

# Une nature dogon ?

## L'occultation de l'environnement naturel dans la patrimonialisation du pays dogon

Anne Doquet

En fonction des lieux et des politiques patrimoniales, les liens qui unissent le patrimoine naturel et le territoire prennent des éclairages divers. Les processus de patrimonialisation que nous allons décrire s'inscrivent sur un territoire spécifique en ce sens qu'un regard extérieur et scientifique se l'est approprié : la recherche anthropologique. Enfants chéris de l'ethnologie, les Dogon du Mali constituent une référence essentielle de l'anthropologie africaniste française, l'école de Marcel Griaule ayant construit une théorie majeure à partir des études consacrées à ce peuple. C'est donc au sein d'un « territoire anthropologique » que sera ici appréhendée la mise en patrimoine d'une société africaine et plus particulièrement celle de son environnement naturel, afin de mesurer la prégnance d'un discours scientifique occidental dans la gestion locale d'un patrimoine africain. Pour comprendre les enjeux qui entourent cette question, il faudra rappeler les orientations scientifiques prises dans les recherches anthropologiques consacrées aux Dogon. Ces dernières ont en effet adopté une perspective originale qui a progressivement construit la mythification des hommes dogon, en même temps qu'elle a occulté leur relation concrète avec la nature pour la déplacer dans les réseaux symboliques de l'univers cosmogonique<sup>1</sup>. L'évacuation de cette question dans la théorie a parallèlement permis l'édification d'une conception de la nature en termes de contraintes et d'hostilité, que nous tente-

---

1. Les questions de l'orientation théorique de l'école griaulienne et de ses évolutions sont longuement développées dans l'ouvrage de l'auteur (Doquet, 1999) et celui de G. Ciarcia (2003).

rons de corriger en ramenant à une réalité vécue les comportements et les conceptions des villageois dogon vis-à-vis de leur environnement. La propension de leur environnement à être mis en patrimoine pourra y trouver un éclairage. Pour étudier la patrimonialisation, nous ne pourrions faire l'économie d'une étude de l'image anthropologique pesant sur l'émergence patrimoniale, qu'elle soit envisagée dans le domaine touristique ou dans les initiatives consécutives à l'inscription des falaises de Bandiagara sur la liste du patrimoine mondial. La forme particulière que revêt « l'écotourisme » en pays dogon illustrera les impacts de la construction anthropologique de la culture dogon et la continuité pratique *in situ* de l'occultation théorique de la nature. Celle-ci sera finalement nuancée à la lumière des reformulations politiques, culturelles et identitaires du monde dogon d'aujourd'hui, à la faveur desquelles la nature peut, dans une certaine mesure, enfin sortir de l'ombre.

## ■ La mythification du monde dogon : la nature occultée

Il est sans doute peu utile de rappeler précisément combien les Dogon ont été l'objet d'études anthropologiques approfondies. Mise en valeur par Griaule et son équipe au lendemain de la mission Dakar-Djibouti (1933), la culture dogon n'a depuis cessé de fasciner l'Occident et le nombre de publications anthropologiques qui lui sont consacrées n'a connu aucun équivalent en Afrique. La réputation des Dogon s'est établie en particulier autour de la constitution d'un système cosmogonique complexe d'une cohérence implacable. Sans reconstruire en détail la chronologie de cette édification, nous pouvons tout de même relater les grandes périodes de l'ethnologie des Dogon entre les années trente et soixante, où la pensée de Marcel Griaule présida à toutes les recherches. L'évolution des écrits éclaire en effet le processus de mythification du monde dogon, mais aussi, par contre-coup, celui de l'évacuation théorique du rapport de l'homme à l'environnement naturel.

La première phase de recherche débute en 1931, avec la mission Dakar-Djibouti, pour se poursuivre jusqu'à la veille de la Seconde

Guerre mondiale. Traversant quinze pays entre 1931 et 1933, l'équipe scientifique avait choisi, pour y mener des enquêtes ethnographiques de forme intensive, trois lieux, dont le plus connu était le pays dogon. Le rapport du paysan dogon à son environnement naturel n'a jamais été prédominant dans ces premières recherches, mais il trouvait sa place dans une ethnographie qui se voulait la plus exhaustive, c'est-à-dire étudiant chacun des aspects de la culture dogon pour former une énorme monographie à tiroirs caractéristique de la discipline à l'époque. Du fait que les Dogon étaient avant tout des agriculteurs, l'ethnographie minutieuse de cette première phase de recherches offrait des descriptions éclairant le rapport des villageois à la nature, ne serait-ce que dans des rituels comme la fête du *bulo*, correspondant à la nouvelle année, ou encore la fête des semailles. L'importance des puissances telluriques dans l'ordre religieux dogon était régulièrement soulignée, notamment celle du culte de l'ancêtre-serpent, *lebe*, qui féconde la terre nourricière. Un des sujets de prédilection de cette ethnologie d'avant-guerre fut l'étude des rites funéraires, et particulièrement de la société des masques. Le lien entre les masques et les rites agraires apparaissait de façon manifeste dans les écrits, même si Michel Leiris (1948) insistait davantage que Griaule (1938) sur ce point. Trois ouvrages d'importance concrétisèrent cette première phase de recherche sur la société dogon. *Organisation sociale des Dogons* de Denise Paulme, *La langue secrète des Dogons de Sanga* de Michel Leiris et *Masques dogons* de Marcel Griaule accumulaient une somme considérable de données sur la société dogon, société d'agriculteurs dont la vie sociale et religieuse reposait en grande partie sur les cycles agraires.

Au lendemain de la guerre, après six années d'interruption, une deuxième période s'ouvrit avec les révélations faites à Griaule par le vieil Ogotemméli. L'année 1946 où fut recueillie, dans les conditions exceptionnelles de l'initiation d'un homme blanc, la cosmogonie exemplaire dévoilée dans *Dieu d'eau*, marqua un tournant décisif dans les études entreprises sur les Dogon. Devenue par la suite le principe de base des ethnologues, l'assimilation entre univers mythique et réalité sociale rendit la connaissance du mythe suffisante pour connaître la société. La troisième phase de recherche est ainsi caractérisée par un enrichissement continu des données cosmogoniques dont l'ouvrage culminant, *Le renard pâle*, livre un mythe d'une complexité et d'une cohérence jamais encore observées. Le cheminement des recherches

anthropologiques aboutit ainsi à un monde dogon mythifié à l'extrême, dans lequel il n'était plus besoin de décrire les rapports des hommes entre eux et au monde qui les entoure, leurs moindres gestes et propos trouvant leur justification dans le système cosmogonique.

Sans détailler les raisons de l'orientation théorique prise par l'anthropologue et ses collaborateurs, nous pouvons néanmoins rappeler le contexte dans lequel s'inscrivaient leurs recherches, car il éclaire en partie l'occultation de l'environnement naturel dans leurs études. Par le biais de sa connaissance approfondie du peuple dogon, Griaule s'est fait l'avocat du monde noir face à une attitude occidentale rigide et ethnocentrique qui ne reconnaissait aucune démarche logique dans la pensée africaine. Le combat qu'il menait l'a sans doute conduit à exagérer la cohérence et la perfection du système cosmogonique. Cette lutte explique aussi certainement la tendance de Griaule à négliger tous les aspects de la société dogon susceptibles de rappeler leur simple condition d'agriculteurs. Cette orientation scientifique eut pour conséquence directe d'exclure de la recherche toute dimension ethnographique qui aurait porté sur les faits sociaux et le quotidien des hommes. L'ethnologue a ainsi privilégié la dimension « intellectuelle » au détriment de tous les aspects inhérents à la condition paysanne des Dogon. Les premières pages de *Dieu d'eau* sont sur ce plan très éclairantes. Les fiches que Griaule a rédigées sur le terrain en 1946 permettent, en suivant la progression chronologique de l'enquête et en la comparant avec le déroulement des entretiens relatés dans l'ouvrage publié, de discerner d'éventuelles manipulations textuelles. Ainsi, les fiches de la première journée, le vingt octobre, sont intitulées « *Ommolo* ». Après la narration de l'accident du vieillard, la conversation se poursuit par une description détaillée de l'*Ommolo*, protection du chasseur contre le *nyàma* dangereux des animaux qu'il abat. La journée suivante est occupée par la déclamation des *Tige* de ces animaux, c'est-à-dire de leur devise. Le troisième jour, Ogotemméli décrit les différents liens qui unissent les animaux entre eux, explicite les protections nécessaires au chasseur (autel, sacrifice...) et se réfère au mythe de la mort du premier d'entre eux. Or, le texte de *Dieu d'eau* ne mentionne jamais ces données pourtant inédites sur la relation des hommes au monde animal. Pourquoi Griaule les a-t-il rejetées ? Cet exemple est révélateur d'un processus qui marqua non seulement le travail de Griaule mais celui de ses successeurs : le rapport des hommes à la nature s'efface devant leur dimension spiri-

tuelle. Progressivement, les Dogon ne sont plus des hommes de la terre, mais des hommes de la parole. Le peu de données recueillies consacrées à leur connaissance des plantes et à leur système de pharmacopée est ainsi parlant. Les guérisseurs ont pourtant un savoir précis sur les vertus des plantes dont ils connaissent des dizaines d'espèces, mais seule la recherche anthropologique italienne s'y est intéressée<sup>2</sup>. En France est occulté tout ce qui pourrait réduire l'homme dogon à sa dimension concrète. Les nombreuses références faites aux cultes et rituels ne mentionnent que brièvement les rites agraires, qui jalonnent la vie des Dogon, pour faire une place exclusive aux cultes funéraires envisagés comme de fidèles illustrations du mythe. L'aspect tellurique des entités mythiques y est négligé : lorsqu'on parle du *lebe*, ancêtre-serpent qui féconde la terre-mère, c'est son rôle de révélateur de la parole aux hommes qui est la plupart du temps mis en avant. De même, les *Binou*, ancêtres totémiques liés au serpent *lebe*, passent presque inaperçus malgré leur rôle déterminant dans la vie socio-religieuse des Dogon. Jacky Bouju (1995) mentionnera le fait que chaque *binou* est lié aux vivres de base de l'alimentation dogon (mil, sorgho, oseille, sésame, haricot...) bien après tous les travaux de l'école griaulienne consacrés au mythe. Mais cet aspect était sans doute trop terre à terre pour une anthropologie élevant les Dogon au rang de savants dépositaires d'une cosmogonie exceptionnelle et les plaçant hors du flux de la vie. Les écrits parus sur les connaissances astronomiques des Dogon sont sur ce point éloquent. L'article de Griaule « Un système soudanais de Sirius » révélait en 1952 des informations inédites sur ce domaine inconnu et fit par la suite couler beaucoup d'encre, suscitant en dehors de la littérature anthropologique les hypothèses les plus extravagantes sur le savoir extraordinaire des Dogon concernant l'existence d'une étoile invisible à l'œil nu. Les étoiles n'ont pourtant jamais revêtu une importance particulière, ni dans leur vie quotidienne, ni dans leur vie religieuse, mais un savoir astronomique paysan fut bien vite érigé en une théorie érudite frôlant la science-fiction.

---

2. Une équipe pluridisciplinaire italienne a créé en 1979, à Bandiagara, un Centre de médecine traditionnelle où furent recueillis les témoignages de plus de 400 guérisseurs (Coppo, 1998 : 15).

Il aura fallu attendre les travaux de J. Bouju (*Graine de l'homme, enfant du mil*, 1984) puis ceux d'E. Jolly (*La bière de mil dans la société dogon*, 1995) pour qu'enfin émergent de nouveau des données ethnographiques (les plus importantes datant du travail de Denise Paulme en 1940) restituant les conditions d'existence des Dogon sans considérer ces derniers comme mus par un système métaphysique qui les dépasse. Rien d'étonnant par ailleurs au fait que le titre de ces deux études contiennent le mot « mil », céréale de base de l'alimentation et donc de la vie dogon. Jacky Bouju s'est attaché à décrypter les logiques socio-économiques du monde dogon, tandis qu'Éric Jolly, visant à saisir globalement les logiques socioculturelles à partir d'un élément omniprésent dans toutes les sphères de la vie sociale, économique, religieuse et politique des Dogon, a consacré sa thèse à la bière de mil. Mais les écrits de ces auteurs, précurseurs d'une réorientation de l'anthropologie consacrée à cette société, n'ont pas pesé lourd par rapport à la masse d'articles et d'ouvrages se référant au substrat métaphysique animant la vie des Dogon.

Sous la plume anthropologique, les villageois se sont ainsi vus métamorphosés en savants détenteurs d'une riche et profonde cosmogonie. Les mythes recueillis ne révélaient pas seulement une représentation du monde. En eux résidait l'explication de chaque comportement humain, qu'il s'agisse d'un rite grandiose aussi bien que d'un banal geste quotidien. En affichant cette parfaite cohérence et en assimilant la réalité sociale à l'univers mythique, les chercheurs ne se sont attachés qu'à l'essence de la société dogon, en quelque sorte naturalisée, envisagée hors du temps. Ainsi détachés du flux de la vie, les Dogon étaient reliés au monde qui les entoure par de complexes correspondances symboliques. Cette conception holiste d'un monde appréhendé comme un vaste réseau liant tous les êtres, toutes les choses et tous les phénomènes créait un lien d'ordre spirituel, voire mystique, entre les hommes et leur environnement naturel. En naturalisant la culture, les anthropologues ont paradoxalement évacué de leurs travaux les relations concrètes de l'homme à la nature. Pourtant, s'il fut éludé des recherches de Griaule pour des raisons stratégiques évoquées plus haut, le milieu naturel ne joua pas pour autant un rôle anodin dans l'édification de sa théorie.

Selon les termes de sa propre fille, Griaule fut pris d'un véritable « coup de foudre » lorsque, en 1931, il mit les pieds sur le sol dogon. Certes,

la sortie des masques à Sangha à l'occasion des funérailles d'un vieux chasseur a très certainement provoqué l'enthousiasme du chercheur. Mais le paysage dogon n'était-il pour rien dans cette rencontre passionnelle qui est à l'origine non seulement de la brillante carrière de Griaule mais surtout à l'une des plus importantes écoles de l'africanisme français ? Le site exceptionnel de cette falaise escarpée abritant dans ses éboulis de nombreux petits villages, n'a pas pu le laisser insensible et a même peut-être suscité l'idée d'une culture elle-même exceptionnelle. C'est un cadre géographique à l'allure très primitive que Griaule a choisi pour légitimer son combat contre l'idée de primitivité culturelle<sup>3</sup> : une immense paroi abrupte, un relief chaotique et heurté, bref un paysage dans lequel l'intervention humaine semblait vaine. Le caractère en apparence hostile et non aménagé du lieu de vie des Dogon ne pouvait-il pas conforter l'idée de leur élévation spirituelle ? Autrement dit, inconsciemment confrontés dans l'esprit des lecteurs mais peut-être aussi dans celui de l'ethnologue, les caractères exceptionnels de la nature et de la culture dogon ont pu fonctionner de pair et participer à l'édification de la théorie anthropologique griaulienne. L'ascension des Dogon dans les hautes sphères de la métaphysique s'est ainsi conjuguée avec une dépréciation de leur environnement, un rapport nature contre culture jouant alors de façon insidieuse dans l'édification de la cosmogonie. La crédibilité du monde mythologique des Dogon s'ancra ainsi sur la représentation d'une nature inhospitalière constituant le lieu de leur survie, leur vie prenant sens dans la cosmogonie. C'est peut-être cet inconscient parallélisme entre l'aspect « invivable » du monde naturel et l'aspect idéal du monde mythique qui, se surimpose au combat idéologique de Griaule, a conduit à occulter les relations de l'homme à son environnement dans les écrits anthropologiques. Le milieu naturel aurait en ce sens été réduit à sa

---

3. À propos de ce combat, sa fille écrit : « Griaule n'avait qu'une idée en tête : révéler aux Occidentaux que les Noirs, pour lesquels ils n'avaient que mépris et indifférence, possédaient des cultures aussi dignes de l'attention des érudits que celle des "nobles riverains de la Méditerranée occidentale" » (Calame-Griaule, 1996 : 15). Dans les années 1930, points de vue populaires, théories scientifiques et considérations artistiques se rejoignent dans la conception du Noir comme d'un être primitif, quasi naturel, dont les comportements instinctifs seraient plus le fait d'une nature que d'une culture.

fonction de décor, décor austère, voire hostile, justifiant l'ascension des hommes vers les hauts lieux de la métaphysique.

L'oubli de la nature a donc caractérisé l'anthropologie des Dogon pendant un demi-siècle, et au-delà une importante partie des recherches africanistes françaises, et cette occultation masque la représentation, jamais explicitée, d'un environnement naturel dans lequel les hommes ne se seraient jamais investis affectivement. Nous allons donc tenter de cerner le contenu de cette représentation, qui n'est pas une affirmation effective dans les travaux anthropologiques mais une conséquence de leur orientation. Nous essaierons alors de rétablir quelques réalités de la relation qu'entretiennent les Dogon à l'espace naturel afin d'y détecter ou non d'éventuelles démarches patrimoniales.

## ■ L'environnement naturel des Dogon : un patrimoine ?

Si l'on se penche sur l'imposante bibliographie consacrée à la société dogon, l'absence de titres relatifs à son environnement naturel est frappante. Les écrits de Jean Gallais, datant pourtant des années 1960, restent des références incontournables. Un récent article de Walter Van Beek<sup>4</sup> réactualise les données et les enrichit d'une perspective anthropologique. Même si l'on ne peut prétendre que rien ne fut écrit entre temps, la littérature sur le sujet reste étonnamment pauvre.

D'une surface allant de 30 000 à 40 000 km suivant des frontières sur lesquelles personne ne s'accorde, le pays dogon présente d'importantes variations géomorphologiques. Couvrant un vaste territoire qui s'étend du sud-est de la boucle du Niger jusqu'au Burkina-Faso, il se subdivise naturellement en quatre parties géographiquement contrastées : un plateau de grès au relief chaotique, une longue plaine sableuse, une immense falaise de 260 kilomètres qui constitue la zone

---

4. En raison de ces lacunes bibliographiques et de mes connaissances limitées en géographie, la deuxième partie de ce texte est largement inspirée de l'article de Van Beek (1993).

la plus caractéristique, et dans son prolongement des reliefs massifs aux altitudes élevées formant les monts du Gourma. Incliné en pente douce vers l'ouest, le plateau est traversé par des cours d'eau temporaires (4 à 5 mois dans l'année) le long desquels est pratiquée une agriculture de décrue, favorisée par de nombreux barrages construits à l'époque coloniale. Ailleurs, c'est le mil, céréale de base de l'alimentation dogon, qui est cultivé au gré d'une pluviométrie annuelle variant entre 500 et 700 mm, et d'un relief heurté. Le plateau présente une végétation à tendance sahélienne différenciée constituée de brousse arbustive dans les fonds de vallée et de taillis dans les interfluves. En direction de l'est, il est prolongé par les monts du Gourma, aux altitudes élevées atteignant 1 155 m au mont Hombori. Le plateau se termine brusquement par l'escarpement rectiligne nommé « falaise de Bandiagara », même si le terme de « falaise » est impropre. Cette muraille de grès haute de 200 à 400 mètres surplombe la plaine et ses éboulis, formés de blocs grossiers provenant de la paroi supérieure, abritant de nombreux petits villages caractéristiques de la culture dogon. La vallée du piémont de la falaise concentre le ruissellement de ses petites sources dans des mares. La plaine sableuse du Séno s'étend des éboulis de la falaise jusqu'au Burkina-Faso. Parsemée de massifs dunaires fossiles, elle offre de vastes terroirs permettant la culture du mil.

Le caractère hostile de cet environnement forme un des lieux communs de sa représentation. Les Dogon furent en effet classés parmi les « montagnards paléonigritiques » (Froelich, 1968 : 5), « peuples d'allure archaïsante » caractérisés entre autres par « leur assujettissement au milieu physique, à des conditions écologiques sévères » (: 30). Conjugué à la notion d'« aire-refuge », celle de peuple « paléonigritiques » induisait une nécessaire hostilité du milieu<sup>5</sup>. Une caractéristique du pays dogon, mentionnée par Jean Gallais puis attestée par la suite par diverses sources démographiques, corroborait de plus cette idée : la coïncidence des regroupements humains les plus denses et des régions les plus accidentées.

De nombreux villages sont en effet nichés aux creux des éboulis dans les reliefs les plus heurtés qui rendent leur topographie anarchique et

---

5. Voir par exemple à ce sujet l'article de S. Daveau (1966) ou, dans une perspective comparative, celui de M.-C. Cormier-Salem (2003).

renvoient l'image d'un cadre de vie humain inconfortable. Des facteurs historiques expliquant les concentrations démographiques dans des milieux particulièrement accidentés viennent en même temps conjuguer l'idée d'inconfort à celle de contrainte. Les expéditions équestres des guerriers mossi, en quête de bétail et d'esclaves, au *XV<sup>e</sup>* siècle, puis les grandes opérations militaires de l'empire Sonraï, ont amené les Dogon à se réfugier dans les abris rocheux des falaises. Pour l'État bambara de Ségou, au *XVIII<sup>e</sup>* et *XIX<sup>e</sup>* siècles, ces dernières constituaient, à cause de leur proximité, un réservoir privilégié d'esclaves. En 1818, une longue période de sécheresse contraignit une grande partie de la population agricole à migrer vers le sud, et l'État centralisé belliqueux que créa Sêku Hamadou lança le peuple peuhl dans la guerre sainte menée contre les chefs traditionnels du Macina et de Ségou. Les Dogon durent quitter la plaine et se replier de nouveau dans les escarpements protecteurs des falaises, ce qui n'empêcha pas les Peuls d'organiser des raids pour faire des captifs. La plupart du temps, les relations historiques des Dogon et de leurs voisins furent ainsi belliqueuses. Subissant tour à tour la domination d'ethnies plus puissantes qu'eux, ils ont vécu de longues périodes d'insécurité et de conflits. Ces réguliers reflux humains, mentionnés dans tous les écrits consacrés aux Dogon, font oublier une réalité inverse : les périodes d'accalmie ont vu les populations, et avec elles les espaces cultivés, s'étendre sur des aires plus larges. L'histoire tumultueuse est néanmoins constamment mise en avant pour justifier le repli contraint des hommes dans le milieu rude et inhospitalier de la falaise. Le caractère géographique inhospitalier du pays dogon frappe tous ses visiteurs, que laisse perplexes la possibilité d'investir et d'habiter un tel milieu géographique. L'hostilité du milieu, décrétée évidente puisque jamais justifiée dans la littérature consacrée aux Dogon, n'est pourtant pas si forte qu'elle le paraît. En éclairant les liens entre habitat, espace et société, l'ouvrage de Jean-Christophe Huet (1994) est l'un des rares à remettre en question l'hostilité de la nature.

La falaise offre en réalité certaines conditions agricoles favorables qu'un regard non averti ne détecte pas forcément. Le caractère protecteur de la paroi pour l'homme vaut aussi pour la végétation. Épargnées par les vents desséchants, différentes espèces soudanaises jouissent de l'ombre mais surtout des suintements des sources. La rareté de l'eau dans les falaises est un leurre : dans les éboulis nichent de nombreuses sources claires et c'est dans les vallées du Piémont

que se rassemblent les eaux de ruissellement pour former une dépression humide et verdoyante, largement exploitée pour l'horticulture. À ces conditions spécifiques à la falaise s'ajoute l'avantage pluviométrique (+ 10 %) dont bénéficie le plateau par rapport à la vallée du fleuve Niger. Ainsi, le paysage résolument ingrat vu de l'extérieur n'est pas forcément vécu comme tel par la population. Ce qui au premier abord est considéré comme inexploitable pour nous n'est souvent qu'un espace potentiellement aménageable pour les villageois qui ne ménageront pas leurs efforts pour l'approprier. Les investissements humains sur des terrains très hostiles en apparence sont en effet nombreux. Les versants au pied de la falaise sont retenus par la construction de petites murettes construites après l'épierrement des pentes naturelles. Les lits de rivières sont dégagés, assurant l'évacuation du ruissellement des eaux. Sur le plateau, l'érosion est évitée par le carroyage de petites levées de terre de 30 à 40 cm de hauteur. Quant aux cultures maraîchères et tout particulièrement celles de l'oignon, elles sont parfois entreprises sur des terrains inattendus. Aux abords des barrages construits sur le plateau, les glacis de grès ont été manuellement recouverts d'une couche de sable et de fumier de 30 à 40 cm divisée par des murettes de pierre étanchéifiées à l'argile. Ces travaux herculéens n'effraient pas les villageois, qui ne reculent que rarement devant l'effort. Leur notion de terrain « aménageable » ne connaît ainsi que peu de limites puisque seuls quelques sols sont considérés comme « mauvais » même avec un important apport de fumier. Les techniques de fumure ont été précisément décrites par Jean Gallais. La fumure animale, produite par le séjour sur les champs des troupeaux peuls et dogon, est complétée par la création d'une fumière créée dans la cour intérieure des habitats, où on entasse chaumes de mil, brisures du pilage culinaire, cendres du foyer et écorces de fruits du baobab avant de marcher dessus et d'y jeter les eaux usées.

L'hostilité du milieu naturel, accentuée dans l'imagerie occidentale avec la complexification des données cosmogoniques, n'est donc pas évidente aux yeux des Dogon qui connaissent les qualités de leur environnement. Ceux que l'on voit confinés sous la contrainte dans un milieu hostile conçoivent et vivent leur espace de façon très souple. À la représentation d'un terrain quasiment partout aménageable grâce à la fumure, s'ajoute en effet celle d'un espace illimité. Les arbres sont considérés comme relativement abondants et on prête souvent un caractère temporaire à la raréfaction d'une espèce qui n'est pas

synonyme de son extinction. La brousse reste un domaine dangereux car habité par certains esprits maléfiques, mais elle est la plupart du temps vue comme humanisable, c'est-à-dire aménageable par l'homme. Ainsi, les villageois ne sont aucunement guidés par la conception d'un espace étroit dans lequel ils seraient confinés malgré eux. Ils savent profiter de l'assemblage de terroirs (nappe sableuse des plateaux gréseux, creux des ravines, dépression du piémont, sables dunaires de la plaine) qui les entourent pour varier les types de cultures plantées (mil, riz, sorgho, maïs, fonio...), sachant que les conditions météorologiques favoriseront toujours certaines d'entre elles.

La dépréciation de la nature, conséquence de l'orientation mythifiante de l'anthropologie, a amené le regard occidental à percevoir une relation antagoniste entre l'homme et son milieu naturel. Les liens qui les uniraient seraient d'ordre alimentaire et utilitaire, la survie quotidienne dans un milieu hostile étant contrebalancée par la richesse extrême du monde cosmogonique. En ce sens, toute démarche patrimoniale vis-à-vis de l'environnement serait exclue, l'homme ne s'impliquant affectivement que dans le monde des symboles et de la cosmogonie. La valeur attribuée au mythe est exclusive. La nature ne peut dans ce cadre être considérée comme un bien précieux qu'on a la charge de préserver et de transmettre. En découle l'idée d'une relation passive et forcée à l'environnement.

Cette conception peut, entre autres, être infirmée par la constitution et la préservation d'un parc arboré entretenant la fertilité des champs. Les parcs du pays dogon sont, d'après Gallais (1965 : 4), plus denses et plus anciens que ceux des populations voisines. Les champs sont avant tout parsemés de *albida*, dont l'effet bénéfique sur le sol est connu, mais aussi d'autres arbres utiles comme le palmier rônier, utilisé dans les charpentés, le néré, le tamarinier et le karité pour leurs fruits, ou encore divers ficus dont l'enracinement retient le sol dans les chaos rocheux. Jean Gallais a décrit deux formes de défrichement originales (*bougou*) (p. 11), techniques de préservation beaucoup plus soigneuses que le brûlis dont on craint les conséquences désastreuses. On peut lire une démarche patrimoniale dans cette sélection précise d'arbres utiles, dont certains ont plusieurs siècles, conjuguée aux précautions particulières prises pour les préserver. Une telle démarche apparaît de façon plus manifeste encore dans l'existence d'une institution traditionnelle aujourd'hui disparue, mais vivace il y a quelques années, dans la région sud-ouest du pays dogon.

Les Alamodjou, littéralement « groupe de vilains », formaient une organisation chargée de la protection des ressources renouvelables. Leur nom faisait référence à leur apparence et leurs comportements. Vêtus de guenilles, couverts de cendres sur le visage et le corps, se nourrissant de déchets et notamment d'excréments dilués dans de la bière de mil, les Alamodjou se manifestaient par des attitudes inverses aux normes sociales, usant d'un langage contraire au parler villageois. Leur groupe, que les membres intégraient soit par voie héréditaire ou congénitale, soit à la suite d'une transgression d'interdits, était composé du chef (*Seri*), de son adjoint (*Saga*) puis d'un groupe d'hommes, femmes et enfants formant les brigadiers de patrouille (*Soroman*). Une partie importante de leur mission consistait à protéger les arbres (gestion des ressources, luttes contre incendies) et à gérer les points d'eau (aménagement, protection des sources, marigots, puits). Annonçant publiquement, les jours de marché, les textes législatifs relatifs à la préservation de l'environnement, ils invitaient les villageois à planter des arbres (c'est eux qui décidaient de l'introduction de nouvelles variétés), à ne pas cueillir les fruits non mûrs, à ne couper ni les arbres jeunes, ni ceux utiles à la pharmacopée et menaçaient tout villageois insoumis d'être puni par les fétiches. Une patrouille de répression agissait ensuite sous les ordres du chef et sanctionnait sévèrement toute personne prise en flagrant délit. Les Alamodjou étaient de toute façon respectés et craints par les villageois du fait de leurs comportements étranges et des pouvoirs surnaturels qui leur étaient attribués (notamment celui de faire venir la pluie). Cette organisation traditionnelle aujourd'hui disparue pourrait être envisagée comme une institutionnalisation des questions patrimoniales pouvant préfigurer leur prise en charge dans le monde dogon contemporain.

Reste cependant la question de la connaissance de la nature, qui doit présenter une relative homogénéité de représentations pour que l'environnement naturel puisse être considéré comme « patrimonialisable ». La tendance à la diversification des cultures a des implications sur les modes d'appréhension de la nature. Les Dogon possèdent certes un savoir collectif sur les caractéristiques et les exigences des sols et des espèces cultivées, mais la connaissance est en même temps très personnelle, les caractéristiques particulières des champs de chacun étant révélées par des expériences individuelles répétées : la sélection des espèces cultivables et des meilleures techniques de ferti-

lisation relève de l'évaluation spécifique de chaque terrain. Cette primauté de l'individuel sur le collectif relatif à l'agriculture confère au système de connaissances relatives à la nature un caractère élastique et peu normatif. Van Beek affirme qu'elles se fondent plus sur un corpus de pratiques que sur un système formel de savoirs collectifs. Cependant, y mesurant les parts respectives de l'individu et de la collectivité, l'auteur compare ces procédures avec celles de la connaissance dogon au sens général du terme. En écrivant « *Characteristically, the Dogon emphatically state that they have "always known it", a statement indicating – in my view – the social value and respectability of that body of knowledge* » (Van Beek, 1993 : 57), il pointe une caractéristique essentielle du rapport des Dogon à la tradition, toujours présentée comme inaltérable car fidèlement transmise de génération en génération, mais qui présente en réalité une grande flexibilité et une capacité à toujours intégrer de nouveaux éléments sous couvert de son immuabilité. Au sein des connaissances relatives à la nature, ces deux aspects ont, selon Van Beek, une importance égale pour les Dogon. Leur savoir concernant leur environnement naturel se compose ainsi de conceptions individuelles induites par les initiatives de chacun, mais également d'une vision générale et partagée de l'écosystème, à laquelle une éminente valeur sociale est attribuée. Les évolutions de la vie ne s'inscrivent alors pas en contradiction avec ce corpus dont la valeur symbolique prime le contenu. Bien qu'ils affirment être les dépositaires d'une tradition héritée du passé et fidèlement transmise, une conception mouvante des traditions transparaît dans plusieurs expressions dogon. L'un des trois termes traduisant la notion de culture, *dogo ozu*, signifie littéralement la « voie des Dogon », associant la notion de changement, de mouvement à celle de l'identité culturelle. De même, l'idée de coutume que traduit le terme *dogotembu* (littéralement : ce qu'on a trouvé en naissant), n'implique pas la réception directe d'un patrimoine figé et laisse donc là aussi planer la possibilité de changement. Enfin, les « héritiers » sont qualifiés en dogon de « ramasseurs de ce qui est passé » (Bouju, 1995), ce qui encore une fois indique moins l'idée d'une transmission sans faille que celle d'une déperdition et donc d'une transformation possible. L'idée de patrimoine pourrait ainsi s'inscrire dans cette représentation sociale de valeurs précieuses, préservées et transmises, qui n'empêche pas le cheminement des hommes dans le flux de la vie.

Ne poussons cependant pas l'hypothèse de conceptions patrimoniales intrinsèques aux Dogon. En éclairant quelques conceptions et attitudes des Dogon envers leur environnement naturel, nous voulons seulement souligner l'idée que leur nature est « patrimonialisable », alors que les lieux communs évacuent cette possibilité. Néanmoins, n'envisager la patrimonialisation du monde dogon que du point de vue interne reviendrait à tomber dans le piège de l'image anthropologique qui a induit l'idée d'une société isolée et refermée sur elle-même. Si l'on se place dans la perspective constructiviste – qui est la nôtre – d'une identité produite avant tout dans les rapports à l'altérité, la construction d'un patrimoine dogon sera prégnante aux frontières géographiques ou symboliques de leur monde, et dans le cadre de leurs interactions avec l'étranger. Les constructions identitaires des Dogon doivent ainsi être regardées en lien avec les représentations auxquelles la société peut se référer pour se représenter elle-même. Une partie de la société dogon évolue depuis plusieurs décennies dans une « situation ethnologique<sup>6</sup> », qui induit une orientation de la culture en fonction de l'interaction de ses membres et de la recherche. Les orientations scientifiques ont par ailleurs dépassé les frontières de l'anthropologie pour gagner d'autres regards, notamment ceux des amateurs d'art et des touristes, qui se posent en retour sur cette société. Réceptrice des fantasmes d'une Europe nostalgique à la recherche d'un temps perdu, la culture dogon a toujours été considérée comme le plus haut lieu de la tradition africaine, prisonnière de son image de témoin immuable du passé. Le glissement de la perspective anthropologique vers d'autres domaines affecte entre autres tout ce qui a trait aux processus de patrimonialisation du pays dogon. Ceux-ci ont émergé précisément dans les régions investies auparavant par les anthropologues, puis par les touristes. Nous tenterons donc de mesurer le poids du regard scientifique dans les questions patrimoniales d'aujourd'hui, d'une part à la lumière des démarches institutionnelles, mais également à travers les initiatives d'une jeune élite en train de reformuler les contours d'une identité qui se renouvelle. Nous pourrions alors apprécier la place qui est réservée à la nature dans la mise en patrimoine contemporaine du pays dogon.

---

6. Ce terme fait bien entendu référence à la notion de « situation coloniale » de Georges Balandier. Voir Doquet (1999).

## ■ De la culture à la nature : la mise en patrimoine du pays dogon

Terre d'élection de l'anthropologie, destination privilégiée du tourisme en Afrique de l'Ouest, érigé par l'Unesco au rang de patrimoine mondial de l'humanité, le pays dogon est le lieu de convergence de regards focalisés sur l'authenticité culturelle de son peuple. Malgré le caractère souvent peu palpable des processus de patrimonialisation, on peut distinguer trois contextes qui, en pays dogon, ont favorisé leur émergence. Générant la construction d'une authenticité elle-même productrice de valeur patrimoniale, le tourisme est le premier vecteur de ces processus. En lien avec l'image ethnologique ci-dessus décrite, les sites touristiques ont vu naître des espaces de construction intensive du patrimoine. En dehors de ces zones, la notion de patrimoine a dominé les actions de la mission culturelle de Bandiagara depuis sa création en 1993 qui fit suite à l'inscription du pays dogon sur la liste du « patrimoine mondial de l'humanité » de l'Unesco. La question du patrimoine naturel figurait au premier plan de ces initiatives, avec la mise en place d'un programme d'« écotourisme » mené conjointement par la mission culturelle et la coopération allemande. Enfin, avec l'émergence de la décentralisation malienne et par conséquent des communes, la question du patrimoine est aujourd'hui prise en main par de nouveaux acteurs locaux engagés dans le développement culturel et économique de leur région. Nous tenterons donc de suivre le cheminement de ces processus, et surtout les traitements réservés en leur sein à l'environnement naturel.

Lieu de pèlerinage touristique par excellence, le pays dogon est perçu comme un nid d'authenticité abritant une population aux coutumes ancestrales restées intactes. L'assimilation entre mythe et réalité sociale établie sous les plumes des anthropologues a induit l'idée d'une réalité culturelle immuable, idée dont les touristes sont particulièrement friands. En parallèle se sont construites des mises en scène identitaires d'éléments culturels érigés en symbole de tradition. Le phénomène touristique a débuté après la seconde guerre et a connu un grand essor au lendemain de l'indépendance. Il répondait alors parfaitement aux aspirations des occidentaux, victimes du malaise de leur société. L'impact financier immédiat du tourisme, ajouté à la réputation inter-

nationale dont il a doté le pays dogon, a rapidement conduit les villageois à nourrir la quête des visiteurs, en créant à leur intention des espaces d'authenticité. En construisant socialement leur authenticité, les Dogon ont alimenté la patrimonialisation de leur culture tout comme ils ont favorisé la transformation en emblèmes de certains comportements ou certains objets. Tout au long des sentiers touristiques, la recherche anthropologique s'est traduite dans une représentation scénique de la culture. Elle a donc ouvert des espaces de patrimonialisation<sup>7</sup>, espaces investis par les étrangers comme par les Dogon eux-mêmes. L'accent mis dans les recherches sur le symbolisme incite par exemple les sculpteurs d'aujourd'hui à expliquer le moindre signe. Cette sur-symbolisation est partie prenante du discours des artistes créateurs, mais aussi des vendeurs. Dans le cas des masques, la fabrication de modèles classiques devenus figures de la tradition est favorisée au détriment de l'innovation artistique (Doquet, 1999). La frontière entre mises en scène rituelles et touristiques est par ailleurs beaucoup plus floue qu'elle ne paraît : elles se nourrissent mutuellement et le glissement vers le rituel d'une représentation folklorique n'a rien d'exceptionnel. Sans prétendre donc que les Dogon auraient absorbé l'image ethnologique et s'y seraient passivement identifiés, nous pouvons tout de même supposer que cette dernière a guidé la perception et la construction de leur propre patrimoine, notamment par le biais des activités touristiques. Mais la nature n'avait pas sa place dans ce processus. Le tourisme en pays dogon se veut un tourisme « culturel », où les visiteurs tendent moins à la contemplation de paysages qu'au partage de valeurs culturelles authentiques. À quoi aspirent-ils sinon à la rencontre d'un peuple coupé de l'évolution du monde et préservé des effets néfastes de la modernité ? Répondant directement à ce désir, la promotion touristique et les écrits qui l'accompagnent, largement diffusés en Occident, ont schématisé à l'extrême l'image ethnique sous-tendue par les théories anthropologiques, en usant et abusant des notions de pureté et d'immuabilité culturelle. L'anthropologie a véhiculé à son insu l'idée d'une authenticité frôlant celle d'une primitivité. Le combat mené par Griaule

---

7. La question de la mise en patrimoine du pays dogon en lien avec l'anthropologie est longuement et remarquablement traitée dans l'ouvrage de G. Ciarcia (2003).

contre cette notion a eu en retour des effets pervers : c'est l'objectif du touriste que de rencontrer une société primitive. Les ricochets de la construction anthropologique de la culture dogon ont ainsi parcouru un trajet sinueux, prêtant des sens différents à la nature.

La primitivité apparente de l'environnement naturel des Dogon, qui soutenait et renforçait l'édification d'un monde mythique et spirituel par sa dimension antithétique, conforte maintenant la perception primitivisante des visiteurs. Ces derniers tombent sous le charme d'un cadre géographique exceptionnel, qui constitue le décor le plus adéquat pour qu'ils reconnaissent les scènes sociales ou religieuses ancestrales que décrivent les guides. En consolidant l'idée d'un territoire inaccessible et donc coupé du reste du monde, l'aspect rude et chaotique des reliefs étanche la soif d'authenticité des touristes. Très peu de mises en scène sont nécessaires pour les convaincre, le décor naturel s'avérant parfait. L'environnement naturel ne fut pour cette raison que peu concerné par la patrimonialisation du monde dogon en lien avec le phénomène touristique. C'est sur les lieux et les objets témoignant de la vie spirituelle et religieuse du peuple dogon qu'elle se concentra. Si le cadre géographique est déterminant pour charmer les visiteurs et asseoir leurs convictions, ces derniers ne portent pas leur attention sur les rapports concrets entretenus entre les hommes et la nature. Tout comme elle fut occultée par la recherche, la question de la nature a donc été négligée dans les démarches patrimoniales inhérentes au tourisme. Pourtant, lorsqu'en 1989 le pays dogon intégra la liste du patrimoine mondial, c'est au double titre de « sanctuaire culturel et naturel » qu'il fut inscrit.

La notion de « patrimoine culturel » a donc vu le jour avec cette inscription. En proposant cette intégration, le gouvernement malien visait d'une part les retombées économiques de ce classement, mais aussi l'avancée du pays sur la scène mondiale. En 1988, une mission composée d'un expert de l'Icomos et de deux agents de la direction nationale des Arts et de la Culture de Bamako fut chargée d'une vérification de la valeur de la zone à protéger en même temps que de sa délimitation. L'aire fut finalement découpée entre 14° et 14°45 de latitude nord et 3° et 3°50 de longitude ouest. Les liens entre les recherches anthropologiques et les critères de choix appliqués dans les rapports successifs ont été détaillés dans l'ouvrage de G. Ciarcia (2003 : 132-143). L'inclusion dans la zone à protéger de « la très grande majorité des villages les plus authentiques » (134), en est

l'illustration. Ce sont les villages de la falaise, zone qui doit sa notoriété aux recherches, qui doivent être préservés et la notion d'authenticité reste le phare des rapports d'expertises de l'Unesco. Malgré le caractère mixte du patrimoine dogon décidé par l'Unesco, la sauvegarde d'une culture traditionnelle dont l'ancestralité est menacée prime, dans les différents rapports, la question de l'écosystème.

Les actions entreprises suite à ces rapports par la mission culturelle de Bandiagara poursuivront cette démarche. Dans les trois sites maliens élus par l'Unesco (pays dogon, Djenne, Tombouctou) en 1988 et 1989, furent implantées des missions culturelles chargées de favoriser localement la mise en œuvre de la politique gouvernementale et des stratégies de gestion du patrimoine en lien avec les besoins des populations. Trois objectifs majeurs furent proposés par celle de Bandiagara : inventaire et valorisation de la tradition et de l'architecture ; adaptation d'un habitat rural salubre culturellement intégré à la tradition ; développement d'un tourisme culturel et participatif. Le premier programme mis en œuvre par la mission culturelle en collaboration avec une université allemande portait sur l'architecture traditionnelle. Il fut rapidement suivi par le projet « Ecotourisme en pays dogon », mis en place en collaboration avec le Service de coopération allemande (DED), afin de protéger et de mettre en valeur les patrimoines culturel et naturel du site. L'environnement naturel trouvait enfin une place, tout au moins sur le papier, dans la conservation patrimoniale. Pourtant, les objectifs du projet montrent le peu d'importance qui lui est prêtée :

« 1. Objectif principal : améliorer les conditions de vie des populations rurales en pays dogon.

2. Objectifs spécifiques :

- protéger et préserver le patrimoine culturel et naturel du pays dogon ;
- valoriser le tourisme local en développant les infrastructures ;
- renforcer l'auto-promotion des populations rurales pour mieux impliquer les communautés du site dans l'exploitation des activités touristiques et culturelles en vue d'augmenter leurs revenus ;
- décongestionner le tourisme culturel en orientant les touristes vers d'autres zones à potentiel naturel et culturel important ;
- minimiser l'impact négatif du tourisme au niveau local » (Cisse, 2001).

Sans détailler la mise en œuvre effective de ce programme qui a par ailleurs donné lieu à des initiatives originales et réussies sur le plan culturel, nous ne pouvons qu'y retrouver l'occultation du milieu naturel. Celle-ci n'est pas imputable aux actions d'une mission culturelle largement dépendante des institutions de coopération qui sont ses bailleurs de fonds, mais elle révèle la prégnance toujours actuelle de l'image anthropologique. Il est par ailleurs remarquable qu'aucune question relative à l'écosystème ne figure dans le projet «écotourisme», et que le terme de «paysage culturel» soit récurrent dans les écrits de la mission culturelle qui le concernent. Ainsi, l'occultation de la nature, initiée par la recherche anthropologique, semble poursuivre indéfiniment son chemin au fil du processus de patrimonialisation du pays dogon. Néanmoins, dix ans après son inscription sur la liste du patrimoine mondial, le pays dogon s'est trouvé découpé en communes dans le cadre du programme malien de décentralisation. Cette restructuration politique induit en même temps des reformulations d'identités et des remaniements de traditions qui ne sont pas sans incidences sur la question du patrimoine naturel.

Comme toute forme de renégociation politique, le processus de décentralisation s'accompagne au Mali de reformulations identitaires. Un des liens unissant cette restructuration politique et l'émergence patrimoniale a été mis en lumière par A. Ouallet (2000 : 29) : « La projection d'éléments du patrimoine sur le devant de la scène est apparue un moyen de se faire identifier, de montrer son dynamisme et sa capacité à s'imposer en interlocuteur incontournable ». La mise en valeur du patrimoine, au-delà des bénéfices touristiques qu'elle peut engendrer, est ainsi susceptible de donner du poids aux communes dans le dialogue politique national. La gestion patrimoniale intéresse de fait les nouveaux élus et lance les mairies dans une compétition où la valorisation de la culture devient un enjeu politique.

Au niveau communal, de jeunes villageois impliqués en même temps dans le développement du tourisme local et dans la promotion de leur culture à l'étranger (en particulier des guides et des hôteliers) s'investissent aujourd'hui dans les manifestations culturelles organisées dans le cadre des communes. En lien avec des agences et des ONG internationales, ces jeunes sont parfois membres des récents conseils municipaux. Cette élite revendique son appartenance mais aussi son implication dans la culture et trouve donc aisément sa place dans les manifestations qui se mettent en place, où les pratiques liées au tourisme

sont assimilées à des pratiques culturelles. La « coutume », domaine où s'étend le pouvoir des plus anciens qui en sont les dépositaires, est ainsi prise en main par les nouvelles autorités constituées des conseils communaux et d'une jeune élite locale. On assiste finalement à une gestion inédite des traditions, où les positions d'autorité se redéfinissent, au niveau intergénérationnel d'une part, mais aussi entre les clans, les villages et les communes d'autre part. Celles-ci s'appuient sur leur patrimoine pour accéder à une position d'interlocuteur privilégié dans des réseaux politiques plus élargis. Dans cette concurrence à différentes échelles, chacun use de la culture comme tremplin pour de nouveaux positionnements économiques et politiques.

La jeune élite émergente prend une place visible dans l'organisation des manifestations culturelles au niveau de la commune. En même temps, elle se fait entendre par une voie d'expression jusque là littéralement inédite en pays dogon : l'écriture. Trois ouvrages (deux parus et un à paraître), sur la culture dogon sont aujourd'hui signés par des Dogon eux-mêmes. Au silence qu'ont montré jusqu'alors les chercheurs dogon sur leur propre société et surtout sur la façon dont l'anthropologie française l'avait appréhendée, succède une écriture de soi qui ne prétend pas démentir l'ethnologie occidentale, mais offrir une autre lecture de la société, essentiellement axée sur un quotidien délaissé par la recherche. Sans s'insurger contre les théories savantes avancées sur leur culture, la plume de ces nouveaux auteurs ouvre ainsi la voie d'autres recherches, tandis que leurs actions aspirent à la réinvention de la tradition locale.

L'ouvrage d'Issa Guindo et Hassan Kansaye, *Nous les Dogons* (Le Figuier, Bamako, 2000), tente de restituer aux Dogon une place dans le courant de la vie contemporaine. Leur préface le précise : « En effet, on aurait tort de penser que les bouleversements du monde n'atteignent pas les Dogon. En sollicitant le savoir de deux prêtres, nous avons voulu donner à voir non pas une civilisation figée pour l'éternité, mais un peuple fort que n'épargnent pourtant pas le doute et l'angoisse » (Guindo et Kansaye, 2000).

L'un des auteurs est un ancien guide touristique lié depuis longtemps avec des personnalités intellectuelles bamakoises et différentes organismes internationaux pour l'aide et préservation de la culture. Il joua notamment un important rôle dans l'organisation en mars 2001 de la manifestation « Les retrouvailles de Kanibonzo », dans laquelle

l'historique de la migration des Dogon et de leur essaimage à travers les sites actuels était retracé. L'autre auteur est un écrivain poète, membre fondateur d'une des rares maisons d'édition maliennes, fervent militant de la promotion de la culture dogon. Le deuxième texte (à paraître) a été rédigé par Nouhoum Guido et B. Kassogue, de Bandiagara, qui agissent tous deux au niveau du développement touristique local. *Itinéraire de la vie d'un Dogon* se veut un compte-rendu du simple cheminement d'une vie de paysan, jalonnée de rituels méconnus. Le troisième ouvrage, *La mère des masques*, de Sékou Ogobara Dolo, a pour objectif de « donner à mieux connaître la vie quotidienne des habitants de Sangha. Autrement dit, nous faire pénétrer dans le concret des choses, dans la matérialité de l'existence d'un Dogon du XXI<sup>e</sup> siècle » (Dolo, 2001 : préface). Son auteur est entre autres le fondateur de la troupe culturelle « Awa », qui donne de nombreux spectacles de danses masquées.

Il est clair que sans s'opposer à l'anthropologie française, ces nouveaux écrivains dogon insistent sur le quotidien et la contemporanéité de leur peuple. En même temps qu'elle accompagne les nouvelles mises en forme de la tradition dans lesquelles ils sont engagés, leur écriture démystifie le Dogon mythifié de l'anthropologie française et éclaire la condition paysanne des villageois.

Parallèlement, une nouvelle tendance semble se dessiner lentement dans les récentes pratiques touristiques du pays dogon. L'éventail d'objets-souvenirs offerts aux touristes s'élargit : à côtés des statuettes et petits masques caractéristiques, les stands proposent depuis peu quelques outils de base du cultivateur : *daba*, petites faux ou autres. De même, d'après différents guides de la région de Sangha, la visite du barrage effectué par Marcel Griaule (les traces de l'ethnologue font partie intégrante des circuits classiques) s'accompagne maintenant d'un parcours des champs d'oignons avec l'explication des techniques de culture. Aussi est-il remarquable de lire dans le catalogue d'une récente exposition sur « Les mondes dogon », rédigé par un anthropologue dogon lui-même, que : «... le tourisme en pays dogon resta longtemps culturel et ethnologique. Aujourd'hui, le pays attire plus pour la beauté de son paysage que pour sa culture... » (Teme, 2002 : 197).

Est-ce à dire que le paysan dogon de Gallais (1965 : 4), « laborieux gratteur de rocher, aménageur méticuleux du sol », trouve enfin sa place dans la mise en patrimoine d'une culture sur-valorisée pour sa

cosmogonie exceptionnellement complexe ? Nul ne doute que la mythification anthropologique du monde dogon fasse partie intégrante de l'ethnicité dogon contemporaine. Inspiratrice de l'allure évolutive des traditions et donc de l'identité, l'anthropologie a profondément marqué toutes les démarches de protection et de valorisation de la culture et l'occultation de l'environnement naturel dans ses écrits a infiltré de façon plus ou moins consciente certains processus de patrimonialisation du monde dogon. Le retour timide de la nature dans les pratiques touristiques et dans les textes de jeunes auteurs dogon est la conséquence de l'infléchissement de l'œuvre griaulienne, mais aussi des usages politiques et économiques actuels de la tradition dogon. En construisant socialement une autre « authenticité », l'élite émergente modifie insidieusement des conceptions patrimoniales tâtonnantes. Le classement des falaises de Bandiagara dans la catégorie mixte du patrimoine mondial, c'est-à-dire à la fois culturel et naturel, trouvera peut-être alors un sens à travers les actions de ces nouveaux acteurs sociaux engagés dans les reformulations politiques, culturelles et identitaires de leur société.

## Bibliographie

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

BOUJU J., 1995 —  
Qu'est-ce que l'« ethnie » dogon ?,  
*Cahiers des sciences humaines*,  
31 (2) : 329-363.

BOUJU J., 1996 —  
Tradition et identité – La tradition  
dogon entre traditionalisme rural  
et néo-traditionalisme urbain,  
*Enquête*, 2 : 96-117.

CALAME-GRIAULE G., 1996 —  
*Descente du troisième verbe.*  
Paris. Fata Morgana, coll. Hermès,  
préface de Griaule M.

CIARCIA G., 2003 —  
*De la mémoire ethnographique.*

*L'exotisme du pays dogon.*  
Paris, éditions de l'EHESS,  
Cahiers de l'Homme.

CISSE L., 2001 —  
*Le projet « Écotourisme en pays  
dogon », une expérience de  
développement touristique local  
sur un site du patrimoine mondial,*  
Forum professionnel du DED,  
Ségou (Mali), juin 2001.

COPPO P., 1998 —  
*Les guérisseurs de la folie.*  
Le Plessis-Robinson, Institut  
Syntélabo, Les empêcheurs  
de penser en rond : 15.

CORMIER-SALEM M.-C., 2003 —  
Terroirs de l'extrême, *La Recherche  
Hors série*, avril 2003 : 62-66.

- DAVEAU S., 1966 —  
Les rebords de plateau d'Afrique occidentale et leur occupation humaine. *Finisterra, Revista portuguesa de Geographica*, 1 (2) : 149-187.
- DOLO S. O., 2001 —  
*La mère des masques*. Paris, Le Seuil.
- DOQUET A., 1999 —  
*Les masques dogon : ethnologie savante et ethnologie autochtone*. Paris, Karthala.
- FROELICH, J.-C., 1968 —  
*Les montagnards paléonigritiques*. Paris, Orstom, coll. L'homme d'outre-mer.
- GALLAIS R., 1965 —  
Le paysan dogon (rép. du Mali), *Les Cahiers d'Outre mer*, 18 : 123-143.
- GUINDO I., KANSAYE H., 2000 — *Nous les Dogons*. Bamako, Le Figuier.
- GUINDO N., KASSOGUE B. [s. d.] — *Itinéraire de la vie d'un Dogon*. Bandiagara, [non publié].
- GRIAULE M., 1974 —  
*Notes de terrain, Dogon, Ogotemméli*. Paris, Institut d'ethnologie [11 microfiches non publiées].
- GRIAULE M., 1983 —  
*Masques dogons*. Paris, Institut d'ethnologie, 33 [1<sup>re</sup> éd. 1938].
- GRIAULE M., 1987 —  
*Dieu d'eau (entretiens avec Ogotemméli)*. Paris, Le Livre de Poche [1<sup>re</sup> éd. 1948].
- GRIAULE M., DIETERLEN G., 1950 —  
Un système soudanais de Sirius, *Journal de la Société des Africanistes*, 20 : 273-294.
- GRIAULE M., DIETERLEN G., 1991 —  
*Le renard pâle*. Paris, Institut d'ethnologie [1<sup>re</sup> éd. 1965].
- HUET J.-C., 1994 —  
*Villages perchés des Dogon du Mali*. Paris, L'Harmattan.
- JOLLY E., 1995 —  
*La bière de mil dans la société dogon*. Paris, université Paris-X, thèse de doctorat.
- JOLLY E., 2001-2002 —  
Du fichier ethnographique au fichier informatique. Le fonds Marcel Griaule : le classement des notes de terrain, *Gradhiva*, 30/31 : 81-104.
- LEIRIS M., 1948 —  
*La langue secrète des Dogon de Sanga*. Paris, Institut d'ethnologie.
- OUALLET A., 2000 —  
Émergence patrimoniale et conflits en Afrique subsaharienne, *Norois*, 47 (185) : 23-39.
- PAULME D., 1988 —  
*Organisation sociale des Dogon*. Paris, éd. Jean-Michel Place [1<sup>re</sup> éd. 1940].
- TEME A., 2002 —  
« Repenser dogon ? ». In KONATE M. et LE BRIS M. (dir.), *Le monde des Dogon*. Daoulas, Hoëbeke : 194-197.
- VAN BEEK W., 1993 —  
« Processes and limitations of Dogon agricultural knowledge ». In HOBART M. (ed.), *An anthropological critique of development*. London, Routledge.
- WALTHER O., 2001 —  
*Stratégies et dynamiques spatiales du tourisme chez les Dogon du Mali*. Lausanne, université de Lausanne, Institut de Géographie, mémoire de Licence.

Ouvrage issu du séminaire organisé conjointement par le département  
« Hommes, Natures, Sociétés » du Muséum national d'histoire naturelle,  
le Mald (Mutation africaine sur la longue durée) (Paris-I)  
et l'UR 026 de l'IRD « Patrimoines et territoires ».

# Patrimoines naturels au Sud

## Territoires, identités et stratégies locales

---

Éditeurs scientifiques

Marie-Christine Cormier-Salem, Dominique Juhé-Beaulaton  
Jean Boutrais, Bernard Roussel

*Cet ouvrage a été publié avec le soutien du Mald  
(Mutation africaine sur la longue durée), université Paris-I*

**IRD Éditions**

INSTITUT DE RECHERCHE POUR LE DÉVELOPPEMENT

collection Colloques et séminaires

Paris, 2005

**Mise en page**

Atelier Christian Millet

**Fabrication**

Catherine Plasse

**Maquette de couverture**

Michelle Saint-Léger

**Maquette intérieure**

Catherine Plasse

*Photo de couverture*

IRD / S. Dugast : « Masques de fibres des forgerons aussi appelés masques coqs. Burkina Faso ».

La loi du 1<sup>er</sup> juillet 1992 (code de la propriété intellectuelle, première partie) n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans le but d'exemple ou d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1<sup>er</sup> de l'article L. 122-4). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon passible des peines prévues au titre III de la loi précitée.

© IRD Éditions, 2005

ISSN : 0767-2896

ISBN : 2-7099-1560-X