



**HAL**  
open science

## Secrets avoués et rapports de pouvoir (mission Dakar-Djibouti, 1931-1933)

Eric Jolly

► **To cite this version:**

Eric Jolly. Secrets avoués et rapports de pouvoir (mission Dakar-Djibouti, 1931-1933). *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, 2024, Archives, écriture, fiction. Dans les pas de Jean Jamin, 37, pp.48-63. halshs-04858145

**HAL Id: halshs-04858145**

**<https://shs.hal.science/halshs-04858145v1>**

Submitted on 29 Dec 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

*Les ethnographes – africanistes surtout – connaissent bien la dérobaie des secrets, la mascarade des apparences. [...] La plupart d’entre eux ont, semble-t-il, été plus soucieux d’une parole donnée ou arrachée, prise au mot [...] que des détours qu’ils utilisent pour l’obtenir ou de ceux qui leur furent imposés pour se l’entendre confier.*

*(Jean Jamin 1979 : 139)*

### **Secrets avoués et rapports de pouvoir (mission Dakar-Djibouti, 1931-1933)**

Dans son livre sur *Les Lois du silence* paru en 1977, Jean Jamin développe une analyse originale sur la « fonction sociale du secret » à partir d’exemples empruntés principalement à deux de ses études antérieures : la tenderie aux grives ardennaise et ses « secrets cynégétiques » pour sa première recherche de terrain, les « formes de transmission du savoir » et les secrets initiatiques sénoufo pour la seconde. À partir de l’examen des conditions sociales d’exercice de la parole, il montre que le secret, en organisant et en rendant manifeste une hiérarchie des savoirs, s’inscrit dans des stratégies de domination et de pouvoir. À la suite de ce travail, il oriente ses recherches vers l’histoire de l’anthropologie et, entre 1982 et 2015, il consacre plusieurs études à la mission ethnographique Dakar-Djibouti (1931-1933) à laquelle participait son ami Michel Leiris<sup>1</sup>. Dès son premier article sur cette expédition collective dirigée par Marcel Griaule, il souligne le caractère judiciaire d’enquêtes menées dans le but d’arracher aux Africains de formidables secrets, révélateurs du fonctionnement caché et du « noyau dur » de leur société (Jamin 1982 : 86-88).

Mes propres analyses se situent en partie dans la continuité de cette double recherche. Travailler sur les Dogon et sur les archives Griaule m’a conduit à m’intéresser à l’expédition Dakar-Djibouti et à ses méthodes. Quant à mes recherches sur les différentes visions du pouvoir portées par les récits oraux africains (selon leur mode et leur contexte d’énonciation), elles rejoignent les réflexions de Jamin sur les rapports de pouvoir qui conditionnent la transmission des savoirs et les manières de dire (ou de ne pas dire).

Pour payer ma dette intellectuelle à ce collègue et ami, je compte confirmer et prolonger ses analyses en revenant sur les enquêtes menées en pays dogon par la mission Dakar-Djibouti. Grâce aux notes prises sur ce terrain et à un examen attentif des acteurs en présence, j’examinerai ici les malentendus provoqués par l’ignorance aussi bien des règles dogon du dire que des rapports de domination dans lesquels elles s’insèrent. Aveugles à l’hétérogénéité des savoirs locaux ainsi qu’aux différences

---

<sup>1</sup> Voir notamment : Jamin 1982, 1996, 2014 et 2015.

statutaires de leurs interlocuteurs dogon, les membres de Dakar-Djibouti interprètent systématiquement les silences et les omissions de leurs informateurs comme autant d'indices de secrets à extorquer, sans jamais saisir la différence entre la liberté de parole des groupes subalternes et le pouvoir de dire (et de se taire) des individus d'un statut supérieur.

### **Les débuts de l'ethnologie française et le paradigme du secret**

À partir de 1926, les cours d'ethnographie descriptive de Marcel Mauss à l'Institut d'ethnologie influencent fortement la première génération d'ethnologues formés par cet établissement universitaire, créé fin 1925. Ils portent sur les sujets à traiter et les méthodes à employer sur le terrain dans les sociétés exotiques dites « primitives » ou « sans machinisme », objets d'étude exclusifs de l'ethnologie française jusqu'à la fin des années 1930. Novateurs à bien des égards, les cours de Mauss donnent son orientation à la discipline pendant près de vingt ans, mais ne sont pas exempts de présupposés contestables. Des années 1920 au début des années 1930, les ethnologues sont convaincus que les sociétés lointaines qui les intéressent en priorité – celles qui leur paraissent les plus isolées et les plus « préservées » – correspondent à des organisations figées et closes, incapables de s'adapter aux changements rapides induits par la colonisation ou par les religions du Livre. Ils privilégient donc une ethnologie de sauvetage pour les étudier et les archiver dans l'urgence et en totalité, avant leur disparition annoncée<sup>2</sup>.

Largement répandus, ces présupposés disciplinaires ont un corollaire important : ces sociétés présumées fermées se protégeraient du monde extérieur par leur culture du secret ; et les ethnographes auraient ainsi pour tâche de percer ces secrets, difficilement accessibles aux étrangers. D'après les notes de cours d'une étudiante de Mauss, celui-ci affirme le 8 décembre 1927, à propos des difficultés de l'observation :

Dans les catégories de faits, il y a des choses qui n'existent pas chez nous. Ainsi : le SECRET. Toute une partie de la société est secrète vis-à-vis de l'autre, et à plus forte raison vis-à-vis des étrangers. Et ceci a lieu à tous les degrés, à tous les points de vue : droit, religion, société, etc.<sup>3</sup>.

À la suite de cette remarque, Mauss donne comme principal exemple le totémisme, « en très grande partie secret ». Car si ces secrets sont partout, ils concerneraient plus particulièrement les institutions fondatrices de la société, comme le suggèrent également les notes de Griaule prises lors du cours

---

<sup>2</sup> L'urgence de cette ethnographie de sauvetage apparaît très tôt dans les écrits de Marcel Mauss (1969 [1913] : 428-433).

<sup>3</sup> Mauss, « Instructions d'ethnographie descriptive », cours 1927-1928, Institut d'ethnologie : 9 (MNHN, 2AM2F2).

inaugural de Mauss à l'Institut d'ethnologie, le 14 janvier 1926 : « En général, les choses fondamentales de la vie sociale sont des espèces de secret<sup>4</sup> ». De telles convictions expliquent pourquoi « l'une des problématiques majeures de l'anthropologie française a été justement de se pencher sur les aspects cachés des sociétés » (Jamin 1989 : 282).

Les membres de la mission Dakar-Djibouti partagent ces présupposés et les appliquent plus particulièrement aux Dogon, qualifiés de « gens très secrets » (Griaule 2015a [1933] : 1259) et perçus d'emblée comme un objet d'étude idéal. Sur un terrain dogon où « le sacré nage dans tous les coins » (Leiris 1934 : 97), le relief escarpé renforce l'image d'une société impénétrable et immobile, protégée par des remparts de grès troués de cavernes en apparence inaccessibles. Que ces grottes servent à abriter des objets magico-religieux projette encore davantage les Dogon au cœur de la « problématique du caché et du secret » (Jamin 1989 : 282). Dans ce lieu qui leur paraît « hors du monde<sup>5</sup> », les ethnographes de la mission se rêvent en découvreurs de secrets extraordinaires, clés de décryptage des soubassements cachés de l'organisation sociale et religieuse des Dogon. Ils concentrent par conséquent leurs enquêtes intensives sur les deux institutions qui leur semblent être protégées et régies par ces secrets fondateurs : le « totémisme », traité à la fois par Griaule, Leiris et Éric Lutten, et la société des masques, étudiée par Griaule (pour la partie masques et rites) et par Leiris (pour la « langue secrète »).

Durant ces enquêtes orales, même les hésitations, digressions ou contradictions sont perçues comme des preuves des fameux « grands secrets » que leurs interlocuteurs dissimuleraient derrière un discours paravent. Le 3 octobre, dans l'agglomération de Sangha, Leiris note ainsi dans son journal :

Travail abrupt. Détails sur les différentes espèces de masques ; langue secrète de la société. Mais il me semble que rien n'avance et que les gens, s'ils lâchent quelques petits secrets, cachent soigneusement le principal. (Leiris 1934 : 103)

Lorsqu'il fait état de ce sentiment, Leiris n'est pourtant à Sangha que depuis cinq jours, mais pour expliquer les réserves initiales de ses informateurs dogon, il ne retient que la notion de secret, sans jamais envisager que l'intrusion soudaine et massive d'enquêteurs européens puisse susciter en période coloniale un mélange de méfiance, de prudence et de curiosité. Pour les membres de la mission, seul le secret, révélé ou caché, permet de comprendre pourquoi un informateur leur parle ou non, leur ment ou non, indépendamment de son statut et des conditions d'enquête, jamais interrogés. Une partie des secrets fascinants que les ethnographes imaginent avec envie ne sont pourtant que des leurre et des chimères produits par un rapport de domination lié au contexte colonial et à des entretiens inquisiteurs.

---

<sup>4</sup> BED, FR\_9205022301\_fmg\_b\_c\_01\_01.

<sup>5</sup> Conférence d'André Schaeffner, juin 1932 (voir : Griaule *et al.* 2015 : 263).

Bien entendu, cela ne signifie pas que les Dogon soient dépourvus de secrets, mais les moins partagés ne sont pas forcément ceux postulés par les ethnologues de cette époque. Par exemple, les propos sur le culte « totémique » du *binu* n'ont en fait rien de secret, pas même vis-à-vis des femmes. Chaque informateur de la mission transmet d'ailleurs sans réserve apparente le nom de son *binu* et l'interdit animal qui lui est associé ; et si l'un d'eux déclare « ignorer tout des *bine* des autres familles que la sienne<sup>6</sup> », cette précaution oratoire vise simplement à éviter de parler indûment en leur nom. Inversement, certains récits ou affirmations sur l'origine servile ou étrangère des autres groupes, sur leurs défaites ou trahisures passées sont bien des « paroles cachées » (*so bayuru*) manipulées dans l'ombre par ceux qui cherchent à discréditer les autres pour mieux affirmer leur propre prééminence ou suprématie ; mais parce qu'il ne révèle rien des arcanes de l'organisation religieuse, ce type de secret (*meme*), au cœur des rapports de rivalité et de pouvoir, n'intéresse pas les membres de l'expédition et leur demeure inconnu<sup>7</sup>. Du reste, la notion émique de secret et les termes dogon qui en rendent compte ne sont jamais examinés au cours de la mission.

### **Le juge, le détective et l'informateur**

Si les ethnologues de cette époque sont persuadés que les secrets sont la clé pour pénétrer le fonctionnement de la société étudiée, ils ne s'accordent pas forcément sur la manière d'y accéder et ces divergences sont liées en partie au choix des méthodes d'enquête. Mauss critique les « interrogatoires<sup>8</sup> » et conseille plutôt à l'ethnologue de s'immerger longuement dans la société étudiée, voire de « se faire initier aux sociétés secrètes », pour gagner la confiance des habitants et accéder de l'intérieur aux institutions les plus fermées<sup>9</sup>. Toutefois, il admet comme alternative un travail collectif intense sur une plus courte période : « Il est nécessaire de procéder à de longues enquêtes. Au minimum de 1 à 4 ans, ou bien alors être plusieurs sur le terrain<sup>10</sup> ». Au retour de la mission Dakar-Djibouti, il vante d'ailleurs dans ses cours le « beau succès ethnologique » des recherches intensives menées en pays dogon par une équipe de « 8 jeunes limiers<sup>11</sup> ».

---

<sup>6</sup> Leiris, fiche « Totémisme (8) Culte » (BED, FR\_9205022301\_fm\_g\_d\_a\_04\_171, 3<sup>e</sup> fiche).

<sup>7</sup> Sur ces secrets familiaux dogon circulant toujours dans l'ombre, voir : Jolly 2002 : 6-7.

<sup>8</sup> « Il ne faut pas procéder par enquête et interrogatoire. L'indigène répond n'importe quoi pour faire plaisir à l'enquêteur. » (Mauss, cours 1927-1928 : 8, *op. cit.*)

<sup>9</sup> *Ibid.* : 11 et 159.

<sup>10</sup> *Ibid.* : 159.

<sup>11</sup> Mauss, cours 1934-1935, Institut d'ethnologie : 10 (BED, FR\_9205022301\_sdg\_C\_b\_02\_03).

Or, même si ces ethnographes-détectives ne sont en réalité que cinq, leurs méthodes pour accéder aux sphères secrètes de la société dogon sont en grande partie dictées par leur nombre, leur autorité de Blancs (représentants du pouvoir colonial), et leur volonté de tout saisir dans l'urgence, en seulement sept semaines. Elles s'inspirent également de la formation militaire de Griaule, ancien observateur aérien chargé de débusquer les mouvements ou positions ennemis invisibles depuis le sol. Quadrillage du terrain, exploration clandestine des cavernes, « interrogations » pressantes, paiement et confrontation des informateurs : les procédés employés visent à s'introduire dans les lieux les plus « sacrés » pour en extraire des « objets témoins<sup>12</sup> », mais aussi à vaincre les résistances des informateurs pour leur soutirer des secrets. Dans ses notes de terrain comme dans ses publications sur la mission, Griaule assume lui-même, avec une pointe d'ironie, une position de policier ou de juge d'instruction en quête de preuves matérielles et d'aveux. Et pour les obtenir rapidement, il dénigre l'observation solitaire et vante inversement l'efficacité du travail d'équipe ainsi que ses choix méthodologiques : étudier à plusieurs une même institution, interroger différents informateurs et confronter leurs déclarations respectives pour mieux traquer leurs mensonges ou leurs omissions et les forcer à tout révéler, sans rien laisser dans l'ombre.

Si un observateur unique [...] a la malchance de trouver des informateurs de mauvaise volonté ou de mauvaise foi, il n'obtiendra jamais, dans un délai raisonnable, la révélation des secrets qui sont, comme par hasard, la clé de voûte de sa laborieuse construction. (Griaule 2015b [1933] : 1242)

Surpris d'entendre l'Européen faire allusion à des faits qu'il n'a pas décrits, qu'il a peut-être volontairement cachés, ignorant les dépositions faites par ses camarades [...], inquiet sur les conséquences inutiles d'un mensonge, rassuré par ailleurs en conscience puisqu'il n'a plus l'impression de révéler mais bien celle de simplement confirmer, l'informateur donne le ban et l'arrière-ban de ses connaissances. (*Ibid.* : 1250)

Dans un journal lyonnais où il décrit là encore ses procédés d'enquête collective pour « coincer » les informateurs, Griaule conclut avoir « fait, somme toute, de l'ethnographie policière » (Griaule 2015a [1933] : 1259). Explicitement ou non, toutes ces considérations méthodologiques se rapportent aux seules enquêtes menées chez les Dogon, gardiens présumés de secrets millénaires, et elles seront reprises ultérieurement, sous forme d'instructions ethnographiques, dans les cours dispensés par Griaule à partir

---

<sup>12</sup> Jamin 1982 : 90-91, 1985 : 60-63. Pour quelques-uns de ces objets, le vol a été une autre modalité pour arracher des secrets, et si ce procédé inverse les positions de juge et de coupable, il témoigne du même rapport de pouvoir.

de 1941<sup>13</sup>. Juge, limier, déposition, aveu, fiches d'interrogation, convocation : le vocabulaire employé par Griaule, s'il est sans doute provocateur, n'en témoigne pas moins d'un présupposé disciplinaire, d'un contexte d'enquête et d'un rapport de pouvoir plaçant les Dogon dans une position soit de suspects ou coupables (de mensonge ou de dissimulation), soit de « vaincus<sup>14</sup> » (s'ils avouent).

Deux exemples, tirés des enquêtes sur le totémisme et sur la société des masques, serviront ici à préciser cette relation ethnographique ainsi que les préjugés et les méprises sur lesquels elle se fonde. Le 11 octobre 1931, moins de deux semaines après son arrivée à Sangha, Griaule interroge trois Dogon de cette agglomération – Tabéma Dolo (dit Tabyon), le chef de canton Douneyrou Dolo et l'interprète Ambara Dolo – sur les liens entre le *ba binu*, l'animal qui lui est associé et les ancêtres du « clan » dont il est l'interdit « totémique ». Griaule note que Tabyon déclare vaguement que « les premiers ancêtres, sans mourir, ont disparu sans qu'on sache comment », tandis que Douneyrou affirme : ces ancêtres « ont été changés en [antilope] *walu* (c'est son *babinu*) et encore aujourd'hui, ces animaux sont des parents et c'est pourquoi on les enterre<sup>15</sup> ». Parce qu'elle semble livrer une clé de compréhension du « totémisme » dogon, cette seconde assertion est aussitôt interprétée comme l'aveu d'un grand secret, et provoque simultanément la colère, la suspicion ou le mépris de l'ethnologue envers les interlocuteurs qui lui auraient caché cette information ou qui l'auraient ignorée. Griaule écrit en effet, à la suite de cette révélation présumée et sur la même fiche :

Noter que l'hésitation du chef a été grande. « On meurt de dire ces choses. » Elles paraissent encore plus sacrées que le reste (à cause de leur caractère familial ?). Noter qu'Ambara ne devait pas jouer la comédie en disant qu'il ne savait rien. Que Tabyon est un abruti (*idolo*) timoré, mais que, peut-être, il ne savait rien. La déclaration a été faite sur un ton très bas, rapidement, comme on parle d'un grand cataclysme de famille. C'était aussi comme un aveu à un juge d'instruction qui a des preuves en main.

La relation de pouvoir que l'on peut déduire de cette note d'humeur est évidente : l'ethnologue est le juge, Douneyrou le suspect qui avoue sous la pression, et les deux autres informateurs des abrutis ignorants ou des couards dissimulateurs. Pour Griaule, le caractère secret et crucial de l'information divulguée semble en outre confirmé par les hésitations du chef de canton, son ton de confiance et le rappel de la sanction qu'il encourt pour avoir parlé. Griaule tend en effet à déduire la valeur et la véracité d'une affirmation du degré de résistance à sa communication (Jamin 1982 : 87). Or une autre interprétation est possible, à condition de ne pas réduire les informateurs à des acteurs passifs se

---

<sup>13</sup> Voir notamment le cours « Instruction d'ethnographie » dispensé par Griaule à l'Institut d'ethnologie en 1941-1942 (MNHN, 2AM2E3 : 2-3), ou le livre posthume de Griaule tiré de ses cours à la Sorbonne (1957 : 22-23 et 59).

<sup>14</sup> Griaule, cours 1941-1942, *op. cit.* : 3.

<sup>15</sup> Griaule, fiche « Totémisme (3) » (BED, FR\_9205022301\_fm\_g\_d\_a\_04\_166, 6° et 7° fiches).

soumettant craintivement à l'autorité de l'ethnologue ou de la coutume. La scène décrite peut notamment s'expliquer par la volonté du chef de canton de suggérer l'existence de savoirs secrets dont il serait le détenteur et le révélateur, afin de renforcer aux yeux de tous son rôle d'intermédiaire indispensable et son statut hiérarchique de représentant local de l'autorité coloniale. Plusieurs indices donnent du crédit à cette hypothèse d'un secret simulé : l'exagération absurde du risque encouru – la mort – pour des propos simplistes et réducteurs<sup>16</sup> qui n'ont rien d'interdit, ou encore la propension du chef de canton à s'immiscer dans les enquêtes des ethnographes, suscitant progressivement leur agacement<sup>17</sup>. Certes, Douneyrou en dit davantage que Tabyon en ce début d'enquête, mais Griaule, en insultant par écrit le second, oublie là encore les rapports d'autorité qui régissent la prise de parole en milieu dogon : Tabyon ne peut que se taire ou dire de prudentes banalités en présence du chef de canton, qui est aussi son aîné.

Dans les publications de Griaule et de Leiris, c'est un autre exemple qui sert à illustrer l'efficacité des méthodes d'enquête collective pour percer les fondements secrets des institutions dogon. Dans deux textes différents<sup>18</sup>, Griaule décrit longuement les étapes de la révélation de l'existence cachée d'un « grand masque » (*imina na*), élément central de la société des masques. Selon ce récit, le vieux cordonnier Ambibé Babadyi, spécialiste de la « langue secrète », dévoile à un enquêteur (Leiris) les premiers « mystères » relatifs à cette société, en omettant volontairement « certains éléments fondamentaux ». Pris de doute, un deuxième enquêteur (Griaule) se fait conduire discrètement par un enfant dans une caverne contenant plusieurs de ces « grands masques », jamais portés. Forts de cette preuve, les ethnographes s'impatientent et questionnent leurs informateurs habituels :

Les Européens boudent ; les indigènes s'inquiètent. Ambara, en catimini, se décide à un demi-aveu ; à un troisième enquêteur [Lutten], il annonce qu'un « bois » semblable sera porté le soir même à la maison d'un mort récent. Tabyon, qui ignore cette indiscretion, est immédiatement convoqué par le deuxième enquêteur qui lui fait avouer, [...] en jouant sur la déposition d'Ambara, que la pièce de bois n'est pas un masque, mais un « grand masque », une « mère des masques », clé de voûte soigneusement voilée par Ambibé Babadyi. (Griaule 2015b [1933] : 1253)

Griaule use là encore d'un vocabulaire policier pour décrire une situation où les informateurs, acculés par les ethnographes, sont obligés d'avouer le plus fantastique des secrets par peur de déplaire

---

<sup>16</sup> L'institution clanique du *binu* est fondée schématiquement sur une alliance originelle entre un génie d'eau *nɔmmɔ*, propriétaire du territoire et des animaux sauvages, et un ancêtre tutélaire « retourné » chez ses descendants pour les protéger. Or c'est avant tout le *nɔmmɔ* qui prend une forme animale pour se manifester, si bien que l'animal interdit est moins un « parent » qu'un allié.

<sup>17</sup> Loué au début des enquêtes, le zèle de Douneyrou finit par le rendre antipathique aux yeux des ethnographes (Leiris 1934 : 121 et 128).

<sup>18</sup> Griaule 2015b : 1250-1253, 2015c : 1269-1270.



aux Blancs. Mais une nuance intéressante est introduite avec la découverte initiale du « grand masque » grâce à la démarche candide d'un garçon de 12 ans, le petit Ambara. Du point de vue de Griaule, si les adultes dogon sont des « coupables » à confondre, les enfants, extérieurs à « tous ces mystères », sont en revanche des complices innocents et ingénus puisqu'ils n'ont rien à cacher<sup>19</sup>.

Dans ses écrits, Leiris (1948 : XVI, 1934 : 116-117) reprend en grande partie les explications de Griaule. Ambibé, son principal informateur, lui aurait menti ou caché des informations essentielles par peur d'enfreindre certains interdits religieux, mais les recoupements opérés auprès d'autres Dogon auraient permis de « délier leur langue » et de découvrir la « vérité » en leur faisant croire que les ethnographes ne cherchaient que la confirmation d'un secret déjà dévoilé. Leiris atténue toutefois le caractère contraint de la révélation en n'employant pas le terme d'« aveu » et en mentionnant brièvement un autre atout de la méthode employée : l'émulation entre les informateurs.

En outre, ses écrits plus personnels montrent qu'il aspire à accéder aux supposés secrets grâce à une relation amicale et non à une position de juge (Jolly 2015 : 128-129). Avant même son arrivée en pays dogon, Leiris regrette que les méthodes d'enquête « ressemblent beaucoup plus à des interrogatoires de juge d'instruction qu'à des conversations amicales<sup>20</sup> ». Et à Sangha, s'il ne décolère pas contre Ambibé, c'est avant tout parce qu'il se sent « trahi » par un interlocuteur dont il pensait avoir gagné la confiance. Dans une lettre à sa femme datée du 7 novembre 1931, les raisons de son amertume apparaissent d'ailleurs clairement :

Mon histoire avec le vieil Ambibé Babadyi a été une assez dure déception car [...] il est toujours pénible de s'apercevoir brutalement qu'on a été dupé. Les relations avec l'informateur ayant toujours plus ou moins l'allure de relations amicales, cela prend un peu une tournure de trahison.

Bien entendu, ce rapport amical dont rêve Leiris est une chimère au regard du contexte colonial, des méthodes collectives employées et de la brièveté du séjour en pays dogon. En définitive, si Griaule et Leiris ont une vision divergente de la relation ethnographique, leurs colères respectives contre les informateurs taiseux reposent non seulement sur les mêmes présupposés – l'existence de secrets majeurs à découvrir –, mais aussi sur leur refus d'interroger les conditions d'enquêtes, les codes sociaux de la parole ainsi que les différents savoirs, statuts et motivations de leurs informateurs. Je me propose donc de le faire ici à leur place, afin de donner un autre éclairage à leurs récits sur la révélation du « grand masque ».

---

<sup>19</sup> Sur cette vision griaulienne de l'enfant innocent *versus* l'adulte coupable (ou du monde ouvert et ludique des enfants par opposition à l'univers fermé et ordonné des adultes), voir : Jolly 2009.

<sup>20</sup> Lettre de Leiris à sa femme Zette, 19 septembre 1931 (collection particulière).

## Les règles sociales du dire et la valeur hiérarchique ou monnayable des secrets

Dans l'agglomération dogon de Sangha, la société masculine des masques a incontestablement une dimension secrète, contrairement au totémisme, mais les secrets qu'elle cultive vis-à-vis des femmes ne sont pas liés à un enseignement initiatique collectif qui produirait un savoir dogon fermé, interdit aux étrangers. Par exemple, n'importe quel homme peut apprendre individuellement la langue des masques, dite aussi « langue du *sigi* », auprès d'un bon connaisseur de ce parler « secret », à condition de le rétribuer. C'est d'ailleurs ce que fait Leiris, sans aucune difficulté, en payant les enseignements dispensés par Ambibé, lui-même formé de cette façon. Par ailleurs, comme tous les secrets qui servent à (re)produire des rapports hiérarchiques, ceux associés à la société des masques sont relatifs : outils de domination des hommes sur les femmes, ils exigent d'être exhibés devant celles qu'ils visent justement à exclure (danse publique des masques, oraison funèbre en *sigi so*, érection et exposition de l'*imina na*)<sup>21</sup>. Si sa sortie requiert différentes précautions, ce « grand masque » de plus de sept mètres de haut est ainsi visible par tous lors de funérailles ou à l'occasion du rituel soixantenaire du *sigui*, alors que les ethnographes imaginaient un objet tellement sacré et secret que son existence même devait rester cachée.

Les réticences initiales de certains informateurs à évoquer spontanément ce long mât sculpté n'en sont pas moins réelles. Cette prudence tient à la fois au statut exceptionnel de cet objet de culte, aux positions statutaires des informateurs et à la nature de leurs savoirs. Fabriqué tous les soixante ans, le « grand masque » est la propriété d'un quartier ou d'un village (qui en délègue la garde à une famille), et sa taille ainsi que les rituels qui l'entourent sont confiés aux hommes appelés *inne puru*, « hommes impurs<sup>22</sup> ». À l'instar des Dogon qui rechignaient à parler des autres « totems » *binu* que les leurs, les informateurs privilégiés de la mission sont gênés d'orienter les ethnographes – dont ils ne perçoivent pas encore clairement les intentions – vers un objet d'une telle importance, alors qu'aucun d'eux n'a l'autorité pour parler au nom de la société des masques de leur village, *a fortiori* s'ils ne sont pas impliqués dans les rituels liés au « grand masque » et s'ils ont un statut subalterne au sein de leur village.

Bien qu'il soit un bon spécialiste de la « langue secrète », de l'aveu même de Leiris, Ambibé est non seulement exclu de tous les rites entourant le « grand masque » mais, en tant que membre du groupe endogame des artisans du cuir (*jan*), il occupe au sein de la société dogon la position la plus basse et la plus méprisée. Les *jan* ont notamment la réputation d'être sans honte, cupides et menteurs, ce dernier stigmatisme étant même inscrit dans leur devise (« *jan* menteur », *jan kakalu*). La démarche d'Ambibé pour

---

<sup>21</sup> Comme le souligne Andras Zempléni (1996 : 24-25), le secret, s'il veut subsister, doit nécessairement s'exhiber par bribes pour être reconnu par ceux à qui il est caché.

<sup>22</sup> Le statut de ces « hommes impurs » n'est ni dévalorisant ni strictement héréditaire. Insensibles à l'impureté liée aux masques et à la mort, ces individus assument des responsabilités importantes au sein de la société des masques.

apprendre parfaitement le *sigi so* visait d'ailleurs probablement à compenser en partie son infériorité statutaire grâce à un gain de prestige. Ambibé est donc mal placé pour amorcer un discours sur le « grand masque », surtout en sachant que ses propos seraient immédiatement rapportés aux autres informateurs qui, tous, le discréditent en l'accusant de mentir<sup>23</sup>. Si Leiris évoque l'émulation entre leurs principaux interlocuteurs dogon, cela n'exclut ni la rivalité ni les rapports de force. Il est également probable qu'Ambibé hésite à aiguiller l'enquête vers un objet qu'il connaît mal, de peur d'être jugé incompetent.

Quoi qu'il en soit, de tous les informateurs interrogés, le « révélateur » de la nature et des usages du « grand masque » est bien celui qui a le savoir et l'autorité pour en parler même s'il n'en est pas le gardien, en l'occurrence Tabyon, membre des *inne puru*. Mais à la lecture des fiches de Griaule<sup>24</sup>, les informations précises fournies par Tabyon sur le « grand bois » apparaissent moins comme l'aveu contraint d'un secret que comme le prolongement prévisible de renseignements déjà recueillis sur le rituel du sigui (sur ses différents acteurs comme sur ses éléments matériels). Dans leurs publications, les ethnographes semblent ainsi exagérer délibérément le caractère secret de ces données, sans doute pour démontrer l'efficacité de leurs méthodes et la réussite exceptionnelle de leur mission.

De leur côté, leurs informateurs privilégiés, tous payés, n'hésitent pas à dramatiser les risques qu'ils encourent à répondre aux questions, même les plus anodines. Cela leur permet, d'une part, de se présenter comme les dépositaires des secrets attendus, et, d'autre part, de conférer à leur collaboration davantage de valeur (ethnographique et monétaire). À propos d'un simple autel de terre séchée, le fantasque Ambara prétend, par exemple, qu'il ne peut en dire plus « car si on savait qu'il a parlé, on enverrait des sorciers pour le tuer » (Leiris 1934 : 106). Bien entendu, aucun d'eux ne sera exécuté ou sanctionné malgré une surenchère de « révélations » de plus en plus extraordinaires au cours des missions suivantes, sur plus de vingt-cinq ans. En effet, chaque « révélation » en appelle forcément d'autres afin de continuer, pour les uns, à être rétribués, et pour les autres, à faire des découvertes extraordinaires.

Dans les publications de Griaule ou de ses proches, la nature de ces révélations change toutefois dans l'immédiat après-guerre (Griaule 1948) : au secret avoué à un juge ou à un policier se substitue un savoir supérieur transmis volontairement à un ethnographe endossant la position de novice à initier. Cette nouvelle métaphore de l'initiation par des « savants » dogon renverse le rapport d'autorité entre ethnographes et ethnographiés, mais seulement en apparence, car Griaule, par des entretiens directifs, oriente de plus en plus les déclarations de sa poignée d'informateurs salariés, désormais plus complices

---

<sup>23</sup> Sur le mépris des autres informateurs envers Ambibé, voir notamment : Schaeffner 2006 : 228 ; Griaule 1938 : 813 n. 1.

<sup>24</sup> Griaule, fiches 12 à 17, « Masques – Sigi – Sanga » (BED, FR\_9205022301\_fdd\_a\_a\_05\_051).

que suspects. En outre, son objectif comme ses présupposés restent pratiquement les mêmes : pénétrer au plus profond d'un savoir cosmogonique qui régirait l'organisation sociale et religieuse des Dogon. Et pour y parvenir, Griaule continue de s'abstenir de tout examen critique sur les conditions de recueil de ses données, sur la singularité des savoirs individuels, sur les motivations de ses informateurs privilégiés et sur leur rapport statutaire au dire (ou au silence).

De telles réflexions sont pourtant essentielles pour saisir la nature des informations fournies et comprendre pourquoi Ambibé Babadyi (entre 1931 et 1938) et Ogotemméli Dolo (en 1946) s'imposent successivement comme les principaux interlocuteurs des missions Griaule. Tous deux sont dans une position d'infériorité statutaire ou de marginalité qui les dispense des règles habituelles de discrétion et de réserve, le premier en raison de son appartenance au groupe stigmatisé des *jan* et le second du fait de sa récente cécité<sup>25</sup>. Combinée à un savoir singulier, cette position d'exclusion et d'isolement relatif les pousse vers les ethnologues pour obtenir argent et considération ; elle les autorise aussi à proposer eux-mêmes leurs services aux Blancs<sup>26</sup> et à leur parler librement, à titre individuel, en brochant éventuellement des récits de circonstance pour leur complaire ou pour masquer les lacunes de leur savoir. Pour les Dogon situés aux marges de leur société, la volonté de tout dire « sans honte », en se plaçant sous l'autorité des ethnographes, s'oppose non seulement à la prudente réserve et distance de ceux qui ont la légitimité pour parler au nom des autres (en tant que doyen par exemple), mais aussi à « la loi du silence » (Jamin 1977) observée par les individus dont le pouvoir est fondé sur des secrets, savoirs ou objets magico-religieux simplement suggérés plutôt qu'affichés.

Quant aux ethnographes, ils sont contraints, dans leurs publications académiques, de crédibiliser les « révélations » individuelles de ces informateurs particulièrement loquaces en gommant ou en niant leur infériorité statutaire, leur marginalité et leur subordination vis-à-vis de leurs employeurs blancs. L'appartenance d'Ambibé Babadyi au groupe subalterne des « cordonniers » est ainsi occultée, minorée voire contestée (Jolly 2016), tandis qu'Ogotemméli, dans *Dieu d'eau* (Griaule 1948), est présenté, non comme un informateur rétribué et pressé de questions, mais comme un savant métaphysicien qui transmet le savoir supérieur des Dogon à l'élève qu'il s'est choisi.

---

<sup>25</sup> Parce qu'il « ne connaît pas la honte », l'aveugle dogon peut s'affranchir des normes du savoir-dire ou du pouvoir-dire (Douyon 2008 : 5).

<sup>26</sup> En 1946, Ogotemméli organise lui-même une rencontre avec Griaule en prétextant la vente d'un objet (Griaule 1948 : 16), et en 1931 comme en 1935, Ambibé cherche à se faire « embaucher » en imposant sa présence aux ethnographes (Griaule 1935).

Jean Jamin (1977 : 124) écrivait que « le secret a une fonction distanciatrice et une valeur hiérarchique » fondées souvent sur l'accumulation et la confiscation de savoirs, refusés à d'autres. Or en contexte colonial, forcer les informateurs africains à avouer un présumé secret repose en définitive sur des stratégies de distanciation, d'accumulation et de domination semblables à celles dont usent ceux qui taisent un secret. En outre, pour gravir les échelons de la hiérarchie universitaire et asseoir leur statut professionnel, les ethnographes se servent des « secrets » dogon obtenus de haute lutte : en 1938, Griaule et Leiris soutiennent respectivement une thèse sur la société masculine des masques (éditée la même année) et un mémoire sur la « langue secrète » (publié dix ans plus tard). Mais dans le contexte académique européen, ce gain statutaire passe par la divulgation écrite des secrets des Autres, et non par leur rétention. Qu'ils soient tus ou révélés, réels ou supposés, les secrets renforcent bien des positions hiérarchiques.

eric.jolly@cnrs.fr

## ARCHIVES

### **Muséum national d'histoire naturelle, Paris (MNHN)**

Archives de l'Institut d'ethnologie (2AM2E et F)

### **Bibliothèque Éric-de-Dampierre, Nanterre (BED)**

Fonds Dakar-Djibouti (fdd)

Fonds Marcel-Griaule (fmg)

Fonds Solange-de-Ganay (sdg)

## BIBLIOGRAPHIE

Douyon, Denis

2008 « Le regard d'un anthropologue malien sur les archives du Fonds Marcel-Griaule », *Ateliers d'anthropologie* 32 [en ligne], disponible sur : <http://ateliers.revues.org/document3062.html> (consulté le 15/11/2023).

Griaule, Marcel

1935 « À Bandiagara, chez les Dogons », *Le Journal* 15653, 26 août : 6.

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

1948 *Dieu d'eau : entretiens avec Ogotemmêli*. Paris, Éditions du Chêne.

1957 *Méthode de l'ethnographie*. Paris, Puf.

2015a [1933] « Comment nous avons étudié les Dogons, peuplade du Sangha », in Marcel Griaule *et al.*, *Cahier Dakar-Djibouti*. Meurcourt, Les Cahiers : 1255-1263.

2015b [1933] « Introduction méthodologique », in *ibid.* : 1237-1253.

2015c [1934] « La mission Dakar-Djibouti », in *ibid.* : 1265-1281.

Griaule, Marcel, Leiris, Michel, Lifchitz, Deborah, Lutten, Éric, Mouchet, Jean, Roux, Gaston-Louis et Schaeffner, André

2015 *Cahier Dakar-Djibouti*, Éric Jolly et Marianne Lemaire (éd.). Meurcourt, Les Cahiers.

Jamin, Jean

1977 *Les Lois du silence : essai sur la fonction sociale du secret*. Paris, Maspéro.

1979 « Une initiation au réel. À propos de Segalen », *Cahiers internationaux de sociologie* 66 : 125-139.

1982 « Objets trouvés des paradis perdus (à propos de la mission Dakar-Djibouti) », in Jacques Hainard et Roland Kaehr (éd.), *Collections passion*, catalogue d'exposition. Neuchâtel, Musée d'ethnographie : 69-100.

1985 « Les objets ethnographiques sont-ils des choses perdues ? », in Jacques Hainard et Roland Kaehr (éd.), *Temps perdu, temps retrouvé : voir les choses du passé au présent*, catalogue d'exposition. Neuchâtel, Musée d'ethnographie : 51-74.

1989 « Le savant et le politique : Paul Rivet (1876-1958) », *Bulletin et mémoire de la Société d'anthropologie de Paris* (3-4) : 277-294.

1996 « Introduction à *Miroir de l'Afrique* » et « Présentation de *l'Afrique fantôme* », in Michel Leiris, *Miroir de l'Afrique*, Jean Jamin (éd.). Paris, Gallimard : 9-59 et 65-85.

2014 *Le Cercueil de Queequeg. Mission Dakar-Djibouti, mai 1931-février 1933, Les Carnets de Bérose 2* [en ligne], disponible sur : [https://www.berose.fr/IMG/pdf/carnet\\_de\\_be\\_rose\\_no2\\_jamin\\_2014.pdf](https://www.berose.fr/IMG/pdf/carnet_de_be_rose_no2_jamin_2014.pdf) (consulté le 15/11/2023).

2015 « Gondar, Zar », in Agnès de la Beaumelle, Marie-Laure Bernadac et Denis Hollier (dir.), *Leiris & Co*, catalogue d'exposition. Paris/Metz, Gallimard/Centre Pompidou-Metz : 136-138.

Jolly, Éric

2002 « Récits dogon au passé recomposé », *Ethnologues comparées* 5 [en ligne], disponible sur : [https://dun.unistra.fr/ipm/uoh/anthropologie/fichiers/doc\\_cerce\\_jolly\\_fr.pdf](https://dun.unistra.fr/ipm/uoh/anthropologie/fichiers/doc_cerce_jolly_fr.pdf), (consulté le 15/11/2023).

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

2015 « L'ethnologue, l'écrivain et la poésie secrète des Dogon », in Agnès de la Beaumelle, Marie-Laure Bernadac et Denis Hollier (dir.), *Leiris & Co*, catalogue d'exposition. Paris/Metz, Gallimard/Centre Pompidou-Metz : 126-129.

2016 « Ambibé Babady », in *À la naissance de l'ethnologie française : les missions ethnographiques en Afrique subsaharienne (1928-1939)* [en ligne], disponible sur : <http://naissanceethnologie.fr/files/pdf/108.pdf> (consulté le 15/11/2023).

Leiris, Michel

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

1948 *La Langue secrète des Dogons de Sanga*. Paris, Institut d'ethnologie.

Mauss, Marcel

1969 [1913] « L'ethnographie en France et à l'étranger », *Œuvres*, t. III : *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*. Paris, Éditions de Minuit : 395-435.

Schaeffner, André

2006 « Introduction à *Musique et danses funéraires chez les Dogons de Sanga* », *L'Homme* 177-178 : 207-244.

Zempléni, Andras

1996 « Savoir taire. Du secret de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres », *Gradhiva* 20 : 23-41.