ Marcel Griaule, Germaine Dieterlen, « Un système soudanais de Sirius », *Journal de la Société des africanistes*, vol. XX, n° 2, 1950, p. 273-294.

¹⁷ Voir Éric Jolly, « Dogon virtuels et contre-cultures », *L'Homme*, n° 211, 2004, p. 41-74.

initialement par les ethnologues comme un lieu frais et ombragé où les hommes se réunissent pour se reposer, travailler ou discuter, change lui aussi de définition après-guerre en devenant, à l'exclusion de toute autre fonction, un lieu pacifique de concertation, un « abri du conseil » ou, plus tardivement, une « maison de la parole » dont l'archétype comporterait ou devrait comporter huit piliers censés représenter les huit ancêtres mythiques se concertant ou délibérant ensemble¹⁸. Cette nouvelle explication permet non seulement d'illustrer le récit cosmogonique que Griaule met en forme, mais aussi de renforcer l'image idéale d'une société dépourvue de conflit. Dans le cas du hogon, proche de la figure du « roi sacré », l'école Griaule n'a d'ailleurs retenu et valorisé que sa dimension religieuse et cosmique en gommant presque totalement son pouvoir politique, alors que les administrateurs coloniaux avaient fait le choix inverse en le réduisant à un puissant despote¹⁹.

Quant au masque *kanaga*, Griaule et Dieterlen lui octroient des significations de plus en plus complexes et ésotériques en fonction, là encore, de l'évolution de la cosmogonie et du système de signes rapportés. Alors que ce masque, dont le cimier forme une double croix, est associé dans leurs publications des années 1930 à un oiseau aux ailes déployées, il devient, à partir des années 1950, une variante du swastika dont la forme originelle représenterait, selon les couches de significations retenues : le tournoiement créateur de dieu pour réorganiser le monde ; l'image du monde et de l'homme ; l'arche descendue du ciel ou l'insecte qui l'a mordue ; le premier mort humain, l'union du ciel et de la terre ; la vibration interne de la matière ; le Renard pâle ou encore l'ensemble des acteurs de la création²⁰.

Après avoir acquis une renommée mondiale, la plupart des traits culturels dogon popularisés par Griaule serviront, au Mali, d'attractions touristiques, d'outils politiques ou d'insignes identitaires. Mais leurs récupérations locales et nationales passent le plus souvent par des transformations de sens ou de forme afin qu'ils répondent aux évolutions de la société, aux goûts des visiteurs étrangers et aux revendications du présent. Lorsqu'il ne s'agit pas de fabriquer un imaginaire exotisant, cette réappropriation implique l'occultation ou l'oubli des travaux ethnologiques qui sont à l'origine de la fabrication et de la circulation de ces emblèmes.

¹⁸ Voir Éric Jolly, « La tradition orale en image : genèse de deux emblèmes culturels dogon », in G. Ciarcia, É. Jolly (dir.), *Métamorphoses de l'oralité entre écrit et image*, Paris / Montpellier, Karthala / MSH-M, 2015, p. 111-128.

¹⁹ Cédric Touquet, *Mésententes, discordes et autres histoires. Une anthropologie du conflit en milieu périurbain (Bandiagara, Mali)*, thèse de doctorat, Aix-Marseille Université, 2009, p. 114-118 ; Maurice Fawtier, « Le cercle de Bandiagara », *Renseignements coloniaux et documents* (supplément de *L'Afrique française*), vol. 24 (2), février 1914, p. 68-75, ici p. 74 ; Robert Arnaud, « Le dernier épisode de la conquête du soudan français (l'affaire de Tabi) », *Renseignements coloniaux*, supplément du *Bulletin mensuel du Comité de l'Afrique française et du Comité du Maroc*, 32^e année, n° 8, 1922, p. 201-239, ici p. 205 et 215.

²⁰ Voir Éric Jolly, « Circulation planétaire du masque dogon *kanaga* », in M. Cros, J. Bondaz (dir.), *Afriques au figuré. Images migrantes*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2013, p. 19-35.

Les récupérations postcoloniales des écrits de l'école Griaule

Après l'indépendance, Dogon et Maliens se sont référés explicitement aux écrits de Griaule afin de promouvoir le tourisme ou la culture dogon. *Dieu d'eau* est ainsi devenu une ressource exploitée localement pour fournir aux visiteurs étrangers des interprétations séduisantes ou des récits mirobolants, voire pour créer un décor adapté aux attentes de ce public. Au niveau national, les travaux de l'école Griaule ont surtout servi de caution scientifique pour assurer l'inscription du Pays dogon sur la liste du Patrimoine mondial, en présentant cette région comme un conservatoire de traditions originales.

Tourisme culturel et ethnologie en Pays dogon

La correspondance entre mythe et réalité sociale établie par l'école Griaule a induit l'idée, prisée par de nombreux voyageurs en quête d'exotisme et d'authenticité, de cultures africaines traditionnelles figées et hors du temps. Dans le cas du Pays dogon, le cadre géographique se prêtait aisément à cet imaginaire alimentant le tourisme culturel²¹. La falaise, qui en constitue la zone la plus caractéristique, est constituée d'une immense muraille de grès qui semble protéger des influences ou des agressions extérieures les nombreux petits villages blottis dans ses éboulis [photo E]. Avec l'essor du tourisme depuis l'indépendance du pays, le Pays dogon est ainsi devenu un lieu de visite incontournable où les étrangers viennent observer avec ravissement des coutumes ancestrales illustrant le fameux mythe recueilli par Griaule.

La mise en tourisme du Pays dogon et plus particulièrement du village de Sangha, terrain favori des ethnologues, doit en effet beaucoup aux premiers ethnologues. Lorsque deux structures – le Commissariat au Tourisme et la Société Malienne d'Exploitation des Ressources Touristiques – furent chargées dans les années soixante-dix de gérer le secteur touristique malien, elles organisèrent trois circuits qui restèrent longtemps les destinations préférées des visiteurs : Tombouctou, le Pays dogon et enfin la Boucle du Niger, combinaison des deux circuits précédents. Or, selon le directeur de la seconde structure, les lieux choisis relevaient « non pas d'une volonté interne d'y promouvoir le tourisme, mais d'une conséquence des écrits des explorateurs et chercheurs qui ont été très tôt frappés par l'originalité de la culture malienne à travers ces sites »²². En Pays dogon, le développement du tourisme tel qu'il a été planifié par l'État malien a donc bien pour origine les travaux griauliens ayant singularisé, exotisé et valorisé la culture locale.

²¹ Sur cet imaginaire associant une culture authentique et figée à un paysage chaotique et à une nature « primitive », voir Anne Doquet, « La nature dogon ? Patrimonialisation culturelle et écotourisme en pays dogon », in M.-C. Cormier-Salem, D. Juhé-Beaulaton, J. Boutrais, B. Roussel (éd.), *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques, enjeux internationaux, II*, Paris, Éditions de l'IRD, 2005, p. 395-418.

²² Revue *Soundjata* n°12, dossier : « Le tourisme malien en question », Bamako, 1979, p. 29.

Par ailleurs, l'impact financier immédiat du tourisme a progressivement conduit les villageois à faciliter ou à nourrir la quête d'exotisme des visiteurs, d'abord en créant pour eux des lieux d'hébergement au confort sommaire, ensuite en concevant à leur intention des espaces où ils trouvent l'authenticité que leur promettent leurs lectures ethnologiques. De petits campements sont construits et différents éléments culturels sont mis en scène en étant érigés stratégiquement en symboles de la tradition. Les acteurs locaux renvoient ainsi aux touristes l'image qu'ils sont venus chercher en aménageant les sentiers touristiques en fonction des descriptions les plus marquantes des ethnologues. Sans avoir forcément lu attentivement les écrits des chercheurs, les guides en extraient quelques phrases ou dessins figurant à l'intérieur de *Dieu d'eau*, dont le format poche leur est souvent offert par des visiteurs satisfaits de leur séjour²³. En s'inspirant du schéma illustrant le symbolisme anthropomorphe d'une localité dogon, ils expliquent notamment à leurs clients ravis que tel autel est le sexe ou le nombril du village. Mais s'ils méconnaissent le contenu exact des travaux de Griaule et de Dieterlen, ils sont parfaitement au fait du modèle de société ancestrale que ces publications ont édifié et, grâce à cette connaissance pragmatique et stratégique, ils pilotent les touristes de manière astucieuse en les menant vers les sanctuaires aux formes les plus insolites ou vers les autels affichant des traces de libation, tout en les écartant sous différents prétextes des lieux témoignant clairement d'influences externes. Toujours accompagnés de leurs guides, censés leur éviter d'enfreindre des interdits religieux, les visiteurs sont saturés de discours insistant sur la sagesse, l'animisme et la haute spiritualité du peuple dogon. Ces étrangers sont également mis en contact avec une profusion d'objets dits « authentiques », en particulier lors de leur halte obligatoire chez un antiquaire qui confère à chacun de ses articles une qualité mythique, même lorsque ces artefacts ont été créés pour un simple motif commercial. De nouveaux objets, telles des statues de pierre en position de penseur ou desalebasses gravées, sont ainsi apparus sans qu'aucun villageois n'en ait jamais possédés, mais ces produits ont facilement trouvé preneur grâce aux explications inspirées des vendeurs locaux. De même, pour rendre visibles les mythes censés régir aussi bien les cérémonies que les gestes quotidiens, les guides surchargent de significations symboliques les objets et les sites qu'ils donnent à voir aux visiteurs. Sur les volets des greniers, ils transforment un être humain en ancêtre, un animal en totem et une scène équivoque en prière ou en sacrifice.

Les activités quotidiennes des villageois sont elles aussi soumises à cette symbolisation exacerbée. Que quelques vieillards bavardent sous l'abri *toguna* [photo F] et les guides

²³ Anne Doquet, *Les masques dogon. Ethnologie savante et ethnologie autochtone*, Paris, Karthala, 1999, p. 254.

évoquent aussitôt une grave discussion collective pour régler une affaire villageoise cruciale, afin de reprendre à leur compte l'analyse ethnologique ayant transformé ce hangar en un haut lieu de débat pacifique et démocratique. Dans *Dieu d'eau*, Griaule présentait en effet le *toguna* comme « l'abri du conseil [des anciens] »²⁴. Et si sa fille, l'ethnolinguiste Geneviève Calame-Griaule (1924-2013), reconnaissait que la fonction première du *toguna* était la protection contre la chaleur ou les rayons solaires, elle soulignait en 1965 que son architecture imposait une position assise défavorable aux mouvements de colère²⁵. Cette simple observation fut vite récupérée et transformée en anecdote savoureuse dans le discours de guides qui ne parlent jamais des qualités thermiques de l'édifice, mais se plaisent à mimer le malheureux qui s'énerve au cours d'un débat et se cogne violemment la tête dans un moment d'emportement. En s'inspirant des ethnologues, ils ont ainsi procédé à une surenchère interprétative qui, à son tour, a été reprise dans les textes de vulgarisation, les ouvrages d'art ou les livres de promotion d'un Mali pittoresque. Il est donc clair qu'en glanant çà et là des informations sur les écrits anthropologiques, les acteurs locaux du tourisme ont su répondre au désir de leurs hôtes de découvrir un peuple coupé du monde et préservé des effets prétendument dévastateurs du changement.

Au sommet de cette imagerie, les danses masquées exécutées pour les touristes occultent justement toutes traces de modernité. Censés refléter le mythe, les masques sont appréhendés par les Occidentaux comme des témoins matériels de la spiritualité exceptionnelle du peuple dogon et, pour cette raison, ils ont été placés au centre des mises en scène²⁶ [photo G]. À Sangha et dans quelques villages de la falaise, les sorties de masques pour les visiteurs sont d'ailleurs beaucoup plus fréquentes que les danses masquées exécutées lors des funérailles. Or l'analyse de leur évolution éclaire les interférences entre danses rituelles et folkloriques [photo H]. Au détriment de l'innovation artistique, la mise en valeur de cérémonies épurées de tout indice d'influence extérieure a induit en retour, lors des funérailles, une préférence pour des modèles classiques devenus des figures de la tradition. La fascination de Griaule pour les masques, si elle a logiquement inspiré les prestations touristiques, a donc eu des effets jusque dans les rituels ; ce qui démontre les liens entre ethnologie et mise en scène exotisante dans les sociétés sur-étudiées. De tels liens sont d'ailleurs particulièrement visibles à Sangha. Tout en parcourant un circuit jalonné des aspects les plus symboliques de la culture dogon, les touristes suivent les traces de l'ethnologue qui a été « initié » à la connaissance profonde du mythe et a eu droit à

²⁴ Marcel Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Les éditions du Chêne, 1948, p. 120.

²⁵ Geneviève Calame-Griaule, *Ethnologie et langage, la parole chez les Dogon*, Paris, Gallimard, 1965, p. 73.

²⁶ Voir Anne Doquet, *Les masques dogon. Ethnologie savante et ethnologie autochtone*, Paris, Karthala, 1999.

des funérailles traditionnelles. Ils s'arrêtent devant « sa » maison (en réalité un bâtiment du CNRS) ou se rendent jusqu'à son barrage et à l'endroit où fut déposé le mannequin funéraire à son effigie [photo I]. Autre exemple des relations entre tourisme et ethnologie, toujours dans cette zone : les interlocuteurs des nouvelles générations d'anthropologues sont la plupart du temps des guides qui se vantent auprès de leurs clients de contribuer aux recherches ethnographiques. Il est donc clair que le tourisme en Pays dogon a su emprunter à l'ethnologie, et en particulier à l'école Griaule, pour mieux satisfaire des visiteurs étrangers en quête de primitivité. Quels que soient les décalages entre imageries et réalités vécues, les acteurs locaux n'avaient aucun intérêt à contredire, dans la présentation de leur culture, le discours scientifique qui avait fait leur réputation, fût-il daté et primitivisant. En faisant de l'ethnologie une ressource exploitable, ils se sont saisis des représentations issues de l'école Griaule, les ont transformées voire caricaturées, et leurs nouveaux récits se sont ensuite largement diffusés dans les blogs, les guides de voyage, les ouvrages vulgarisateurs et même les livres d'ethnologie. Mais si le tourisme, au niveau local, a constitué un vecteur essentiel de la récupération de la production ethnologique, d'autres formes d'appropriation de ces écrits se sont dessinées dans la capitale et à l'échelle nationale, à des fins économiques ou identitaires.

L'école Griaule : caution scientifique d'une politique nationale

À partir des années 1970, l'État malien commence à exploiter ouvertement les écrits de l'école Griaule pour développer le tourisme et forcer l'inscription du Pays dogon au patrimoine mondial. En 1976, par exemple, le Commissariat au tourisme du Mali coédite un livre trilingue, *Au cœur du Mali*, qui célèbre « l'étrangeté radicale » de l'univers culturel dogon en se référant explicitement à la cosmogonie extraordinaire révélée par *Dieu d'eau*²⁷. Mais comme l'a montré Gaetano Ciarcia, c'est surtout le projet de classement du Pays dogon sur les listes de l'Unesco qui pousse les autorités maliennes à se servir des publications griauliennes dans leur argumentaire afin de démontrer la valeur exceptionnelle de la culture dogon²⁸. Après plusieurs échecs, leur requête de 1988 auprès de l'Unesco reçoit une réponse favorable l'année suivante grâce à un rapport positif s'inspirant largement de la littérature ethnologique. Après un entretien avec Germaine Dieterlen, les experts de l'ICOMOS chargés d'apprécier cette demande prônent en effet une « conservation intégrée » respectueuse de tous les aspects de la culture dogon afin

²⁷ Michel Renaudeau, *Au cœur du Mali*, Bamako / Paris, Commissariat au tourisme / Éditions Delroisse, 1976, p. 106-107.

²⁸ Voir Gaetano Ciarcia, *De la mémoire ethnographique, L'exotisme du pays dogon*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2003, p. 128-136. Ce livre est la source de la plupart des informations, reprises ici, sur l'inscription d'une partie du Pays dogon sur la liste du patrimoine mondial.

de conserver les rapports supposés harmonieux entre mythe et vie quotidienne. À titre d'exemple justificatif, ils mentionnent notamment la symbolique cosmogonique et anthropomorphique du village dogon telle qu'elle est rapportée dans *Dieu d'eau*, en associant chaque bâtiment aux différentes parties du corps du « dieu » Nommo²⁹.

Après le classement officiel du centre du Pays dogon en « sanctuaire naturel et culturel de la falaise de Bandiagara », en décembre 1989, une seconde mission de terrain mandatée quelques mois plus tard par l'Unesco prévoie de dégager des moyens pour combiner « tourisme intégré » et préservation culturelle. Ce second groupe d'experts préconise notamment la création d'un musée régional qui, au-delà d'un objectif de conservation des objets, aurait également un rôle de centre de documentation grâce à la constitution d'un « fonds Griaule ». En outre, dans le *Courrier de l'Unesco* de mai 1991, un article emprunte à *Dieu d'eau* plusieurs mythes et correspondances symboliques, en particulier à propos du *kanaga*, du Nommo, du hogan, du *togu-na* et du Renard pâle, afin de présenter une culture dont « tous les aspects de la vie domestique, sociale et économique sont liés à leur cosmogonie³⁰ ». Pour justifier du caractère préservé, authentique et exceptionnel de ce « sanctuaire » classé, gouvernement malien, Unesco et experts internationaux s'appuient donc tous sur les travaux datés de l'école Griaule, sur sa vision primitiviste de la culture dogon et sur les emblèmes qu'elle a rendus célèbres.

Répondant avant tout à un objectif économique, cette inscription sur la liste du Patrimoine mondial a deux conséquences institutionnelles à l'échelle nationale : la création en 1993 d'une « Mission culturelle » implantée à Bandiagara ainsi que la promotion accrue du Pays dogon par les agences gouvernementales chargées du tourisme. La Mission culturelle de Bandiagara a pour rôle à la fois de protéger le site classé et de le mettre en valeur en développant localement des attractions et des infrastructures (musées villageois, festivals, réfection de bâtiments caractéristiques, aménagement de campements...). Elle a donc tendance à mettre en avant les éléments originaux les plus connus et les plus appréciés de visiteurs étrangers en quête de l'univers symbolique décrit dans *Dieu d'eau*, en particulier les masques, le *togu-na* et le hogan. Elle évite néanmoins de reprendre à l'identique le discours de l'école Griaule sur une culture dogon figée régie par des mythes millénaires. Lorsqu'il s'adresse aux institutions internationales pour présenter le patrimoine culturel dogon, le directeur de la Mission adhère

²⁹ Voir le document 516 de l'ICOMOS, avril 1989 : <https://whc.unesco.org/document/155136>.

³⁰ Caroline Haardt, « Les Dogon, peuple des falaises », *Courrier de l'Unesco*, mai 1991, p. 42-45.

toutefois davantage aux représentations diffusées par Griaule et ses collaborateurs en mettant l'accent sur la cosmogonie et la connaissance des astres³¹.

Créé en 1995, au moment où le Pays dogon devient la première destination touristique d'Afrique de l'Ouest, l'office malien du tourisme et de l'hôtellerie (OMATHO) use d'un discours promotionnel beaucoup plus stéréotypé puisque celui-ci a pour seuls destinataires des voyageurs occidentaux désireux de découvrir localement le « peuple mythique » célébré par l'école Griaule et par les médias. Dans un livre daté de 2005, il vante ainsi un « peuple mystérieux » dont la « vie est organisée autour d'une cosmogonie riche en mythes³² » ; et sur son premier site web, il se réfère explicitement aux travaux de Griaule pour décrire une société dogon préservée, isolée et authentique où règnerait le sacré :

« L'histoire et la vie des Dogons sont à présent bien connus grâce notamment aux travaux de l'ethnologue français Marcel Griaule. S'il est un peuple d'Afrique qui a échappé à toute influence étrangère, c'est bien les Dogons du Mali. Leur histoire est marquée par la volonté et l'obstination de demeurer authentiques, de préserver leur âme. [...] Les Dogons vivent, en effet, dans le monde mystérieux des symboles, signes hiéroglyphes, couleurs, emblèmes, objets qui, constituant un langage sans parole, énoncent le rapport de l'homme au monde : c'est le règne du sacré³³ ».

Au niveau national, le classement du Pays dogon a également deux conséquences presque immédiates, cette fois sur le plan culturel et associatif. En mars 1990, la première « semaine d'expression culturelle » organisée à Bamako par le gouvernement malien a pour titre « Connaissance de notre culture : les Dogon » : elle met donc à l'honneur le patrimoine culturel qui vient d'être reconnu par l'Unesco. Cette manifestation qui combine spectacles, conférences et tables rondes se conclut par une réunion de la « commission de synthèse » afin de tirer par écrit les enseignements et les perspectives de ces journées. Composée d'intellectuels dogon établis dans la capitale, cette commission formule à cette occasion différents vœux, en particulier la création d'une « association malienne pour la protection et la promotion de la culture dogon » dont l'un des objectifs serait de faire émerger une « Fondation Marcel-

³¹ Voir la conférence mise en ligne par l'ICOMOS en 2012 : Lassana Cissé, « Patrimoine et développement local – Le rôle des collectivités territoriales dans la gestion du site des falaises de Bandiagara (Mali) », in *ICOMOS 17th General Assembly, 2011, Paris*, p. 221-229, url : <http://openarchive.icomos.org/1155/>.

³² *Mali, une Afrique authentique*, Bamako, Office malien du tourisme et de l'hôtellerie, 2005, p. 50.

³³ Voir l'ancien site de l'OMATHO, à consulter sur web.archive.org : <http://www.le-mali.com/omatho/sites2.htm>.

Griaule ». Celle-ci tracerait ensuite un programme de recherches, en collaboration avec l'association³⁴.

De telles résolutions témoignent à l'époque du poids qu'exerce encore l'école Griaule sur les études consacrées aux Dogon, quelques années avant les premières thèses d'anthropologues ou d'ethnolinguistes dogon sur leur propre société³⁵. Toutefois, la commission de synthèse cherche moins à s'aligner sur cette ancienne école française d'ethnologie qu'à se doter d'un parrainage prestigieux ou d'une caution scientifique pour développer des recherches menées cette fois par des Dogon, qu'ils soient universitaires ou érudits locaux. Du reste, les conférenciers de cette semaine culturelle sont tous Dogon ou Maliens, avec parfois des points de vue très critiques sur l'œuvre de Griaule³⁶. Mais les membres de la commission n'en sont pas moins conscients de l'atout stratégique représenté par ces travaux ethnologiques en raison de son rôle dans le processus de valorisation en chaîne de la culture dogon par les médias, par l'Unesco et par le gouvernement malien.

Six mois plus tard, en septembre 1990, des Bamakois appartenant aux mondes académique, diplomatique, économique ou politique suivent les recommandations de la « commission de synthèse » : ils fondent l'association Ginna Dogon en reprenant la formule initialement proposée, « Association malienne pour la protection et la promotion de la culture dogon », et en reprenant à leur compte, dans les statuts qu'ils élaborent, le projet d'une Fondation Marcel-Griaule. Pour donner une signature visuelle à leur association, ils créent également un insigne constitué d'un assemblage de sept idéogrammes, tous tirés de l'article de Griaule intitulé « Systèmes graphiques des Dogon »³⁷. Enfin, jusqu'en 2010, le site web de Ginna Dogon fait ouvertement la promotion des ressources touristiques du Pays dogon en exploitant son image et sa renommée ethnologiques : après avoir suggéré des itinéraires d'excursions, il résume les mythes, interprétations et « secrets » révélés par Griaule en décrivant une cosmogonie dogon

³⁴ Commission de synthèse, « Avant-propos », *Actes de la semaine d'expression culturelle consacrée aux Dogon*, Bamako, ministère de la Culture et de la Communication, 1990, p. 7-18, ici p. 16-17.

³⁵ Voir les thèses de doctorat de : Denis Douyon, *Le discours mangu chez les Dogon (Ireli) ; description, analyse et fonctionnement sociologique*, Paris, Inalco, 1995 ; Abinou Témé, *Paganisme et logique du pouvoir dans le tòrò en pays dogon*, Paris, E.H.E.S.S., 1997 ; Sidiki Tinta, *Les conceptions autour de la transmission de la maladie et les pratiques préventives chez les Dogon du Mali*, Marseille, E.H.E.S.S., 1999.

³⁶ Adame Ba Konaré, « L'école Griaule », *Jamana*, n° 26, avril-juin 1990, p. 14-16.

³⁷ Marcel Griaule, « Systèmes graphiques des Dogon », in M. Griaule et G. Dieterlen, *Signes graphiques soudanais*, Paris, Hermann, 1951, p. 7-30.

« digne de celle des peuples antiques »³⁸. Le tourisme est en effet un enjeu crucial au moment de la création de l'association³⁹.

Pour les élites dogon, et pour l'association qui les fédère, retenir la version de la tradition dogon telle qu'elle a été réifiée, valorisée et vulgarisée par les écrits de Griaule leur permet d'en exploiter le potentiel unificateur et touristique, tout en se présentant comme les gardiens légitimes de cette culture exceptionnelle et menacée⁴⁰. Mais Ginna Dogon prend ensuite progressivement ses distances par rapport à l'école Griaule, d'abord timidement dans les années 2000, puis plus clairement à partir du déclin spectaculaire du tourisme dans les années 2010, au moment où l'association cesse de porter un discours convenu à destination des Occidentaux pour s'adresser presque exclusivement aux autres Dogon ou plus généralement aux Maliens, pour des raisons identitaires et politiques. Or une telle évolution, analysée plus loin, est comparable à celle observable au niveau local ou gouvernemental.

La mise à distance du modèle griaulien

Si les publications de l'école Griaule n'ont jamais cessé d'être une ressource touristique pour le Mali, elles présentaient néanmoins deux défauts majeurs aux yeux des élites locales ou nationales. En imposant le modèle d'une société dogon isolée et figée, irréductiblement différente, ces écrits contrariaient non seulement les aspirations au « progrès » et au changement de la majorité des Maliens, mais aussi la volonté étatique de construire un Mali uni, par-delà sa diversité culturelle. En outre, ces études ethnologiques, produites par des chercheurs français dans un contexte colonial, pouvaient difficilement servir de référence explicite pour construire une identité nationale postcoloniale. Des bribes de ces travaux ont toutefois été mobilisés dès l'indépendance du Mali, mais en occultant leur origine et en les adaptant aux objectifs politiques du moment. À l'échelle locale, en revanche, il faut attendre l'évolution du tourisme, dans les années 2000, pour que les Dogon prennent de plus en plus de libertés avec les écrits des ethnologues, voire s'en détachent.

Le renouveau des discours et des pratiques touristiques

³⁸ Cet ancien site est partiellement consultable sur web.archive.org : <http://www.ginnadogon.org/culture.php>.

³⁹ Walter van Beek, « "Connecting ourselves": A dogon ethnic association and the impact of connectivity », in M. de Bruin, R. van Dijk (éd.), *The social life of connectivity in Africa*, New York, Palgrave MacMillan, 2012, p. 243-264.

⁴⁰ Voir Jacky Bouju, « Tradition et identité. La tradition dogon entre traditionalisme rural et néo-traditionalisme urbain », *Enquête*, n° 2, 1995, p. 95-117.

L'affluence de visiteurs, malgré une répartition très inégale, fournit des revenus complémentaires à un nombre conséquent de villageois dogon. Son importance économique rend donc peu probable un rejet radical des écrits de l'école Griaule dans la façon dont les acteurs locaux se présentent aux étrangers. Une telle rupture a d'autant moins de chances d'advenir que les interférences entre la vie quotidienne et les représentations touristiques façonnées par l'ethnologie sont prégnantes et peuvent donner naissance localement à des néo-traditions. Au tournant du siècle, il est néanmoins possible de détecter des indices d'une prise de distance par rapport au modèle griaulien, tant dans les discours que dans les formes prises par le marché touristique.

La littérature en est le premier signe. Après le long silence des intellectuels dogon vis-à-vis de l'encombrant héritage que constituaient les écrits de l'ethnologie française, des acteurs touristiques de la région signent, dans les années 2000, plusieurs ouvrages originaux sur la culture dogon. Ces auteurs n'attaquent pas ouvertement Griaule et n'entendent pas démentir ses travaux, mais ils proposent une autre lecture de la société, axée non plus sur la cosmogonie mais sur le quotidien des villageois. Propriétaire de plusieurs hôtels dans la zone de Bankass, Issa Guindo fut largement impliqué dans la promotion du sud du Pays dogon, notamment à travers l'organisation de manifestations culturelles. L'ouvrage qu'il cosigne avec Hassan Kansaye, *Nous les Dogons*⁴¹, donne la parole à deux chefs de culte pour expliquer la religion dogon. Rompant avec la vision occidentale d'une société immuable, la préface précise que ce livre donne « à voir non pas une civilisation figée pour l'éternité, mais un peuple fort que n'épargnent pourtant pas le doute et l'angoisse ». Un deuxième ouvrage, *Itinéraire et vie des Dogon*⁴², a été rédigé par Bogoum Kassogue, alors président de l'association des guides de la falaise à Bandiagara. Ce texte décrit le simple cheminement d'une vie de paysans avec ses différentes étapes marquantes : naissance, éducation, fiançailles, lieux de rencontre, initiation aux sociétés secrètes. Il présente également une série de petits contes fort éloignés des mythes ésotériques publiés par l'école Griaule. Écrit par Sékou Ogobara Dolo, longtemps « chef des guides » à Sangha et fondateur de la troupe culturelle « Awa », un troisième ouvrage, *La mère des masques*, a pour objectif de « donner à mieux connaître la vie quotidienne des habitants de Sangha. Autrement dit, nous faire pénétrer dans le concret des choses, dans la matérialité de l'existence d'un Dogon du XXI^e siècle⁴³ ». Il est à noter que les auteurs de ces textes valorisent soit leur propre personne, pour faire écho à l'image du vieil Ogotemméli, soit leur région, afin

⁴¹ Issa Guindo, Hassan Kansaye, *Nous les Dogons*, Le figuier, Bamako, 2000.

⁴² Bogoum Kassogue, *Itinéraire et vie des Dogons*, Aubagne, Tabalé solidarité France-Afrique, 2008.

⁴³ Sékou Ogobara Dolo, *La mère des masques. Un dogon raconte*, Paris, Le Seuil, 2002, p. 23.

de rivaliser avec le succès touristique de Sangha. Pour cette raison, ils ne s'opposent jamais frontalement au paradigme de Griaule, mais ils jouent de cette notoriété ethnologique, tout en proposant un autre angle de vue sur leur société. Ainsi, si l'idée de richesse de la culture dogon traverse chacun de ces trois ouvrages, la vie quotidienne reste au cœur des descriptions. Faut-il y déceler une tendance récente du tourisme à s'éloigner des sentiers anthropologiques qu'il a longtemps suivi ?

Depuis les années 2000, une évolution semble s'être lentement dessinée dans les pratiques touristiques. L'éventail d'objets-souvenirs s'est élargi : aux côtés des statuettes et petits masques caractéristiques, les étals des marchands proposent quelques outils de base du cultivateur : *daba*, faucilles ou autres. De même, la visite classique du « barrage de Marcel Griaule », sur les traces de l'ethnologue, s'accompagne désormais d'une présentation commentée des champs d'oignons alentours et des techniques de culture [photo J]. Cet intérêt pour les activités agricoles s'accompagne d'une mise en valeur du « site naturel des falaises de Bandiagara », qui longtemps ne constituait qu'un décor pour mieux saisir la profondeur de la culture dogon. L'anthropologue dogon Abinou Témé traduit cette évolution en ces termes : « le tourisme en Pays dogon resta longtemps culturel et ethnologique. Aujourd'hui, le pays attire plus pour la beauté de son paysage que pour sa culture⁴⁴ ».

Si ces changements sont ténus, d'autres sont plus visibles, comme la création de festivals de masques dans les années 2000 [photo K]. Mis en place par la mission culturelle de Bandiagara dans des zones à l'écart des habituels sentiers touristiques, ces festivals, qui confrontent durant quelques jours des danses d'un village hôte et de quelques villages invités, n'ont pas attiré le nombre de visiteurs étrangers escompté, mais la présence massive de spectateurs dogon a assuré en revanche leur succès local. Or un des éléments marquants de ces spectacles est l'absence d'occultation des emprunts extérieurs et de modernité : sandales en plastiques, chaussures de sport et lunettes de soleil côtoient sans choquer les vêtements de fibres traditionnels [photo L]. Le caractère aseptisé des manifestations touristiques s'est ainsi amenuisé au profit de danses moins artificielles et plus spontanées, libérées des conventions dans lesquelles le modèle anthropologique les avait enfermées. Villageois et membres de la diaspora participent activement à ces mises en scènes d'objets dotés d'une forte charge identitaire, tandis que l'unique vocation religieuse que Griaule leur avait prêtée perd largement de son sens. Les festivals de masques témoignent d'une mise à distance de la fiction ethnologique d'une culture dogon immuable baignant dans le sacré.

⁴⁴ Abinou Témé, « Repenser Dogon ? », in M. Konaté & M. Le Bris (dir.), *Les mondes dogon*, Paris / Daoulas, Éditions Hoëbeke / Centre culturel Abbaye Daoulas, 2002, p. 194-197, ici p. 197.


Plus généralement, cette image, qui a été une source de valorisation et de fierté locale, devient aujourd'hui pesante ou encombrante pour de nombreux Dogon désirant profiter des changements en cours. Avec le double processus de démocratisation des années 1990 et de décentralisation des années 2000, les élus locaux des zones les plus visitées ont en effet le sentiment d'être trahis par un État qui viserait secrètement à freiner le développement de la région pour continuer à profiter de la ressource touristique. Selon eux, le gouvernement isolerait volontairement la zone afin d'y maintenir des conditions de vie archaïques conformes aux représentations pittoresques et ethnologiques, en empêchant par exemple la construction de routes indispensables à la commercialisation de l'oignon. Des critiques similaires se font entendre dans la zone du Pays dogon labélisée patrimoine mondial : l'État y est soupçonné d'être l'unique bénéficiaire des financements de l'Unesco, tandis que des villageois se plaignent des contraintes régressives que cette institution leur impose au nom de la protection culturelle. Ces reproches visent donc directement un État ou une organisation internationale qui les enfermerait dans un statut de « primitif ». Mais l'école Griaule, qui a servi de caution à cette politique patrimoniale, ne sort pas indemne de ces accusations. L'ethnologie est d'ailleurs l'objet de critiques plus explicites. Au début des années 2000, Gaetano Ciarcia remarquait déjà que l'avis désenchanté des guides et des informateurs professionnels du sud du Pays dogon vis-à-vis de l'école Griaule gagnait progressivement Sangha⁴⁵. Au cours de la décennie suivante, ce sont les chercheurs étrangers dans leur ensemble qui suscitent défiance, rancœur ou accusations de néocolonialisme, pour plusieurs raisons : réputation déclinante et désertion de Sangha par les anthropologues occidentaux, mais aussi silence de ces derniers face à la crise dramatique dans laquelle est plongée la région depuis l'aggravation des affrontements sanglants entre Peuls et Dogon, sur fond d'incursions djihadistes et de conflits entre éleveurs et agriculteurs. À l'échelle locale, ces griefs parfois amers sont le dernier témoignage de l'influence de plus en plus limitée de ces mêmes anthropologues.

Parce que Sangha a reçu pendant des décennies des dizaines de milliers de visiteurs dont il ne fallait pas briser les illusions, les positions critiques vis-à-vis des écrits anthropologiques ont rarement été radicales. Elles se sont surtout manifestées par des pratiques touristiques prenant de plus en plus de liberté vis-à-vis du modèle de société élaboré par l'école Griaule. Mais loin des contraintes touristiques locales, c'est à Bamako que cette prise de distance a été la plus importante.

⁴⁵ Gaetano Ciarcia, *De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2003, p. 172.

Identité nationale et oubli ou occultation des écrits de Griaule

À l'échelle du Mali, les élites urbaines se réfèrent rarement à l'école Griaule, du moins de façon directe ou explicite, lorsque leur objectif est de construire une identité nationale ou dogon et non de promouvoir le tourisme. Consciemment ou non, ils exploitent pourtant certains des traits produits et valorisés par cette école, mais en les déconnectant des écrits ethnologiques et en adaptant leurs significations au contexte postcolonial d'un Mali indépendant. Se réappropriés ces emblèmes connus et « enchantés » en leur attribuant de nouvelles valeurs positives leur permet de célébrer l'unité, la cohésion et le dynamisme de la nation en s'affranchissant simultanément des stéréotypes sur une Afrique traditionnelle et figée.

Un tel processus est à l'œuvre dès la création en janvier 1959 d'une Fédération du Mali rassemblant deux ex-colonies françaises : le Sénégal et le Soudan. Ce nouvel État indépendant se dote d'un drapeau où figure au centre un signe stylisé du masque *kanaga* emprunté à l'ouvrage de Griaule *Masques dogons*⁴⁶ . Mais ce motif, décrit dans la constitution comme « l'idéogramme de l'homme, les bras levés vers le ciel⁴⁷ », est utilisé dans ce contexte pour évoquer la dimension spirituelle de l'identité culturelle africaine et pour incarner la naissance d'un nouvel « homme noir » debout, recouvrant sa fierté et sa dignité après s'être libéré du joug colonial. Si l'identité de celui qui a imposé cet emblème fédéral et fédérateur n'a jamais été établie avec certitude, de nombreux indices suggèrent qu'il s'agit de Léopold Sédar Senghor, admirateur de l'œuvre de Griaule et l'un des fondateurs de cette Fédération et du mouvement de la négritude. À un chercheur sénégalais qui l'interrogeait sur le sens du *kanaga* présent sur le drapeau, Senghor répondait en 1980 que ce masque avait été choisi et « réinterprété à la lumière de notre situation actuelle » pour figurer « l'épanouissement de l'homme noir⁴⁸ ». Sans jamais livrer ses sources afin d'effacer sans doute toute trace d'influence occidentale, le poète et homme politique sénégalais semble donc s'être inspiré très librement de quelques-unes des significations ésotériques fournies par Griaule – notamment celles évoquant un symbole du lien entre le ciel et la terre ou entre l'homme et le monde – afin de transformer le *kanaga* en « étendard » panafricain de l'indépendance et de la négritude.

Après l'éclatement de la Fédération du Mali en août 1960, le dessin du *kanaga* est d'abord repris à l'identique sur le premier drapeau de la République du Mali, puis cet emblème national

⁴⁶ Marcel Griaule, *Masques dogons*, Paris, Institut d'ethnologie, 1938, p. 623 fig. 169b.

⁴⁷ *Journal officiel de la Fédération du Mali*, n° 1, 25 avril 1959, p. 4.

⁴⁸ Ousmane Sow Huchard, *La culture, ses objets-témoins et l'action muséologique (sémiotique et témoignage d'un objet-témoin : le masque kanaga des Dogons de Sanga)*, Dakar, Éditions Le Nègre international, 2010, p. 762-763. Sur le sens donné au *kanaga* ornant le drapeau de la Fédération du Mali, voir aussi Léopold Sédar Senghor, *Liberté II. Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Le Seuil, 1971, p. 258 et 270.

change de forme et de sens en fonction de ses utilisations successives. Partiellement ailé, il prend en 1963 l'apparence inédite d'un oiseau volant entre ciel et terre pour servir de logo à la compagnie nationale d'aviation Air Mali [photo N]. Sans équivalent dans *Masques dogons*, cette création graphique s'inspire néanmoins des premières significations animalières de Griaule, mais elle joue aussi, simultanément, sur les nouvelles valeurs nationales et touristiques attribuées au *kanaga* depuis la fin de la colonisation. En 2010, un demi-siècle après l'indépendance du Mali, une organisation politique nationale d'inspiration panafricaine – le Groupe de Réflexion et d'Initiatives Nouvelles (GRIN) – se dote dès sa création d'un logo constitué d'un *kanaga* stylisé placé au centre d'un cercle représentant le globe terrestre. Selon l'explication fournie sur leur premier site Internet, le *kanaga* représente ici « l'Homme Africain, mais un Africain universel, respectueux de ses valeurs et ouvert au monde. Ses deux bras levés en signe d'émancipation et de fierté. Les deux pieds ancrés dans le sol pour exprimer son ancrage culturel et sa stabilité psychologique⁴⁹ ». Or cette réinterprétation politique du motif du premier drapeau malien témoigne cette fois de l'oubli et non de l'occultation des écrits de l'école Griaule à l'origine de cet usage national ou panafricain du *kanaga*.

Dans la sphère politique malienne, l'appropriation nationale de l'abri *toguna* – autre emblème culturel dogon défini et valorisé par Griaule – prend une forme encore plus originale à partir du milieu des années 1990, dans le contexte particulier d'un retour à la démocratie et d'une quête récurrente d'union ou de consensus national. Sous l'impulsion de la ministre de la culture Aminata Traoré, le terme *toguna* est d'abord employé au Mali, de façon officielle, pour désigner un séminaire de réflexion et de concertation nationale⁵⁰. Comme le suggère le Président de l'époque, Alpha Oumar Konaré, cet emprunt est une contribution à l'objectif et à l'esprit de ces réunions : favoriser une « approche nationale de la culture » ainsi qu'une « réappropriation de la culture par les hommes du pays⁵¹ ». L'épouse du Président, l'historienne Adame Ba Konaré, voit d'ailleurs dans le *togu-na* un symbole africain de démocratie « si tant est vrai que la démocratie, c'est aussi le débat, l'échange d'opinions de l'ensemble des citoyens autour des questions d'intérêt public⁵² ». Le Président suivant, Amadou Toumani Touré, explique s'être lui-même inspiré de ces traditions africaines de démocratie et de règlement des conflits,

⁴⁹ La page réservée à « la présentation du logo du G.R.I.N. » n'existe plus sur le site actuel de ce groupe, mais elle a été archivée le 27 septembre 2011 : <https://web.archive.org/web/20110927080521/http://grin-mali.com/index.php?id=78>.

⁵⁰ Rosa Jorio, « Narratives of the Nation and Democracy in Mali: A view from Modibo Keita's Memorial », *Cahiers d'études africaines*, vol. XLIII (4), n° 172, 2003, p. 827-855, ici p. 834.

⁵¹ Alpha Oumar Konaré, Bernard Cattanéo, *Un Africain du Mali*, Paris, Cauris éditions, 2004, p. 98.

⁵² Adame Ba Konaré, *Histoire, démocratie, valeurs : les nouvelles lignes de réflexion*, Dakar, CODESRIA, 2008, p. 16.

représentées par le *toguna* ou par l'arbre à palabres, pour instaurer une politique nationale de « gestion consensuelle du pouvoir »⁵³. Enfin, au cours de la décennie 2010, le terme *toguna* réapparaît régulièrement dans le vocabulaire politique malien pour désigner un débat national ouvert à toutes les composantes de la société. En 2016, le ministre Ousmane Sy présente ainsi le *toguna* comme un modèle de dialogue communautaire, de prévention des conflits et de bonne gouvernance démocratique⁵⁴.

Adapté au contexte politique de l'époque, une telle vision dérive indirectement des interprétations de Griaule réduisant le *toguna* à un « abri du conseil » sous lequel se réunissent les vieillards dogon pour y discuter des affaires publiques, à l'image des huit premiers ancêtres mythiques débattant pacifiquement sous cet édifice. Mais les responsables politiques maliens ignorent cette filiation de sens puisqu'ils s'inspirent uniquement des discours des guides touristiques, évoqués précédemment, sur des abris dont le plafond bas favoriserait une concertation apaisée en interdisant tout mouvement de colère. À partir du milieu des années 1990, cette version valorisante et facilement mémorisable d'un *toguna* imposant l'unité et la conciliation s'est en effet diffusée très largement en Europe comme au Mali, bien au-delà des circuits touristiques. Or cet imaginaire ne s'est transformé en référence nationale de démocratie africaine qu'au prix de l'oubli de son empreinte occidentale et de l'occultation d'un fait essentiel : l'exclusion des femmes d'un abri réservé aux seuls hommes.

À partir des années 2000, les élites ou l'intelligentsia dogon exploitent à leur tour l'image positive du *toguna* héritée en partie des écrits de Griaule, mais, à la différence des responsables politiques maliens, ils érigent cet édifice en emblème de leur unité et de leur identité en le définissant comme un lieu de transmission des savoirs et des valeurs propres à leur culture, au lieu de privilégier la notion de concertation ou de consensus. En insistant sur la valeur éducative des échanges qui se déroulent sous le *toguna*, ils développent ainsi un discours identitaire qui n'a plus qu'un rapport ténu avec les imaginaires ethnologiques, touristiques ou politiques évoqués précédemment⁵⁵.

Ce point de vue original se traduit par plusieurs propositions ou actions initiées par Ginna Dogon. En février 2004, la première conférence nationale de l'association adopte le projet d'un

⁵³ Discours du Président Amadou Toumani Touré devant l'Assemblée régionale de Rhône-Alpes, le 24 octobre 2007 : <https://web.archive.org/web/20071106083030/http://www.koulouba.pr.ml/spip.php?article1198>.

⁵⁴ Ousmane Sy, Ambroise Dakouo, Kadari Traoré, *Dialogue national au Mali. Leçons de la Conférence Nationale de 1991 pour le processus de sortie de crise*, Berlin, Berghof Foundation, 2016, p. 9 (en ligne, consulté le 1^{er} mars 2021 : https://base.afrique-gouvernance.net/docs/etude_de_cas_mali_190816_fr_final.pdf).

⁵⁵ Voir Léon Niangaly, *Les contes de Togouna. Contes de Séno*, Bamako, Donniya, 2000 ; Denis Dougnon, « L'œil d'un Dogon sur l'avenir de sa culture », *Aide et action*, n° 103, 2007, p. 14-15 ; Denis Douyon, *Parlons dogon. Langue et culture tɔɔsɔ d'Ireli (Mali)*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 169-170.

centre de recherche et de documentation qui porterait le nom d'Espace Toguna. Et en février 2008, à l'occasion du festival qu'elle organise à la pointe nord-est du Pays dogon, l'association inaugure un *toguna* monumental à Douentza avec un double objectif explicite : accueillir les conférences prévues et surtout fonder un lieu dédié à l'apprentissage de la culture dogon et à l'éducation des jeunes. Or ces conférences, ces enseignements ou ces recherches programmées, assurés par des membres de Ginna dogon, traduisent justement la volonté des élites de s'affranchir des ethnologues occidentaux pour définir leur identité, contrôler leur image et produire leurs propres études sur leur culture.

Au niveau national, l'appropriation ou la patrimonialisation de la figure du hogon témoigne quant à elle d'un double processus. Ces élites urbaines, dogon ou maliennes, s'inspirent très partiellement des écrits de l'école Griaule en attribuant à ce chef prestigieux un savoir ancestral exceptionnel, alors qu'il n'était le dépositaire d'aucune connaissance particulière. Mais dans le contexte actuel d'un Mali majoritairement musulman, elles privilégient sa dimension politique au détriment de ses anciennes fonctions religieuses, à l'inverse du courant ethnologique réduisant le hogon à un « prêtre ». Certains le présentent même comme une icône d'une démocratie africaine non importée ou comme une figure de la résistance anticoloniale⁵⁶. En outre, plusieurs personnalités politiques (et non religieuses) ont reçu au Mali le titre honorifique de hogon lors de cérémonies organisées par le gouvernement, l'association Ginna Dogon ou la mairie de Bandiagara : le Président Chirac en 2003 [photo O], le Président Amani Toumani Touré en 2011, le premier ministre Soumeylou Boubèye Maiga en 2018. En 2016, la création à Bamako d'un festival culturel dogon baptisé Ogobagna, « plat du hogon » [photo P], traduit également le regard plus politique que religieux porté sur ce dignitaire par les élites urbaines proches de Ginna Dogon. En effet, le nom de cette manifestation annuelle aurait été choisi pour évoquer le partage et l'unité autour d'un même plat sous « l'autorité suprême » du hogon, chef virtuel de ce village festivalier. La même année, un journaliste dogon fonde à Bamako un journal politique d'information intitulé *Le Hogon* en se référant implicitement à l'impartialité, à la sagesse politique et au savoir secret attribués à cette figure emblématique de la culture dogon.

Les différents exemples qui viennent d'être examinés montrent que les Dogon, et plus généralement les Maliens, répètent, adaptent, inversent ou refusent les représentations et les emblèmes qui avaient été construits et valorisés par l'école Griaule. En fonction du contexte et

⁵⁶ Oumar Karambé, *Le temps d'un appel*, Paris, L'Harmattan, 2018, p. 71-75 ; Adame Ba Konaré, *Histoire, démocratie, valeurs : les nouvelles lignes de réflexion*, Dakar, CODESRIA, 2008, p.16.

de leurs stratégies, ils sélectionnent et transforment certaines des significations qui circulent, en rejettent d'autres et en créent de nouvelles afin de définir et de valoriser à leur manière leur culture ou leur identité, en l'ancrant dans le présent et dans un espace national ou panafricain postcolonial et multiconfessionnel. Ce processus de réappropriation sélective s'applique de la même façon aux emblèmes mondialement connus de la culture dogon : si les élites nationales exploitent l'image du *kanaga*, du *toguna* et du *hogon* à des fins identitaires ou politiques, les figures mythiques du Nommo et du Renard pâle, plus ambivalentes à leurs yeux, leur servent uniquement à nourrir un imaginaire touristique. Le premier objectif de ces élites urbaines, musulmanes et chrétiennes, est en effet de promouvoir une tradition rénovée compatible avec leur confession, leur citoyenneté malienne et leur vie citadine, c'est-à-dire une tradition consensuelle expurgée de ses traits « animistes » et de ses aspects jugés les plus rétrogrades (par exemple l'exclusion des femmes sous les *toguna*). La seule exception concerne les discours touristiques, lorsque les écrits de Griaule servent de miroir intemporel renvoyant aux visiteurs occidentaux (ou aux institutions internationales) l'image d'une culture originelle figée dans le passé. Mais en imposant un décor et des infrastructures incompatibles avec les évolutions en cours ou attendues, cette stratégie primitiviste ne fait plus consensus localement.

Alors que les traits les plus connus de la culture dogon, tous hérités de la période coloniale, ont été construits par des ethnologues méprisant l'Afrique des villes et prônant une tutelle protectrice, la plupart de ces emblèmes culturels ont donc été adaptés à l'évolution du Mali indépendant et sont devenus paradoxalement, pour les élites urbaines de ce pays, des modèles d'émancipation politique, de démocratie africaine et de néo-traditions conciliant passé et présent, mondes rural et citadin, identités régionale et nationale. À l'échelle du Mali, la culture dogon reste donc un réservoir de « traditions » exemplaires, mais celles-ci servent désormais à « africaniser » et à justifier les changements en cours au lieu de les combattre, contrairement aux visions de l'école Griaule ou des touristes européens. Dans le contexte récent de conflits sanglants entre éleveurs peuls et agriculteurs dogon⁵⁷, la création de la milice dogon Dana Ambassagou ne contredit pas ce processus. Réfutant plus que jamais les caractères d'harmonie

⁵⁷ L'inclusion du Pays dogon, en 2011, dans la zone rouge tracée par les ministères des affaires étrangères européens a brutalement anéanti l'activité touristique. Depuis l'occupation du Nord du pays par des groupes rebelles touaregs puis par des mouvements djihadistes en 2012, le Mali est plongé dans une crise profonde et durable : coups d'État répétitifs, perte de l'autorité de l'État, intégrité du territoire menacée, redéploiements permanents des mouvements islamistes, insécurité galopante, attaques et meurtres au Nord mais aussi au centre du pays. En Pays dogon, les conflits entre éleveurs peuls et cultivateurs dogons, impactés par la situation du Nord et attisés par des groupes djihadistes, n'ont cessé de s'intensifier. Aux pillages et incendies de village s'ajoutent des attaques souvent meurtrières dans les villages et dans les champs, tandis que les activités économiques sont au point mort et l'État totalement absent de la zone. Créée en 2016, la milice Dana Ambassagou désigne un groupe d'autodéfense dogon qui se réclame de l'héritage des sociétés de chasseurs.

et d'immutabilité que l'ethnologie prêtait à leur société, les fondateurs de ce groupe armé jouent avec l'image des chasseurs « traditionnels » pour donner une unité culturelle et une légitimité historique à une organisation militaire qui n'a pourtant aucun précédent à l'échelle locale et qui s'adapte aux nouvelles formes de guerre et à leurs enjeux.

Bibliographie

Arnaud Robert, « Le dernier épisode de la conquête du soudan français (l'affaire de Tabi) », *Renseignements coloniaux*, supplément du *Bulletin mensuel du Comité de l'Afrique française et du Comité du Maroc*, 32^e année, n° 8, 1922, p. 201-239.

Ba Konaré Adame, « L'école Griaule », *Jamana*, n° 26, avril-juin 1990, p. 14-16.

— *Histoire, démocratie, valeurs : les nouvelles lignes de réflexion*, Dakar, CODESRIA, 2008.

Bazin Jean, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, Anacharsis, 2008.

Beek Walter van, « "Connecting ourselves": A dogon ethnic association and the impact of connectivity », in M. de Bruin, R. van Dijk (éd.), *The social life of connectivity in Africa*, New York, Palgrave MacMillan, 2012, p. 243-264.

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

— « Tradition et identité. La tradition dogon entre traditionalisme rural et néo-traditionalisme urbain », *Enquête*, n° 2, 1995, p. 95-117.

Calame-Griaule Geneviève, *Ethnologie et langage, la parole chez les Dogon*, Paris, Gallimard, 1965.

Ciarcia Gaetano, *De la mémoire ethnographique, L'exotisme du pays dogon*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2003.

Cissé Lassana, « Patrimoine et développement local – Le rôle des collectivités territoriales dans la gestion du site des falaises de Bandiagara (Mali) », in *ICOMOS 17th General Assembly, 2011, Paris*, p. 221-229, url : <http://openarchive.icomos.org/1155/>.

Clifford James, *Malaise dans la culture : ethnographie, littérature et art du XX^e siècle*, Paris, École Nationale Supérieure des Beaux-Arts, [1988] 1996.

Commission de synthèse, « Avant-propos », *Actes de la semaine d'expression culturelle consacrée aux Dogon*, Bamako, ministère de la Culture et de la Communication, 1990, p. 7-18.

Dolo Sékou Ogobara, *La mère des masques. Un dogon raconte*, Paris, Le Seuil, 2002.

Doquet Anne, *Les masques dogon. Ethnologie savante et ethnologie autochtone*, Paris, Karthala, 1999.

— « La nature dogon ? Patrimonialisation culturelle et écotourisme en pays dogon », in M.-C. Cormier-Salem, D. Juhé-Beaulaton, J. Boutrais, B. Roussel (dir.), *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques, enjeux internationaux, II*, Paris, Éditions de l'IRD, 2005, p. 395-418.

Dougnon Denis, « L'œil d'un Dogon sur l'avenir de sa culture », *Aide et action*, n° 103, 2007, p. 14-15.

Douyon Denis, *Le discours mangu chez les Dogon (Ireli) ; description, analyse et fonctionnement sociologique*, thèse de doctorat sous la direction de Jean Derive, Paris, Inalco, 1995.

— *Parlons dogon. Langue et culture tɔrɔsɔ d'Ireli (Mali)*, Paris, L'Harmattan, 2010.

Fawtier Maurice, « Le cercle de Bandiagara », *Renseignements coloniaux et documents* (supplément de *l'Afrique française*), vol. 24 (2), février 1914, p. 68-75.

Griaule Marcel, *Masques dogons*, Paris, Institut d'ethnologie, 1938.

— *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Les éditions du Chêne, 1948.

— « Réflexions sur les religions noires », *Tropiques*, n° 316, 1949, p. 53-55.

— « Systèmes graphiques des Dogon », in M. Griaule et G. Dieterlen, *Signes graphiques soudanais*, Paris, Hermann, 1951, p. 7-30.

— « Connaissance de l'homme noir », in *La connaissance de l'homme au XX^e siècle*, Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1952, p. 11-24.

— « Le problème de la culture noire », in *L'originalité des cultures, son rôle dans la compréhension internationale*, Paris, Unesco, 1953, p. 374-401.

— *Marcel Griaule conseiller de l'Union française*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1957.

Griaule Marcel, Dieterlen Germaine, « Un système soudanais de Sirius », *Journal de la Société des africanistes*, vol. XX, n° 2, 1950, p. 273-294.

— *Le Renard pâle*, Paris, Institut d'ethnologie, 1965.

Guindo Issa, Kansaye Hassan, *Nous les Dogons*, Le figuier, Bamako, 2000.

Haardt Caroline, « Les Dogon, peuple des falaises », *Courrier de l'Unesco*, mai 1991, p. 42-45.

Jolly Éric, « Dogon virtuels et contre-cultures », *L'Homme*, n° 211, 2004, p. 41-74.

— « Des jeux aux mythes : le parcours ethnographique de Marcel Griaule », *Gradhiva*, n° 9, 2009, p. 164-187.

— « Les notes de terrain de Marcel Griaule : enregistrer et ordonner une société », in Christian Jacob (dir.), *Lieux de savoir 2. Les mains de l'intellect*, Paris, Albin Michel, 2011, p. 312-332.

— « Circulation planétaire du masque dogon kanaga », in M. Cros, J. Bondaz (dir.), *Afriques au figuré. Images migrantes*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2013, p. 19-35.

— « La tradition orale en image : genèse de deux emblèmes culturels dogon », in G. Ciarcia, É. Jolly (dir.), *Métamorphoses de l'oralité entre écrit et image*, Paris / Montpellier, Karthala / MSH-M, 2015, p. 111-128.

— « Ethnologie de sauvegarde et politique coloniale : les engagements de Marcel Griaule », *Journal des africanistes*, vol. 89, n° 1, 2019, p. 6-31.

Karambé Oumar, *Le temps d'un appel*, Paris, L'Harmattan, 2018.

Jorio Rosa, « Narratives of the Nation and Democracy in Mali: A view from Modibo Keita's Memorial », *Cahiers d'études africaines*, vol. XLIII (4), n° 172, 2003, p. 827-855.

Journal officiel de la Fédération du Mali, n° 1, 25 avril 1959.

Kassogue Bogoum, *Itinéraire et vie des Dogons*, Aubagne, Tabalé solidarité France-Afrique, 2008.

- Konaré Alpha Oumar, Bernard Cattaneo, *Un Africain du Mali*, Paris, Cauris éditions, 2004.
- Leiris Michel, *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard, 1934.
- L'Estoile Benoît de, « Au nom des "vrais Africains". Les élites scolarisées de l'Afrique coloniale face à l'anthropologie (1930-1950) », *Terrain*, n° 28, 1997, p. 87-102
- Niangaly Léon, *Les contes du Togouna. Contes de Séno*, Bamako, Donniya.
- OMATHO, *Mali, une Afrique authentique*, Bamako, Office malien du tourisme et de l'hôtellerie, 2005.
- Renaudeau Michel, *Au cœur du Mali*, Bamako / Paris, Commissariat au tourisme / Éditions Delroisse, 1976.
- Senghor Léopold Sédar, *Liberté II. Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Le Seuil, 1971.
- Soundjata, *Le tourisme malien en question* [dossier de revue], *Soundjata*, n° 12, 1979.
- Sow Huchard Ousmane, *La culture, ses objets-témoins et l'action muséologique (sémiotique et témoignage d'un objet-témoin : le masque kanaga des Dogons de Sanga)*, Dakar, Éditions Le Nègre international, 2010.
- Sy Ousmane, Dakouo Ambroise, Traoré Kadari, *Dialogue national au Mali. Leçons de la Conférence Nationale de 1991 pour le processus de sortie de crise*, Berlin, Berghof Foundation, 2016, url : https://base.afrique-gouvernance.net/docs/etude_de_cas_mali_190816_fr_final.pdf.
- Tai Li-Chuan, *L'anthropologie française entre sciences coloniales et décolonisation (1880-1960)*, Paris, Publications de la Société française d'histoire d'outre-mer, 2010.
- Témé Abinou, *Paganisme et logique du pouvoir dans le tòrò en pays dogon*, thèse de doctorat sous la direction de Jean-Loup Amselle, Paris, E.H.E.S.S., 1997.
- « Repenser Dogon ? », in M. Konaté & M. Le Bris (dir.), *Les mondes dogon*, Paris / Daoulas, Éditions Hoëbeke / Centre culturel Abbaye Daoulas, 2002, p. 194-197.
- Tinta Sidiki, *Les conceptions autour de la transmission de la maladie et les pratiques préventives chez les Dogon du Mali*, thèse de doctorat sous la direction de Jean-Pierre Olivier de Sardan, Marseille, E.H.E.S.S., 1999.
- Touquet Cédric, *Mésententes, discordes et autres histoires. Une anthropologie du conflit en milieu périurbain (Bandiagara, Mali)*, thèse de doctorat (sous la direction de Jacky Bouju), Aix-Marseille Université, 2009.