

DOGON, LE MASQUE ET LE GENRE : ESSAI DE RÉPONSE SÉMIOTIQUE AU CLICHÉ DE LA PARA-ACTORIALISATION DE LA FEMME

Noël SANOU

Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso
korossah@yahoo.fr

Résumé : Tout féminisme est un ethnoféminisme (Noël Sanou, 2018a, 2018b). C'est le postulat de base du présent essai de réponse sémiotique à la para-actorialisation de la femme dans la « Société des Masques » (Marcel Griaule, 1994 [1938]) définie comme réunissant exclusivement la gente masculine circoncise. La relecture sémiotique du discours ethnologique sur le genre dans l'*awa* dogon s'appuiera sur le prérequis critique de la notion de genre en partant de sa dénotation dans les études féminines et de genre et sur l'observation présumée de la configuration phallogcentrique de la Société des Masques, sous le régime de l'androgynie de l'invention et l'institutionnalisation du masque. La posture heuristique, sous l'angle de la réanalyse de la littérature ethnographique, est celle d'une critique sémiotique de la culture du masque sous l'angle du parcours génératif du genre de ses manifestations apparentes à ses structures de sens profond.

Mots-clés : masque, dogon, genre, phallogcentrisme, cliché, sémiotique de la culture

DOGON, THE MASK AND GENDER: TEST OF SEMIOTICAL RESPONSE TO THE CLICHE OF THE PARA-ACTORIALIZATION OF WOMEN

Abstract: All feminism is ethnofeminism (Noël Sanou, 2018a, 2018b). This is the basic premise of the present essay on a semiotic response to the para-actorialization of women in the "Society of Masks" (Marcel Griaule, 1994 [1938]), defined as bringing together exclusively circumcised men. The semiotic rereading of the ethnological discourse on gender in Dogon *awa* will be based on the critical prerequisite of the notion of gender based on its denotation in women's and gender studies and on the presumed observation of the phallogcentric configuration of the Society of Masks, under the regime of the androgyny of the invention and institutionalization of the mask. The heuristic position, from the point of view of the reanalysis of ethnographic literature, is that of a Semiotic Criticism of the culture of the mask from the angle of the Generative Journey of gender from its apparent manifestations to its structures of deep meaning.

Keywords: mask, Dogon, gender, phallogcentrism, cliché, semiotics of culture

Introduction

Les Dogon ont servi d'objet empirique à l'application du *Manuel d'ethnographie* (Marcel Mauss, 2002 [1926] ; Marcel Griaule, 1994 [1938]). Les postulats, l'approche et les résultats seront projetés sur les formes de l'organisation ethnique africaine en général et en particulier les « sociétés à masques » parmi lesquelles les Dogon du Mali

(Griaule, 1938). Parmi les constatations du regard de Griaule (1994 : 259) sur la société dogon examinée sous l'angle du fait social total du « masque dogon », on peut noter l'observation suivante :

Dans chaque village, il existe un ensemble d'hommes, généralement tous les adultes originaires du pays même, qui forment l'*awa*, la Société des Masques.

Plus tard, le boboisant Guy le Moal affirme :

Le groupe de parenté fondamental, base de la structure sociale et pièce essentielle de l'organisation villageoise, est le lignage. Il réunit, en un lieu bien circonscrit, tous les descendants en ligne directe agnatique d'un ancêtre commun parfaitement connu.

C'est le portrait d'une société de la figure dominante de l'homme, une « société patriarcale » pour emprunter les mots des études féministes, que les deux auteurs dressent. Deux sociétés qui ont en commun l'institution du masque. Le constat heuristique rejoint celui que Leo Frobenius¹ avait fait sur la base de témoignages ethnographiques et d'une étude systématique réalisée par lui-même sur un échantillon de 150 têtes de masques originaires du continent africain et répartis dans les musées d'Europe². Cette « société secrète » du masque pratique un culte magico-religieux, le mânisme, le culte des mânes des ancêtres à des fins magiques propitiatoires (Leo Frobenius, 2000 [1898]).

Des études récentes tendent, dans leurs hypothèses heuristiques, à cerner la dimension féminine de l'institution du masque et à poser le regard sur le statut et la fonction de la femme dans la société à masques. La perspective et la méthode de ces études post-ethnologiques relèvent des *postcolonial studies* et de la déconstruction. En prenant pour zone l'aire culturelle nago du Bénin Monique Ouassa Kouaro (2015) opte pour des entretiens directs et semi-structurés en situation rituelle pour cerner les usages sociaux du masque gèlèdè afin de faire ressortir l'ambivalence du pouvoir des femmes, supposé être mis en exergue lors de ce rituel dans la société yoruba. Postulant un possible ethnoféminisme, une suite d'études sur la ritualisation examine les figures de la féminité dans les sorties de masques en pays *bobokuru*, le paradoxe apparent dans une société à masques (Noël Sanou, 2018a, 2018b). Ces travaux postulent un

¹ Dans le style de l'armchair anthropology (l'anthropologie dans le fauteuil), Leo Frobenius publie à ses débuts en 1898 *Les masques et les sociétés secrètes d'Afrique*.

² La matière de la première ethnologie du masque est un ensemble de publications universitaires, de relations de voyage, de rapports ou correspondances de missionnaires. Ce premier texte sur le masque africain est antérieur aux missions ethnographiques de l'ethnologue allemand, en partant d'une abondante revue documentaire et muséographique (Alfred Schwartz, 2008).

relativisme générique de la société à masques : la société à masques est une société qui actionne aussi bien sa population féminine que sa population masculine.

On peut noter que c'est à la suite de la double déconstruction de l'exégèse du masque, en postulant la configuration langagée de sa ritualisation et en confrontant le fait social total selon lequel il se présente aux problématiques du genre et des dynamiques de groupes, qu'il est devenu possible de tenter une critique culturelle³ du cliché de la non-initiation de la femme et du phallocentrisme. Dans le triple contexte du développement des études féminines, des *gender studies*, de l'émergence présumée du postmoderne cependant que plus d'une certitude ethnographique sont ébranlées au profit des lectures empirico-déductives de la sémiotique dans ses systématisations plus ou plus contextuées et son renouvellement post-structural, le genre et le masque peuvent-ils continuer à être appréhendés sous le format dogmatique de la phallogentricité ? Peut-il être fait abstraction d'un contexte de postmoderne et postcolonial qui place l'heuristique du mascaire au cœur de ce que l'on appelle la fin du grand partage épistémologique entre modernité et tradition (Pierre Charbonnier, 2015) cependant que la sémiotique entame sa mue de science de la culture qui fonde une forme rigoureuse et motivée de critique de la culture, qui se propose de comprendre les phénomènes culturels à travers leur explication préliminaire par une praxis descriptive et interprétative (Gianfranco Marrone, 2017 : 4-5) ?

Les attentes du présent propos sont celles dites de la critique et de l'interprétation dans le cadre épistémologique de la sémiotique des cultures (Francois Rastier, 2012 ; Gianfranco Marrone, 2017) en confrontant le langage de la sémiotique au langage de l'ethnologie sur le genre, dans la perspective d'un essai de réponse au cliché de la para-actorialisation marginale de la femme dans l'institution du masque ethnographique. Le premier niveau est de rappeler que l'interrogation du masque rituel en lien avec le genre n'est pertinente qu'en cernant le genre comme une catégorie critique du passage des études coloniales de l'altérité collective aux études postcoloniales des sociogroupes. Ensuite, les niveaux de manifestation de l'ethnographie du genre dans l'*awa* seront réanalysés dans la double perspective d'une part de la reconstitution du grand récit du genre dans l'ethnographie griaulienne des Dogon et d'autre part de la critique et de l'interprétation sémiotique du postulat de la marginalité actantielle de l'actorialité féminine. Le cadre épistémologique du passage d'une ethnographie à une sémiotique de la culture du genre est au fondement du présent propos qui s'inscrira dans une critique sémiotique : la signification et la valeur

³ Nous empruntons ce concept théorique d'une nouvelle épistémocritique de l'emprise du marché et du marketing sur la pratique de la critique évaluative (Héloïse Pourtier, 2006). L'enjeu actuel de toute la critique médiatisée pour sa survie d'activité de déconstruction-reconstruction, sa légitimation et sa protection contre la pression du marché est de se constituer comme « critique culturelle ». Nous proposons de l'envisager comme critique interprétative et déconstruction d'une doxa positiviste (classificatoire et taxinomique) autour d'une pratique culturelle.

d'une sémiotique conçue comme une critique de la culture, insiste Marrone, repose sur la critique dans son double sens comme la reconstitution des conditions de possibilité d'un phénomène donné non pas en soi mais issu d'une (re)construction, l'analyse critique devient un jugement polémique (Gianfranco Marrone, 2017 : 4-8).

En premier lieu, le présent propos consistera à cerner la configuration genre de l'*awa*, la « Société des Masques » dans la Société Dogon. L'analyse du dispositif mascocosmique de l'*awa* consistera à cerner la configuration aspectuelle, thématique et axiologique intégrée d'une forme de la socialité au niveau constitutionnel dans la matière des mythes d'origine, au plan institutionnel dans la mésostructure des instances rituelles et matérielles de l'exhibition du masque et au plan actionnel de la praxis exhibitoire. L'axe judicatif et interprétatif partira du genre comme catégorie constitutive des études féminines et du genre dans le sillage de la modernité et de la postmodernité, pour le cerner dans l'ontologie (le genre) et l'anthropologie (la société à masques) des concepts et de l'expérience d'une culture africaine : la culture et la pensée dogon que manifeste l'*awa*. Cette catégorie ontologique et critique, le genre, sera réévaluée en dehors de ses contextes topologique et doxique d'événement, dans le cadre culturel spécifique de la société à masques sous le régime postulatoire d'un ethnoféminisme en partant de l'empirie de son ethnographie.

1. Du genre et du masque entre *colonial* et *postcolonial studies*

Le mot genre, selon les disciplines et les postures de départ, est un terme qui n'est ni neutre, ni discret. Il est de bon ton de lever toute équivoque en précisant que le mot genre dans le présent propos renvoie aux fonctions et statuts culturellement stabilisés de l'homme et de la femme au triple plan de la superstructure constitutionnelle des idées, la mésostructure institutionnelle des pratiques-situations-instances et l'infrastructure actionnelle des activités.

Toutefois, la définition opérationnelle ne peut faire abstraction de ce champ d'étude né aux Etats-Unis au milieu des années 1970, dans le sillage du passage du moderne au postmoderne, qui peut s'inscrire dans une démarche militante, féministe⁴, mais qui réclame le même statut scientifique que la sociologie ou l'ethnologie sous l'appellation « les études de genre » (« études genre », « études sur le genre »), domaine de recherche pluridisciplinaire dont on peut retracer la genèse, les développements,

⁴ Dans la sphère de l'Occident, féminisme et postmodernisme se fécondent mutuellement depuis la fin du XX^e siècle. Le féminisme passe dans les trois dernières décennies du XX^e d'une position critique à l'égard de certains métarécits d'une modernité remontant aux Lumières (le savoir, le pouvoir, le sujet masculin) au tournant d'une pratique et une idéologie respectueuses de l'individualité des « femmes » et une troisième vague du féminisme postmoderne circonscrite autour d'une éthique de l'hétérogénéité et d'une idéologie de l'individualisme.

les références et les enjeux (Lorena Parini, 2010 ; Éléonore Lépinard, 2020)⁵. Le mot recouvre dans le champ du développement et des études genre une pluralité de sens : 1) la substitution au mot « femmes » dans l'approche des programmes « femmes et développement » ; 2) la description des rôles différents culturellement et socialement attribués aux hommes et aux femmes ; 3) le concept analytique du caractère inégalitaire des relations de pouvoir entre les sexes comme une construction sociale (Bisilliat, Jeanne et Christine Verschuur, 2000).

Nous savons, avec les études féminines et de genre, l'aspect transversal et le cadre pluridisciplinaire dans lequel se fait l'analyse du mot genre en tant que catégorie d'analyse critique de phénomènes sociaux, historiques, politiques, économiques, psychologiques qui rendent compte des enjeux situationnels et institutionnels pour les êtres humains de l'appartenance à l'un ou à l'autre sexe (Lorena Parini, 2010 ; Éléonore Lépinard, 2020). Le concept de genre ne relève pas, selon les études féminines, d'une donnée mais d'une construction et d'enjeux théoriques pour cerner la sexuation des comportements, les constructions identitaires, les rapports et inégalités entre femmes et hommes, les représentations et autoreprésentations de genres⁶. Le genre est un concept instrumental pour cerner ce qu'il y a de social et d'enjeux et stratégies de pouvoir dans l'apparement normal (Lorena Parini, 2010) :

Le *genre* est une catégorie d'analyse et non une catégorie de sens commun. Il constitue un outil analytique qui, d'une façon très générale, nous indique qu'il y a du social dans ce qui paraît naturel. Plus précisément, il met en lumière l'une des techniques du pouvoir qui consiste à naturaliser des rapports sociaux dans le but de masquer les phénomènes de pouvoir sous-jacents. Le concept de genre questionne ces phénomènes et ce que l'on perçoit comme naturel, dans l'optique selon laquelle toute production de savoir est traversée par des phénomènes de pouvoir.

⁵ Suivant l'existentialisme Simone de Beauvoir récuse, en précurseur des études de genre et du féminisme, la détermination essentialiste et naturelle de la différenciation sociale par le sexe dans le postulat introductif du second tome du livre *Le deuxième sexe* (1949) : « On ne naît pas femme, on le devient » (cité par Éléonore Lépinard, Lépinard, Marylène, 2020 : 9).

⁶ Ollivier Hubert (2004 : 473) note concernant l'histoire et la distinction du sexe et du genre comme catégories heuristiques respectivement déterministe et construite : « La *Gender History* est d'abord un phénomène étasunien, qui repose sur une distinction, ancienne dans la recherche anglo-saxonne, entre le sexe comme caractéristique physiologique et le genre comme ensemble de traits comportementaux et de conventions sociales arbitrairement construites sur la base de la différence sexuelle »

Le statut de la femme, plus largement le genre, questionne, depuis les pionniers de la science de l'altérité, l'institution du masque dans un espace allant de la boucle intérieure du Niger à la boucle intérieure du Congo, dans des espaces extra-africains aussi distants que l'Océanie et l'Amérindien auxquels l'anthropologie structurale attribue une commune infrastructure inconsciente d'une « pensée sauvage » et une « structure élémentaire de la parenté »⁷.

La théorie d'une « supersociété des masques »⁸ hégémonique dans les sociétés à masques⁹ est l'un des traits de l'école de l'ethnologie du masque que l'on appelle « l'école Griaule ». Cette postulation repose implicitement sur le concept maussien du « fait social total ». Sous cet angle, il est devenu un lieu commun de dire que « le masque est une affaire d'initiation » permise aux seuls membres des communautés à masques de sexe masculin, qui exclut ou marginalise le non-initié dont la figure essentielle, le *dramatis personae*, est la femme *in absentia* : « le masque ou le père ambigu » (Jacques Bril, 1983). Cette conclusion est héritée de la focalisation de la narration scientifique¹⁰ sur les séquences qui rendent l'omniprésence de l'homme tout en omettant de placer sous les projecteurs la part actorielle assumée par la femme envisagée dans ses constructions anthropologiques, physiques et symboliques.

L'ethnologie en tant que science empirique de la culture envisage le genre au niveau du sociotype ontologiquement déterminé par le sexe et axiologiquement déterminé par l'appartenance socioprofessionnelle. Ainsi, Marcel Griaule (1994) note à l'observation d'un socionyme, *awa*, qui désigne une Société des masques et chacun de ses membres : le Masque et les Hommes circoncis sont les acteurs clés de la culture de l'*awa*. Ce socionyme a trois niveaux de manifestation ethnographique dans la monographie de la société à masques dogon qui fournit le champ d'application ethnosémiotique du présent propos.

⁷ Cette théorie structurale de la pensée sauvage illustrée à partir du langage du mythe, de la parenté, du masque, se dessine, dans plusieurs ouvrages de Claude Lévi-Strauss : *La pensée sauvage*, *Les structures élémentaires de la parenté*, *La voie des masques*, *L'anthropologie structurale*.

⁸ Le mot « masque » fut utilisé pour la première fois par Frobenius (1898) pour désigner les sculptures représentant les « têtes de masques » collectionnées dans les musées d'Europe en rattachant leur usage aux sociétés secrètes d'Afrique et le culte des ancêtres. « La société des masques » est utilisée par Marcel Griaule (1938).

⁹ Marcel Griaule, *Masques dogons*, Paris, Institut d'ethnologie, 1938.

¹⁰ Louis-Gustave Binger, *Du Niger au Golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi (1887-1889)*, tome 1. Paris, Librairie Hachette, 1892, 508 + 60 p.

2. L'awa : le parcours ethnographique par le genre

C'est par le terme « les agents » (Griaule, 1994, Livre 2 : le *sigui*) que le dogonisant désigne l'actorialité de l'institution des masques dont la manifestation peut être analysée à trois niveaux ethnographiques paradigmatiques et génératifs : le niveau de manifestation constitutionnel, le niveau de manifestation institutionnel et le niveau de manifestation actionnel. Ces trois empiries de l'existence des agents peuvent être rattachées aux six niveaux de pertinence du parcours génératif de la forme de l'expression de la sociosémiotique de Fontanille (2008) :

Ethnographie	Sémiotique
Niveau de manifestation	Niveau de pertinence
action	signe/symbole
	texte/énoncé
institution	objet/support
	pratiques/situation
constitution	stratégies
	formes de vie

Masques dogons (1994 [1938]) est un classique à tous les points de vue de l'ethnologie-ethnographie de terrain, selon le *Manuel* (Marcel Mauss, 1950 [1926] ; Michel Leiris, 1990 [1934]), de l'expédition scientifique à la collecte de l'information sur le terrain et l'organisation du livre autour des mythes et de l'institution de l'awa précédée de la notation du contexte physique et de la culture matérielle en introduction et suivie de l'interprétation de la praxis religieuse, intellectuelle et esthétique de la Société des Masques.

La « glose des mythes » (43-164) renseigne sur la création par *Amma* du monde et des *yeban* les ancêtres mythiques des Dogon, la querelle du Ciel et de la Terre, l'invention du feu et l'avènement du forgeron, la domestication des animaux, la querelle de suprématie entre *Amma* et la Terre qui se termine par la pluie signe d'apaisement. La glose des mythes raconte la découverte des fibres par une femme *andoumboulou*, la fondation du premier autel de masques par les *andoumboulou*, la découverte des masques par une femme *yeban*, l'apparition de la mort et la sculpture

du masque de bois au décès du mythique vieillard *Albarga*, la célébration du premier *sigui*, le *baga bundo* (les funérailles), l'invention du *dama* (la levée du deuil) et du premier masque d'animal et l'expansion des masques. Les êtres mythiques se subdivisent en êtres mythiques personnels : les incréés *andoumboulou* les petits êtres rouges, les incréés *gyinou* sauvages et les ancêtres *yeban*, et la force impersonnelle du *nyama* qui se diffuse au moment de la mort, dont le réceptacle est aussi bien les anfractuosités telluriques que le masque¹¹.

Les mythes expliquent la création du monde vivant et du monde minéral par *Amma*, la révélation du masque à la femme. Les temps historiques se traduisent par la mise en place des instances rituelles du *sigui*, des funérailles et du *dama*, les autels du culte des masques, les croyances et pratiques du masque. La vie religieuse s'organise dans la croyance au Créateur *Amma* autour de quatre cultes : le totémisme, le culte du *Lébé* qui repose sur le mythe de la réincarnation du premier ancêtre dogon ressuscité sous la forme d'un serpent et qui guide les Dogon du Mandé à la falaise de Bandiagara, le culte agraire du *Binou* et l'institution des masques : le culte totémique et le culte du *Binou* sont claniques, le culte du *Lebé* est pluriclanique et l'*awa* est public. Le masque est « une chose de la place publique » (Griaule, 1994 : 788-789 ; Solange de Ganay, 1942).

Dans chaque village, il existe un ensemble d'hommes, généralement tous les adultes originaires du même pays qui forment l'*awa*¹², la Société des Masques.

Cette phrase de Griaule (1994 : 259) est sans ambiguïté : le masque est l'affaire des hommes. L'*awa* est une affaire masco-masculine. Être de sexe masculin ne suffit pas pour autant pour être de l'*awa* : la circoncision constitue la première quête modale du sujet opérateur masculin en vue de son incorporation dans le cercle des agents humains de l'*awa* de sexe masculin. Les facteurs déterminants de l'intégration de l'*awa* sont l'appartenance ethnique, le sexe masculin et les circonstants nécessaires de la circoncision et du rite de passage du seuil de l'*awa*. Le corps sacerdotal se compose de deux instances actuelles : 1) les adultes, *olubara*, assistés par des novices, au statut d'administrateurs rituel de l'*awa*, l'instance et les masques ; ils sont attributaires de la confection des masques, du port des masques, de l'organisation des rituels *sigui* et *dama*, des manifestations funéraires auxquelles prend part le Grand Masque ; 2) les

¹¹ Les *andoumboulou* figurent les « petits hommes roux ou rouges » correspondant dans la mythologie africaine (Aboubacry Moussa Lam, 1997) à la préséance immémoriale des pygmées comme premiers habitants des régions intérieures de l'Afrique (tropicale et forestière) ; les *gyinou* découleraient d'influences des croyances arabomusulmane aux djinns et les *yeban* sont présentés par les Dogon comme les ascendants mythiques. Le *nyama* est également attesté par Le Moal (1980) chez les Bobo.

¹² Le générique masconyme, *awa*, découle d'une synecdoque qui consiste à désigner le tout masque par une composante, les fibres en l'occurrence.

anciens, *mulono*, dépositaires de l'autorité administrative de l'*awa*, dont l'assemblée est présidée par le doyen d'âge à la fois chef des masques et du conseil du village ; il administre la société des Masques et la société des Hommes comprenant les hommes et les femmes. Les agents masculins assurent la fonction praxique exclusive de la confection, l'accessoirisation, le port et l'exhibition des masques, l'apprentissage et la communication dans la langue secrète du *sigui*, le « *sigui so* ». L'exception à cette omniprésence de l'homme est la présence de la *yasigine*, la « sœur aînée des masques ».

D'une manière générale, l'accès de l'*awa* est interdit aux femmes. Cependant, il existe dans chaque village une ou plusieurs femmes dont la situation est spéciale : la *yasigine* (singulier), *awa pogo* ou *awa wedyem*, est considérée comme la sœur aînée des masques.

L'origine de cette institution remonte à l'invention même des fibres par la femme mythique Yayemme. Celle-ci se trouvait être le chef des masques, mais cette situation dura peu et les mâles s'emparèrent du pouvoir.

Griaule conforte, par les items de la cosmogénèse, la thèse de l'exclusivité masculine du personnel de l'*awa* à une exception, elle aussi étiologique : l'institution de la *yasigine* ou l'institution de « la sœur aînée des masques ». La question se pose de savoir si la *yasigine*, les *olubara* et les *mulono* ne font pas qu'un et seul collègue institutionnel, s'ils ne sont pas que des fonctions synergiques de l'institution sociale du masque. La prérogative mythologique de la femme dans la fondation du masque n'est-elle pas assurée à travers la fonction de soutien rituel et matériel de la *yasigine* à l'organisation des manifestations socio-mascaires et les performances liturgico-scéniques des personnes mascaires, comme la sœur aînée doit soutenir ses frères cadets ? Au plan institutionnel et actionnel, on apprend, dans le portrait, les contextualités et l'historicité de la manifestation de la *yasigine* dans le pays dogon dont les origines, l'exercice et l'étendue des tâches varient d'une contrée à une autre au point que l'Européenne Dieterlen accède au titre de *yasigine* de Sangha et boive quatre fois à la bière communielle du *Sigui* (Maris Cipriani, Mariagrazia Fellini, 2002). Ces particularités des origines de la sœur des masques ainsi que de l'accomplissement de ses missions semblent apparaître dans le schéma englobant comme des circonstants anecdotiques, du point de vue du grand récit mythologique de la structure sociale codifiée et figée dans la répartition paradigmatique des fonctions sexuées dans la Société des Masques. La Société des Masques comporte en son sein deux composantes humaines : la composante irrévocable des agents opérateurs du port des masques, de sexe masculin circoncis, et la composante irrévocable de l'adjuvance de sexe féminin au porteur des masques. La Société des Masques transcende le règne humain en comptant en son sein le règne mascaire.

Face à la question inévitable du statut et de l'actorialité de la femme en tant que genre dans l'institution mascaire, la communauté scientifique, suivant les chapelles disciplinaires des sciences positives et des sciences descriptives, adopte une double attitude théorique loin d'être sans arrière-pensée : la plus courante, la posture de l'ethnologène, consiste à postuler la subdivision de la société en initiés et non-initiés accréditant de fait l'axiomatisation du phallocentrisme et la moins courante, mais celle qui a les faveurs des exégèses avec les outils des sciences du langage, consiste à relever les signes de la féminité dans l'espace discursif du mascaire. Cette double posture de découverte consiste pour l'une à constater le fait que les sociétés à masques confèrent par leurs structures mythologiques un dualisme épistémologique par l'exclusion de l'actorialité féminine dans l'acquisition du savoir sur le masque et pour l'autre, à décrire une actorialisation matérielle, cognitive, symbolique ou virtualisée de la femme (Noël Sanou, 2018a ; Monique Ouassa Kouaro, 2015 ; Clarisse Sanou, 1992).

Les deux conceptions sont opposables au regard de leur préconçu idéologique de la Femme pour l'anthropologue et de la Féminité pour le sémioticien et le spécialiste des *postcolonial studies*. Les fondements de la disqualification ethnographique de la femme comme sujet pragmatique de l'action mascaire sont palpables, par les sens, au niveau de l'actorialisation scénique de l'expression mascaire. C'est du reste ce que laissent transparaître empiriquement les exhibitions du masque dont les aspects matériels liés au maniement du mannequin végétal¹³. La lecture et la critique sémiotique opèrent au niveau de la structure logico-sémantique.

3. Idéal masculin du *prosôpon*¹⁴

Dans son ouvrage *Masques dogons. Ethnologie savante et ethnologie autochtone* (1999) et un article au titre révélateur « se montrer Dogon : les mises en scène de

¹³ À quelques exceptions anecdotiques mémorables près : un jour, une femme du village-quartier autochtone de Tounouma de la ville de Bobo-Dioulasso, au Burkina Faso, fut affublée en masque de feuilles *Gbarama* des Bobo, à la demande délibérément profanatrice de coreligionnaires nouvellement convertis au christianisme (Edouard Sanou : entretien en avril 1995 à Bobo-Dioulasso). Cette anecdote m'a été racontée, à titre illustratif, en tant que les conséquences pénales ne se firent pas attendre : l'hérésiarque a piqué la folie et la décision qui fut prise de bannir les fautifs. Ces derniers auraient constitué le noyau des premiers habitants du quartier Saint-Etienne en 1952 (Confer Konaté, Blahima, *Dynamiques de la cohabitation intergénérationnelle familiale et échanges de soins à Bobo-Dioulasso (Burkina Faso) : les personnes âgées au centre ou à la marge des systèmes de soins*, thèse de doctorat, Université Saint-Louis, 2015).

¹⁴ *Prosôpon*, le mot grec qui signifie « masque ».

l'identité ethnique » (2002), Anne Doquet déconstruit, à partir du modèle théorique du topos dogon, le terrain ethnographique de Sangha, centre de rayonnement de l'ethnologie sur la mythologie du masque, la phénoménologie du regard de l'ethnologue sur l'ethnologisé, en dévoilant, dans le cadre d'un intérêt mutuel partagé entre l'ethnologue et les Dogon tirant partie de leur statut exotique, les enjeux de la pérennité de l'image ethnique sous les registres de l'illusion d'harmonie immuable et du masque immuable au cœur de l'identité ethnique, dans le schéma interprétatif corrélé de l'« ethnologie savante » et de son répondant endogène l'« ethnologie autochtone ». Échos et résonances mutuelles, l'ethnologie savante et l'ethnologie autochtone reflètent près de cent ans après Dakar-Djibouti le cliché de la société africaine la plus primitive. De la sorte, l'agglomération de Sangha, le site où Griaule et son équipe prirent quartier, s'est repliée sur cette notoriété attractive pour touristes et amateurs d'artefacts authentiques au point que ses rites mascaires, par la morphologie et leur étiquette protocolaire, pérennisent les mêmes algorithmes que les exhibitions auxquelles assista la mission Griaule au cours de ses séjours successifs entre 1931 et 1934 (Anne Doquet, 1999 ; Gaetano Garcia, 2003). Si les mutations et l'ouverture de la structure culturelle, sociale et économique de la région de Sangha est manifeste, le décalage et l'immuabilité de l'art des masques participent d'une stratégie visant à offrir à la curiosité lucrative du tourisme, selon Doquet (1999), la reproduction fidèle du scénario de la danse des masques et de la morphologie des masques telles que le touriste et le curieux peuvent le lire dans la description qu'en donne Griaule : un masque ethnologisé, des Dogon de Sangha exilés sous la pression d'une « audience blanche ». Or, de nets indices d'un renouvellement morphologique et chorégraphique de l'expression mascaire se remarquent dans les autres parties du pays dogon (Anne Doquet, 1999 : 243-291). Cette sorte de séquelle collatérale de la pose du regard altéritaire sur un objet identitaire a débouché sur une « mise en scène de l'identité ethnique » (Anne Doquet, 2002 :1) et une anthropologie orientée et manipulée, et par le sujet, et par l'objet d'étude au point que « depuis plusieurs décennies, le mythe anthropologique dogon se fissure et une réflexion épistémologique visant à déconstruire les recherches menées dans la région s'est imposée » (Anne Doquet, 2002 :1).

Enfin, en envisageant les enjeux pragmatiques de la relation intersubjective du sujet ethnographe à l'objet ethnographique humain, on ne peut comprendre l'approche du masque africain par le scientifique de l'altérité formé à l'institut et dans la culture européenne, si l'on fait l'économie de ce qu'est l'art et l'éthique du masque grec et le fort marquage phallocentré et masculiniste de sa tradition (Francoise Frontisi-Ducroux, 2012 ; Gueusquin, Marie-France, 1976). Ce masque d'emprunt porté exclusivement par un acteur masculin, pour incarner tant l'homme que la femme, était essentiel dans la tragédie grecque en permettant au même acteur de jouer plusieurs personnages successivement¹⁵. Un tel prisme culturel de lecture, plusieurs éléments sémiques l'attestent dans le jargon, n'a pas été sans effet sur l'esprit et les catégories interprétatives de l'Européen Griaule.

Ce qui est palpable dans le cadre de la problématisation du genre en regard de l'actorialisation au sein de l'institution mascaire, c'est aussi et surtout le sexe invariablement masculin des Dogon qui informent le chercheur sur l'*awa* (le masque) (Griaule, Marcel Griaule, 1938 : VIII) dont la figure emblématique est l'énigmatique Ogotemmêli (Griaule, 1948). Une question de méthode se pose dès la première mission ethnographique, la mission Dakar-Djibouti, au moment d'appliquer l'observation plurielle d'une cérémonie funéraire, observé en hauteur (les falaises, les terrasses) et en bas (les rues, les places), sous différents angles, par les membres pluridisciplinaires de l'équipe divisés en un guetteur principal suivant le mouvement d'ensemble de la cérémonie et six guetteurs suivant des portions de l'espace rituel subdivisé (le déroulement des danses masquées, la maison des femmes menstruées, le groupe de porteurs de torches, les « coulisses » de la cérémonie, les nouvelles à la maison mortuaire, le comportement des femmes et des enfants), affirme l'ethnologue critique Anne Doquet (Anne Doquet, 1994 : 58-59), qui explique que l'observation para-actorielle et hétérotopique de la femme et la jeune fille prit le pas sur une démarche compréhensive de sa position dans l'espace topique d'une cérémonie : un guetteur fut posté près de la maison des femmes menstruées et un autre fut chargé d'observer le

¹⁵ Le masque ne cache pas le visage de celui qui le porte mais au contraire sert à l'identifier, à le révéler. Le masque est un visage, et le terme désignant l'un et l'autre est le même.

comportement des femmes et des enfants pendant le déroulement des danses masquées. L'espace d'action de la femme était assimilé à un espace hétérotopique : les femmes, les filles et les garçonnetts incirconcis sont assimilés aux personnages passifs d'un rituel au cœur duquel agissent des « danseurs masqués » au cours de la cérémonie funéraire d'un défunt ; ce contrat de compétence conféré au genre visible dans l'espace matériel de la ritualisation a été considéré comme un gage pour accéder aux profondeurs de la connaissance cachée sur les croyances dogon. On voit la facilité d'une conclusion qui omet le fait que l'accession à cette connaissance obéit à un cheminement et de critères qui auraient pu apparaître au jour en procédant à des recherches ciblées sur toutes les catégories sociales et leurs rapports sociaux, rituels et mythologiques aux masques.

4. La dualité idéale : de la construction par le signe de l'ethnoféminisme

Les travaux post-Griaule, pour cerner le statut rituel précis de la « sœur aînée du masque », justifient par des ressorts eschatologiques la bipolarité générique et un devoir faire institutionnel, relativisent le motif conceptuel de la femme non-initiée, à la marge d'une société des masques présumée, dans un rapport d'extranéité à la société interspécifique de l'homme et du masque en mission de servitude politique dans l'humanité. Dans les faits, le personnage dont l'ontologie et l'action se dessinent au fil de la cosmogénèse articulée à la sociogénèse consécutive, la *yasigine*, la « femme du *sigui* » ou « soeur des masques », joue un rôle sacerdotal dans l'*awa* : elle prépare les beuveries du *sigui* en ajoutant de l'huile de sésame à la bière de mil. Elle prend part aux beuveries du *sigui*. Elle approche les masques et peut exécuter les danses. Elle apporte la boisson pour désaltérer les danseurs masqués au repos (Marcel Griaule, 1994 ; Germain Dieterlen, 1989). Le statut de la femme investie « sœur des masques » découle, d'après Germaine Dieterlen, de la perpétuation postcosmogonique du mythe du *nommo*, à la fois mâle et femelle, couple idéal, maître de l'eau et de la parole dans les temps historiques et rituels (confer en annexe Jacques Maquet, « Mythe, pensée et rituel »).

Dans ce but subsomptif, la relation de la *yasigine* (la femelle) et de l'*awa* (le mâle démasqué ou masqué) doit être conçue comme une relation de présupposition mutuelle, une interaction intersubjective nécessaire qui s'accomplit et accomplit l'androgynie mythique et rituelle. Le genre, dans le cadre anthropologique des Dogon, se focalise dans un premier temps dans l'opposition des genres et, dans un second temps, réalise l'assomption institutionnelle et actionnelle des deux catégories actantielles de l'actorialité non pas sur l'opposition genre, mais dans la complémentarité épistémologique des genres inscrite dans le génome mythique, et de la création de l'univers, et de l'invention du masque. L'androgynie actantielle du masque : il est le frère cadet de la femme, qui l'a inventé.

La configuration de l'*awa* réside dans la syntagmatique du parcours figuratif de la masculinité et du parcours figuratif de la féminité. Il convient de relativiser l'universalité du féminisme et de la féminité et postuler des ethnoféminismes et les ethnoféminités sur la base de la focalisation ethno-épistémologiques et axiologiques pertinents que la féminité actorielle de la *yasigine* illustre : la femme dogon n'a de sens que dans sa relation de complétion avec l'homme et vice versa aux niveaux existentiels constituant, instituant et agissant. Sous ces rapports, les ethnoféminismes construits selon les normes culturelles localisées, présupposent les ethnomasculinismes. Concernant les acteurs en présence chez les Nago ou Yoruba, un peuple du Golfe de Guinée, il se dégage le tableau d'un creuset social (Kouaro, 2015 : 80) :

La sortie des masques Gèlèdè induit une organisation sociale très structurée. Ainsi, l'organisation du rituel de danse des masques requiert la mobilisation et l'implication d'un certain nombre d'acteurs. Il s'agit des hommes et femmes adeptes de cette société secrète, des femmes et hommes non adhérents, des danseurs, des sculpteurs, des griots, des forgerons, des prêtres de cultes, des sages de la localité, des jeunes et des enfants. Chacun joue un rôle bien précis dans l'exécution de la danse Gèlèdè

Dans le descriptif de « l'institution *yasigine* » que Griaule fait, l'accent est mis sur les prérogatives, les missions, les interdits. La fonction *yasigine* est attributive d'exclusivités statutaires : ses rôles socio-mascaires de genre. En rappel, le masque est un immanotranscendant (Noël Sanou, 2022), un être habité par une force nocive pour le genre humain, le *nyama*, et son exhibition est une épreuve de force. Ne serait-ce pas la raison de la réduction à sa plus simple expression rituelle de la proximité de « la femme donneuse de la vie » avec « l'être porteur du *nyama* » ?

La sœur aînée des masques est la perpétuation historique et la transfiguration rituelle de la mythique ancêtre *andoumboulou* destinataire de la révélation des fibres du masque. Dans la sociogenèse (Marcel Griaule, 1994 : 530-533 ; Germaine Dieterlen, 1989 : 15-18), son actorialisation se fait selon deux configurations corrélées sur l'axe syntaxique allant des temps cosmogoniques aux temps postcosmogoniques : 1) aux temps cosmogoniques, par la figure mythologique de la première femme consacrée *yasigine* par les *andoumboulou*, jumelle d'Ogo devenu le Renard pâle, qui découvre les fibres du masque ; 2) aux temps postcosmogoniques, dans l'espace rituelle, par la

danse du masque *satimbe* surmonté d'une statuette qui représente *Yasigui*, le première *yasigine*, jumelle d'Ogo, devenu Renard ¹⁶.

Après avoir pris part aux missions Griaule¹⁷, Dieterlen (1989) a effectué la relecture de la matière des renseignements fournies par les informateurs de la mission Dakar-Djibouti ayant constitué la matière de l'étude de Marcel Griaule. Elle découvre que cette matière relève de « la parole de face » (*giri so*), située entre l'anecdote et l'énigme qui suscite l'éveil de la curiosité, alors que le recueil de la cosmogonie dogon implique une « parole claire » ou « parole du monde ». En tant que réécriture rituelle de la cosmogénèse, l'institution mascaire réalise dans un dispositif social et historique réglée la cosmogonie comme sa totalité signifiante : « la Société des masques, disait Ogotemméli à Marcel Griaule, c'est le monde entier. Et lorsqu'elle s'ébranle sur la place publique, elle danse la marche du monde, elle danse le système du monde. Car tous les hommes, toutes les fonctions, tous les étrangers, tous les animaux sont taillés comme masques ou tissés comme cagoules » (Griaule 1948 : 179).

Il est notable que les « textes politiques » que sont les mythes fondateurs ayant été par réflexe recueillis depuis Griaule auprès des personnes de sexe masculin, c'est par conséquent la démarche heuristique même du chercheur qui construit d'abord la marginalité de la femme en considérant son point de vue comme subsidiaire. Cette invention du Dogon à partir du logos du « mâle dominant » qui bénéficie du regard et de l'attention de l'ethnologue se poursuit aujourd'hui encore après que l'ethnographie professionnelle a été remplacée par les touristes, les voyageurs et les écrivains-penseurs, par les cartes postales impressionnistes de la communication médiatique sur l'attrait immaculé du Dogon, après l'érection du musée du Quai Branly qui valorise dans le masque « l'art premier » (Éric Joly, 2007). Les guides masculins ont remplacé les informateurs masculins de la mission Griaule et l'ethnographie est remplacée par l'iconographie du Dogon réglée par les arcanes des archétypes figés par le mythe. Au

¹⁶ L'*awa satimbe* (littéralement : le masque-sœur superposée) est un masque dont la face est surmontée d'une statuette féminine en bois sculpté. La statuette féminine est vêtue d'une jupe et de parures de fibres rouges. La figurine est coiffée d'une cagoule de fibres noires tressées. Les avant-bras levés, la statuette brandit dans la main gauche une calebasse et dans la main droite un simulacre de chasse-mouches.

¹⁷ Trois missions Griaule sont organisées entre 1931 et 1937 : la mission Dakar-Djibouti en 1931, la mission Sahara-Soudan en 1935 et la mission Griaule, Madame Solange de Ganay et Germaine Dieterlen) en 1937.

sujet de la philosophe et romancière Catherine Clément invitée par France-Culture, du 29 mai au 23 juin 2006 pour raconter une *Histoire de... Dogon* en vingt épisodes, voici ce l'ethnologue Éric Joly (2007) comme rêveries exotiques sur les Dogon :

Depuis peu, les Dogon du Mali ont une nouvelle *aficionada* : la philosophe et romancière Catherine Clément. Invitée par France-Culture, du 29 mai au 23 juin 2006, elle a occupé les ondes pendant près de sept heures pour raconter une *Histoire de... Dogon* en vingt épisodes. Le titre général est toutefois trompeur : alors qu'elle se donne pour objectif de présenter les Dogon et leur(s) histoire(s), Catherine Clément nous renvoie l'image qu'elle s'en fait, c'est-à-dire une vision en grande partie imaginaire, construite à partir de voyages éclair à Sangha, du discours de son guide et de quelques lectures sélectives, en l'occurrence les travaux déjà anciens de Marcel Griaule et de Germaine Dieterlen [...].

Quant aux femmes dogon, Catherine Clément n'a même pas pris la peine d'en interroger une seule alors qu'elles sont pourtant au cœur de ses considérations. Ne compte à ses yeux que la *Femme* désincarnée du mythe, c'est-à-dire l'image de la femme telle qu'elle est construite par les représentations masculines. Cela conduit à une exégèse surprenante, laquelle, en fin de compte, ne fait que relayer le discours masculin sur l'autre sexe à travers les propos d'un guide ou les récits mythiques.

La « Dogonne », qui n'aurait pas voix au chapitre, qui découvre le costume des masques avant d'en être dépossédé par l'homme, qui découvre le masque avant d'en être dépossédé par l'homme, selon la cosmogénèse dont la narration incombait jadis à Ogotemméli (Marcel Griaule, 1948, 1965) et aujourd'hui au guide certifié par l'office national du tourisme, dessine le personnage du conte immuable d'une société dogon homogène, éternelle et impénétrable. Ce cliché est si tenace qu'il n'est nullement bouleversé par le fait historique qu'une Européenne, en l'occurrence l'ethnologue française Germaine Dieterlen, spécialiste des Dogon, membre des missions Griaule, reçoive, au XX^e siècle, le titre de *yasigine*, sœur des masques, pour boire la bière communautaire du *sigui*.

Pour la sœur des masques ethnologue, le caractère politique de ces textes que sont les mythes est leur fonction première d'énigmatisme de l'institution (Dieterlen,

1989). Dire le mythe au profane, comme les informateurs dogons l'ont fait à la demande de Griaule lors des trois missions entre 1931 et 1937 qui aboutirent à la thèse et la publication de *Masques dogons*, à travers « la parole de face », « la parole profane », serait la phase d'anecdotalisation et de l'énigmaticité. A l'inverse, « la parole du monde », « la parole claire » relie le masque, la mythologie et l'histoire. C'est la parole de l'érudition dont les dépositaires se recrutent parmi les gens instruits des deux sexes, la figure emblématique masculine en reste le vieux aveugle Ogotemméli (Dieterlen, 1989 : 7)¹⁸.

Des questions demeurent au fil de la vérification de la validité des résultats des recherches de l'école Griaule : celle de la sous-information, voire la désinformation d'un esprit étranger qui fait irruption dans le feu d'une incursion expéditive de quelques années dans un corps de savoirs qui s'acquiert au fil d'un long processus ontique et pédagogique qui va de l'enfance à la traversée par le rite de passage vers le séjour des Ancêtres. C'est dire que ce que la tradition scientifique de l'ethnologie posait comme postulat de l'ultrapatriarcalité de la société dogon n'est peut-être qu'une vue de son propre schéma conceptuel d'une société inventée où, d'un côté, les hommes détiendraient le pouvoir par le biais de l'*awa* et la science ésotérique qui l'entoure et de l'autre la para-actorialisation incarnée par la femme, dont la domination par l'homme tient de la confiscation par ce dernier du pouvoir du masque après qu'elle a découvert les fibres aux temps des mythologiques petits-hommes rouges et le masque à proprement parler par l'ancêtre de la femme dogon actuelle. La découverte du masque

¹⁸ « Les premiers commentaires qui furent donnés sur l'invention de la plupart des masques étudiés par Marcel Griaule (publiés en 1938 dans *Masques dogons*) relèvent de ce que les Dogon appellent « parole de face » (*giri so*), soit un premier savoir que l'on donne aux enfants, aux adolescents circoncis qui commencent leur instruction et, bien entendu, aux étrangers. Il s'agit d'une approche du sujet (anecdote, conte, histoire de chasse ou de guerre, etc.) qui, sous une forme volontairement énigmatique, a, entre autres, pour but d'éveiller la curiosité de l'auditeur. Depuis cette publication, le recueil de la cosmogonie des Dogon – que ces derniers classent dans la « parole claire » (*so dayi*), dite aussi « parole du monde » (*aduno so*), celle que l'on révèle aux gens instruits des deux sexes, aux responsables d'une fraction de leur société, aux initiés chargés d'un culte, comme à ceux qui désirent avec persévérance pénétrer plus avant dans la connaissance – nécessita une reprise du sujet » (Dieterlen, 1989 : 7)

et de ces fibres et le statut de sœur aînée du masque ne découlent-ils, a contrario, de la pratique du langage imagé caractéristique de la parole africaine pour rendre compte du principe de la complémentarité de l'homme et de la femme dans leurs tâches de construction de la société des Masques, par la prééminence de la fonction féminine et de la prééminence de la fonction masculine dans l'ethos rituel du masque comme figure subsomptive d'un ethnoféminisme de la complémentarité de genre de l'homme et du genre de la femme.

Conclusion

Notre propos s'est inscrit dans le cadre de la relecture du genre dans la littérature ethnographique sur une pratique sémiotique de l'état de société dit traditionnel : le masque mythologique ou le masque aperçu à travers « la glose des mythes » et les espaces rituels fondant, dit-on, les rapports de genre *in absentia* de la femme et *in praesentia* de l'homme.

Dans sa quête du sens du rapport genre dans la « Société des Masques », selon l'expression séminale, le prisme de la lecture de l'ethnologue découle de la connaissance préalable du masque de théâtre grec dont le port est du ressort exclusif du sexe masculin : la centralité primitive présumée de l'homme dans l'espace rituel du masque conditionna, et sa collecte de l'information, et son traitement de l'information. Même pour cerner la figure rituelle de la femme, la *yasigine*, aussi « sœur du masque » soit-elle du fait du Mythe, l'ethnologue de l'école Griaule et sa figure dégénérée de l'amateur de frissons exotiques, se confie à l'informateur au détriment de la parole de la femme. Au préconçu culturel, s'ajoute le doute épistémologique sur la validité du schéma de lecture de l'ethnologue qui postule l'ethnologisé dans la configuration sémantique du schéma de lecture de l'identité collective immobile et de l'illusion exotique.

Le discours du masque reposerait, selon le cliché, sur le projet sacré de la para-actorialisation, l'actorialisation marginale, voire l'exclusion de la femme dans l'accomplissement des énoncés que sont les rites aux temps historiques, de la compétence cognitive de l'érudition, du fait de la dépossession de la femme par l'homme du pouvoir du masque. Ce présupposé phallogocentrique a fini de fonder le

mystère surnaturel du masque et déplacer le regard du chercheur de l'approche interactionnelle de la sortie du masque à la postulation métaphysique du « phallogentrisme » ; il s'est agi, dans une relecture de ce lieu commun, de souligner que le traitement de la question du genre doit passer de la perception ontologique sexuée à la saisie axiologique de la complémentarité dans l'*awa* de l'actorialité de l'homme et de l'actorialité de la femme, dont les fondements sont tant constitutionnel, institutionnel qu'actionnel : l'ethnoféminisme de la complémentarité sociorituelle des genres dans l'actorialité du rite mascaire qui demande à l'exégèse de passer de la catégorie critique radicale de la féminité au relativisme postcolonial de la contextualisation culturelle et historique de toute étude féminine et de genre selon les perspectives des *Postcolonial Studies*, mais aussi et surtout de la capacité de la lecture sémiotique à reconstituer la manifestation de tout énoncé et de son discours critique empirique.

Sous ce rapport, tout féminisme est un ethnoféminisme qui s'inscrit dans un espace culturel, comme la société à masques dogon ou krou en Afrique. Dans l'espace de l'intersubjectivité rituelle (entre *awa* et *yasigine*), le thème de l'androgynie et de la dualité idéale subsume les frontières ontologiques et axiologiques de la généricité et de la spécificité pour construire la double ritualisation intergénérique de la féminité et de la masculinité et interspécifique de la mascarité et de l'humanité. Sous ce rapport, la Société des Masques dans la Société à Masques est moment de la Société Totale de la complémentarité comme fondement de la sémiologie, le processus de la production du sens dans le sens du Mythe cosmogonique, dans l'érudition de la parole claire (Germaine Dieterlen, 1989 : 7-8) accessible aux deux sexes :

Mais il apparaît que le mythe est, lui-même, symbole de convictions plus profondes. Ainsi la dualité mâle-femelle, nécessaire à la vie, est source de conflit jusqu'au cœur même de chaque individu. C'est pourquoi un garçon ne devient pleinement homme qu'à la circoncision, qui le débarrasse de son principe féminin. L'opposition, celle du Nommo idéal et du Renard maudit, est elle aussi complémentaire, puisque le Renard est l'inspirateur des devins que chacun consulte dans les moments difficiles (Jacques Maquet, 2023).

L'essai de réponse sémiotique au cliché de la para-actorialisation de la femme consiste à cerner les configurations symboliques, figuratives et actuelles de la féminité et de la masculinité comme un discours dans les espaces signifiants de ritualisation et de mythologisation, leurs lieux de sémantisation et de symbolisation

dans le référentiel articulé d'une cosmogénèse et d'une sociogénèse du cadre social de relation interspécifique Humanité/Masque et intraspécifique Homme/Femme. La saisie psychologique de la figuration rituelle de la femme dans sa relation physique et cognitive au masque, montre une marginalité, une para-actorialité et une sous-actorialité du sexe féminin. La configuration discursive dévoile la figure transcendantale de l'androgynie comme stratégie d'intelligibilité de la complémentarité de genre et de la complémentarité interspécifique ; conclusion à laquelle je suis parvenu précédemment dans une autre lecture empirique de l'ontologie du sens dans une société africaine selon le prisme des rapports sociaux de genre en partant de la « société à masques » : « Ethnoféminisme. Figures de la féminité dans les sorties de masques en pays *bobo* (Afrique de l'Ouest) (Sanou Noël, 2018a). De l'énoncé mythique à l'énonciation rituelle, le régime ontologique de l'interaction interspécifique et de l'interaction intraspécifique ne consiste pas en une opposition mais une convergence interspécifique de l'humanité et de la mascarité et une complémentarité intraspécifique de la masculinité et de la féminité sous la forme de l'intersubjectivité de la « sœur aînée des masques » (*yasigine*) et du « porteur du masque » (*awa*) chez les Dogon et de l'intersubjectivité de « la femme caste »¹⁹ et de « l'âme de l'homme »²⁰ chez les Bobo.

Références bibliographiques

- Ablali, Driss, *La sémiotique du texte. Du discontinu au continu*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- Adandé, Alexandre Sénou (1955), « Fonctions et signification sociales des masques en Afrique Noire », *Présence africaine*, 1955/1-2 (N° I-II), pp. 24-38.
- Bernoussi, Mohamed (2018), *Méthodologie sémiotique. Le cas de la sémiotique de la culture* », *Revue interdisciplinaire*, N°2, Vol. 3, pp. 1-11.
- Bril, Jacques (1983), *Le masque ou le père ambigu*, Paris, Payot, 1983.
- Cipriani, Maris, Fellini, Mariagrazia (2002), « Germaine Dieterlen : la sœur des masques », film, France, 1996, 30 minutes, vof, CNRS AV, Le Cacha Tampon.
- Charbonnier, Pierre (2015), *La fin d'un grand partage. Nature et société*, de Durkheim à Descola, Paris, CNRS Éditions.
- Couégnas, Nicolas, Famy Aurore (2021), *Le sens du terrain. Ethnosémiotiques*, Louvain le Neuve, Academia.
- Courtés, Joseph (1995), *Analyse sémiotique du discours. De l'énoncé à l'énonciation*, Paris, Hachette.
- De Ganay, Solange, *Le Binou Yébéné*, P. Geuthner, Paris, 1942.

¹⁹ Sous la dénomination de « caste », on désigne dans la littérature le forgeron, le griot, et assimilés, qui sont dépositaires d'une immunité traditionnelle qui leur octroie le pouvoir du verbe médiateur et du maniement du feu de la forge, dans les sociétés de culture et de langue manden. L'épouse du forgeron (*koloya*) et l'épouse du griot (*kieya*) jouent le même rôle que la sœur des masques, la *yasigine*, dans la société dogon. Elles sont dans la proximité physique et rituelle des masques auxquels elles prodiguent de la nourriture et une attention symbolique à travers la profération des chansons de masques.

²⁰ L'appellation générique du masque le plus courant dans le Sud du pays bobo est *sinyo* ; sa traduction donne « l'âme de l'homme ».

- Dieterlen, Germaine (1989), « Mythologie, histoire et masques », *Journal de la Société des Africanistes*, LIX (1-2), pp. 7-38.
- Doquet, Anne (2002), « Se montrer Dogon : les mises en scène de l'identité ethnique », *Passés Recomposés, Ethnologies comparées*, N°5, Le CERCE.
- Doquet, Anne (1999), *Les masques dogon. Ethnologie savante et ethnologie autochtone*, Paris, Karthala.
- Ducrot, Oswald & Todorov, Tzvetan (1972), *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil.
- Falgayrettes-Leveau Christiane, *Masques, suivi d'un texte inédit en français de Léo Frobenius : Les Masques et les sociétés secrètes*, Paris, Dapper, 1995.
- Fontanille, Jacques (2008), *Pratiques sémiotiques*, Paris, PUF.
- Frontisi-Ducroux, Françoise (2012), *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Paris, Flammarion.
- Garcia, Gaetano (2003), *De la mémoire ethnographique : l'exotisme du pays dogon*, Paris, EHESS.
- Greimas, Algirdas Julien (1986), *Sémantique structurale*, Paris, PUF [1966].
- Greimas, Algirdas Julien & Courtés, Joseph (1986), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Tomes I et II, Paris, Hachette Supérieure.
- Greimas, Algirdas Julien, Courtés, Joseph (1979), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Tomes I et II, Paris, Hachette Supérieure.
- Griaule, Marcel (1994), *Masques dogons*, Paris, Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie [1938].
- Griaule, Marcel (1948), *Dieu d'eau : entretiens avec Ogotemeli*, Paris, Éditions du Chêne.
- Griaule, Marcel (1965), *Le renard pâle*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- Gueusquin, Marie-France (1976), « Le masque dans la tradition européenne », *Ethnologie française, nouvelle série*, T. 6, No 1, pp. 95-102.
- Hubert, Ollivier (2004), « Féminin/masculin : l'histoire du genre », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, Vol. 57, N°4, pp. 473-479.
- Jamin Jean (1999), « Introduction à Miroir de l'Afrique », *Miroir de l'Afrique*, Paris, Gallimard.
- Kouaro, Monique Ouassa (2015), « Genre et usages sociaux du masque Gelede : ambiguïté du pouvoir des femmes dans l'aire culturelle Nago du Benin », *Revue Africaine d'Anthropologie*, Nyansa-Pô, N° 19.
- Krejdlin, Grigorij 4« Le langage du corps et la gestuelle (kinésique) comme champs de la sémiotique non-verbale : idées et résultats », *Cahiers slaves*, n° 9, UFR d'Études slaves, Université de Paris-Sorbonne, 2007, p. 1-23.
- Lam, Aboubacry Moussa (1997), *Les chemins du Nil. Les relations entre l'Égypte ancienne et l'Afrique noire*. Paris, Présence africaine, Khepera.
- Leiris, Michel (1941), « La notion d'Awa chez les Dogon », *Journal de la Société des Africanistes*, tome 11. pp. 229-230. (en ligne), consulté le 07 octobre 2023. URL https://www.persee.fr/doc/jafr_0037-9166_1941_num_11_1_2516_t1_0229_0000_2.
- Leiris, Michel (1990), *Miroir de fantôme*, Paris, Gallimard [1934].
- Le Moal, Guy (1980), *Les Bobo. Nature et fonction des masques*, Paris, Orstom.

- Lépinard, Éléonore, Lieber, Marylène (2020), « Du sexe au genre : l'invention d'un concept », *Les théories en études de genre*, La découverte, pp. 9-21.
- Letoublon, Françoise (1994), « La personne et ses masques : remarques sur le développement de la notion de personne et sur son étymologie dans l'histoire de la langue grecque », *Faits de langues*, N°3, pp. 7-14.
- Lévi-Strauss, Claude (2014), *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss, Claude (1967), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, La Haye, Mouton.
- Maquet, Jacques (2023), « Dogon » [en ligne], *Encyclopædia Universalis*, consulté le 30 septembre 2023. URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/dogon/3-mythe-pensee-et-rituel>.
- Marrone, Gianfranco (2017), *Sémiotique et critique de la culture Espace, Nourriture, Nature, Objets*, Limoges, PULIM.
- Mauss, Marcel (2002), *Manuel d'ethnographie* [en ligne], Paris Éditions sociales, 1967 [1926], classiques des sciences sociales. URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/manuel_ethnographie/manue_l_ethnographie.html.
- Mauss, Marcel (1950), *Sociologie et anthropologie, avec une « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » de Claude Lévi-Strauss*, Paris, PUF.
- Ndong, Pascaline Zang, (2017), *Ecriture et masque. Approche sémiotique et poétique*, thèse de doctorat, Centre de Recherches Sémiotiques, Université de Limoges.
- Oprea, Denisa-Adriana (2008), « Du féminisme (de la troisième vague) et du postmoderne », *Recherches féministes*, N°21(2), pp. 5-28, consulté le 06 octobre 2023. URL : <https://doi.org/10.7202/029439ar>.
- Parini, Lorena (2010), « Le concept de genre : constitution d'un champ d'analyse, controverses épistémologiques, linguistiques et politiques », *Socio-logos. Revue de l'association française de sociologie* [En ligne], 5 | 2010, mis en ligne le 07 juillet 2010, Consulté le 13 octobre 2010. URL : <http://socio-logos.revues.org/2468>.
- Pourtier Héloïse (2006), « Avant-propos : la critique culturelle, positionnement journalistique ou intellectuel ? » *Quaderni*, N°60, pp. 51-53, consulté le 06 octobre 2023. URL : http://www.persee.fr/doc/quad_0987-1381_2006_num_60_1_2058
- Rastier, François (2012), « Sémiotique et sciences de la culture », *Linx* [En ligne], 44 | 2001, mis en ligne le 05 juillet 2012, consulté le 06 octobre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/linx/1058>.
- Rastier, François (2002), « L'action et le sens », *Journal des anthropologues* [En ligne], 85-86 | 2001, mis en ligne le 01 juin 2002, consulté le 02 janvier 2018. URL : <http://journals.openedition.org/jda/2941>.
- Said Edward (1980), *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, éditions du Seuil.
- Sanou, Clarisse (1995), *La femme et le masque chez les Bobo de Tounouma, mémoire de maîtrise*, Université de Ouagadougou, F.L.A.S.H.S., département de lettres modernes, 1995.
- Sanou, Noël & Traoré, Madou (2019), « Déterminants et circonstants de l'actorialisation sociopolitique du genre lors de la sortie des masques chez les Bobo'i », *Langues et littératures*, n°24, pp. 153-175.

- Sanou, Noël (2018a), « Ethnoféminisme. Figures de la féminité dans les sorties de masques en pays bobo (Afrique de l'Ouest) », *Germivoire*, N°8, pp. 193-211.
- Sanou, Noël (2018b), « L'ethnoféminisme bobo, paradoxe apparent dans une société à masques », *Annales, Série A*, Vol. 25, Presses Universitaires de Ouagadougou, pp. 149-168.
- Schwartz, Alfred (2008), « GNONSOA Angèle, *Le masque au cœur de la société wè* », *Journal des africanistes* [En ligne], 78-1/2 | 2008, mis en ligne le 01 mars 2012, consulté le 19 septembre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/africanistes/2783>.

Annexe

Texte

Mythe, pensée et rituel

Selon une des versions, simplifiée, de la cosmogonie, Amma, dieu suprême, créa la terre et en fit son épouse. Une termitière, clitoris de la terre, se dressa en rivale du sexe mâle, et Amma dut l'abattre. Un fils unique naquit, Yurugu ou le Renard pâle. La terre excisée fut plus docile à son époux et mit au monde le Nommo, à la fois mâle et femelle, couple idéal, maître de l'eau et de la parole.

Le Renard pâle, unique et donc imparfait, principe de désordre, commit l'inceste avec sa mère parce qu'il ne trouvait pas de compagne, et c'est alors qu'apparut le sang menstruel, impur parce que signe de stérilité. Errant sans cesse à la recherche d'une épouse, il ne connaît que la première parole, celle qu'il révèle aux devins.

Amma façonna avec de l'argile un couple humain, qui devait donner naissance aux huit ancêtres. Nommo leur enseigna la parole, liée à l'humidité, ainsi qu'au tissage car elle est faite de questions et de réponses entrelacées.

La mythologie explique donc, outre l'origine du monde, le fondement des coutumes, comme l'excision des filles et la réclusion des femmes réglées. Mais il apparaît que le mythe est, lui-même, symbole de convictions plus profondes. Ainsi la dualité mâle-femelle, nécessaire à la vie, est source de conflit jusqu'au cœur même de chaque individu. C'est pourquoi un garçon ne devient pleinement homme qu'à la circoncision, qui le débarrasse de son principe féminin. L'opposition, celle du Nommo idéal et du Renard maudit, est elle aussi complémentaire, puisque le Renard est l'inspirateur des devins que chacun consulte dans les moments difficiles. *Il n'y a donc pas de mal absolu, mais rupture d'un équilibre, ou violation, volontaire ou non, d'un interdit, qu'un rituel approprié compensera.*

La parole est support et véhicule de la force vitale, qui doit être entretenue par le culte ; de même, les principes spirituels des défunts, libérés au moment de la mort, sont recueillis et redistribués par le moyen des cérémonies funéraires, exécutées par les masques.

Jacques Macquet, *Encyclopedie universalis*.