

le petit mercure

Collection animée par Colline Faure-Poirée

Conseiller éditorial pour ce volume : Muriel Djéribi-Valentin

Geneviève Calame-Griaule

Praline Gay-Para

La parole du monde
Parole, mythologie et contes en pays dogon

Entretiens

Ces entretiens avec Geneviève Calame-Griaule, réalisés par Praline Gay-Para, ont été diffusés sur France Culture, dans le cadre de l'émission « A Voix nue », du 17 au 21 novembre 1997.

© Mercure de France, 2002

LA PAROLE DANS LA MYTHOLOGIE DOGON

PRALINE GAY-PARA : Vous êtes directeur de recherche honoraire au CNRS, vous êtes ethnologue, ethnolinguiste et votre terrain de prédilection est l'Afrique de l'Ouest. Vous êtes aussi la fille de Marcel Griaule, grand ethnologue, dont nous allons commémorer le centenaire en 1998¹. Peut-on parler de transmission familiale ?

GENEVIEVE CALAME-GRIAULE : Je crois que, dans mon cas, on peut vraiment parler de transmission familiale. Depuis ma plus tendre enfance mon père, que j'admirais beaucoup, a été un modèle. Il a toujours été convenu, par une espèce de consensus familial plus ou moins tacite, que je travaillerais plus tard avec lui. Mon père a été le pionnier en France de la recherche ethnologique, qu'on appelait d'ailleurs ethnographique à l'époque.

P. G.-P. : Quelle est la différence entre les deux ?

G. C.-G. : Se dire ethnographe est plus modeste parce que l'ethnographie est l'observation et la description de faits humains, tels qu'on les voit objectivement. Dans l'ethnologie, il y a une mise en forme des observations et des tentatives de théories, d'hypothèses, d'explications. Maintenant on parle d'anthropologie, mais certains reviennent au bon vieux terme d'ethnographie... Mais je ne vais pas entrer dans ces subtilités de dénominations. Toujours est-il que mon père a été le premier grand ethnographe de terrain français en Afrique. Dès 1928, il a fait une première mission importante en Éthiopie. En 1931, il est parti pour deux ans avec un groupe de chercheurs pour traverser l'Afrique d'Ouest en Est. C'est la célèbre

mission Dakar-Djibouti². Par la suite, il a inlassablement poursuivi ses recherches en Afrique.

Il a donc été un modèle pour moi et j'ai toujours espéré travailler avec lui. C'est ce que j'ai fait par la suite. On peut dire que la transmission familiale se perpétue, puisque mon fils, François Calame, est ethnologue lui aussi. Il travaille sur la France, mais il y a vraiment une continuité dans la discipline.

P. G.-P. : Où situez-vous l'héritage de Marcel Griaule dans votre travail ?

G. C.-G. : J'ai d'abord fait un cursus classique. Je n'ai jamais étudié l'ethnologie à l'université parce que l'enseignement de cette discipline n'était pas encore tellement développé à l'époque : la première chaire d'ethnologie a été créée à la Sorbonne en 1942 pour Marcel Griaule. De toutes façons j'aimais les études classiques et j'avais envie de les poursuivre, mais j'ai toujours eu le projet d'accéder aux langues africaines avec cette connaissance de la philologie des langues anciennes qui me donnaient le goût de la linguistique. Quand je suis partie sur le terrain, mon but était d'étudier la langue dogon.

Il faudrait que nous parlions un peu des Dogon. C'est une population de ce qu'on appelle maintenant le Mali, qui était le Soudan français à l'époque coloniale. Le pays dogon a constitué l'une des étapes de la mission Dakar-Djibouti en 1931, et fut une découverte extraordinaire pour Marcel Griaule et ses compagnons. Par la suite, s'il a évidemment continué à aller sur d'autres terrains et à faire d'autres enquêtes, Marcel Griaule est toujours retourné chez les Dogon, jusqu'à sa mort prématurée en 1956. Il est devenu, pour le public scientifique comme pour le grand public « l'homme des Dogon ». Pour ma part, je suis partie pour la première fois en 1946. C'était immédiatement après la guerre et c'était la première fois que mon père pouvait se rendre à nouveau sur le terrain. Il a organisé cette mission avec des moyens assez réduits.

P. G.-P. : Justement, comment voyageait-on en ce temps-là ? Comment enquêtait-on sur le terrain, si les moyens étaient réduits ?

G. C.-G. : Nous avons très peu de crédits pour cette mission. Mon père avait obtenu du Ministère de l'Air, où il était connu parce qu'il était officier aviateur, des passages sur un avion pour Dakar, puis de Dakar nous sommes repartis dans un avion militaire pour Bamako. C'était une aventure très inconfortable (il n'y avait que des espèces de strapontins pour s'asseoir et les cantines étaient dans nos jambes) mais très amusante. On volait à très basse altitude, on voyait les antilopes courir dans la brousse, les villages, les chemins, les cultures... C'était une découverte passionnante pour moi. De Bamako nous sommes partis pour Mopti en bateau, sur le *Mage*, un de ces vieux bateaux à aube qui naviguaient à cette époque sur le Niger. Puis de Mopti, je crois que c'est l'administration qui nous a prêté une voiture qui nous a amenés chez les Dogon. Après, nous n'avions plus de véhicule ; nous voyagions à pied ou avec les gens de passage, un vétérinaire, un médecin ou un administrateur qui nous emmenaient dans leur voiture. Parfois aussi nous nous déplaçons à cheval. C'était l'époque où la vie de terrain était sportive, j'aimais beaucoup ça.

P. G.-P. : Du fait de l'accès difficile, vous étiez obligés de rester longtemps sur place, n'est-ce pas ?

G. C.-G. : Nous sommes partis plusieurs mois ; pour cette première mission environ quatre mois. J'ai fait mes premières armes sur le terrain. Je me suis en quelque sorte jetée à l'eau. Je n'avais jamais fait d'enquête linguistique, *a fortiori* sur une langue de ce type. J'ai donc d'abord travaillé avec mon expérience de la linguistique classique, et j'ai commencé un dictionnaire de la langue dogon.

P. G.-P. : Comment une agrégée de grammaire peut-elle, de prime abord, étudier une langue à laquelle elle ne connaît rien comme la langue dogon ?

G. C.-G. : J'avais une bonne connaissance des langues classiques et de la philologie. C'était une formation solide, même si je n'avais jamais étudié de langue africaine. Je connaissais par ailleurs toute la littérature ethnologique

concernant les Dogon : il y avait déjà beaucoup de publications à cette époque. Personne n'était vraiment linguiste parmi ceux qui avaient travaillé ; les ethnologues avaient simplement reçu un minimum de formation, par Marcel Cohen³, pour noter les langues. Mon père avait une excellente oreille, il notait les moindres nuances phonétiques. Et puis Michel Leiris, qui avait participé à Dakar-Djibouti, avait fait un travail sur la langue secrète de la société des masques (non encore publié à l'époque). Il existait donc certains travaux mais aucune description linguistique proprement dite. Pour ma part, j'avais fait un détour par l'arabe. Mon père m'avait conseillé de l'étudier pour m'ouvrir au génie d'une langue complètement différente, n'appartenant pas au domaine indo-européen, à défaut de pouvoir étudier une langue africaine.

Ensuite, j'ai un peu travaillé « sur le tas ». Je me suis forgé une méthode, des questionnaires... Au début le novice a tendance à transposer ce qu'il connaît de la syntaxe d'une langue indo-européenne. On s'ajuste et puis, très rapidement, cette enquête sur le dictionnaire m'a passionnée. La lexicographie est une expérience vraiment fascinante. J'ai découvert la diversité dialectale, le comparatisme entre les différents parlers des régions dogon. C'est un pays très accidenté, tourmenté, splendide ; une région de falaises et de rochers qui favorise le morcellement linguistique. L'arrivée dans ces magnifiques falaises, la vision de ces villages accrochés dans les rochers, de ces couleurs étonnantes a été l'une des grandes émotions de ma vie... Et aussi l'accueil que nous avons reçu. Les Dogon sont des gens merveilleux avec qui j'ai tout de suite noué de grandes amitiés.

P. G.-P. : Votre travail sur le lexique, sur la langue, sur la grammaire de la langue dogon : l'idée venait-elle de votre père, parce qu'il manquait une étude sur cette langue ? Ou était-ce une idée personnelle ?

G. C.-G. : Elle venait de mon père. Je n'avais pas d'idée particulière quand je faisais mes études. Je savais seulement que j'irais en Afrique, chez les Dogon, mais je ne savais pas très bien ce que j'y ferais. Comme il n'y avait pas encore d'études linguistiques proprement dites sur cette langue dogon, alors qu'il y

avait déjà tellement de travaux importants du point de vue de l'ethnologie, j'ai accepté l'idée de commencer par la langue, même si je voulais aussi faire de l'ethnologie. L'approche linguistique est une excellente démarche. On peut toucher à tous les domaines et, en outre, les gens sont très heureux que l'on s'intéresse à leur langue.

Je me suis donc mise à enquêter sur le dogon, particulièrement sur le lexique. Pour le dictionnaire, j'avais une base de travail : un petit fichier qui avait été réalisé au Musée de l'homme pendant la guerre, par des étudiants cachés, à l'initiative de mon père, dans ce que l'on appelait un chantier de chômeurs intellectuels, pour leur éviter d'être envoyés au travail obligatoire en Allemagne. On leur donnait des travaux à faire : l'un d'eux a relevé sur de petites fiches tous les mots qui figuraient dans les ouvrages déjà publiés sur les Dogon. Ces mots n'étaient pas toujours correctement notés au départ ni toujours fidèlement recopiés, il y avait beaucoup d'erreurs, les traductions étaient souvent approximatives, mais ce fichier, que je transportais dans une petite valise, constituait néanmoins un point de départ pour le dictionnaire. Ce travail était très amusant parce que les enquêtes étaient très vivantes. Les informateurs adorent qu'on leur parle de leur langue, ils adorent qu'on discute sur le sens des mots et, de plus, comme je travaillais avec des locuteurs de parlers différents, les comparaisons divertissaient tout le monde. Ce type de langue regorge de termes très expressifs, il arrivait que les informateurs miment avec entrain les nuances des actions, les différentes façons de marcher par exemple.

Voilà donc quel a été mon premier travail de terrain : la confection du dictionnaire et le début des enquêtes sur la grammaire, la syntaxe...

P. G.-P. : Vous nous avez dit que cette première enquête sur le terrain dogon datait de 1946. Il me semble que c'est l'année des entretiens de votre père avec son informateur Ogotemméli, qui ont donné lieu à la publication d'un ouvrage merveilleux *Dieu d'eau*⁴. Votre travail sur la langue est-il lié à toutes ces révélations d'Ogotemméli sur l'origine de la parole humaine ?

G. C.-G. : Il y a eu effectivement beaucoup de liens. Au départ nous ne savions évidemment pas du tout que cette rencontre inoubliable se produirait. Ogotemméli a convoqué mon père sous un prétexte mais avec en réalité l'intention de l'instruire, ce qui était complètement inhabituel et inattendu. Certains vieillards que mon père avait rencontrés des années auparavant, avant la guerre, avaient discuté pendant ses années d'absence et avaient décidé qu'il méritait d'avancer dans l'acquisition de la connaissance. Ils avaient chargé ce vieux chasseur aveugle, Ogotemméli, de continuer ce qu'on peut appeler d'une certaine façon son initiation. À partir de cette rencontre, les entretiens se sont poursuivis tous les jours, et quand mon père rentrait au campement le soir, il nous racontait – nous, c'est-à-dire Germaine Dieterlen, Solange de Ganay⁵ et moi – tout ce qu'il avait appris dans la journée. Il allait d'émerveillement en émerveillement : il découvrait le grand mythe de la création, ou plutôt une version de ce mythe dont on ne connaissait jusqu'alors que des fragments. Cela a été la révélation d'une véritable cosmogonie, et c'est à ce moment-là qu'est apparue l'importance immense de la parole.

Chemin faisant, on découvrait aussi ce que l'on appelait habituellement des étymologies « populaires » mais que mon père se plaisait à appeler des étymologies « savantes » parce qu'elles venaient vraiment d'une réflexion sur la langue, des rapprochements entre des mots soit homophones, soit quasi homophones, avec seulement une différence de ton. Dans l'idée des Dogon, ce n'était pas pour rien que ces mots-là étaient semblables ou se ressemblaient. Du point de vue symbolique, ils portaient des significations parfaitement en correspondance les unes avec les autres. L'exemple le plus célèbre est celui du rapprochement entre le mot signifiant « parole » et ceux qui veulent dire « tissu » et « sept ».

P. G.-P. : Vous parlez du plan symbolique, je souhaiterais qu'on précise la relation qu'il y a entre la mythologie dogon et la conception de la parole qui en découle.

G. C.-G. : La notion de parole joue un rôle fondamental dans la mythologie de la création du monde. Les Dogon sont animistes, et l'animisme est caractérisé par la croyance en un dieu unique, contrairement à ce que l'on croit souvent ; il est créateur, il préexiste à toute chose et a créé tout ce qui existe sur terre. Ce dieu créateur a donc commencé par créer des êtres qui par la suite ont joué un rôle très important dans la conduite de l'univers. Son nom est « Amma ». Par sa parole, contenue dans sa salive, il a créé un placenta (on l'appelle aussi l'œuf du monde), qui est donc une entité féminine, une image de mère. Il a fécondé ce placenta en y plaçant les germes de deux premiers êtres, qu'on décrit soit comme des jumeaux soit comme des êtres androgynes, mâles et femelles à la fois. Par la suite, il y a eu une gestation dont le terme avait été décidé par Amma, et l'un des deux êtres est sorti avant terme de l'œuf du monde, désobéissant ainsi à son père.

Il faut préciser que ces premiers êtres avaient la forme de poissons, de silures. Le silure, dans toute cette zone soudanaise, est l'image du fœtus. En tant que poisson, il est dans l'eau, comme le fœtus est dans le liquide amniotique, et il n'a pas la parole ; d'autres caractéristiques le font associer à cette première forme de l'être humain : son appareil auditif, l'absence d'écaillés, le fait qu'il est, dit-on, amphibie et peut même émettre des sons lorsqu'il est hors de l'eau.

Ce premier personnage est non seulement né avant terme, contre la volonté divine, mais il est aussi né *unique*, en ce sens que sa moitié femelle (on dit aussi sa jumelle ou son âme femelle) est restée dans l'œuf. Descendu dans l'obscurité primordiale, il a fait toutes sortes d'allers et retours, parce qu'il s'est aperçu qu'il était seul, qu'il lui manquait quelque chose. Il a essayé de récupérer sa jumelle mais ne l'a pas trouvée puisqu'elle avait déjà été déplacée par Amma. Arrachant un morceau de son placenta, il est redescendu avec lui, et ce morceau de placenta est devenu la Terre. Par la suite, il a commis toutes sortes d'actes délictueux, en particulier l'inceste avec sa mère, car, toujours à la recherche de son complément femelle, il a pénétré dans la Terre, qui était à l'origine un morceau de son placenta, donc de sa mère. On voit que l'on retrouve ici, sous une autre forme, le mythe d'Œdipe.

Poursuivant ses méfaits, il a aussi volé à son père la parole et les huit graines primordiales qui étaient destinées à l'humanité, mais tout ce qu'il a volé lui a été repris par Amma, qui l'a puni et transformé en un animal, le célèbre « Renard pâle », dont le nom latin est *Vulpes pallida*, espèce réelle qui correspond à l'animal mythique et dont les caractéristiques expliquent pourquoi il est le support de cette entité si importante. Il ne sort que la nuit, dans l'obscurité la plus complète, il vit dans des trous creusés dans la terre, comme le Renard incestueux à l'intérieur de sa mère. Il est très sauvage, craint l'homme et ne s'approche jamais des villages. Son domaine est la brousse, la nature sauvage. On dit qu'il ne vient jamais boire l'eau des mares, près des villages, mais se contente de l'eau des flaques, l'eau sauvage de la brousse. Il n'a jamais retrouvé sa jumelle et on dit qu'il la cherche toujours. L'image céleste de cette histoire est la révolution du « compagnon » (du satellite) de Sirius, tournant autour de la planète sans jamais pouvoir l'atteindre. Le mythe est donc aussi inscrit dans le ciel.

L'autre personnage de l'œuf, c'était Nommo. Lui, c'est l'être parfait. Il est le maître de l'eau, de la fécondité, le Moniteur qui, une fois descendu sur terre, a enseigné les techniques et la parole aux premiers hommes. Pour purifier le monde des désordres du Renard, il a été sacrifié, coupé en morceaux qu'Amma a dispersés aux quatre coins du monde (les points cardinaux). On peut le comparer à Osiris ; ce sacrifice se trouve dans d'autres grandes mythologies. Les morceaux ont été réunis, il a été ressuscité par Amma, puis est descendu sur la terre avec les premiers hommes, les huit ancêtres de l'humanité (quatre hommes et quatre femmes) sur une arche de terre pure qui s'est posée sur la terre du Renard, cette terre devenue impure à cause de tous ses désordres. La descente est l'image de la première naissance ; l'arche, autre image du placenta, descend en se balançant au bout d'une chaîne, sorte de cordon ombilical, et s'écrase sur le sol. Les eaux de la naissance sont là aussi, car la première pluie tombe et forme la première mare. Les hommes arrivant sur la terre commencent à s'organiser en société. Le premier champ a été fait avec la terre pure de l'arche et, en cultivant à partir de ce champ, les hommes ont fait

reculer l'impureté de la Terre. C'est la culture, dans tous les sens du terme, qui gagne du terrain sur la brousse sauvage.

P. G.-P. : Peut-on dire que c'est à ce héros du désordre que l'on doit l'origine de la vie ?

G. C.-G. : On lui doit beaucoup de choses. D'abord la Terre, bien qu'il ait fallu ensuite la purifier pour réparer tous ses désordres. On ne lui doit pas la vie, mais plutôt cette espèce de mouvement qui fait avancer le monde. C'est une idée philosophique dogon que je trouve très belle : le Renard est créateur de désordre et c'est précisément pour cela qu'Amma ne l'a jamais anéanti. On peut dire qu'il ne *pouvait* pas le faire, mais je crois surtout qu'il ne *voulait* pas, probablement parce que le désordre est nécessaire à la remise en ordre et que c'est cela qui fait avancer le monde. Le Renard a continué à créer le désordre, c'est lui qui a introduit la mort, la sécheresse, la stérilité. Il est l'ennemi de Nommo, qui est son contraire. À chaque acte de désordre du Renard, Nommo est là pour remettre les choses en ordre et c'est cela qui fait avancer le monde.

P. G.-P. : Il n'y a pas d'ordre sans désordre...

G. C.-G. : Effectivement, c'est une dynamique tout à fait remarquable. Quand Nommo est arrivé sur la terre avec les ancêtres, il leur a enseigné les techniques, en particulier l'agriculture. Les premiers hommes ne savaient pas cultiver, ils grattaient la terre, cueillaient des fruits sauvages. Mais surtout ils étaient comme des bébés qui n'ont pas le langage, ils parlaient par grognements, par cris. Nommo leur a enseigné la parole en même temps que le tissage, et cela c'est un immense mythe qui explique toute la conception de la parole.

P. G.-P. : Vous dites que c'est Nommo qui a enseigné la parole aux hommes, mais le Renard pâle, lui, avait volé la parole à Amma ; il a dû en garder des traces aussi.

G. C.-G. : Il avait volé la parole à Amma qui la lui a reprise et lui a coupé la langue. C'est pour cela que le vrai renard n'émet qu'une sorte de cri bref, une espèce de petit aboiement comme s'il était en colère. Il est comme privé de parole. Mais là encore Amma n'a pas pu défaire complètement ce qui était arrivé, il a été obligé de lui laisser une forme de parole. Cette forme de parole réside dans ses pattes. Le Renard s'était mis en dehors des règles en contrecarrant tous les desseins d'Amma. Or l'une des grandes règles qui régissent la vie humaine, c'est le temps. Les hommes connaissent le passé mais non l'avenir. Leurs grandes interrogations sont par exemple : « Que va-t-il m'arriver demain ? Que va-t-il m'arriver l'année prochaine ? Est-ce que je vais vivre jusqu'à l'année prochaine au moins ? Pourquoi suis-je malade ? Quel est le sexe de l'enfant que ma femme attend ? » Voilà le genre de questions qu'ils posent. Par rapport à Amma, l'homme est comme un enfant à côté de son père : il ne peut pas voir au loin devant lui sur la route, alors que son père, lui, le peut. Mais l'enfant a envie de savoir ce qu'il y a plus loin.

Le Renard, ayant gardé le pouvoir de parler avec ses pattes et pouvant voir l'avenir puisqu'il est hors du temps, est le grand maître de la divination chez les Dogon. En dehors du village, dans la brousse, des vieillards savants tracent ce qu'on appelle des tables de divination formées de carrés dans le sable ; elles ressemblent un peu à notre jeu de marelle. Ces devins ont un langage codé, un ensemble de signes pour transcrire, avec des brindilles, des cailloux, des traits tracés dans le sable, les questions que leur posent les villageois. Cela se passe au coucher du soleil puisque le domaine du Renard est la nuit. On place de la nourriture sur les tables et les petits renards de la brousse, qui sont très gourmands, viennent la manger la nuit. Ils circulent sur les tables et laissent des traces de pas. Le lendemain ces traces sont étudiées avec beaucoup de sérieux. Les devins discutent entre eux de l'interprétation, qui est souvent ambiguë.

MÉCANISME DE LA PAROLE DANS LE CORPS HUMAIN ET SON FONCTIONNEMENT DANS LA SOCIÉTÉ

P. G.-P. : Comment fonctionne la parole au niveau de l'être humain chez les Dogon ?

G. C.-G. : Dans ses enquêtes avec Ogotemméli, Marcel Griaule avait découvert essentiellement le rôle de la parole au plan cosmique, celui du mythe de la création du monde. Nous avons abouti hier à la descente des premiers hommes sur la terre avec Nommo et à la première révélation de la parole à une humanité arrivant sur terre comme des nouveau-nés, ne sachant ni parler ni rien faire. Ils s'exprimaient par grognements ou par cris et mangeaient des fruits sauvages et même de la terre, du sable. Nommo leur a appris les rudiments de la civilisation, dont le langage, qui est essentiel. Voilà pour le mythe. En ce qui me concerne, j'ai repris l'enquête par le bas, si l'on peut dire, en cherchant comment fonctionnait la parole chez les hommes et dans la société. Je ne m'attendais pas à toutes les découvertes que j'ai faites par la suite.

Il a fallu partir du corps humain, parce qu'il faut considérer la parole comme le font les Dogon, c'est-à-dire comme une production du corps, quelque chose qui est fabriqué par le corps et par la personne tout entière et qui est, avec l'enfant, l'une des plus hautes « productions » de l'humanité. Donc la parole se fabrique dans le corps. Cela commence par un processus intellectuel au niveau du cerveau, la pensée, l'idée première de la parole. Mais la parole proprement dite se « forge », c'est bien le mot qu'emploient les Dogon, d'abord dans les viscères.

Quatre éléments entrent dans la composition de la parole. Ce sont les quatre éléments constitutifs de l'univers, une conception que l'on retrouve

dans le monde entier : terre, eau, air et feu. Ils sont la matière première de notre corps comme de tout ce qui existe dans la création. Ils sont répartis dans les organes où la parole va les puiser. De la même manière que l'on dose les ingrédients en cuisine, la parole est fabriquée avec plus ou moins de ces éléments, comme un plat qui comporte plus ou moins de sel ou de piment. Leur dosage influe sur la nature de la parole et sur son effet sur l'auditeur.

D'autres ingrédients importants, outre ces éléments de base, entrent dans la composition de la parole. L'un des plus importants est ce que les Dogon appellent « l'huile du sang ». Il y a une partie lipidique dans le sang et, selon eux, cette substance se mêle à la parole et lui confère son charme, sa beauté, son caractère agréable. La bile donne de l'amertume mais est purificatrice. Il peut y avoir du sel, le sel de la parole, avec la même signification que chez nous. Quant au miel, au sucre, ils donnent une parole douce et très agréable mais dont il faut se méfier parce qu'en vous flattant, elle vous endort. Tous ces éléments constituent une espèce de cuisine. Beaucoup d'analogies existent donc entre la parole et la nourriture et les Dogons emploient eux-mêmes la métaphore.

À ce niveau des viscères, où se fait le mélange, intervient une véritable forge, pour reprendre une autre métaphore dogon. L'élément eau est essentiel à la parole parce qu'il lui donne la vie ; elle n'existerait pas sans lui. Contenue dans le foie, comme dans une poterie posée sur le feu, l'eau de la parole est chauffée par le cœur qui est le foyer de la forge. Entrant en ébullition, elle devient de la vapeur d'eau qui va être propulsée par les poumons, soufflet de la forge, et monter vers le larynx et les organes de la phonation. Arrivée au larynx, la parole, cette vapeur d'eau contenant en substance et en puissance tout le discours, mais pas encore sonore, se sonorise.

Dans la bouche entre en jeu le tissage. Notre bouche est en effet un métier à tisser. La langue est la navette qui va et vient, qui bouge sans arrêt. Les dents sont le peigne à travers lequel passent les fils de la chaîne. La poulie est représentée par la luette, etc. C'est donc dans la bouche que la parole se tisse. Elle devient une bande de coton qui prend forme, couleur et dessins qui en sort pour aller dans le monde. On comprend maintenant pourquoi les Dogon

interprètent le mot « étoffe » comme signifiant « c'est la parole ». Nous disons nous-mêmes « un tissu de mensonges » ou « la trame d'un discours ».

La parole sous forme de vapeur d'eau, mais sonore cette fois, se propulse selon une ligne hélicoïdale qui rappelle la spirale de la création selon laquelle toutes les choses se sont transmises dans le monde. C'est cette spirale en mouvement qui est représentée graphiquement sous la forme d'une ligne de chevrons, signe que l'on retrouve en Égypte. Ce signe figure un peu partout dans la « décoration » des objets, qui a en fait une valeur symbolique.

La parole ainsi propulsée arrive chez l'auditeur. Car pour qu'il y ait parole, il faut qu'il y ait un auditeur, il faut qu'il y ait dialogue. Elle entre dans son oreille où elle va se condenser, redevenir liquide, se répandre dans le corps de l'auditeur et, suivant ses composantes, provoquer sur lui des effets divers. Une parole qui contient trop de feu, par exemple, est une parole brûlante, une parole de colère, de dispute, donc l'auditeur, par réaction, va répondre agressivement. Une parole qui contient trop d'air flotte, inconsistante ; les propos sont sans importance. Quand on parle aux gens de loin, les mots s'envolent ; ils comprennent mal, répondent à peine. Pour la parole, il faut en tout cas toujours de l'eau. Elle est sa vie. L'air est son souffle, ce qui la supporte, la porte. Le feu, même s'il n'en faut pas trop, reste essentiel car une parole froide ne convainc pas, n'a aucun effet sur l'auditeur. La terre c'est le sens, ce qui donne son poids à la parole. Tous ces éléments sont donc absolument nécessaires à la vie de la parole.

Donc, la parole est forgée dans les viscères, tissée dans la bouche puis acheminée dans l'air vers un auditeur sur lequel elle produit un effet et qui renvoie une réponse, étant ainsi à l'origine du dialogue, c'est-à-dire de la vie sociale.

P.G.-P. : Quand vous dites dialogue, cela implique qu'il ne faut absolument pas parler dans le vide, qu'il faut toujours un récepteur pour cette parole. Il me semble que les Dogon accordent une importance immense à la parole échangée entre l'homme et la femme ?

G. C.-G. : Cette idée de dialogue est absolument fondamentale. Il n'y a pas de société sans dialogue. L'homme n'est pas seul sur terre, il ne parle pas tout seul. S'il le fait — et je crois que cette réaction est universelle — il inquiète, il trouble ; on pense qu'il est fou ou qu'il parle avec des esprits, des fantômes ; ce comportement est toujours considéré comme anormal. En dogon on dit ironiquement à quelqu'un qui parle tout seul : « Où est ton voisin ? », c'est-à-dire ton interlocuteur. Il faut que la parole reçoive une réponse et la réponse est le début du dialogue ; c'est le fondement de la vie sociale. Mais le dialogue essentiel pour la vie de la société, c'est effectivement celui de l'homme et de la femme.

P. G.-P. : Peut-on dire qu'il n'y a pas de société sans parole ni dialogue ?

G. C.-G. : Absolument. L'échange est le fondement même de la société. À l'origine de la société, il y a deux personnes qui parlent ensemble. Par la suite on parle à plusieurs. La parole de l'homme et de la femme est d'une importance primordiale parce que d'elle va dépendre la fécondité, préoccupation centrale dans la société africaine. La survie du groupe dépend des enfants qui vont naître, et comme dans ces sociétés la mortalité infantile a malheureusement toujours été importante, il fallait avoir beaucoup d'enfants pour en conserver un certain nombre vivants. Non seulement, comme on l'a dit, pour avoir de la main d'œuvre et des enfants qui vous aideront dans votre vieillesse, mais surtout des descendants qui feront vivre la famille après vous et assureront la pérennité du groupe et de sa culture. Il n'y a pas de plus grand malheur dans cette société que la mort des enfants, mais la mort d'une femme enceinte est une catastrophe tout aussi grande : non seulement elle-même est perdue pour le groupe, mais son enfant et avec lui toute sa descendance à venir. La réussite d'un mariage, c'est d'avoir des enfants.

Quel est le rôle de la parole là-dedans ? Les paroles qu'échangent l'homme et la femme sont d'une très grande importance pour la réussite de leurs relations sexuelles. Pour que l'acte soit réussi, il ne faut pas seulement qu'il soit agréable, il faut qu'il soit fécond. Il faut donc que l'entente soit bonne

entre l'homme et la femme, et elle va dépendre des paroles qu'ils échangent. Les meilleures paroles qu'ils puissent échanger sont la plaisanterie, la blague, l'ironie gentille qui consiste pour l'homme à dire, par exemple, à sa femme qui a mis trop de sel dans un plat : « Ta boîte à sel doit être encore bien pleine ! » ou la femme à son mari, en lui apportant le repas au champ et en constatant qu'il n'a pas fait grand-chose : « Comment ? Tu as déjà fait tout ça ce matin ? » Au lieu de se disputer et de répondre de façon désagréable, ils rient et l'entente reste bonne. La littérature orale fait aussi partie de ces bonnes paroles qui favorisent la fécondité.

Le dialogue entre l'homme et la femme, et en général toutes les bonnes paroles qui circulent autour d'eux, sont favorables à la fécondité parce qu'ils empêchent les disputes et les conflits, qui sont, eux, cause de stérilité. Cette bonne parole que doivent échanger l'homme et la femme pour que leur mariage soit réussi, contient beaucoup d'huile. Elle lui donne du charme. Elle est agréable à entendre. C'est donc la parole gentille, et belle en même temps, car il ne faut pas oublier l'aspect esthétique que l'on retrouve évidemment dans la littérature orale. L'huile, toujours cette même huile du sang, joue également un rôle très important dans la fécondation puisque, d'après les Dogon, l'huile du sang de l'homme est à la base de sa semence.

P. G.-P. : Peut-on dire que la parole est fécondante, comme le suggèrent toutes les relations que vous avez faites entre l'huile de la parole, l'huile des rapports entre l'homme et la femme et la fécondité qui doit en découler ?

G. C.-G. : Les Dogons le disent absolument. La parole est fécondante, pas toutes les paroles, pas les mauvaises qui, au contraire, empêchent la fécondité et favorisent plutôt la mort et la stérilité, mais la bonne parole qui contient de l'eau et de l'huile. Elle a un effet bénéfique non seulement sur l'humanité, mais aussi sur le cosmos : elle agit sur les plantes, sur les animaux, sur toute la fertilité du monde. De même qu'à l'origine, la parole de Dieu a servi à créer le monde, de même, la parole de l'homme, puisqu'il est au centre de la création, répand ses effets bienfaisants sur l'univers.

À d'autres titres, la fécondité est d'une importance fondamentale. En effet, lorsque les humains meurent, ils doivent absolument être remplacés par des enfants qui naissent. Il faut que le groupe continue, marche en avant dans le sens de la vie, qui est le sens de la marche du temps.

P. G.-P. : Donc une fois « cuisinée » ou « forgée » dans le corps, « tissée » dans la bouche, cette parole devient sociale, elle devient lien.

G. C.-G. : Cette parole est *le* lien social. Elle est le fondement des échanges sans lesquels il n'y a pas de vie sociale. Les Dogon, qui sont des observateurs d'une très grande finesse, ont classifié les paroles, de même que tous les éléments qui composent l'univers. Ils ont observé toutes les nuances de la parole liées, par exemple, à l'état psychique du locuteur ou bien les façons dont on parle suivant les différentes circonstances de la vie sociale. Ils savent très bien qu'on ne parle pas de la même façon dans le dialogue amoureux, quand on fait un discours en public, quand un père gronde son fils, quand des gens discutent au marché...

Toutes ces paroles sont classifiées. Elles se répartissent en deux séries de vingt-quatre, vingt-quatre étant le nombre clé de l'univers. Pourquoi deux fois vingt-quatre ? Parce qu'il y a vingt-quatre paroles « du côté » de Nommo, et vingt-quatre autres « du côté » de son frère jumeau antagoniste, le Renard qui a semé le désordre dans l'univers. La troisième parole par exemple, trois étant le chiffre de l'homme, est une parole mâle, la parole d'autorité du père, du chef de famille, une parole qui peut facilement devenir grondeuse et coléreuse, une parole que l'on craint, que l'on redoute, mais à laquelle on obéit, tandis que la quatrième, quatre étant le chiffre de la femme, est la bonne parole, gentille et douce, c'est l'expression de l'émotion et des sentiments. La femme est du côté de l'affectivité, l'homme de la raison, pour dire les choses d'une façon simplifiée. Quant à la parole numéro sept, la somme de trois et quatre, c'est-à-dire de l'homme et de la femme, c'est la parole du mariage et de la littérature orale. Dans cette classification, on trouve des correspondances symboliques à tous les niveaux. En ce qui concerne par exemple les techniques, la parole trois

de l'homme est associée à la forge ; cette technique est bruyante comme la parole du chef de famille qui gronde ou qui donne des ordres. La parole quatre est associée à la musique et la parole sept est associée au tissage, puisque le tissage est le résultat de deux techniques : la femme file et l'homme tisse, et il faut les deux actions conjuguées pour obtenir le tissu.

P. G.-P. : Quand vous parlez de la parole sociale, cela implique qu'il y a des règles, qu'on ne peut pas dire n'importe quoi à n'importe qui. Y a-t-il des interdits particuliers qui régissent l'échange de paroles chez les Dogon ?

G. C.-G. : Il y a beaucoup de règles et d'interdits pour essayer d'empêcher ces échanges de devenir conflictuels, ce qui arrive malheureusement souvent dans les sociétés humaines. Il y a des règles, par exemple, pour la communication entre les générations. Dans le sens descendant, c'est-à-dire de plus âgé à plus jeune, la parole est libre, on peut s'adresser au plus jeune directement, l'appeler par son prénom, le gronder ou le complimenter, lui raconter un conte... Mais dans le sens ascendant toutes sortes de précautions, de formules de politesses et d'interdits entrent en jeu. Un plus jeune ne s'adressera pas le premier à un plus âgé, il ne l'appellera jamais par son prénom, mais le fera précéder d'un terme de parenté, et ce sera « père », « mère », « grand frère », selon la classe d'âge de l'interlocuteur. Il ne prendra jamais l'initiative de lui poser une devinette ni de lui raconter une histoire, sauf si l'aîné le lui demande. À l'intérieur d'une même classe d'âge, par contre, la parole circule tout à fait librement. On peut plaisanter, se dire n'importe quoi, s'insulter, tout cela passe et n'a pas d'importance. Mais entre générations différentes, c'est extrêmement important.

L'emploi des noms dans le mariage comporte aussi ses règles : la femme n'utilise pas le prénom de son mari, elle l'appelle « Toi ». Quand ils ont un enfant, elle dit « Père d'un tel » ; c'est une dénomination assez classique. Cet interdit est un sujet de plaisanteries. Si la femme cherche son mari par exemple, elle demande : « Est-ce que vous ne l'avez pas vu ? ». Pour se moquer d'elle on répond : « Qui *lui* ? » Pour la femme, dire le prénom du mari serait

sortir de sa réserve, presque une invitation à des relations sexuelles, ce qu'une femme ne peut absolument pas se permettre.

Il existe toutes sortes de précautions de ce genre dans l'emploi du nom parce que le nom c'est la personne, on ne peut pas jouer avec lui. Dire le nom, c'est vraiment *évoquer*, au sens fort, la personne ou la chose.

P. G.-P. : Pour en revenir à la notion de tissage, il me semble que chez les Dogon, il y a une manière de décrire la mémoire, la transmission qui est liée au tissage.

G. C.-G. : La parole, on l'a vu, est une bande de tissu qui est tissée à l'intérieur de notre bouche et qui en sort pour aller dans le monde. L'image est valable aussi bien pour la parole que nous échangeons en ce moment que pour la parole sociale. L'ensemble des paroles que dit tout un groupe social forme une espèce de grande bande de tissu qui contient toutes les connaissances, toutes les valeurs, tous les modèles culturels du groupe, exprimés en paroles, qui se transmettent d'une génération à une autre. Couper cette bande, couper la tradition, c'est provoquer la mort du groupe. La tradition fait vivre le groupe, au même titre que la naissance des enfants. La transmission des connaissances, la mémoire des paroles, de tout le patrimoine culturel sont absolument indispensables à sa survie.

P. G.-P. : Dans cette transmission, les morts jouent-ils un rôle particulier en ce qui concerne la parole ? Ont-ils eux-mêmes une parole ?

G. C.-G. : Les morts n'ont plus la parole, ou plutôt leur parole est sèche, elle n'a plus l'eau qui la faisait vivre. C'est le grand drame de la mort. Ne plus avoir la parole, c'est ne plus communiquer, ne plus avoir d'échange avec les vivants. C'est pourquoi ces derniers essaient de rendre un peu de parole aux morts par des libations, des offrandes de bouillie de mil, qui leur redonnent un peu d'humidité et de vie. La parole des vivants est représentée graphiquement par une ligne de chevrons régulière, dont nous avons dit qu'elle était l'image

de la spirale hélicoïdale qui la propulse dans le monde. Elle germe d'une graine qui est dans le locuteur et aboutit à une autre graine qui est dans l'auditeur. La parole des morts, elle, est représentée par une longue ligne de chevrons complètement irrégulière, sans début ni fin. C'est une parole qui erre dans la brousse, desséchante comme le vent qui la porte, sans but et sans réponse. À mon avis, cette image est l'une des plus belles expressions du drame de la mort, de cette rupture de la communication avec les vivants.

LA PAROLE HUILÉE, LES CONTES

P. G.-P. : Hier vous nous avez parlé du mécanisme de la parole et de son fonctionnement dans la société. Vous nous avez dit que le conte appartenait à ce que l'on appelle chez les Dogon la parole huilée, la belle parole...

G. C.-G. : Le conte, mais aussi tous les autres genres de la littérature orale. J'ai surtout travaillé sur le conte, parce que je me suis senti des affinités particulières avec ce genre. Quand j'ai commencé ma recherche, on a vu que j'ai d'abord étudié la langue. J'ai pensé qu'il fallait illustrer cette étude sur la langue par des textes, pour voir comment les phrases s'y agençaient. J'ai donc recueilli quelques contes. En fait, jusqu'à cette époque, les nombreux travaux sur les Dogon avaient plutôt accordé de l'importance aux textes religieux, aux mythes en langue secrète, aux prières, aux chants des masques, puisque les premières recherches avaient été axées sur la religion. Il y avait eu une exception : Denise Paulme et Deborah Lifschitz⁶ en 1935 sont restées dix mois chez les Dogon et ont recueilli des textes de littérature orale pour eux-mêmes, et non plus en relation avec un thème de recherche particulier. Elles en avaient publié quelques-uns. Pour ma part, dans un but que je croyais uniquement linguistique, j'ai demandé à mes collaborateurs si je pouvais recueillir quelques contes. Ils m'ont répondu qu'il fallait aller demander aux enfants, que c'était l'affaire des petits enfants. Les enfants ont donc commencé à me raconter des petits contes d'animaux, toujours courts, dont beaucoup concernaient les aventures de Lièvre et de Hyène. L'un d'eux m'a même raconté « Le Lièvre et la Tortue », mais c'était un élève de l'école ! D'ailleurs ce conte existe en Afrique, mais avec d'autres animaux pour héros. Je recueillais ces petits contes, je les notais directement à la main, car, à l'époque, on n'avait pas encore de magnétophone. Et je me disais (à tort) qu'ils n'étaient, au fond, pas très

passionnants. Cela a duré quelque temps. J'ai fait d'autres missions et, petit à petit, je me suis rendue compte que l'on me donnait des textes de plus en plus intéressants, qu'on ne me renvoyait plus aux enfants, que les adultes aussi prenaient plaisir à en raconter et qu'ils en savaient beaucoup, hommes et femmes.

Chez les Dogon, j'ai surtout travaillé avec des hommes. J'avais en particulier un informateur privilégié, qui fut mon principal collaborateur pour le dictionnaire, car il avait un sens linguistique remarquable ; il s'appelait Amadigné Dolo, il est mort il y a déjà quelques années. C'était vraiment un grand ami. Il était très bon conteur et, pour enrichir son répertoire, il allait demander des contes à son oncle, un vieillard vénérable, qui en connaissait énormément et ne se sentait pas du tout un enfant en les racontant. Plus tard, je me suis aperçue un peu naïvement, en rassemblant mon corpus, qu'il y avait une progression absolument continue et régulière. C'est là que j'ai posé la question de confiance à mon ami Amadigné : « Vous autres Dogon, vous m'avez donné petit à petit une espèce d'initiation au conte ? — Mais bien sûr », m'a-t-il dit, presque étonné de ma question.

À mon arrivée, j'avais vingt-deux ans et je me croyais une grande fille ; en réalité j'étais une enfant en ce qui concernait la connaissance de leur culture. Peu importait ce que mon père savait et ce que j'avais lu, je n'étais pas censée le savoir parce que je n'avais pas encore mérité l'accession à la connaissance. Ce fut une très belle découverte, une confirmation de ce que j'avais observé de l'intelligence de leur éducation traditionnelle. J'ai recueilli de cette façon beaucoup de contes, de plus en plus complexes, de plus en plus intéressants et de plus en plus longs aussi. Mais il m'a fallu reconnaître que les petits contes d'animaux, si simples en apparence, si faciles à retenir pour les enfants, étaient en fait les plus difficiles à expliquer.

Quand je travaillais sur le fonctionnement de la parole et sur la localisation des différentes catégories de paroles dans le corps humain, j'ai appris que les contes étaient censés être emmagasinés dans le pancréas, avec les rêves d'ailleurs. Pourquoi le pancréas ? On m'a expliqué que c'était un organe blanchâtre d'une consistance un peu particulière, ni os ni chair, et qu'on

le voyait comme une sorte de réceptacle dans lequel était mis en réserve le lait de la mère que tous les enfants ont bu au début de leur vie. Et comme tout petits ils ont appris leurs premiers contes de leur mère, c'est comme s'ils avaient tété les contes avec son lait. La parole des contes, des rêves, de l'imaginaire, est donc en réserve dans le corps humain.

P. G.-P. : Cela veut-il dire que, sans conte, on ne grandit pas bien ?

G. C.-G. : La littérature orale en général, et pas seulement le conte, est tout à fait essentielle pour l'éducation de l'enfant, pour la transmission de la culture. C'est la base de la pédagogie. Pour enseigner quelque chose à un enfant, on ne lui impose pas une leçon, on lui pose une devinette, on lui raconte un conte ; puis on voit comment il réagit et s'il pose les bonnes questions. On lui dit par exemple : « Le cheval de mon père est dans la maison, sa queue est à l'extérieur, qu'est-ce que c'est ? », devinette dont la réponse est : « Le feu et la fumée ». S'il demande des explications, on lui dira que le soleil (le feu) en faisant évaporer l'eau de la terre produit les nuages (la fumée), qui retombent en pluie, et que cela forme un cycle continu.

P. G.-P. : Est-ce que, à l'instar d'autres sociétés, le conte est régi par des règles particulières chez les Dogon ? Y a-t-il des interdits ? Des lieux particuliers où on a le droit de le dire ?

G. C.-G. : Les interdits et les règles sont très importants dans la pratique du conte, comme de tout genre de littérature orale, d'ailleurs. C'est la preuve de l'importance sociale de cette littérature et de son rôle dans la vie de la société et dans la transmission de la connaissance. Les interdits y sont très stricts. Celui que l'on découvre le plus vite est celui qui concerne le *temps*. On ne conte jamais de jour, à l'exception des petits enfants qui s'exercent entre eux ; dans ce cas ce n'est pas grave. Dès qu'ils sont un peu plus grands, on leur dit que s'ils content de jour ils vont faire mourir leur mère. Dans d'autres sociétés où il est interdit de conter pendant la saison des pluies, on leur dira

qu'ils vont arrêter les pluies. Ces interdits sont toujours en relation avec la mère. La littérature orale est liée à la mère, comme on l'a vu, et donc à la fécondité. On peut conter et dire des devinettes seulement après le coucher du soleil. C'est d'abord une raison pratique, puisque le travail cesse à ce moment-là, mais il existe aussi une raison symbolique beaucoup plus forte. On peut considérer la littérature orale comme un ensemble d'énigmes. Et je ne parle pas seulement des devinettes, qui posent des questions embarrassantes et demandent une réponse. Les contes sont aussi des sortes d'énigmes puisqu'ils exposent un problème et que c'est seulement à la fin du récit que l'on comprend pourquoi les choses se sont passées de cette façon et quelle leçon il faut en tirer. La fin du conte est donc une sorte de réponse aux questions qu'il soulève. Non seulement aux questions immédiates que l'on se pose sur la fin de l'histoire, mais à celles, profondes et symboliques, qui concernent les problèmes des relations humaines et que se posent plus ou moins consciemment toutes les sociétés.

Tout ce qui est énigmatique est obscur, donc lié à la nuit. Par ailleurs les contes sont liés à la mère, et la mère c'est la nuit, puisque l'enfant dans le sein de sa mère est dans le noir. Poser des devinettes et raconter des contes énigmatiques pendant la nuit, c'est provoquer des réponses qui apportent la clarté là où il y avait obscurité. Comme le jour qui succède à la nuit, ou plutôt qui sort de la nuit, comme l'enfant sort de sa mère pour « voir le jour » (expression utilisée dans de nombreuses langues). Ces échanges sont donc favorables aux naissances. Lors de la préparation d'un mariage, les échanges de littérature orale sont intensifiés. Les garçons et les filles de la classe d'âge des mariés se réunissent, échangent des contes, des plaisanteries et des chants, et ces réunions sont considérées comme portant bonheur aux futurs époux.

Tout ceci concerne l'interdit de temps, mais les règles de *lieu* sont aussi très nettes. Elles sont fondées sur l'opposition dedans/dehors. Le dedans, c'est le mariage, les femmes mariées qui racontent à l'intérieur des maisons ou dans les cours. Le dehors, c'est le non-mariage, les jeunes célibataires qui se réunissent à l'extérieur, soit sur la place du village, soit à la lisière de la brousse, pour conter ensemble. Il peut y avoir plusieurs générations réunies

autour des mères, des grands-mères ou des bonnes conteuses. Chez les Dogon, les hommes content mais ce sont les femmes surtout qui sont considérées comme les détentrices des contes. À l'intérieur de la maison, elles mènent les veillées. Cette opposition dedans/dehors correspond donc à celle mariage/non-mariage.

Un autre interdit extrêmement important que les Dogon m'ont bien explicité, que l'on trouve ailleurs mais sous des formes moins nettes et de façon moins consciente, concerne les *personnes* qui ont le droit d'avoir des échanges de littérature orale. Quand un garçon ou une fille a atteint l'âge nubile, le garçon ne peut plus écouter de conte de sa mère, ni la fille de son père ; entre frère et sœur, c'est la même chose. En raison de ce lien profond qui existe entre la littérature orale, le mariage et la fécondité, ces échanges seraient considérés comme un inceste symbolique. On dit : « Un garçon qui connaît le monde (c'est-à-dire qui sait se tenir) n'échange pas de contes avec sa mère, une fille qui connaît le monde n'en échange pas avec son père. »

P. G.-P. : Dans les deux sens ?

G. C.-G. : Oui, dans la mesure où sont en présence des adultes et des plus jeunes, ce serait l'adulte qui aurait l'initiative. Les enfants peuvent demander des contes à leurs parents, mais plus à partir de cet âge où ils sont considérés comme nubiles. Pour le garçon, ce sera après la circoncision.

P. G.-P. : Vous parlez souvent de littérature orale à propos du conte. Cela peut paraître paradoxal de parler de littérature en même temps que d'oralité. Pourquoi met-on le conte sous le label de littérature orale ?

G. C.-G. : L'expression « littérature orale » est maintenant admise. Les Anglo-Saxons préfèrent dire « folklore » ou « art verbal », mais ce sont des expressions que nous n'employons guère en français. On a beaucoup discuté sur le fait qu'il y aurait contradiction dans les termes puisque dans « littérature » il y a « lettre », c'est-à-dire l'écrit. Mais peu à peu le terme a

quitté la lettre proprement dite et s'est appliqué, d'une façon plus générale, à tous les textes qui comportent une intention esthétique dans l'utilisation des moyens d'expression propres à une langue donnée. Puisque l'on a fini par reconnaître à ces productions de l'oralité des qualités formelles, une recherche stylistique tout à fait consciente et codifiée, beaucoup de gens, dont je suis, ont pensé qu'il était légitime de parler de littérature orale.

P. G.-P. : Cela veut-il dire que c'est une forme artistique de la parole ?

G. C.-G. : Absolument. Peut-être est-ce plus immédiatement perceptible dans la poésie, dont les procédés stylistiques sont très marqués, précis et spécifiques. On dit souvent que la prose narrative, donc le conte, emploie la langue courante, celle de la conversation. Il faut préciser d'abord qu'il existe des niveaux différents dans la langue de la conversation ; certaines personnes parlent plus élégamment que d'autres. Mais d'une façon générale, la langue du conte révèle une recherche dont les intéressés ont bien conscience, que les conteurs manient avec sûreté et que les auditeurs savent parfaitement apprécier. Dans cette mise en forme esthétique intervient l'utilisation de la langue et de ses ressources.

La prose narrative a besoin de l'expressivité, des images, de tout ce qui donne de la vie, de l'action au récit : il faut que ça bouge ! L'art des dialogues est aussi très poussé dans le conte. Il y a une manière spécifique d'utiliser les ressources de la langue, certains aspects du verbe, certains termes particulièrement expressifs que l'on appelle des idéophones et qui sont des espèces d'adverbes dépeignant différentes modalités du son, de la couleur, du geste, des attitudes, etc. Tous ces procédés sont la marque d'une véritable recherche, menée avec plus ou moins d'habileté suivant le talent du conteur. La répétition de certains termes, de chants, ou de morceaux du récit, fait aussi partie des procédés stylistiques propres à l'oralité.

En dehors de cette utilisation très importante de la langue, le conte met en jeu les ressources du corps et de la voix du narrateur. J'entends par là toutes les intonations, tous les gestes, toutes les expressions du visage, qui vont aider à la

« dramatisation », c'est-à-dire étymologiquement à la « mise en action » du récit. On n'a pas assez étudié la gestuelle des conteurs ; elle est aussi importante pour l'art oral que l'utilisation des procédés au niveau de la langue.

Il n'y a pas de conteurs professionnels chez les Dogon, tous sont des amateurs. C'est la mère qui conte, ou la grand-mère, ou tous ceux qui ont du talent. Des jeunes peuvent d'ailleurs se révéler très bons conteurs.

P. G.-P. : Vous venez de nous dire qu'il n'y avait pas de conteurs professionnels chez les Dogon. En revanche, il me semble avoir lu dans l'un de vos articles qu'il y a des « professeurs de contes⁷ ».

G. C.-G. : Pas chez les Dogon, je les ai rencontrés chez les Touaregs du Niger, l'autre terrain important de mon expérience. À partir de 1970, avec quelques-uns de mes collègues et amis, je suis allée dans la région d'Agadès pour changer de terrain, pour travailler sur une autre culture et une autre littérature orale. J'ai enquêté dans cette région avec des Touaregs nomades, parmi lesquels j'avais surtout un informateur privilégié, et avec des groupes proches des Touaregs mais qui ont gardé une organisation sociale et une langue particulières. On considère qu'ils représentent une population qui devait être beaucoup plus nombreuse autrefois. Leur langue est un mélange de songhay ancien et de tamasheq, la langue des Touaregs. Le groupe avec lequel j'ai le plus travaillé s'appelle les Isawaghen. Leur littérature orale est d'une très grande richesse.

Chez les Touaregs, j'ai travaillé surtout avec des hommes, et chez les Isawaghen surtout avec des femmes, des vieilles femmes merveilleuses, mais aussi avec des forgerons⁸. Chez les Dogon, je n'avais pas vraiment osé me lancer dans l'étude des gestes et, à vrai dire, il a fallu que je me forge une méthode puisqu'elle n'est enseignée nulle part. Au Niger j'ai commencé par étudier la gestuelle d'un jeune Touareg nomade, aux gestes d'une grande beauté, d'une élégance extraordinaire, commune d'ailleurs chez ce peuple. C'est lui qui m'a dit que dans son campement, il y avait ce qu'ils appelaient des « professeurs de contes », des gens généralement d'un certain âge, connus pour

leur répertoire et leur talent. Les jeunes gens vont les trouver et leur demandent : « Enseigne-moi tel ou tel conte. » Ces professeurs leur font répéter les textes et souvent lors de veillées ils demandent à l'un ou l'autre de dire les contes qu'ils leur ont appris. Ce qui est très important, c'est que les gestes font partie de la mémorisation. Ils apprennent la gestuelle essentielle, celle qui marque les charnières du récit et les éléments symboliques inséparables du thème. Ils les mémorisent avec le conte et cela les aide à le retenir et à le restituer par la suite.

P. G.-P. : Après les Dogon, vous êtes allée collecter des contes au Niger. Peut-on parler d'une manière générale du conte africain ? Ou bien faut-il parler du conte dans chaque région avec sa spécificité ?

G. C.-G. : Conte africain ne veut pas dire grand-chose, c'est seulement une expression commode. Il vaut mieux parler des contes de telle ou telle culture. L'Afrique n'est pas une entité monolithique mais une série de pays, d'ethnies, de cultures, de langues, de civilisations dont chacune possède sa littérature orale. Bien entendu, on trouvera des spécificités culturelles, telle société a privilégié telle forme de conte, tel procédé stylistique ou telle manière de raconter. Mais il y a aussi une espèce d'universalité des thèmes de contes, qui dépasse d'ailleurs l'Afrique. À côté de contes spécifiquement africains, comme certaines histoires d'animaux que l'on retrouve dans tout le continent, de certains thèmes propres, jusqu'à preuve du contraire, aux sociétés africaines (« L'Enfant terrible » ou « La Fille difficile »⁹ par exemple), ou à une culture donnée, la majorité des contes fait partie d'une espèce de patrimoine universel. On retrouve constamment en Afrique les « types » de cette fameuse classification internationale, que l'on a crue longtemps valable surtout pour l'Europe et l'Asie. La classification de Aarne-Thompson¹⁰ serait à refaire en ce qui concerne l'Afrique, elle présente beaucoup de trous que nous pourrions remplir.

Pourquoi cette universalité ? Je pense que c'est parce que les contes répondent à des questions que se posent toutes les sociétés humaines. Les

contes changent selon les cultures et on le voit très bien quand ils passent d'une culture à une autre. Il est évident que tous les détails matériels, le contexte culturel, l'environnement naturel, les institutions, le mode de vie diffèrent. Mais la structure du conte reste la même, les problèmes posés sont les mêmes. Ce sont ceux qui concernent toutes les sociétés humaines : les relations entre les générations, entre les sexes, entre les parents et les enfants, la vie et la mort, l'inceste, la sexualité, l'initiation... Toutes ces questions sont posées dans les contes, mais ce qui varie selon les sociétés, ce sont les réponses qu'elles y apportent.

P. G.-P. : Quand je vois que vous avez publié une version du conte de Blanche-Neige, que vous aviez intitulée « Blanche-Neige au soleil » puisque c'était un récit collecté au Niger, je me dis que les contes appartiennent à tout le monde.

G. C.-G. : Les contes appartiennent à tout le monde. On sait depuis longtemps qu'ils ont beaucoup voyagé. On les retrouve dans les endroits les plus inattendus, colportés par des voyageurs dont les récits étaient accueillis partout où une langue commune leur permettait d'être compris. Les gens qui les écoutaient étaient intéressés par le conte et s'ils se sentaient concernés, ils l'adoptaient et l'adaptaient. Par contre, s'ils le trouvaient complètement étranger à leurs préoccupations, je suppose qu'ils l'oubliaient rapidement. Ce processus d'adaptation peut être observé encore de nos jours dans les sociétés traditionnelles africaines. Au début, on raconte le conte comme on l'a entendu puis il se transforme insensiblement pour s'intégrer à la culture.

P. G.-P. : Avec la scolarisation actuelle des enfants, le conte fait-il toujours partie intégrante de leur éducation, par exemple chez les Dogon ou au Niger ?

G. C.-G. : Je ne peux pas répondre d'une façon très précise parce que je n'ai pas fait d'enquête récente, mais je sais que le conte est toujours vivant dans la société traditionnelle, dans les campagnes, dans les villages. Je le constate

d'après des travaux récents de jeunes chercheurs qui ont recueilli des textes de littérature orale. Je sais aussi que les instituteurs ont toujours utilisé les contes pour leur enseignement ; le problème est qu'ils manquent de matériel pédagogique, de livres, de textes transcrits. L'avenir nous dira si cela peut être amélioré.

P. G.-P. : Hier vous nous avez entretenus sur la belle parole chez les Dogon, le conte. Et c'est en faisant votre recherche et votre collecte autour des contes que le conte d'initiation a attiré votre attention.

G. C.-G. : Oui, mais pas tout de suite puisque cette recherche sur les contes a été progressive. Je me suis aperçue d'abord qu'ils avaient une importance culturelle beaucoup plus grande que je ne le croyais au départ et qu'ils véhiculaient des modèles pour l'enseignement des jeunes générations : d'abord une morale très immédiate, que l'on retient tout de suite, des leçons de comportement social, les attitudes auxquelles il faut se conformer dans la société pour être un bon élément. Puis je me suis rendu compte petit à petit que beaucoup de ces récits relataient des quêtes, des voyages de héros ou d'héroïnes qui devaient partir à la recherche d'un objet perdu ou à la conquête de quelque chose. Ces contes ont commencé à m'intéresser, en particulier l'histoire très connue de deux filles, l'une bonne et l'autre mauvaise, qui partent l'une à la suite de l'autre pour faire le même voyage.

Quand je me suis mise à faire du comparatisme, j'ai réalisé que ce conte existait dans le monde entier. Pour les spécialistes, c'est le numéro 480 de la classification d'Aarne-Thompson, « La Bonne et la Mauvaise Fille¹¹ ». Ces récits sont construits en deux parties symétriques dont la seconde est l'inverse de la première. Il y a d'abord une bonne fille, parée de toutes les qualités mais malheureuse, maltraitée par sa marâtre, ou parfois même par sa propre mère. Elle doit partir parce qu'elle a cassé ou sali ou perdu un objet hautement symbolique généralement en relation avec la fécondité de la marâtre, c'est-à-dire de la mère ; on aime mieux dire que c'est la marâtre, parce que les marâtres sont universellement affublées de tous les défauts, et surtout de

méchanceté envers les enfants d'une autre femme. Cette « faute » de la fille signifie qu'elle est en train de grandir, de devenir nubile, et qu'elle va prendre la place de la mère dans le rôle de femme féconde. La mère ressent vivement cette situation qui indique qu'elle-même va devenir une vieille femme. Elle se fâche contre la fille quand elle détruit, salit ou perd cet objet symbolique. Elle l'envoie dans une quête dangereuse pour le réparer, le nettoyer ou le retrouver. Tout cela est extrêmement ambigu, je m'en suis rendu compte en regardant les choses de près, parce qu'en fait il s'agit d'une quête initiatique : pour la fille, ce départ, impliquant qu'elle va devoir surmonter des épreuves pour pouvoir conquérir sa personnalité adulte et sa propre fécondité, est une nécessité impérative. Et au fond la mère a raison de favoriser le départ de son enfant, mais la fille le ressent comme une brimade, comme un mauvais traitement ; elle a l'impression qu'on la chasse.

La mère ne doit pas garder son enfant pour elle, ce serait une façon de le dévorer, de l'empêcher de devenir adulte. C'est justement ce qui se passe avec la deuxième fille, la propre fille de la marâtre, qui, elle, est trop couvée par sa mère. Elle la garde dans un état infantile et ne la lance dans la quête initiatique que trop tard, lorsqu'elle a vu que la première fille était revenue avec des richesses, des parures, des troupeaux, tout cela étant bien entendu des symboles de fécondité. Alors elle force sa fille à partir ; contrairement à la première, celle-ci se comporte mal dans toutes les étapes de son voyage. Mal élevée, trop gâtée par sa mère, manquant de maturité, elle se montre impolie, refuse de faire ce qu'on lui dit, s'étonne devant des spectacles incongrus alors qu'il fallait garder le silence. Il y a dans ces contes une série d'épreuves récurrentes dont j'ai par la suite essayé de faire une classification (1996). Finalement la seconde fille échoue, elle ne rapporte rien, parfois même elle meurt : ce qui signifie que ne pas réussir dans son initiation, c'est mourir à la société, ne pas pouvoir être intégrée dans le monde adulte et être vouée à la stérilité, ce qui est catastrophique.

C'est en réfléchissant sur ces contes-là, dont j'avais commencé à recueillir plusieurs versions, que je me suis dit que cette quête devait bien mener quelque part. Mais comme je savais déjà que tous les éléments que l'on

rencontre dans les contes ont une signification symbolique et qu'aucun n'y figure jamais par hasard, je les ai mis en relation avec ce que je connaissais par ailleurs du « scénario » initiatique, dont on a dit qu'il était à peu près universel. Je n'ai pas travaillé d'un point de vue ethnologique sur l'initiation proprement dite. Mais je savais ce qui avait été observé chez les Dogon et j'avais lu beaucoup d'autres descriptions d'initiations en Afrique et ailleurs.

Une idée s'est peu à peu imposée à moi, alors que je travaillais sur ces voyages, que je comparais ce qui s'y passait avec les étapes de l'initiation aussi bien dans les sociétés africaines que dans des sociétés complètement différentes, que je comparais par ailleurs ces contes avec ceux, très semblables, que l'on trouve dans nos sociétés occidentales où l'initiation n'est pas attestée, en tout cas pas sous la forme de ces grands rituels encore pratiqués dans des sociétés africaines. J'ai compris que lorsqu'on parlait d'initiation, on avait tendance à penser uniquement en termes de rituels, tout en sachant que ces rituels servent à faciliter le « passage », comme dit Van Gennep (1909), entre l'adolescence et la vie adulte, à intégrer les jeunes individus dans la société, à leur faire accepter les règles sociales alors qu'ils auraient plutôt tendance à les refuser. Or l'initiation, qu'il y ait rituels marqués ou non, correspond à un processus de transformation physique et psychique du jeune individu. J'ai compris qu'il ne fallait pas confondre l'initiation en tant que processus avec ses rituels. Ce processus existe partout, même sans rituels spectaculaires, et peut se cacher dans des formes moins évidentes à identifier. Yvonne Verdier a magnifiquement décrit dans *Façons de dire, façons de faire* (1969) ce qui se passait naguère dans des villages de Bourgogne. À l'âge de quinze ans, les filles restaient une année en apprentissage chez la couturière du village et c'était leur initiation à la féminité. L'auteur a souligné avec finesse la valeur symbolique des outils de la couture et aussi des beaux vêtements, de la toilette. La fille en sortait « bonne à courtiser ».

Ces passages existent donc partout. Ce qui est important, c'est que chaque société constate la réalité de la transformation physique et psychologique de tous les individus abordant la puberté et l'adolescence. Ce processus est toujours une source de conflits avec la famille, avec l'entourage,

avec soi-même. Il est important de faciliter le passage et de persuader les jeunes individus qu'il faut qu'ils s'intègrent dans la société et qu'il importe pour eux de devenir des adultes à part entière. Dans les sociétés africaines, on insiste aussi sur la nécessité de devenir un adulte *fécond*. Fécond dans tous les sens du mot, c'est-à-dire aussi bien sur le plan de la connaissance, que l'on doit répandre autour de soi quand on l'a acquise, que sur le plan biologique, car il faut se marier et avoir des enfants, contribuer à la survie du groupe social. Telle est la fonction essentielle de l'initiation. Les rituels, là où ils existent, sont là pour faciliter ce passage, pour apprendre aux jeunes les valeurs de la vie sociale, les soumettre à des épreuves destinées à leur forger le caractère. Tous les rituels comportent un simulacre de mise à mort et de renaissance de l'initié, puisque l'initiation marque la mort symbolique de l'individu à son état ancien et la renaissance d'un individu nouveau supposé être adulte. Des observateurs ont d'ailleurs remarqué que les jeunes gens et les jeunes filles sortaient vraiment mûris de leurs épreuves. Les rituels culminent avec la réintégration dans la société, marquée généralement par une grande fête.

Ce scénario comporte donc séparation d'avec la famille, réclusion, épreuves, mort et renaissance symboliques, puis retour et réintégration dans la société. On le retrouve à peu près dans tous les rituels initiatiques du monde. Or dans les contes, on le retrouve aussi, non seulement là où les initiations en tant que rituels existent, mais également dans nos sociétés occidentales, ce qui prouve bien que comme je l'ai dit l'initiation n'est pas seulement liée à des rituels mais surtout à ce processus, à cette transformation et à cette nécessité d'intégration. Le conte des « Deux Filles » existe dans toute l'Afrique, en Europe et ailleurs encore, mais d'autres types de contes sont également construits sur ce scénario. Lorsque le conte s'adresse aux garçons, les épreuves, les objets concernés, les rencontres sont différents, mais sa structure reste la même.

La recherche sur ces contes m'a particulièrement passionnée parce que je crois qu'ils sont d'une très grande importance dans la formation des jeunes et dans la transmission des modèles culturels de la société.

P. G.-P. : Dans nos sociétés d'aujourd'hui, il n'y a pas de rites initiatiques. Nous grandissons quand même, nous y sommes condamnés. Est-ce que grandir veut dire aller sur le chemin de l'initiation ? Ou faut-il toujours qu'il y ait formulation, expression du passage de l'âge de l'enfance à l'adolescence, puis à l'âge adulte ?

G. C.-G. : Nous n'avons pas ou nous n'avons plus de rites initiatiques. Certaines choses en tenaient lieu auparavant, par exemple le service militaire pour les garçons, considéré comme une étape très importante pour la formation de leur virilité. La communion solennelle ou d'autres cérémonies religieuses jouaient le même rôle. Dans le judaïsme, la Bar-mitsva comporte un rituel dont le symbolisme se rapporte très clairement au passage à l'âge d'homme. Un peu partout dans les religions il existe des cérémonies de ce genre dont la signification est plus ou moins comprise : l'entrée dans une confrérie religieuse, ou bien encore l'initiation chamanique par exemple. Quelquefois le passage d'une classe d'âge à une autre comporte des rites initiatiques parce qu'il est perçu comme un saut entre deux étapes de la vie. Le mariage comporte aussi des rites dont la signification initiatique est plus ou moins marquée selon les sociétés. Chez nous, les mariées continuent à porter le voile blanc, même si elles ont déjà vécu plusieurs années avec leur futur mari et qu'il ne signifie plus rien quant à la virginité. Il est, à mon avis, le symbole de la mort initiatique, de la remise dans le sein maternel pour en renaître sous une autre forme et dans un autre lieu, dans une autre famille. Une fête de mariage comporte aussi un sentiment de deuil et de séparation (la mère pleure le départ de sa fille), comme dans l'initiation des enfants.

On peut trouver chez nous divers substituts de rituels initiatiques, comme le compagnonnage, ou le bizutage, ou l'appartenance à une bande d'adolescents. Évidemment, chez nous les enfants grandissent même sans initiation, mais peut-être avec plus de crises ? Je sais qu'on a dit de la crise de 1968 que c'était un processus initiatique, un peu explosif il est vrai. Une exposition sur les rituels initiatiques a eu lieu à cette époque au Musée de l'Homme, et les organisateurs avaient mis dans une vitrine un tas de pavés. Il

m'est arrivé, dans des sessions sur ce thème, d'entendre des jeunes se plaindre du manque actuel d'initiation organisée dans nos sociétés et de la difficulté qu'ils ont à s'intégrer. Les initiations ne réussissaient pas toujours, mais on peut quand même penser qu'elles jouaient un rôle essentiel dans l'intégration sociale et psychologique des jeunes individus.

P. G.-P. : Pour en revenir à la société dogon, l'initiation est très ritualisée et il me semble qu'elle est ambiguë aussi. La mère a envie de laisser partir son enfant parce qu'il doit grandir et qu'elle ne veut pas l'étouffer, mais en même temps elle craint cette séparation. Cela comporte-t-il des risques d'aller en brousse pour se faire initier ? Ou est-ce seulement la mort symbolique qui est à l'origine de cette peur maternelle ?

G. C.-G. : Je crois que cette peur maternelle existe dans toutes les sociétés qui pratiquent des rituels initiatiques, parce que les initiateurs disent aux mères que leur enfant va courir de grands dangers, qu'il peut même mourir. Cette peur peut rejaillir sur l'enfant, c'est d'ailleurs ce qui apparaît dans les contes avec le conflit au moment du départ du héros. Là aussi, il y a une ambivalence parce que l'enfant sait qu'il doit y aller et en même temps il a l'impression d'être rejeté par sa mère, par sa famille, et il en souffre. Mais comme il sait qu'il doit être brave, qu'il ne doit pas montrer sa peur, il cherche à bien se conduire. Les dangers de l'initiation peuvent être réels, un peu comme ceux du bizutage dont on parle tellement aujourd'hui. Cela dépend des sociétés, de la forme des rituels et aussi des dangers naturels que l'on peut courir en pleine forêt par exemple. Il est certain que, dans les épreuves, il y a beaucoup de tentatives pour faire peur aux initiés, pour leur faire croire que des animaux, des morts, des ancêtres, des revenants vont venir les enlever. Ils doivent lutter contre la peur, contre le froid, contre les mauvais traitements, car ils existent effectivement. Qu'il y ait des enfants plus faibles qui ne résistent pas, cela peut arriver, même si on n'en parle pas tellement.

P. G.-P. : La peur est peut-être due aussi au fait que les jeunes et les mères savent que les filles sont condamnées à la fin de leur initiation à un acte indélébile qui est l'excision, et que les garçons vont subir la circoncision. N'est-ce pas la peur de cette douleur physique, de cet acte irréversible sur leur corps ?

G. C.-G. : Bien sûr. D'abord parce que les mères sont passées par cette épreuve et en ont des souvenirs pas toujours agréables. Il est certain que tout rituel initiatique comporte une intervention sur le corps comme la circoncision, l'excision ou simplement des tatouages ou d'autres marques. Cela concerne souvent les organes sexuels puisque l'initiation est faite pour donner la sexualité adulte aux jeunes. Or, c'est chez les Dogon, depuis les enquêtes avec Ogotemmêli, que l'on a compris que l'individu dans son essence est à l'origine double, hermaphrodite en quelque sorte. Le mythe dit qu'au début de l'humanité, toutes les naissances auraient dû donner des jumeaux mâles et femelles, mais qu'à cause des actes désordonnés du Renard, les naissances uniques sont les plus fréquentes. C'est pourquoi la naissance de jumeaux est une grande fête.

Les humains naissent donc généralement uniques, mais avec un résidu de cette bisexualité originelle. Ce résidu est situé dans les organes sexuels, son support est le clitoris chez la fille et le prépuce chez le garçon. Dans l'idée dogon, certainement très répandue ailleurs quoique moins consciemment exprimée, il faut débarrasser la fille et le garçon de cette espèce d'appendice de l'autre sexe qui les empêche d'être complètement femme ou homme. C'est la raison de cette opération. C'est important de le savoir.

P. G.-P. : Le fait de le savoir implique-t-il de cautionner une pratique comme l'excision, qui pose quand même problème sur le plan sanitaire ? Il y a des décès par manque d'hygiène ou de moyens.

G. C.-G. : Certainement, bien qu'en milieu traditionnel il y ait une bonne connaissance des plantes et des remèdes que l'on peut appliquer. On ne

connaît pas les statistiques, mais il y a certainement des dangers, et pas seulement physiques mais aussi psychologiques. Effectivement, dans nos sociétés, c'est une pratique absolument impossible à admettre. Je ne pense pas du tout la cautionner en disant que la comprendre permet peut-être un meilleur comportement vis-à-vis de ces cas dont on parle beaucoup chez nous. Il y a beaucoup d'Africains en France, et de femmes africaines qui, elles, ont toujours pratiqué cette opération avec l'idée que c'était rendre service à la fille parce que cela la rendait vraiment femme et lui permettait d'avoir des enfants. Le savoir permet de mieux envisager le problème pour essayer de trouver des substituts symboliques, qui existent dans certaines sociétés. Tandis que convoquer des femmes à un tribunal où elles ne comprennent même pas ce dont on les accuse, les punir, les envoyer en prison, ne me paraît pas une solution.

P. G.-P. : D'ailleurs il n'y a pas qu'ici que la pratique est condamnée. Dans beaucoup de capitales africaines, les femmes s'organisent pour essayer de mettre fin à cette pratique contre laquelle elles luttent.

G. C.-G. : Il est très important que les femmes prennent elles-mêmes le taureau par les cornes et qu'elles essayent de proposer des substitutions. On peut parfaitement trouver un geste symbolique qui remplacerait cette pratique et serait considéré comme ayant la même efficacité.

P. G.-P. : Il me semble avoir entendu l'un de vos étudiants parler, il y a une dizaine d'années, d'une pratique symbolique de l'excision où les jeunes filles à la fin de leur initiation devaient à l'aide d'un coutelas couper une pousse de bananier. Cela doit être nettement moins douloureux !

G. C.-G. : Bien évidemment ! Je ne me rappelle pas où cela se pratique, mais il est certain que ce serait à conseiller.

P. G.-P. : Pour lutter contre un mal, vous pensez qu'il faut d'abord le comprendre puis essayer de trouver en amont une manière de le détourner. Cela ne nous ramène-t-il pas à votre approche ethnolinguistique des choses et en particulier de la conception du corps ?

G. C.-G. : À la conception du corps et aussi de la maladie, pour rester dans ce domaine. Il est certain que les médecins et les organismes de santé essaient de prévenir les maladies dans les pays africains, d'introduire un certain nombre de précautions qui permettent d'éviter des infections par exemple. Mais une démarche ethnolinguistique associe l'approche de la maladie à la connaissance du discours que tiennent les gens sur elle, et d'abord au nom qu'ils lui donnent et à la manière dont ils expliquent ce qu'ils ressentent. Il peut être intéressant aussi de voir comment on parle de la maladie dans la littérature orale. Cette connaissance aide à expliquer aux intéressés comment on peut éviter, soigner mais aussi prévenir certaines choses. C'est une approche pratiquée maintenant, mais pas partout malheureusement. Par exemple, une expérience très intéressante a été tentée au Mali par l'un de mes anciens étudiants, Yannick Jaffré. Il a travaillé avec des médecins qu'il a convaincus des résultats plus rapides et beaucoup plus efficaces de cette approche. Cela me donne beaucoup d'espoir.

P. G.-P. : Cela voudrait-il dire qu'on n'a pas partout la même conception du corps et qu'on n'a pas mal de la même façon dans deux cultures différentes ?

G. C.-G. : On a peut-être mal de la même façon, mais on l'exprime de manière différente. Commencer par écouter le discours du malade, comment il ressent la maladie, comment il décrit ses symptômes, comment il nomme ce qu'il éprouve et comment il explique son mal, c'est fondamental pour mieux soigner et pour mieux prévenir.

L'ETHNOLINGUISTIQUE,
OU COMMENT ABORDER LA PAROLE DU MONDE

P. G.-P. : Vous nous avez parlé hier de l'initiation, donc de l'enseignement. Vous avez enseigné pendant des années à l'université à Paris. Vous avez eu des étudiants européens, africains, mais aussi roumains, libanais, japonais... Vous avez formé des générations à la recherche ethnolinguistique.

G. C.-G. : L'enseignement a été pour moi une expérience merveilleuse. Je n'étais pas obligée d'en faire puisque j'étais chercheur au CNRS. Mais dès que cela a été possible, j'ai tenu à pratiquer un enseignement universitaire. Autrefois j'avais enseigné dans les lycées et j'avais beaucoup aimé cette expérience. La formation des jeunes, quel que soit leur âge, m'a toujours fascinée parce que ce qu'ils nous apportent est unique. J'ai eu la chance d'avoir des étudiants venus d'un peu partout, avec bien sûr une majorité d'Africains, souvent des gens remarquables, dont j'ai dirigé les thèses et dont vous étiez, Praline ! Tout cela m'a beaucoup apporté parce que dans ce séminaire que j'ai mené pendant des années, la participation des étudiants était essentielle. Les exposés que nous avons eus sur les différentes cultures représentées enrichissaient tout le monde et moi la première. Il y a eu là des échanges extrêmement fructueux qui nous ont fait comprendre à quel point certains des problèmes que nous traitions étaient vraiment universels, bien qu'exprimés sous des formes différentes dans toutes ces cultures.

P. G.-P. : Où sont passés aujourd'hui tous les étudiants africains que vous avez formés?

G. C.-G. : Ils faisaient partie d'une génération qui avait encore des chances de trouver des postes chez eux, puisque c'était l'époque où les universités et les instituts de recherche se développaient en Afrique. Un certain nombre d'entre eux, avec lesquels je suis toujours en contact, pratiquent des enseignements universitaires dans lesquels ils se sont efforcés d'introduire la littérature orale et l'ethnolinguistique. D'autres ont accédé à des postes de chercheurs. J'en revois plusieurs à chacun de leurs passages à Paris. Le problème c'est qu'ils manquent généralement de moyens pour leur travail et doivent même parfois lutter contre des préjugés à l'égard de ce type de recherche. Mais enfin, j'ai beaucoup d'espoir. Ils étaient tellement enthousiastes qu'ils devraient pouvoir continuer à travailler. Quelquefois nous arrivons à publier un de leurs articles et c'est toujours une grande joie.

P. G.-P. : Vous avez travaillé sur un terrain en Afrique ; ces étudiants font généralement leur recherche de terrain dans leur pays d'origine. Vaut-il mieux être étranger à la culture étudiée ou en faire partie ? Lequel des deux chercheurs a le regard le plus juste ?

G. C.-G. : C'est toujours un grand sujet de discussion et personne n'est d'accord parce que la question est très ambiguë. J'en ai souvent parlé avec les étudiants eux-mêmes. Ils se rendaient bien compte qu'être natif du pays, appartenir à la culture qu'on veut observer, présente un certain nombre d'avantages parce qu'on parle la langue, on est dans la société, on sait à qui s'adresser, on voit mieux les problèmes. Mais il y a des inconvénients parce que les gens ne comprennent pas toujours la recherche qu'on veut mener. Combien de mes étudiants travaillant sur la littérature orale, sur les chants ou les jeux d'enfants, se voyaient reprocher leur intérêt pour des sujets farfelus ! Ils devaient d'abord persuader leur famille et leurs amis de l'intérêt de leur recherche.

D'autre part être trop près des choses empêche parfois de les voir. Il faut de l'objectivité, une certaine distance avec l'objet étudié. C'est la formation reçue dans vos études qui doit vous aider à prendre ce recul. L'une des

grandes joies de mon enseignement, c'était d'entendre de temps en temps un étudiant qui me disait que je lui avais mieux fait comprendre certains aspects de sa propre culture. « Je ne m'en rendais pas compte, je n'y faisais pas attention jusqu'à maintenant », disait-il. C'était très important pour moi.

Quand un ethnologue vient de l'extérieur, il a beaucoup de handicaps, il faut qu'il apprenne la langue, et c'est rare qu'il la parle aussi couramment qu'il le faudrait, même s'il y a des progrès aujourd'hui. Bien que femme, j'ai travaillé avec des hommes et il a fallu que je me fasse admettre auprès d'eux. J'ai fini par aborder, avec des informateurs hommes, des sujets dont ils n'auraient pas parlé avec des femmes de chez eux. À la fin ils me considéraient comme un homme, ou plutôt comme un être un peu en dehors de toutes ces distinctions. Il y a aussi des sujets secrets qu'il est très difficile d'aborder. Chacun a ses difficultés, chacun a ses avantages. Celui de l'intérieur est tout de suite au coeur des problèmes. Celui qui vient de l'extérieur a plus d'objectivité et sait un peu mieux le genre de choses qu'il veut étudier. Il faut les deux. Ce qui serait intéressant, ce serait de travailler ensemble, et cela arrive, naturellement.

P. G.-P. : Nous revenons aux mythes dogon. Il faut toujours être deux. On a toujours l'impression, quand on parle d'ethnologie, de l'Afrique en tout cas, que les Africains sont ethnographiables et pas nous. A-t-on jamais vu un étudiant venant du Brésil, d'Afrique ou du Moyen-Orient regarder un terrain français ?

G. C.-G. : Des étudiants africains faisant leurs études en France ont participé à des stages d'observation sur la France, cela existe dans certaines universités. C'est peut-être le moment ici de citer une expérience intéressante qui date d'il y a quelques années et qui partait d'une idée originale : l'idée du regard croisé. Pourquoi avons-nous toujours étudié les Africains ? Parce que même les étudiants africains devenus chercheurs en France appartiennent à des laboratoires français ou enseignent dans des institutions françaises travaillant sur l'Afrique. L'idée était de faire venir en France un certain nombre

de chercheurs de différents pays africains, de les installer sur un terrain et de leur confier une recherche ethnologique. Cette opération a été réalisée, on a fait venir une dizaine de chercheurs, mais cette expérience a eu un succès mitigé. Certains n'ont pas réussi à s'intégrer parce qu'on les mettait dans la France trop « profonde ». Il y avait des endroits où cela ne plaisait pas à tout le monde de voir un jeune Africain arriver et se mettre à observer les gens et à leur poser des questions sur leur comportement. D'autres fois, cela a très bien fonctionné. Je peux vous citer l'exemple de l'un de ces jeunes chercheurs aujourd'hui haut fonctionnaire au ministère de la Culture de Bamako. Son expérience a été extrêmement intéressante, il s'est parfaitement intégré dans un village du Bordelais, il a travaillé chez un guérisseur et a fait un excellent mémoire. Il avait beaucoup d'humour, beaucoup de finesse et les qualités nécessaires pour s'intégrer. Il est devenu très ami avec tout le monde.

P. G.-P. : Les gens devaient être plus intelligents dans la région où il a fait son enquête ! Depuis le début de nos entretiens, nous parlons de la démarche ethnolinguistique. On reconnaît les termes d'ethnologie et de linguistique, mais cela influe-t-il sur notre manière d'aborder les choses si l'on associe les deux termes ? L'ethnolinguiste est-il plutôt ethnologue ou plutôt linguiste ? Comment concilie-t-on les deux ?

G. C.-G. : « Ethnolinguistique » est un mot un peu bâtard. Il y a d'autres façons d'appeler cette discipline. Ce sont les Américains qui ont été, au fond, les innovateurs, car même si ailleurs on travaillait déjà dans le même sens, on n'éprouvait pas le besoin de donner à cette recherche un nom particulier. Les Américains, donc, ont été, avec Dell Hymes (1964), les premiers à reconnaître qu'il y avait là un champ de recherche bien délimité, à cheval entre l'ethnologie et la linguistique. C'est ce que j'aime bien définir, d'une façon simple, comme l'étude des relations entre la langue, la culture et la société. Ce n'est pas de l'ethnologie : beaucoup d'ethnologues ne s'occupent pas de la langue, cela a été en particulier longtemps le cas en France. Ce n'est pas de la linguistique : il y a encore beaucoup de linguistes qu'on appelle « purs », qui ne veulent pas

entendre parler d'ethnolinguistique, qui veulent laisser aux ethnologues l'étude de la culture et préfèrent étudier les langues « en soi », en dehors de tout contexte social ou culturel.

L'ethnolinguistique utilise les méthodes de la linguistique et celles de l'ethnologie, mais elle a aussi ses méthodes propres et son domaine situé entre les deux. Dans tout phénomène humain, on découvre des actes de parole, des actes de langage, même lorsqu'il s'agit du silence. Dans tous les faits linguistiques, dans toute utilisation du langage, des phénomènes humains sont forcément à l'œuvre : des hommes sont là et agissent à l'intérieur d'un système social. Ils expriment leur culture à travers la langue. L'étude de ces relations m'apparaît absolument fondamentale. Quand j'ai commencé ma recherche, j'ignorais complètement cette discipline. J'ai été la première à m'intéresser à la parole, au langage, aux conceptions dogon dans ce domaine, mais je pensais ainsi faire de l'ethnologie. De même quand j'ai travaillé sur les contes et sur la littérature orale. Mais un jour, j'ai appris l'existence de cette discipline aux États-Unis. En France, certains chercheurs travaillaient aussi dans ce sens, mais c'est progressivement qu'ils ont appris à se reconnaître les uns les autres et à chercher une dénomination pour ce domaine de recherche. Tout le monde n'est d'ailleurs pas d'accord sur la dénomination ; personnellement je trouve le terme « ethnolinguistique » commode même s'il n'est pas très joli. Je distingue l'ethnolinguistique de la sociolinguistique, bien qu'il y ait des points communs dans les thèmes qui intéressent l'une et l'autre.

P. G.-P. : Quel est le champ d'investigation propre à l'ethnolinguistique, puisqu'elle est différente de la sociolinguistique, de la linguistique que vous avez nommée « pure », et de l'ethnologie « pure » aussi ?

G. C.-G. : C'est un domaine assez vaste puisqu'il englobe toutes les manifestations humaines où s'exerce le langage. Ce qui nous intéresse, nous ethnolinguistes, c'est la relation entre la langue et ces événements de la société humaine dans lesquels la langue intervient. C'est très vaste et je ne peux en énumérer que quelques aspects. Dans mon livre *Ethnologie et langage* (1965), j'ai

étudié la conception de la parole, le mécanisme de la parole et toutes les formes possibles de parole, de communication, reconnues et nommées par les Dogon et observables dans la société. J'ai étudié la parole de l'enseignement, la parole de la justice, la parole du guérisseur, la parole religieuse, les relations avec la divinité, les relations amoureuses et l'importance qu'y tient la parole, la cour que l'homme fait à la femme avec l'échange d'énigmes qui y tient une place prépondérante. J'ai étudié tous les niveaux de parole classifiés par les Dogon. Et aussi naturellement la littérature orale qui est un niveau privilégié d'échange à l'intérieur du langage. J'ai étudié la musique avec mon mari, le violoniste Blaise Calame ; il m'a accompagnée sur le terrain et a fait une grande découverte : la complémentarité mâle et femelle des rythmes, car la musique est un mariage, une combinaison des chiffres trois et quatre qui donne sept, le chiffre du mariage et de la fécondité. Voilà pour la langue et l'utilisation du langage dans la société aux différents niveaux de la vie sociale.

Il y a aussi un aspect important de l'ethnolinguistique, qu'on appelle l'étude de la *vision du monde*. La vision du monde, je la définis comme l'observation puis l'interprétation par une société traditionnelle de tout son environnement, de tous les éléments du monde qui l'entoure. L'observation est minutieuse, la dénomination qui s'ensuit n'est pas innocente : on dénomme une plante ou un animal en fonction des caractères qu'on lui attribue dans un grand ensemble que les Dogon appellent la « parole du monde », expression que l'on peut traduire par « symbole ». Pour les Dogon, comme pour la plupart des sociétés traditionnelles, le monde n'est pas un chaos, il a un *sens*, et ce sens a été déposé par le dieu créateur dans tous les éléments de sa création ; en fait c'est sa « parole » qu'il y a mise. Les choses parlent, mais il faut savoir les écouter, les comprendre. Elles nous parlent par leur aspect, par leur forme. Les plantes nous parlent par leurs couleurs, par la forme de leurs feuilles ou de leurs fruits, leur physiologie, l'utilisation qu'on peut en faire ; les animaux par leurs comportements, leur aspect, leurs mœurs. Absolument tout, même les rochers, la configuration du paysage, les astres, tout a un sens, tout a une parole. C'est cette « parole du monde » que les hommes doivent déchiffrer.

Les sociétés traditionnelles ont une connaissance étonnante des éléments du monde naturel et de leurs propriétés. L'interprétation varie selon les cultures, nous ne pouvons pas la deviner à l'avance. Par exemple, quelle sera la partie de la plante qui sera considérée comme signifiante : la fleur, le fruit, la feuille ? C'est valable aussi pour les produits de la culture humaine, parce que les objets fabriqués par l'homme ont aussi des formes qui veulent dire quelque chose. Lorsqu'on a bien observé tous ces éléments et qu'on les a nommés et interprétés, on les classe. C'est pour mieux les comprendre que nous séparons ces opérations, mais elles doivent être en fait plus ou moins concomitantes.

Les classifications traditionnelles (ou taxinomies) ont été découvertes au début du siècle chez les Indiens d'Amérique. Un célèbre article de Durkheim et Mauss (1901-1902) les a révélées au monde scientifique. C'est seulement après les travaux de Marcel Griaule et de son école que l'on a appris leur existence aussi en Afrique. Les classifications dogon sont bien connues maintenant : plantes, animaux, insectes, étoiles, tissus, dessins des bandes tissées, rythmes musicaux, paroles... Toutes ces classes d'êtres, de choses, d'objets manufacturés ou culturels, de phénomènes naturels, forment un immense réseau de correspondances. Tous les éléments du monde correspondent les uns avec les autres. Ce sont les « Correspondances » de Baudelaire, la « forêt de symboles » où tout se répond. C'est cela la parole du monde, et il est très important de la déchiffrer parce que pour l'homme cela signifie comprendre ce que veut dire le monde, ce que l'homme lui-même signifie dans ce monde et quelle y est sa place. C'est aussi le début de la pensée scientifique, car c'est la recherche de lois : on met dans la même classe des choses qui présentent des caractères communs, et les divisions et subdivisions sont souvent subtiles. Par exemple, à l'intérieur des familles d'insectes déjà bien répertoriées, on va distinguer des espèces ayant une caractéristique commune les apparentant symboliquement à une activité humaine : les insectes liés à la forge, ou au tissage, ou à la divination...

Cette vision symbolique du monde est l'une des grandes clés de la culture dogon, mais on sait maintenant qu'elle existe dans la plupart des civilisations africaines et bien entendu ailleurs aussi.

P. G.-P. : Cela veut dire qu'une société ne nomme jamais gratuitement une réalité ?

G. C.-G. : J'en suis persuadée. J'ai fait une étude des noms d'insectes et de plantes en dogon. En ce qui concerne les gros animaux ou les grands arbres, bien individualisés, ils ont généralement des noms spécifiques, c'est-à-dire qu'ils leur sont propres et ne désignent rien d'autre. Il est donc difficile de retrouver leur étymologie, même si les informateurs nous en proposent obligeamment une. Par contre la vérification est beaucoup plus facile pour les insectes ou les petites plantes parce que, étant innombrables et beaucoup moins individualisés, ils sont toujours désignés par des noms composés. Dans ces noms composés, on retrouve un nom générique, par exemple « sauterelle », « papillon », « chenille », « arbuste », « herbe ». L'examen d'un très grand nombre de noms d'insectes m'a permis de constater que certains précisaient le lieu où l'on trouvait l'espèce, d'autres leur nourriture, d'autres encore leurs habitudes, la saison de leur apparition, bref une série de relations que j'ai appelées « métonymiques » (ou de « contiguïté »), par référence à Roman Jakobson et à Claude Lévi-Strauss¹². Exemple : « coléoptère de la fleur du karité ». Une autre série, d'une structure syntaxique différente, présentait des relations « métaphoriques » (ou de « ressemblance ») : une sauterelle est appelée « sauterelle enclume », parce que sa tête plate rappelle cet objet ; elle sera mise tout de suite en rapport avec la forge (Calame-Griaule, 1987).

P. G.-P. : Cela signifie donc que les Dogon observent très minutieusement leur environnement.

G. C.-G. : Pas seulement les Dogon, mais toutes les sociétés traditionnelles. Les exemples sont nombreux. Les domaines sur lesquels porte cette observation varient selon la culture et selon sa civilisation matérielle. Chez les peuples pasteurs, par exemple, on dénombre une quantité incroyable de noms pour désigner les vaches, différenciées par leurs couleurs, leurs

taches, la forme de leurs cornes, etc. Chez les Peuls et les Touaregs, ces noms sont à la base de la poésie pastorale. Les cultivateurs de riz, pour prendre un autre exemple, distinguent quantité d'espèces, de sous-espèces, de sous-sous-espèces. Chez les Dogon, les noms d'insectes présentent toutes sortes de nuances concernant la couleur ou la forme pour des espèces proches les unes des autres. Ils voient tout de suite la différence. J'avais trouvé plusieurs noms de moustiques différenciés par la couleur. Mes amis dogon m'expliquaient qu'il était très facile de les distinguer : « Quand un moustique vous pique au bras, vous commencez par le regarder avant de taper dessus. »

P. G.-P. : Nous échangeons des paroles depuis quelques jours. Si nous devions les intégrer à une classification, dans quelle catégorie rangeriez-vous ces entretiens ?

G. C.-G. : Ce qui me ferait plaisir, ce serait que ces paroles servent à éveiller la curiosité des auditeurs et les amènent à observer les paroles qu'ils prononcent eux-mêmes et celles qu'on prononce autour d'eux, parce que, dans notre société, la valeur de la parole est souvent oubliée. Elle passe après l'image, après l'écrit, elle est souvent galvaudée. J'aimerais que ces paroles que nous avons prononcées fassent leur petit chemin dans l'oreille des auditeurs et dans le monde.

J'aimerais pour terminer rappeler l'ancienne formule de clôture des contes dogon : « Demain nous irons ramasser des cauris au marché », les cauris, ces petits coquillages qui servaient autrefois de monnaie, étant le symbole des échanges et des paroles qu'il ne faut pas laisser se perdre.

NOTES

1. Cette exposition du Musée de l'Homme, intitulée « L'Afrique de Marcel Griaule », a commémoré en 1998 le centenaire de sa naissance et retracé sa carrière de pionnier de l'ethnographie française.
2. La mission Dakar-Djibouti (1931-1933), organisée et dirigée par Marcel Griaule, fut la première grande aventure ethnologique française sur le terrain africain. Elle parcourut vingt mille kilomètres à travers seize pays et rapporta une énorme documentation. Ce fut au cours de cette mission qu'eut lieu la rencontre historique de Griaule avec les Dogon. Michel Leiris, qui y participa, en fit la relation dans *L'Afrique fantôme* (1934).
3. Les cours d'amharique de Marcel Cohen à l'École des langues orientales et ceux de Marcel Mauss à l'École Pratique des Hautes-Études et à l'Institut d'Ethnologie furent à l'origine de la vocation de Marcel Griaule pour l'ethnologie. Il avait abandonné la préparation du concours de Polytechnique pour s'engager dans l'armée en 1917.
4. *Dieu d'eau ; Entretiens avec Ogotemméli* a été publié en 1948 et sans cesse réédité depuis. Sa dernière réimpression chez Fayard date de 2001.
5. Germaine Dieterlen et Solange de Ganay, élèves de Mauss qui devaient devenir des africanistes notoires, ont commencé leur travail de terrain chez les Dogon avec Marcel Griaule dans les années trente. Germaine Dieterlen a poursuivi les travaux de Griaule après son décès en 1956 et publié sous leurs deux noms *Le Renard pâle* en 1965.
6. Deborah Lifschitz participa à la mission Dakar-Djibouti et fut ainsi la première femme ethnologue française sur le terrain africain. Elle mourut en déportation à Auschwitz en 1942. Denise Paulme, élève de Mauss et de Griaule, devint une africaniste de renom.
7. « Pour une étude des gestes narratifs », 1977. Voir Bibliographie.
8. Les Isawaghen sont un groupe resté sédentaire au milieu de nomades. Ils vivent dans les deux bourgades d'In Gall et de Tegidda-n-Tesemt. Voir Calame-Griaule, *Contes tendres, contes cruels du Sahel nigérien*, Gallimard, 2002.
9. Voir Bibliographie.

10. La classification d'A. Aarne, *The Types of the Folktales* (1910), revue et augmentée par S. Thompson (1961), sert de base à tous les travaux comparatistes concernant les contes.

11. « Les Fées » de Perrault appartiennent à ce type, ainsi que « Frau Holle » des frères Grimm.

12. Claude Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage* (1962), ouvrage fondamental pour la compréhension du fonctionnement des taxinomies (ou classifications), a démontré que les relations qu'elles posent sont fondées sur la contiguïté (relations de type métonymique) ou sur la ressemblance (relations de type métaphorique). Ces relations sont pour Roman Jakobson à la base du langage (Jacobson and Halle, 1956).

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

AARNE, Antti et THOMPSON, Stith, *The Types of the Folk-tales, A Classification and Bibliography*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1973 (1^{ère} éd. 1961).

CALAME-GRIAULE, Geneviève, *Ethnologie et Langage, La Parole chez les Dogon*, Paris, Gallimard, 1965. 2^e éd. Paris, Institut d'ethnologie, 1987.

– *Dictionnaire dogon, dialecte toro, langue et civilisation*, Paris, Klincksieck-SELAF, 1968.

– Pour une étude des gestes narratifs, in : Calame-Griaule (éd.), *Langage et cultures africaines, Essais d'ethnolinguistique*, Paris, Maspero, 1977, pp.303-359.

– *Des Cauris au marché, Essais sur des contes africains*, Paris, Société des africanistes, 1987.

– Des insectes et des hommes, in : *Ethnologiques, Hommages à Marcel Griaule*, Paris, Hermann, 1987, pp.3-17.

– Les chemins de l'autre monde, *Cahiers de Littérature Orale*, n°39/40, 1996, pp. 29-59.

– *Contes tendres, contes cruels du Sahel nigérien*, Paris, Gallimard, « Le langage des contes », 2002.

CALAME-GRIAULE, Geneviève (éd.), *Langage et cultures africaines, Essais d'ethnolinguistique*, Paris, Maspero, 1977.

DURKHEIM, Émile et MAUSS, Marcel, Essai sur quelques formes primitives de classification, *L'Année sociologique*, vol. 6, 1901-1902.

GÖRÖG, Veronika, PLATIEL, Suzanne, REY-HULMAN, Diana et SEYDOU, Christiane, *Histoires d'Enfants terribles (Afrique noire), Études et anthologie*, Préface et conclusion par Geneviève Calame-Griaule, Paris, Maisonneuve et Larose, 1980.

GRIAULE, Marcel, *Dieu d'eau, entretiens avec Ogotemmêli*, Paris, Éd. du Chêne, 1948. Dernière rééd., Paris, Fayard, 1966.

– Classification des insectes chez les Dogon, *Journal de la Société des africanistes*, XXXI, 1, 1961, pp.8-71.

– *Descente du Troisième Verbe*, Fata Morgana, 1996.

GÖRÖG-KARADY, Veronika et SEYDOU, Christiane (sous la direction de), *La Fille difficile, Un conte-type africain*, Paris, CNRS Éditions, 2001.

GRIAULE, Marcel et DIETERLEN, Germaine, *Le Renard pâle*, Paris, Institut d'ethnologie, 1965. 2^e édition : 1991.

HYMES, Dell (ed.), *Language in Culture and Society, A Reader in Linguistics and Anthropology*, New York, Evanston and London, Harper and Row, 1964.

JAKOBSON, Roman and HALLE, Morris, *Fundamentals of Language*, s'Gravenhague, Mouton et Cie, 1956.

LEVI-STRAUSS, Claude, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

PAULME, Denise, *La Mère dévorante : essai sur la morphologie des contes africains*, Paris, Gallimard, 1976.

VAN GENNEP, Arnold, *Les Rites de passage*, Paris, E. Nouray, 1909.

VERDIER, Yvonne, *Façons de dire, façons de faire, La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard, 1969.

GENEVIÈVE CALAME-GRIAULE

Geneviève Calame-Griaule, directeur de recherche honoraire au CNRS, a accompagné son père, Marcel Griaule, dès 1946 chez les Dogon du Mali. Agrégée de grammaire et ethnolinguiste, elle a étudié les relations entre langage, culture et société, objet de sa thèse de doctorat (*Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Gallimard, 1965). Elle a publié de nombreux travaux sur la littérature orale africaine et, encore récemment, *Contes tendres, contes cruels du Sahel nigérien* dans la collection de Nicole Belmont, « Le langage des contes », chez Gallimard (2002).

PRALINE GAY-PARA

Praline Gay-Para est conteuse. Elle a publié plusieurs recueils de contes. Elle est titulaire d'un doctorat d'ethnolinguistique.