

L'écho de deux lectures, celles de *L'Afrique fantôme* et de *Tristes tropiques*, résonne dans la relation entre le pouvoir de l'exotisme à concevoir et réaliser l'altérité – comme on le voit dans l'œuvre de Victor Segalen – et l'intérêt conceptuel marqué par ce qu'on appellera le « regard éloigné ». L'intensité lyrique et la finesse intellectuelle de ces écritures, véritables variations littéraires de l'anthropologie, posent implicitement la question relative à la production d'ethnographies altérées. L'idée d'altération, en tant que forme de falsification « scientifique » provoquée par le sujet connaissant sur l'objet de son investigation, n'évoque pas, bien sûr, la réhabilitation de l'*authentique*, mais l'inclusion de l'activité cognitive dans le champ d'analyse traversé par les changements auxquels elle participe. Imprégnée d'une souffrance et accompagnée par un mouvement des formes originaires, une métamorphose graduelle s'accomplit comme altérité<sup>1</sup>. Si l'observation transforme la personne de l'ethnographe et l'espace de sa recherche, cette élaboration symptomatique semble être dissimulée en même temps qu'elle est mise en scène à travers l'édification doctrinale du terrain, entité *écran* où la projection de l'image de l'Autre peut masquer le processus d'une mutation<sup>2</sup>.

Durant l'entre-deux-guerres, le pays dogon se constitue en région élective de cet *art de trouver* pratiqué par les avant-gardes intellectuelles françaises de l'époque. Au fil des décennies, la signature des auteurs/

1. Cf. G. Didi-Huberman, *La ressemblance informe*, Paris, Macula, 1995.

2. En reprenant les notes de Hegel dans la Logique, Didi-Huberman écrit : « L'altération [...] se trouve nécessairement déjà dans l'être-là lui-même ; celui est l'unité de l'être et du néant, il est en soi devenir. Qu'est-ce, en ce sens, que l'altération (die Änderung), sinon le fait que l'autre (das Andere), l'altérité sous toutes ses figures possibles, doit d'abord se penser comme « devenir », et plus précisément comme le processus qu'indique au lecteur de Hegel le suffixe – ung – tout comme l'image (Bild) doit se penser d'abord à travers le processus de sa formation (Bildung) ? » (Didi-Huberman, *op. cit.*, p. 262).

découvreurs de ce lieu a opéré sur sa valeur culturelle, en le garantissant comme œuvre d'ethnologie. Le processus inhérent à la fabrication de ce prestige et de cette autorité a fini par peser localement sur les mémoires et les attitudes derrière lesquelles se manifeste un antagonisme par rapport au Blanc et à sa puissance. Pour une réflexion qui se propose de prendre en compte l'exotisme comme heuristique dans les procédures d'institutionnalisation de l'ethnologie, le *topos* dogon illustre un paradigme, modèle théorique dominant autant que miroir où se reflètent les réactions, les ruptures et les anachronismes déposés durant sa sédimentation. Telle une forme d'intervention historiographique cernant les sociétés anciennement colonisées, la stratification discursive d'une des *ethnies* les plus connues de l'africanisme français semble pourvoir les événements du passé d'une valeur déictique : les faits ethnographiques seraient alors des documents susceptibles de se dédoubler en *res-sources*, réservoir constamment investi par le recours au thème des origines et de leur devenir. Dans cette aire géographique de la République du Mali, située en marge de la boucle du fleuve Niger, huit cents kilomètres à l'est de la capitale Bamako, les dires et les écrits propres à la pratique de l'anthropologie créent une arène où la circulation de biens culturels « dogon » croise les intentions disparates animant les connaisseurs/détenteurs de tradition. Leur autorité interprétative stimule la réflexion de la part des chercheurs qui, sur le terrain, sont confrontés, tout en y participant, à un marché de l'ethnologie dont les dimensions prennent une ampleur particulière.

Au cours des années trente, malgré le cadre unifié et hiérarchisé du travail d'équipe, un clivage émerge entre les approches des membres des premières missions ethnographiques intensives en pays dogon. Après la fin de la guerre, cette variété analytique tend à s'effacer, l'hégémonie institutionnelle des tenants d'une théorie mythopoiétique, régie par une rhétorique de l'initiation, contribue pendant quelques décennies à creuser l'écart entre la production anglo-saxonne des *african studies* et un certain africanisme français, pour qui la région est devenue entre-temps un centre dogmatique. L'éclat d'une métaphysique et d'une cosmogonie « noires » découvertes par ces ethnologues est égratigné, mais non oblitéré, par l'avènement en France dès le début des années cinquante de l'anthropologie dynamique et du structuralisme. Ainsi, l'exploration acharnée des *secrets* de la civilisation et de la sagesse dogon, conduite par l'école de Marcel Griaule, se poursuit, s'apparentant plutôt à l'invention d'un orientalisme sahélien, c'est-à-dire d'un système de notions exprimant une volonté conquérante de la part de ses concepteurs. Le goût de l'exotisme, en quête d'un monde-source de

symboles originels, décline alors la fascination imprégnant la construction d'un prétendu savoir scientifique. Les études dogon et les débats, parfois âpres, qui les ont nourris, ont alimenté une situation où la *méthode*, selon la perspective critique qu'on adopte, a été phagocytée, imitée ou démentie par la réalité qu'elle prétendait maîtriser.

En envisageant les différentes postures empruntées par Marcel Griaule, ses collaborateurs et ses élèves dans la construction d'un discours, devenu un bien traditionnel moderne, j'analyse leurs pratiques ethnographiques et littéraires en tant qu'éléments du devenir socio-économique du pays dogon ou mieux de la partie qui depuis un siècle s'est transformée en domaine anthropologique. Si pour d'autres collègues le terrain a coïncidé dans certains cas avec une révision des travaux classiques, *ab origine* ma connaissance des textes ethnologiques les plus représentatifs a été dirigée vers la compréhension de leur caractère d'expressions du changement culturel. Je me suis interrogé sur le pouvoir qu'une *science humaine* a d'authentifier, en les altérant et en s'altérant, les réalités auxquelles elle applique ses catégories et ses instruments méthodologiques<sup>3</sup>. Des enquêtes intensives tout le long du siècle semblent avoir entraîné la formation d'un héritage dont la sauvegarde émane d'une sorte d'encyclopédie étrangère. Aujourd'hui, cette référence s'impose comme une pédagogie à ceux qui se prétendent ses héritiers et ses acteurs locaux. Les modes émiqiques de valorisation de l'« autrefois » sont entrés en résonance avec les procédures très répandues d'authentification savante des lieux. La généalogie *du* pays dogon, haut lieu de tourisme, a coïncidé avec la quête de l'exotique *en* pays dogon, espace sociologique. Le folklore ethnographique a agencé la transfiguration muséographique du paysage, réalisée simultanément avec la tentative d'insituer la primauté d'une conception animiste du monde. L'« exploration » du passé confère une valeur fondatrice et prophétique à la *récitation* ethnologique actuelle où la dimension temporelle est concrète, c'est-à-dire qu'elle se situe pour ses « auditeurs », ses « diseurs », ses « faiseurs » et ses observateurs dans une durée réelle qui peut être mythifiée sans pourtant présenter les apparences du mythe.

Depuis 1989, date de l'inscription du pays dogon sur la liste du Patrimoine mondial de l'humanité, l'officialisation de leur exotisme a signifié pour les Dogon impliqués dans l'économie matérielle et symbolique de

3. À ce propos, l'anecdote des guides déclamant aux touristes quelques passages, appris par cœur, du livre *Dieu d'eau* de Marcel Griaule, qui m'avait été racontée, s'est révélée presque aussi excessive que le discours mythique dont elle voulait être une caricature. Image (post)moderne, peut-être, du devenir ininterrompu de toute mythologie.

leur originalité ethnique, un devoir de mémoire ethnographique. La relation non seulement heuristique mais aussi patrimoniale entre la mise en scène d'une *civilisation* et la représentation fictionnelle d'un rapport dialogique entre ses explorateurs initiés et ses informateurs attirés, dont le livre *Dieu d'eau* de Marcel Griaule a été le texte *ex machina*, perpétue l'affirmation d'un mythe à travers un spectacle qui devrait stimuler la renaissance des mœurs dogon d'antan. Sur la scène de la tradition bricolée pour les regards étrangers, friands du déjà vu d'une Arcadie noire à reconnaître, les images censées être en accord avec le scénario régissant la redécouverte au quotidien des correspondances entre l'homme dogon et son cosmos peuvent nous révéler les troubles de la recherche identitaire chez les habitants de cette aire déclarée par l'Unesco *Sanctuaire naturel et culturel des falaises de Bandiagara*. Dans une situation *masquée* par la mise en scène d'une sacralité diffuse et d'un paradoxal sanctuaire « païen », la renommée exotique et son développement touristique associent la création de postures traditionalistes et la participation individuelle et collective à la culture. Le folklore à vendre est un théâtre où plusieurs niveaux de l'appartenance dogon investissent l'histoire du territoire. Qu'elle soit revendiquée pour soi ou niée aux autres, l'originalité en quête d'authentification apparaît donc comme une des limites mouvantes de la tradition. Transmission d'un pouvoir créatif, cette logique de différenciation, souvent « inachevée », infiltre les stratégies mémorielles que les *conjonctures*<sup>4</sup> suggèrent.

4. Selon le *Dictionnaire historique de la langue française*, d'après le latin *conjunctus*, en ancien français le terme *cojointure* indiquait un « récit agencé selon les règles de l'art d'écrire » (A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1998, p. 852).