

Marc Henri Piault

La yasigui et le renard pâle : mythes, controverses, images...

Germaine Dieterlen s'est éclip­sée avec un sourire un peu dubitatif : il n'y a pas eu disparition mais, sans doute, une sorte de déplacement de l'imaginaire, dans l'imaginaire. Les Dogons, on l'a dit et répété, l'appelait, glissant subtilement sur les sons, Madame Éternelle... J'aurais bien aimé pouvoir la nommer ainsi mais nos sociétés nous ont coupé de la nature et par là même de l'invisible. Restent les mots qui poursuivent les conversations inachevées. Je vais donc essayer brièvement dans un premier temps de m'approcher d'elle, comme personne, contradictoire et controversée et tenter d'exprimer quelques-unes de mes émotions et de leurs raisons. En second lieu, et plus à loisir, je souhaiterais proposer une lecture à faire de ce livre étrange et, pour moi, inclassable, *Le renard pâle*¹, que je prendrai délibérément comme l'expression bien plus d'un style et d'une pensée propres à Germaine Dieterlen qu'à Marcel Griaule : je souhaiterais que l'on y découvre une suggestion anthropologique proche d'un cheminement herméneutique parfaitement significatif aujourd'hui, au-delà de débats désormais secondaires et largement dépassés sur l'objectivité d'une information dont on sait qu'elle ne peut se situer dans la perspective d'un dévoilement de vérité.

La voix, les gestes, au-delà des apparences

Germaine n'est pas facile à évoquer parce qu'on a surtout envie de lui parler et de l'entendre parler, avec cette voix chantante, charmeuse et s'arrêtant parfois en l'air, comme en attente d'un mot, d'un encouragement, d'un sourire d'approbation, d'une interrogation complice. Et puis elle reprend son discours, conversation à peine interrompue par l'arrivée d'un ami très cher à qui l'on a fait signe avant de reprendre le fil des échanges : ne jamais manquer à la présence des autres, marquer, ne serait-ce que par un signe imperceptible, la reconnaissance du passage. Attention raffinée, légère, glissant sur chacun sans que l'on s'en aperçoive, au point même de paraître

1. M. GRIAULE & G. DIETERLEN, *Le renard pâle*, t. 1, fasc. 1, Paris, Institut d'ethnologie, 1965.

distracted sinon inattention alors qu'un instant après elle montre d'une remarque, d'un geste, d'un regard, d'un sourire, que rien n'a pu lui échapper et qu'elle sait bien s'il faut ou non se soucier de quelque chose ou de quelqu'un. Et puis il y a ce rire comme les premières notes d'une chanson ancienne, une de ces délicieuses bluettes chantées par Yvonne Printemps chavirant amoureusement dans les bras de Pierre Fresnay. Aïe ! Qui aujourd'hui se souvient encore de ces films fragiles où se tourmentait une ancienne bourgeoisie qui n'avait pas encore pris les allures triomphantes de présentateurs de télévision ou des guerriers virtuels des *start-up* de pacotille : on s'efforçait d'oublier et de faire oublier le Pacte colonial et les désastres de la Première Guerre mondiale en dansant avec Joséphine Baker ou en organisant des combats de boxe pour financer des expéditions ethnographiques... ?

Je l'ai vue tant de fois, émouvante, hésitante ou bien au contraire décisive, provocante sinon même impérative, terriblement volontaire, étonnamment éperdue, ouverte et secrète, intempestive, sereine, masquée... Combien de fois a-t-elle exaspéré, c'était un plaisir, nos savants collègues, caparaçonnés sous les apparences armées d'un rationalisme gris sur gris et labellisé aux normes internationales d'un discours académique ? Sans doute lui arrivait-il parfois de donner l'impression d'être prise dans sa passion pour une Afrique qu'elle percevait d'abord à travers l'expérience exemplaire d'une rencontre soixantenaire avec les Dogons. Cependant à ceux qui acceptaient d'écouter, au sens le plus fort, c'est-à-dire de laisser leur esprit disponible pour ce qui n'est pas nécessairement déjà là, parvenait alors l'écho de paroles circulant dans le monde et non point un discours figé dans les prisons étroites d'une pensée livresque persuadée d'énoncer une fois pour toute la vérité d'un réel toujours en fuite.

Peut-être y a-t-il eu des errances et des moments où la certitude l'emportait sur le doute, alors la parole dogon a pu paraître plus normative et donc plus construite sinon reconstruite qu'elle n'aurait due. Mais la parole Dieterlen ne s'est jamais arrêtée, seule la négligence de nos attentions engourdis par l'éminence des pensées dogmatiques faisait apparaître ce qui était une proposition ouverte se renouvelant à chaque rencontre, pour l'assurance d'un savoir achevé. C'est bien parce que nous nous attachions trop souvent à l'illusion qu'il y aurait quelque part une vérité cachée du monde dont notre esprit pourrait et devrait, plus ou moins progressivement, rendre compte, que nous accusons la quête menée chez les Dogons d'être une collection indéfinie fondée, croyait-on, sur un modèle établi une fois pour toute par Griaule. En fait, je ne saurais dire ce qu'il en était pour ce dernier : je n'ai connu Germaine Dieterlen qu'après la disparition de celui dont sans doute elle s'évertuait à garder le message et dont on sentait la présence à travers l'affectueux respect de ses évocations. Dirais-je qu'il m'a semblé que la disciple n'avait plus besoin du maître mais que sa modestie l'empêchait sans doute d'affirmer plus ses propres démarches, d'assurer plus ses propres tours et détours dont l'originalité féconde aurait dû être plus et mieux reconnue et surtout ne pas souffrir des polémiques entretenues par l'héritage du fondateur de l'africanisme français.

Je crois bien en effet que Germaine Dieterlen n'était pas cette pythonisse inspirée que certains de ses proches avaient l'air de désigner, apparemment admiratifs mais de cette admiration qui écarte et enferme hors du débat sérieux de ceux qui savent (ou plutôt croient savoir) ce qu'ils font et ce qu'ils disent. Le plus souvent cette pseudo-reconnaissance émanait de sources sceptiques sinon hostiles : nommée ainsi, elle aurait été comme une nature un peu inconsciente d'un savoir qui n'aurait eu de sens qu'à travers et grâce à la rationalité griaulienne ou de tout autre gardien patenté du savoir ethnologique et de ses modes de transmission. Parée de ce titre d'une sacralité ambiguë, ses paroles prenaient alors la trouble aura d'un discours prophétique, éloigné de tout contrôle : chacun aurait donc pu s'en emparer pour dévoiler enfin un sens masqué par les détours imprévisibles d'un énoncé que l'on rendait ainsi plus proches d'une dérélition mystérieuse que de l'ordre d'un savoir maîtrisé. Certains même, plus hostiles à ce qui paraissait être une complaisance à une mystique africaine mal contrôlée, mettaient en cause les intuitions qu'on accusait de ne pas se confronter assez à la diversité des témoignages.

Je dirais rigueur...

Je me souviens parfaitement du séminaire Dieterlen à l'École pratique des hautes études. Je l'ai suivi plusieurs années, évoluant moi-même progressivement, à partir d'une attention méfiante, prévenue par l'attitude hostile et critique d'une époque où marxisme et structuralisme faisaient ensemble violence contre toute pensée non contenue dans les règles d'un système. Germaine appartenait à une famille de pensée, semblait liée à des univers que j'avais rejetés violemment et la distance s'était muée en rupture au moment de la guerre d'Algérie. Il arrive cependant qu'aux antipodes apparents se manifestent des correspondances, des curiosités sensibles qui transgressent les interdits idéologiques et les frontières partisans. Découverte malgré soi que les attachements ne se raisonnent pas nécessairement sans pour autant être illégitimes ou contre nature.

Peu à peu j'étais entraîné à découvrir l'enseignante rigoureuse au-delà des digressions progressivement significatives. Et il n'y avait, dans ces années-là, pas tellement de séminaires où l'allégeance intellectuelle ne soit une nécessité primordiale. La présence n'était pas assortie d'une fidélité recommandée, sinon imposée, à un modèle de pensée et à un mode démonstratif. Le point de départ et de retour était marqué de l'expérience dogon mais, sensible aux situations diverses rapportées par les étudiants que sa réputation sulfureuse conduisait justement sur des chemins de certaines divagations, Germaine Dieterlen ne cessait de les renvoyer aux sagesses de l'observation, à l'énoncé des discours autochtones, à la relativisation des lieux et des temps de l'observation, à la prudence dans l'ordre des comparaisons et à la condamnation des égarements pseudo-linguistiques. Je crois y

avoir, n'en déplaie aux censeurs sévères d'une discipline plus prompte aux condamnations qu'aux débats, entendu des leçons d'exigence et de modestie que beaucoup de constructeurs de modèles auraient pu, auraient dû écouter. A tout le moins essayait-elle d'accompagner des interrogations qui n'étaient pas nécessairement les siennes et qu'elle ne cherchait pas à enfermer dans l'espace de ses propres préoccupations. Les ostracismes et les condamnations ne lui convenaient pas et elle ne craignait pas d'affronter des démarches différentes : la frilosité intellectuelle n'était pas sa caractéristique et bien au contraire elle appréciait les parcours iconoclastes qu'une discipline généralement conservatrice et normative ne supportait pas volontiers. Il fallait alors se définir et appartenir (mais cette idée d'appartenance a-t-elle disparu d'une profession restée en France bien boutique ?) et les frontières étaient vite tracées séparant les institutions et les séminaires en autant de chapelles ennemies. Certainement, malgré elle, Germaine Dieterlen paraissait absolument identifiée à l'une de ces coteries où la mondanité et le carriérisme des appartenances tenaient autant de rôle que l'argumentation théorique ou même l'orientation politique. Je ne sais ce qu'elle en pensait mais reste persuadé qu'elle ne pouvait qu'en souffrir : sa propre attitude à l'égard aussi bien de ses pairs que de ceux qui, pour elle, étaient de jeunes chercheurs, était d'une confondante attention et d'un respect absolu à l'égard des points de vue exprimés dès lors qu'ils se fondaient sur une expérience pertinente et qu'ils s'offraient au débat. Elle réservait ses refus, marqués d'une ironie parfois sarcastique, à ceux dont les certitudes avançaient comme en triomphe, porteuses de vérités dogmatiques. Elle ne se trompait guère et elle n'était guère trompée devant les pensées, plus attentive à leur propre logique qu'à une approche et une tentative de restitution de l'altérité. Je ne pense pas qu'à l'époque où l'International African Institute organisait les plus importantes confrontations entre africanistes, l'amitié et le respect que lui marquaient ses collègues britanniques, notamment Darryl Forde et Meyer Fortes, aient été sans rapport avec ce qu'ils percevaient en elle d'exigence et d'inventivité créatrice.

Les mots et leurs choses

Elle développait en réalité une démarche originale dont je prétends qu'elle apparaît parfaitement bien dans le premier tome publié du *Renard pâle* sous le double nom de Griaule et de Dieterlen². Évidemment l'affirmation éditoriale de deux auteurs laisse difficile l'attribution des responsabilités, des mérites ou des défaillances. Il me semble cependant plausible d'attribuer à Germaine l'essentiel du style, d'une présentation et donc d'une démarche et d'un mode de progression dans la connaissance qui sont l'originalité sinon l'extraordinaire nouveauté de cette singulière publication.

2. *Op. cit.*

Disons, avant d'aller plus avant et pour nous débarrasser d'une polémique à la fois stérile et perverse³ sur la nature de l'information présentée et sa représentativité culturelle si souvent mises en question, que je prendrai les textes et les données offertes comme l'expression d'une connaissance initiée, dont l'étendue de diffusion locale reste imprécise mais qui n'est, en ce sens, guère plus problématique que le savoir scientifique dans nos sociétés, à la fois parfaitement accepté, parfaitement méconnu et néanmoins reconnu comme savoir général et approprié, représentatif de nos sociétés qu'on dit imprégnées de rationalisme scientifique mais où les comportements individuels et de groupe portent rarement cette marque. Ce qui importe plus aujourd'hui, me semble-t-il, est l'identification d'une démarche à travers laquelle peut se percevoir le caractère relatif et transitoire des savoirs. Je ne chercherai pas si oui ou non tous les Dogon pensent ou savent que « un panier destiné aux transports représente, lorsqu'il est renversé, l'arche sur laquelle les êtres humains sont descendus du ciel sur terre, le fond carré de l'objet figurant l'espace et les points cardinaux »⁴.

A vrai dire je ne m'avancerai pas plus sur ces terrains minés de la controverse, ayant déjà trop souvent observé que les accusateurs les plus virulents ne démontraient pas souvent les rigueurs de leur propre méthode⁵. En outre je me sens parfaitement incompetent sur le terrain de la dogonologie, je n'ai fait que voir des films, lire quelques textes, les uns comme les autres s'offrant à lecture, à interprétation, à réactions sensibles. Ils n'énoncent, en définitive, que des propositions et non des dogmes que de terribles

-
3. Stérile car les arguments avancés sont généralement immédiatement contredits par autant de références d'informateurs patentés et de corrélations d'interprétations et de représentations. Perverse car la mise en cause de l'authenticité et de la représentativité d'une information, la mise en doute des formes de sa transmission s'appliqueraient à bien d'autres contributions célèbres de l'anthropologie faisant allègrement fi des problèmes de traduction, de fiabilité des sources et des interprétations, mêlant bien souvent des éléments d'authenticité, de dimension et de référentialité générale très divers pour construire des systèmes, des relations et des modèles néanmoins doctement universalisés... Considérons donc les propositions du *Renard pâle* comme une tentative plausible d'interprétation, un cheminement possible vers une pensée autre et des modes de représentations spécifiques. Ce qui nous intéresse ici est la tentative pour ajuster une procédure d'intelligibilité à un objet particulier construit selon un autre ordre logique. Le projet, quels que soient les commentaires susceptibles d'être faits sur ses modalités de réalisation, mérite bien qu'on y accorde une attention qui découvrira une exigence de contrôle des informations, une minutie de l'observation et une rigueur démonstrative dont il y a, en fait, peu d'autres exemples, au moins dans une ethnologie française parcourant de plus en plus vite les terrains de ses observations.
 4. G. DIETERLEN, « Les résultats des Missions Griaule au Soudan français (1931-1956) », *Archives de Sociologie des Religions*, 3, 1957, p. 139.
 5. Il suffit de se référer à l'article controverse (et controversé) de E. A. VAN BEEK, « Dogon Restudied. A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule », *Current Anthropology*, 32 (2), 1991, pp. 139-167. Mettant en cause la méthode questions/réponses de Griaule, il soumet les textes de *Dieu d'eau* et du *Renard pâle* à ses propres informateurs mais sans préciser de quelle façon il obtient d'eux des commentaires.

sanctions promises nous obligeraient à accepter comme vérité absolue. Libre à nous d'en déconstruire les apparences. Rappelons cependant qu'il n'y a pas si longtemps encore beaucoup d'entre nous rendaient compte des populations où ils avaient travaillé comme d'ensembles dont la cohérence ne faisait aucun doute et dont les crises et les événements ne troublaient pas l'imperturbable architecture structurale. Seuls les incidents de l'histoire coloniale paraissaient avoir ébranlé ces ensembles dont la « traditionalité » avait émergé comme par miracle de l'obscurité des temps. On pensait bien souvent (ne le pense-t-on plus vraiment ?) que l'histoire, les affrontements interculturels, la colonisation et les temps modernes ne faisaient que victimiser les sociétés dont se préoccupaient les ethnologues et qu'elles ne pouvaient alors que périr ou se transformer en réserves muséales. Sans doute avait-on peu à peu (bien lentement dirais-je) appris à confronter et affronter les témoignages, mais c'était plus pour consolider la construction d'une interprétation sociale cohérente que pour relativiser les témoignages et éventuellement reconnaître des versions autochtones divergentes sinon contradictoires d'une même réalité sociale.

Pourquoi nos « informateurs » ne seraient-ils pas des penseurs individuels organisant un ordre à leur façon à partir d'une expérience commune, pourquoi n'auraient-ils pas leurs sympathies et leurs empathies à l'égard des étrangers curieux s'intéressant, on ne sait pourquoi, à leur façon de vivre, de penser et de se représenter le monde, pourquoi ne seraient-ils pas des propagandistes, des pédagogues et pourquoi même ne seraient-ils pas des affabulateurs plus ou moins délibérés ? Pourquoi enfin ne serions pas nous-mêmes susceptibles d'interprétations spécifiques qui ne seraient ni la traduction « en vérité » d'une société autre ni pour autant une mystification sans ouverture ni parenté avec les mondes avec lesquels nous tentons d'établir un dialogue sans pour autant les identifier à nos manières de pensée ? Sans doute il importe qu'un lecteur susceptible soit bien averti des circonstances et des modalités d'élaboration d'un texte : essayer de discerner au mieux qui parle afin de situer l'expression et d'apprécier les éventuels partis pris. Mais lorsque la question de la démarche commence à se poser réellement, elle ne peut être résolue au chapitre des méthodes, elle est constitutive de l'objet même de la recherche, je dirais volontiers qu'elle est constitutive de toute situation anthropologique où la question principale reste de savoir non pas comment vit l'autre ni même comment il se représente le monde et son existence en son sein : elle est de savoir comment précisément il est possible d'établir et de maintenir éventuellement une relation, quelle qu'elle soit, entre nous.

Je ne veux d'aucune façon faire échapper Germaine Dieterlen à la tentation d'avoir pensé qu'il y aurait eu une vérité et une unité systémique dogon. Cette manière d'aborder le monde est bien occidentale et porte à la fois la marque du judéo-christianisme et du scientisme triomphant marquant nos éducations et nos pratiques jusqu'aux années soixante-dix. S'il fallait la

condamner de cela ce serait au nom d'une autre vérité et de certitudes méthodologiques qui tomberaient elles-mêmes sous le coup de notre critique délibérément relativiste. Ce serait s'ériger en juge de l'histoire de nos disciplines et manquer à l'ambition de faire profit de ces expériences passées, les errances étant en elles-mêmes des explorations légitimes, des contributions à nos entendements actuels. Ce serait enfin condamner beaucoup d'entre nous qui ont cru, avec Mauss, à l'existence de règles aux principes immergés dans des fragments de texte dont le statut originel n'était guère questionné. Cependant si l'on voit bien l'ambition de rendre compte d'une « vérité » dogon, rien en fait ne me paraît plus éloigné de l'esprit Dieterlen, tout en scrupules, en respect de l'altérité, en soins d'agencements et de corrélations multiples, de contrôles et de recoupements d'informations et de savoirs que de l'asséner d'un coup, comme le produit évident d'une société qui s'y reconnaît en entier et que l'esprit tout-voyant de l'ethnologue aurait percé à jour sinon reconstruit. Nos esprits simplificateurs et rétifs à des exposés qui sortent du tranquille déroulement académique de la démonstration en trois points, ne savent pas, ou ne veulent pas, reconnaître l'intérêt d'une démarche qui ne se contente pas de suivre les directions cardinales mais s'impose la curiosité des détours et des parenthèses ouvertes en abîme. Combien de thuriféraires de Raymond Roussel incriminent cependant les prodigieux détours de Germaine Dieterlen, exploratrice non pas des apparences et des paysages mais des arcanes de l'imaginaire à travers lesquelles se construisent les architectures mythiques.

S'agirait-il seulement de transformer sinon d'identifier aux équations de notre pensée, bien claires et réduites à des modalités d'équivalence ou d'opposition, des opérations visant à projeter les sociétés humaines dans le cours d'une relation dynamique entre le visible et l'invisible, le connu et l'inconnu dont les distinctions ne sont pas toujours nécessairement pertinentes. Comment préparer nos esprits taillés à la hache des logiques plus ou moins aristotéliennes, à des approches ondulatoires ou en nappes, en approximations vibrantes, en cycles éternellement recommencés mais se transformant en spirales, inventant l'éternité d'un temps immobile se déroulant comme les anneaux d'un serpent sans pour autant cesser de repasser indéfiniment par les mêmes périodes ? Comment entrer dans des espaces qui provoquent les mêmes vertiges que les impossibles perspectives de Maurits Cornelis Escher et où se développent les aventures perpétuellement en devenir du commencement du monde ?

Re-constitution et constitution des mythes

Les mythes ne sont pas de simples modèles à travers lesquels retrouver une manière de penser l'ordre de l'univers et la place qu'y occuperait l'homme. Ils ne peuvent être réduits à des chartes sociales ou à des grilles d'interprétations universelles. On ne peut également les identifier complètement à des

ensembles métaphoriques ou à des systèmes de projection plus ou moins conscients des profondeurs d'une âme humaine spécifiquement socialisée. Ils sont sans doute tout cela à la fois, et dans un aménagement variable suivant les circonstances et les cultures particulières, mais ce sont aussi sinon essentiellement, des clés pour l'avenir, des projections vers le futur, indiquant, en évoquant les origines, la logique des temps à venir, possibles et souhaitables. En définitive, il s'agirait peut-être plus de constructions utopiques que d'interprétations modélisées du monde. Plus que des genèses, il faut y voir les propositions d'organisation rituelle, des exorcismes orientés vers la mise en perspective du temps et peut-être d'un achèvement des êtres et des choses. Alors la question de leur élaboration, de leur transcription et de leur compréhension ne revient plus à trouver des systèmes de transformation dont les logiques maîtresses appartiendraient à l'universalité postulée de notre propre entendement. Destinés à ordonner concrètement l'existence mais également lieux d'interprétation et éventuellement de débat sur les finalités de « l'ordre des choses », ce sont des instruments pratiques pour gérer à la fois la répétition du temps avec le cyclique inéluctable des saisons et le déroulement parfaitement aléatoire des événements, le caractère périodiquement arbitraire et imprévisible de leurs articulations et leur absence chaotique de finalité ultime. Ils proposent donc des interprétations actives du monde, sortes de recettes pour postuler et signifier l'appartenance des sociétés humaines à une totalité éventuelle, leur cohérence avec la proposition générale de tout ce qui existe visiblement ou au-delà même des perceptions et des entendements. Ce serait alors des propositions de relations dont l'expérimentation serait faite régulièrement à travers les rituels qui manifesteraient leur adéquation (ou non) aux modalités pratiques d'une reproduction sociale spécifique.

En ce sens leur dévoilement anthropologique devient une entreprise absurde et néanmoins nécessaire. Absurde car ces mythes ne peuvent avoir d'expression définitive, ils ne sont pas une histoire achevée du monde, ils ne sont ni dévoilement d'un sens absolu, ni ordonnancement normatif d'une règle du monde, ni même traduction symbolique d'un ordre politique et/ou éthique. Ce ne peuvent être des textes canoniques dont les variantes seraient des errances ou des suggestions de différences, ils n'ont de sens qu'accollés à la reproduction sans cesse poursuivie d'une société donnée dans un environnement donné. Ils ne se disent significativement qu'au cours des expériences sociales vécues. Détachés de leur contexte propre d'énoncé dans l'événement, ils ne peuvent être que des récitations partielles, des représentations particulières, des collages approximatifs et sans cesse corrigés, différents, en perte de sens constante. Nul ne devrait concevoir d'en restituer une version ni complète ni définitive.

C'est là certainement l'expérience téméraire de l'anthropologie que d'avoir cru « reconstituer » des récits dont l'énoncé ne peut jamais se suffire à lui-même et dont en définitive la mise en ordre et la complétion aboutissaient à une véritable « constitution », sinon une pure et simple invention.

Qu'est-ce en effet qu'un savoir partagé, un énoncé fragmenté participant pour une part seulement d'une formulation mythique où les mouvements, les gestes, les corps, l'espace et le temps des déroulements rituels assument pour l'essentiel la signification vivante ? Il s'agit dans cet éclatement, cette dispersion du manifeste d'exprimer justement la pertinence vécue du mythe et non pas sa fixation normative, dogmatique dans une représentation une fois pour toute imposée. Le décryptage anthropologique est une véritable vivisection dont la totalisation analytique finale (à supposer qu'elle soit fidèle ou tout au moins plausible) signe la mort d'un sens dont la restitution paraissait légitime. C'est qu'en définitive ce processus de collationnement et de production d'une totalité significative conduit à l'anéantissement d'une entreprise constamment en cours pour une société qui s'éprouve précisément dans l'expérimentation rituelle comme mise en scène partagée : le sens n'a de sens que toujours à venir, son dévoilement d'un coup le réduit à la représentation et ne peut être qu'un achèvement, la fin de l'histoire. L'identification anthropologique, la manœuvre qui conduit à déclarer : ceci est, détruit toute dynamique relationnelle, toute possibilité d'errance, de découverte et de transformation, elle suppose au mieux que soit possible une répétition à l'identique, cette invention paradoxale et abstraite d'une tradition immémoriale et sans avènement ni fin, cet absurde postulat d'un être perdurant sans changement dans son être.

L'entreprise de dévoilement reste nécessaire cependant car les mythes agissent comme des clés sans lesquelles le répertoire du vécu ne serait qu'un inventaire sans fin d'actions et de gestes incapables de se relier entre eux pour assurer une identité à la fois individuelle et collective. On ne pourrait accéder à ce qui, de façon plus ou moins permanente, assure l'appartenance des personnes à des ensembles plus ou moins diversifiés et stables ou métastables, établit les frontières et les passages entre les espaces de vie et de représentation. C'est sans doute cette nécessité perceptible dès lors que l'on interroge la continuité des actes et des événements, leur éventuelle cohérence qui induit l'ethnologue à travailler à cette (re)construction textuelle qui ferait du mythe le grand récit symbolique à travers lequel se comprendrait – pour elle-même et pour les autres – la société. La difficulté vient de ce que cette entreprise se plie aux conditions narratives de nos propres systèmes de production scripturale, renforcées par une représentation modélisée de la production scientifique de sens.

L'intention autochtone et la situation anthropologique

Le projet, clairement annoncé, est de dévoiler une démarche dont dépend la nature de l'information recueillie. Le point de départ, si souvent cité mais dont les conséquences semblent avoir mis bien longtemps à être acceptées et surtout comprises, est que la relation entre l'anthropologue et ses « informateurs » évolue et que ce qui est dit de part et d'autre dépend de cette

évolution, de ces circonstances. On en tirera, longtemps après, l'idée que la proposition anthropologique n'est pas dans le sens de la construction d'un objet situable et restituable en tant que tel, une culture donnée et interprétée, traduite dans ce qui serait son essence, mais qu'elle va dans le sens de l'établissement d'une relation dynamique et évolutive entre deux cultures et entre les personnes qui les « composent ». Tout en relativisant la nature de l'information produite, cela ne veut pour autant pas dire que la subjectivité du chercheur est seule en cause : elle doit simplement être prise en compte ainsi que celle des « informateurs ». La décision prise par les « patriarches » et les « prêtres totémiques » d'assurer l'instruction de Griaule, dès lors qu'ils en eurent constaté la dédication et le sérieux (ou bien qu'ils eussent réalisé qu'ils ne pouvaient s'en débarrasser ou encore qu'ils pouvaient en tirer quelques avantages... !), cette décision ouvrait à la découverte de ce qu'il y a plusieurs niveaux de connaissance, plusieurs langages d'échange et de communication. Ce qui est dit par les références faites à une « parole de face » (*so giri*), à une « parole de côté » (*benne so*), à une « parole de derrière » (*bolo so*) et enfin à une « parole claire » (*so dayi*) correspondant à des moments et des attitudes différentes par rapport à la réalité et à ses modes d'approche. Ce qui me paraît ici particulièrement important, au-delà de cette constatation dont, insistons sur ce point, l'anthropologie et en particulier l'anthropologie française, tellement attachée jusqu'à présent aux certitudes rationalisantes de ses monstrations pour ne pas parler de démonstrations, n'a pas fini de tirer profit, c'est la mise en marche d'une procédure de restitution qui suive, ou tout au moins tente de suivre et propose donc au lecteur, le cheminement de l'apprentissage. C'est également la prise en compte de ce qui serait un point de vue autochtone sur la recherche subie : cette « décision » est un acte révélateur d'une situation qui, pour une fois, se construit à partir d'une réflexion menée par les différentes parties. Pouvons-nous assurer que de nombreux travaux de terrains, même récents, restituent de manière significative cette élaboration ? Cela ne signifierait-il pas également une prise de conscience de l'autonomisation nécessaire des rapports entre partenaires de ce qui serait une « situation anthropologique » qui ne saurait avoir de sens que dans la dynamique d'un tel établissement ? N'y aurait-il pas là quelque chose de bien contemporain, dont aujourd'hui nous tirerions des conséquences assez relativistes et selon lesquelles la compréhension que nous aurions de l'autre serait soumise, en partie au moins, à sa propre orientation à notre égard. Le savoir dont nous tentons l'élaboration serait donc bien le fruit d'un compromis permanent d'attitudes, les nôtres et nos dispositions, nos intentions, comme celles des autres auprès desquels nous nous enquêrons.

L'intention anthropologique et la transcription narrative :
cherchez l'histoire !

L'objectif poursuivi est de rendre compte d'un mythe, c'est-à-dire, non seulement de constituer un texte, une narration plus ou moins événementielle

racontant la création et l'histoire du monde, mais également de transcrire tous les lieux d'application, d'implication et d'explication de ce mythe. L'opération vise en quelque sorte à nous faire assister à un dévoilement progressif des thèmes sociologiques, psychologiques et philosophiques que développent les actions menées par les différents personnages mythiques, de même qu'à en suggérer les effets à différents niveaux, qu'il s'agisse de l'organisation sociale, des représentations de la personne ou des pratiques concrètes de survivance. Le texte tisse l'aventure même d'énonciation et d'interpénétration des interprétations entre elles. Cette expression de tissage semble d'ailleurs convenir d'autant mieux qu'elle renvoie au travail propre de la parole dogon⁶, « tissant » à travers le corps du monde et/ou de la personne, le sens des choses et des êtres dans leurs relations entre elles et avec l'univers. Il y a quelque chose comme le dévoilement progressif des éléments constitutifs de l'univers, de leurs différentes mises en relation possibles ou plutôt des possibilités de leurs mises en relation. Simultanément on assiste à l'ouverture de pistes ou trajectoires diverses de connaissance, reprises peu à peu, et dont les variantes, les variations constituent un espace en mouvement de savoir. A ce stade il m'importe de moins en moins de m'assurer de l'exactitude des détails, je laisse aux spécialistes le soin de débattre de la légitimité de l'association du *binu* avec le chiffre huit et même – j'espère ne pas faire trembler les bigots de l'ethnologie – de l'existence ou non d'un savoir dogon relatif à Sirius et à d'éventuels satellites plus ou moins visibles !

Pompeusement, E. A. van Beek affirme⁷ qu'il n'y a pas de mythe sans une histoire et il fait reproche aux auteurs du *Renard pâle* de reconnaître qu'en l'occurrence elle n'existe pas, ce qui signifierait qu'il n'y aurait pas de mythe dogon. C'est en premier lieu avoir mal lu le texte puisque précisément il y est écrit qu'au cours d'une cérémonie septennale : « Les généalogistes Dyabaté de Kéla, qui sont les griots traditionnels des Keita... récitent, en se relayant, le mythe de la création du monde par le "verbe" d'un Dieu unique... » (p. 15). Il s'agit là sans doute non pas d'un mythe « dogon » proprement dit mais d'un récit unifiant les populations du Mandé et proposant ainsi une vision organisant comme ensemble un certain nombre de populations de l'Afrique occidentale. On affirme donc là que les Dogons s'y retrouvent. L'affirmation peut bien être controversée mais rien n'empêche également d'y accorder quelque importance, des « informateurs » dogons ayant, nous dit-on en avant-propos (p. 9), accompagné les auteurs dans leurs déplacements au Mali. Peut-être pourrait-on y soupçonner l'expression d'un certain impérialisme politique et idéologique des Keita et, en l'occurrence,

6. Selon certains Dogons, tout au moins... Mais il semblerait que cette conception d'une relation entre le tissage et la parole soit assez fréquente et nous ne chercherons pas ici à épiloguer sur ce type de rencontre ni à formuler la moindre hypothèse concernant la présence ou non de traits culturels plus ou moins semblables dans différentes parties du monde !

7. *Op. cit.*, p. 156.

reprocher aux ethnologues de n'avoir pas toujours su interroger les intentions diverses et parfois contradictoires de tels récits. Il me semble en effet que l'interprétation critique de l'histoire orale et de ses données, souvent proposée et initiée dans les années soixante par certains d'entre nous, n'a pas toujours été portée à ses limites possibles. La parole des griots, des historiographes, des différents traditionalistes, quel que soit le nom qu'ils se donnent ou qu'on leur accorde, n'est pas exempte de partis pris, de partialité ou de volonté démonstrative spécifique, tout autant que celle des historiens patentés de nos universités. Un questionnement, une mise en perspective de ces paroles n'est pas nécessairement une mise en cause de leur honorabilité mais un éclairage des positions adoptées et des intentions sous-jacentes. On y aperçoit également que les textes circulent, que les relations entre sociétés plus ou moins voisines s'interprètent et participent d'une représentation du monde et de ses événements. Faudrait-il encore insister sur l'historicité des sociétés et de leurs cultures comme de leurs croyances ? Au nom de quoi l'appropriation d'un mythe mandingue et des éventuelles formes de sa récitation serait-elle interdite aux Dogons ? Quel souci singulier d'une pureté culturelle !

Il apparaît bien, en outre, que le mythe en tant que tel n'est récité qu'en circonstance : ne peut-on supposer à partir de cela que sa connaissance et sa reconnaissance dans l'univers profane, dans la quotidienneté, ne sont pas évidentes ? J'ai eu moi-même des surprises de cet ordre en pays mawri, au Niger, pour des textes moins importants tels que des contes qui n'étaient reconnus qu'aux moments habituels et spécifiques de leurs récitations. Que dire des variantes et des ignorances agressives dont les représentants divers des cultes afro-brésiliens se parent pour ne pas dialoguer entre eux et affirmer l'authenticité de leurs savoirs où interdits et significations varient au gré de liturgies propres aux différents pères et mères de saint ?

En ce qui concerne le mythe purement dogon, il est explicitement dit qu'il « n'existe pas de texte en langue dogon de ce mythe » (p. 55) et l'on comprend peu à peu que l'opération a consisté à reconstituer à travers différents fragments énoncés, en différentes langues, l'unité théorique d'un discours. Il est clairement expliqué que ces langues correspondent à différents niveaux de connaissance. Ce type de phénomène est aujourd'hui assez bien connu et accepté, les langues ou langages professionnels, de groupe, d'initiation, participent des modalités d'identification et de distinction qu'au moins nos disciplines ont contribué à faire connaître sinon accepter dans tous leurs sens. On voit donc bien les risques encourus, les mêmes que tous ceux inhérents aux entreprises de transcriptions et de traductions qui sont les nôtres. Ce long et pénible travail de « couper/coller », élaboration et mise en scène de tout texte ethnographique, a du moins le mérite ici de se rendre extraordinairement visible. On est d'ailleurs parfaitement averti qu'il s'agit de l'opération même de l'initiation. « L'histoire du monde » est longue et complexe, elle ne peut être dite d'un coup et d'une seule manière, elle

suppose des éclairages divers, des lieux variables d'interprétation, des commentaires circonstanciels qui peuvent peut-être en modifier le sens.

Chaque initié se doit d'accomplir pour lui-même ce long travail de collationnement et d'interprétation. Le discours commun qu'est le mythe n'est donc pas une récitation « par cœur » d'un texte canonique et immuable. Les coutures, les coupures, les ruptures apparaissent et, au cours de la transcription proposée, le travail d'éclairage, et donc d'interprétation, est constamment visible et à l'œuvre. La construction du « texte » anthropologique se fait ainsi devant nous, peu à peu, par ajustements progressifs de différents niveaux de parole dans des circonstances différentes, de l'opération rituelle proprement dite à la quotidienneté des actes : s'enchevêtrent constamment les paroles dogons et leurs traductions, les représentations dogons et leurs interprétations, les commentaires de contextualisation des ethnologues. Il est vrai que la lecture n'est pas facile, elle suppose une détermination et un effort pour sortir d'un simple état de réceptivité normalisée. Sans doute est-ce la vertu indispensable d'un texte anthropologique que de proposer au lecteur de participer lui-même à un effort de compréhension et donc à un ajustement intellectuel et non la simple absorption cannibale d'une altérité prédigérée.

Les insuffisances de l'écriture : faut-il penser avec l'image ?

Sans doute est-ce cela qui choque, que l'on ne fasse pas semblant de traduire une histoire se déroulant selon les principes d'une narration française, linéaire ou tout au moins organisée par la permanence d'un niveau d'exposition clairement soumis à un seul appareil d'interprétation. En réalité, la difficulté de l'ouvrage vient de ce qu'il fait constamment intervenir des points de vue dont les moments d'expression correspondent à un niveau de connaissance donné, à un espace social d'utilisation spécifique et à des circonstances particulières d'action. Constamment l'on revient sur ce qui a déjà été dit et les deux étapes de la création du monde par Amma sont évoquées à de multiples reprises, à la fois pour en rappeler l'intemporalité ou plutôt pourrait-on dire, la permanente actualité et en retrouver les traces et le sens à différents niveaux de réalité. Ainsi apparaît progressivement à la lecture, la nécessité d'un parcours original d'un texte qui ne peut réellement être lu de la première à la dernière page. Il suppose un effort de reconnaissance qui mettrait sur les voies variables et variées d'une connaissance peut-être indéfinie, celle qui se prend elle-même comme objectif et ne confond pas les objets avec les interrogations dont ils sont la marque et le produit. Après tout c'est un type de cheminement dont l'ésotérisme faisait et fait encore l'effort. Nul n'est besoin de « croire » à la révélation d'une vérité ultime et/ou préalable pour s'intéresser à ce type de démarche qui, semble-t-il, mobilise l'attention et l'ordre intellectuel de nombreuses sociétés. La plupart des textes sacrés ont des entrées multiples et c'est une

de leurs forces principales que d'ouvrir aux interprétations différentielles suivant l'ordre et les circonstances de lecture proposés.

Une fois encore il m'importe assez peu d'entreprendre une discussion sur le nombre et la nature des « catégories » d'une pensée ordonnant le monde d'une certaine façon. Par contre, et sensible au fait que cette pensée construit un chemin d'intelligence des choses sans nécessairement atteindre à une nature absolue de ces « choses », les rapports établis, les logiques d'appréhension construites, les réseaux symboliques tissés, les liaisons entraînées avec leurs ruptures, leurs discontinuités, c'est cela qui me paraît en cause à travers les aventures répétitives et morcelées du *Renard pâle* et de ses dénominations. Ces glissements de sens, ces « connotations » indéfiniment recommencées, répétées, retrouvées, ne conduisent pas au constat simpliste que tout serait dans tout et... réciproquement ! Il s'agit d'une introduction à une lecture discursive dont nous ne faisons que commencer à trouver les techniques, tant il est vrai que la séparation du savoir d'avec l'expérience sociale et sensible est devenue presque irrémédiable dans nos sociétés.

C'est peut-être en travaillant l'intercommunicabilité et l'interactivité sous-jacente à la production des hypertextes que nous trouverons le chemin d'une meilleure compréhension de ce qu'essayait de faire Germaine Dieterlen. Ce n'est sans doute pas par hasard qu'elle portait un intérêt passionné à l'image dont l'utilisation est flagrante dans presque toutes ses publications et en particulier dans *Le renard pâle*. Elle avait une passion véritable pour le cinéma (et pas seulement le cinéma documentaire et ethnographique qu'elle a magnifiquement défendu) dont les rêveries lui paraissent susceptibles de retrouver les passages poétiques entre l'invisible et le visible. Ne nous méprenons pas sur cette expression, il ne s'agit pas de naturaliser l'expérience d'on ne sait quel au-delà de notre appréhension, mais de retrouver les relations possibles entre différents types d'expériences éprouvées par la personne humaine et que le dualisme occidental impénitent sépare inexorablement. L'esprit de synthèse, réducteur, systémisant, voudrait à la fois prouver qu'il y a une pensée unique dogon et dont tous les Dogons devraient exprimer l'existence et que Germaine Dieterlen n'aurait pas su en appréhender l'essence, bricolant à la place un savoir n'appartenant à personne.

Ne serait-ce justement pas ce bricolage, révélant la pluralité des sources et leurs caractères partiel et partial, qui conduit à reconnaître le syncrétisme vivant de toute forme de pensée et de toute proposition sociale vivable et vécue ? Ne serait-ce pas là enfin la leçon Dieterlen, si difficile à faire reconnaître en France où l'on prétend encore à la clarté des pensées qui serait l'expression de la vérité des choses, comme si notre monde était simple et limpide, unifié dans ses raisons et ses pratiques, cohérent dans ses orientations ? Cette leçon trouve simplement la voie de l'imaginaire et de l'image, c'est-à-dire de la pensée en acte, de la pensée incorporée et polysémique telle qu'elle s'exprime et se comprend dans les grandes manifestations

soixanténaires du Sigui. Peut-être est-ce bien là la magnifique erreur de Germaine Dieterlen, de nous avoir fait comprendre que le langage de l'écriture ne pensait pas assez, que nos formulations abstraites, détachées de leur mise en forme expressive et corporelle, sensible, ne conduisaient qu'au triomphe de la virtualité des mots privés de gestes. Cette erreur est en réalité plus riche que toute démonstration abusivement attachée aux cohérences d'un texte sans faille : elle l'a conduite à retrouver la plus forte expression totalisante d'un mythe, celle qu'exprime la mise en scène, toujours problématique, d'un mythe fondateur et, chaque fois qu'il est répété, refondateur. Les fêtes soixanténaires du Sigui sont le récit manquant à nos textes. Sans doute reste-t-il un immense travail à faire, celui qui consiste à rendre compte justement des modalités sociales de leur mise en scène, des négociations en jeu, des modifications ou des débats ouverts chez les Dogons, avant, pendant et après l'exercice spectaculaire du rituel. Immense travail pour les héritiers du double féminin de Ogo, de la jumelle du renard, de la yasigui dont « la parole est sortie du corps pour se répandre à l'extérieur... ».

A travers les identifications proposées dans les textes publiés, on ne trouve pas seulement un exercice de désignation – nominalisme, ô ! combien ethnographe ! – mais des références constantes aux pratiques quotidiennes : bien évidemment elles « sont » et « ne sont pas » la répétition des actes primordiaux, et en ce sens précisément elles expriment les limites de l'intangibilité mythique. Une société est-elle soumise aux mythes qu'elle a produits ou bien ne font-ils qu'exprimer l'état de stabilité d'une structure particulière, d'une forme sociale, politique et idéologique dont la dynamique et les mutations éventuelles s'exprimeraient à travers la possibilité ou non des performances rituelles ? Une pensée symbolique possible, plausible, n'est pas nécessairement partagée par tous, comme, nous l'avons déjà dit, la pensée scientifique, modèle occidental auquel nous nous sommes sans cesse référés, n'est pas cependant celle qui gère nos pensées et nos actions quotidiennes.

L'ordre d'Amma dénoncé : la yasigui se révèle...

Ce qui reste en question à travers l'énoncé complexe des textes et de leurs interprétations est bien moins leur crédibilité comme ensemble cohérent et partagé, authentique si l'on veut, que leurs statuts relatifs et la dynamique des relations entre ce qui serait une réalité autochtone, des représentations ou des théories autochtones de cette réalité et enfin la théorisation ou interprétation possible qui en serait faite par un observateur « scientifique »⁸. Il

8. C'est une partie de ce qu'explore Mondher Kilani, dans son excellente contribution « Que de *Hau* ! Le débat autour de l'*Essai sur le don* et la construction de l'objet en anthropologie », in J.-M. ADAM, M. J. BOREL, C. CALAME & M. KHILANI, *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*, Lausanne, Payot, 1995 [1990], pp. 123-151.

y a dans *Le renard pâle* une tentative pour donner à suivre constamment ces passages, ces traductions, ces approximations de sens qui n'atteignent jamais tout à fait leurs fins et laissent ainsi cours à la liberté des imaginaires. Aucune interprétation n'épuise véritablement le sens et sans doute est-ce l'inachèvement de l'entreprise qui plaide au mieux pour son insondable richesse : « Le chemin de la parole est tortueux. » Sans doute la tentative permanente de constituer le mythe en le reconstituant a-t-elle occupé l'imaginaire de Germaine Dieterlen. Elle n'a cessé de se faire croire que l'immensité de l'univers participait d'une prévision sans faille, d'une folie ordonnatrice d'Amma auquel rien n'aurait échappé et où le désordre lui-même était nécessaire à l'ordre : mais sans cesse l'anarchie provocatrice du renard échappe à cette complémentarité apparente comme le négatif hégélien reste le moteur d'une dialectique sans fin véritable puisque l'Esprit, malgré le désir de rationalité du philosophe, ne peut advenir sauf dans l'apocalypse d'une mort de l'humanité sans devenir. Pour donner du sens et expliquer ce qui sans lui serait l'ordre silencieux et immobile du monde, un monde privé du mouvement et du temps, un monde maîtrisé par la mort, le renard foule de ses « pieds doux » les figures fixes de l'univers dont il réfute le drame horrifiant de sa création. Comment en effet, dans cet amoncellement d'horreurs, dévoilant la froide cruauté développée par Amma le créateur et dont on s'étonne que les ethnologues aient pu tranquillement enregistrer et retracer les détails épouvantables, ne pas percevoir la revendication humaine d'un refus de ce dieu paranoïaque et pervers, paradoxe d'une entreprise vouée « apparemment » à la reconnaissance des actes de création. Le déluge de monstruosité que déversent tranquillement les récits de création ne fait en définitive qu'exprimer l'innommable des commencements, penser l'impensable des origines constamment affrontées à l'antériorité de l'initial. De telles descriptions, précises, méticuleuses, presque chirurgicales, dépassent et bloquent le questionnement de ce qui aurait été avant toute chose : la figure du renard est rassurante, victime certes, mais survivante des tortures, significative, porteuse de sens et de vérité, elle énonce qu'il y a un devenir dont les modalités peuvent s'entrevoir.

Le chapitre trois – chiffre masculin évidemment ! –, cent soixante pages au centre du livre, est un travail véritablement hallucinant, presque insupportable à la lecture, rappelant les romans de James Elroy consacrés à la description douloureuse et fascinée des pires psychopathes nord-américains. Lieu presque insaisissable, inabordable du passage à l'humanité, lieu cependant essentiel pour une anthropologie du devenir : l'imaginaire dogon situait l'intolérable comme lieu d'émergence de l'humain, ce serait peut-être aujourd'hui une question, la nôtre, que de penser aux périls et aux limites de son maintien ainsi qu'à ses éventuelles conditions de naufrage lorsque s'expérimentent réellement, c'est-à-dire dans le déroulement de notre propre histoire, des atrocités comparables. Œuvre propitiatoire, exorcisme surréaliste, on se demande dans quel état d'esprit elle a pu être écrite. Ne serait-ce pas là une interrogation sur l'altérité ultime, sans raison, irrémédiable

et cependant possible, plausible, affrontable, celle qui est à l'horizon de toute enquête anthropologique, question essentielle et que Germaine Dieterlen nous laisse en héritage, celle des conditions et des limites d'une humanité acceptable.

CNRS, Paris.