Document généré le 13 juil. 2025 05:14

Anthropologie et Sociétés

Le masque et le sexe

Jean Thierry Maertens

Volume 17, numéro 3, 1993

Masques démasqués

URI : https://id.erudit.org/iderudit/015273ar
DOI : https://doi.org/10.7202/015273ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)
1703-7921 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Maertens, J. T. (1993). Le masque et le sexe. *Anthropologie et Sociétés*, *17*(3), 29–39. https://doi.org/10.7202/015273ar

Résumé de l'article

Le masque et le sexe

Tentative d'application des concepts de la psychanalyse freudo-lacanienne au domaine ethnologique, cet article tente de baliser le frayage psychique qui a permis à l'humain de passer de la symbiose maternante au symbolique en faisant du masque l'une des premières mises en signifiance de ce frayage. Outil d'humanisation, en effet, le masque permet de passer de l'inceste à la conjugalité. de la gémellité à l'individualité, de l'hybride à l'humain, de l'aphasie au langage. Encore ce frayage a-t-il été avant tout une aventure masculine, la femme étant désignée pour receler tout ce que. de ce frayage. le mâle perdait. Et la femme d'ainsi opposer à la cérémonie du masque, tout en extériorité, la transe animée de l'objet interne qu'elle est censée receler.

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1993

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

LE MASQUE ET LE SEXE

Jean Thierry Maertens

Le masque constitue l'une des premières médiations que l'humain s'est façonnées pour pénétrer en symbolique et par là s'humaniser. Nous voudrions expliciter cette hypothèse en partant d'un point de vue ethno-analytique inspiré de la théorie freudo-lacanienne (Maertens 1987, s.d.).

Exposé dans le coma des musées, exhibé et fabriqué pour satisfaire l'exotisme de touristes de passage, figuré par des théories qui tirent sens de sa bouche bée, le masque n'est plus qu'un énoncé anonyme sans l'énonciation produite au creuset culturel où il a pris forme. Une approche analytique devrait, quoi qu'il en soit de ce singulier destin, déceler sa fonction primordiale de nouage de l'inconscient à l'imaginaire collectif.

Expulsé de la symbiose utérine, le nouveau-né passe par une phase autiste (« le même ») puis une autre, homomorphe (« le double ») et une ultime, hétéromorphe, celle du symbolique (« l'autre »). De la symbiose au symbole, un triple refoulement se répète ainsi dont les marques, laissées pour compte de la conscience, sont retenues par quelques fantasmes et pulsions qui prennent corps dès lors qu'ils trouvent l'occasion de se nouer à tel ou tel imaginaire fusionnel comme l'hybridité, l'androgynie, la gemellité, l'inceste, etc. Or, le visage constitue dans le corps le tableau de bord de ces activités fantasmatiques grâce aux multiples orifices qui gèrent la mise en représentation de ces dernières jusque dans l'âge adulte.

Le nouveau-né, une fois intégrés les clivages successifs qui le séparent de l'utérus originel, puis du sein, perçoit des visages comme premiers signes de l'autre et gages de sa propre identité. Le visage en devient — et celui du masque en particulier — fascinant d'ainsi nouer sa pulsionnalité et l'imaginaire de l'autre, d'autant plus que, ne voyant pas sa propre face, il est contraint de s'en remettre au regard d'autrui pour le représenter.

De l'inceste à la conjugalité

Il est fréquent que des couples mythiques incestueux engendrent l'un ou l'autre masque marqué de ce nœud ambigu qui associe rapport au même et rapport à l'autre. Les masques *Koyemshi*, chez les Zuni (Cazeneuve 1957) sont enfants de pareil couple et pourtant chargés de bénir les nouveaux foyers comme si le bonheur de ces derniers provenait de l'inceste qu'ils s'interdisent. Ainsi, porteurs et spectateurs sont-ils amenés à rêver de l'homomorphie symbiotique à la mère-Toute pour se satisfaire ensuite de ses substituts et métaphores offerts dans la matrimonialité hétéromorphe. Plusieurs de ces masques incestueux ont un rapport pri-

Anthropologie et Sociétés, vol. 17, n° 3, 1993 : 29-39

vilégié avec la mer (ou mère) où ils s'engloutissent. Les Salish (Lévi-Strauss 1975) exploitent ce thème du frère incestueux dont le masque, faute de loi du Père, est ainsi réabsorbé par la Mère. L'interdit de l'inceste, si fondamental qu'il soit dans la vie sociale, reste ainsi un « dit entre » les lignes de la règle (prétexte pour la psychanalyse d'interférer elle aussi dans les structures sociologiques).

De la gémellité à l'individualité

Une fois perdue la symbiose originelle, l'humain rêve d'un double avec lequel il la rétablirait. Le masque se présente souvent comme le jumeau nécessaire à cette totalisation. C'est le cas du *Waho* des Senoufo (Bochet 1965), du *Janus* des Latins et du *Grand masque* des Dogon qui préside à la fête du *Sigui* (Griaule 1938). Ici encore, le masque capte en l'inconscient du porteur et des spectateurs le fantasme négateur de toute réalité différente de soi mais constructeur d'un double qui rend sa consistance au moi idéal, quitte à convertir ce partenariat rêvé en alliance réelle, le besoin du double transmuté en libido groupale au bénéfice de la société. Et ce masque d'en devenir civilisateur et initiateur en proposant le social comme le double attendu et en permettant simultanément aux signifiants obsolètes du groupe de retrouver cohérence en se ressourçant à leur origine manquante.

De l'androgynie à la sexualité

Les masques androgynes n'additionnent pas à proprement parler les caractères des deux sexes; ils représentent un état fantasmé préalable au « sexionnement », sorte de sexe-Tout receleur de la jouissance parfaite : femme qui disposerait du phallus pour mesurer cette dernière et la mettre en représentation. Tel est le cas, sous une forme déjà symbolisée, du *N'Domo* des Bambara (Zahan 1960), masque dont l'initié se sépare précisément en acceptant la circoncision qui l'introduit à une sexualité castrée certes, mais dès lors socialisable. Encore faut-il cette évocation de l'androgynie, fût-elle conflictuelle, pour fonder l'intériorisation du clivage sexuel.

De l'incorporation à la projection

Nombreux sont les masques cannibales, comme les *Gloutons* chez les Inuit (Lot-Falk 1957) ou l'*Ogresse* des Kwakiutl (Lévi-Strauss 1975), simulacres de la Mère dévoratrice et engloutissante en laquelle sans doute recouvrer la symbiose fondatrice. Or, cette *Ogresse* préside pourtant à la répartition des richesses, en particulier aux potlatchs, comme s'il fallait le recours au Tout perdu pour oser disperser les objets particuliers et parcellaires qui le métonymisent. Une fois encore, clin d'œil à l'homomorphie, voire à l'autisme avant de (et pour) réaliser l'hétéromorphie de l'échange mais simultanément conversion du porteur et des spectateurs de l'autisme dont le masque parodie l'absolu à la distanciation et à la discontinuité.

De l'hybride à l'humain (ou de la phylogenèse à l'ontogenèse)

Le masque animalier n'est parfois qu'une ruse de camouflage mais le plus souvent cette zoomorphie rejoint davantage la pulsion que le calcul du chasseur. C'est de sa propre régression que le chamane est capable de pénétrer le monde animal et de s'y assimiler comme dans la symbiose originelle au point de se confondre avec le saumon ou le renne (Lévi-Strauss 1975 ; Lot-Falk 1957) quitte à revenir dans le groupe des chasseurs pour en révéler les secrets qu'ils ont égarés à se faire humains. Et l'animal de devenir ainsi civilisateur, comme le masque de l'ours pyrénéen ou celui du jaguar en Amérique indienne, animal pas si bête d'être proche de cette Chose dont l'humain a perdu la clé et à laquelle d'ailleurs on recourt encore pour récupérer les secrets effacés par le colonialisme comme le masque *Léopard* des Mau-mau en Afrique (fût-il réduit à la toque mobutiste).

De l'aphasie au langage

Chargé de rendre compte de l'indicible, le masque ne peut se satisfaire des concepts et des mots que le discours lui propose. La culture est trop parcellaire pour dire le Tout, trop diversifiée pour exprimer le Même. Le masque ne peut dès lors que se taire, tel ce masque dogon (Griaule 1938) sourd et muet qui se borne à contempler la danse des autres masques, à l'écart, envaginé dans le secret autiste dont il se refuse à vendre la mèche, son silence caractéristique non pas d'une déficience de langage mais d'un trop-plein impossible à ramener à la signifiance. Non moins caractéristiques, ces masques bruyants dont les sons, à l'abri de toute parole, excèdent le sens et qui, chez les Kono (Holas 1958, 1962), ne sortent qu'accompagnés d'un interprète, ce tiers intervenant, capable de transformer leurs phonèmes en messages. Les Baining (Lapouge 1971) vont même jusqu'à se perforer la langue pour humecter de sang et de salive les lèvres aphasiques du masque, le ramenant ainsi au discours et à ses lacunes, mais au prix de leur propre mutilation. Et le masque, en son silence, de dénoncer ces humains qui n'arrivent à parler que la langue tordue et les lèvres ébréchées.

Ces différentes fonctions du masque relèvent sans doute du stade le plus archaïque de la mascarade : aveu du symbolique qui ne dispose d'aucune énergie propre pour se dire et ne peut que puiser à ce qu'il lui reste d'écho de la symbiose originelle pour ébaucher sa signifiance castrée du réel. Aveu parallèle du porteur s'arrimant, par l'intermédiaire de son interprète, à un idéal du moi imposé du dehors et réducteur du moi idéal inné, idiosyncrasie s'initiant à une représentation de mot gommant plus ou moins la représentation de chose archaïque où son autisme se complaît. Et le masque de se présenter ainsi en recto-verso permettant d'échanger les traces en soi du réel perdu pour les représentations intelligibles du code social, troquant l'anamnèse de la Chose indicible pour la mémoire de l'Autre, l'objet interne jusque-là mélancoliquement entretenu pour les objets multiples et interchangeables, non sans démasquer ce qui, de l'imparlable, résiste aux signifiants.

Extraordinaire outil de l'humanisation par l'entrée en symbolique, le masque, à ce stade, est particulièrement ambigu de tendre à nouer l'hétéromorphie arbitraire

de la signifiance et l'homomorphie originelle, à unir le discours et en même temps la résistance à ce dernier, tel un idéal du moi imposé du dehors qui refuserait de perdre l'écho du moi idéal antécédent. Pareille ambivalence est insoutenable à long terme : le sens ne peut tolérer longtemps à ses côtés le contre-sens qui lui résiste d'être plus originel, pas davantage l'Autre social s'accommoder les relents de la Chose perdue. Un second stade s'impose dès lors dans l'évolution du masque : le pouvoir du tiers intervenant, séparateur arbitraire des deux pôles du masque, son dit et son non-dit, le çà et le surmoi, s'impose en optant pour la seule signifiance. Ce pouvoir est mâle (Debilde 1979), clivant les deux faces du masque l'une de l'autre en répétition du clivage entre les sexes. Le féminin est dorénavant voué à représenter l'originel et son autisme (de la mère à la fille, on va du Même au même), faute de signifiant outil de coupure, et le masculin s'écarte de pareille homomorphie pour se satisfaire de l'altérité hétéromorphe, renonçant à l'indiscernable puissance pour un pouvoir efficace, à la jouissance engloutissante pour un plaisir mesurable, renonçant aux sons inarticulés pour un sens contrôlable, refoulant enfin un çà trop pulsionnel pour un surmoi impérieux qui démystifie la Chose-toute pour des choses échangeables (y compris le corps des femmes).

Cette prise de pouvoir de la loi du Père, condition essentielle de l'accès à la signifiance, est effectivement intervenue dans l'évolution des masques et en constitue le second stade. On la rencontre déjà dans les récits de l'invention du masque. Chez les Orokolo (Lapouge 1971), c'est aux femmes, ces expertes en l'origine, qu'il revient de découvrir les premiers masques, précisément dans les entrailles d'un monstre de la mer (ou mère) mais elles ont à peine le temps de les ramener au village que les hommes en font leur propriété. Chez les Baoulé (Lafargue 1971), un esprit se présente un jour aux femmes si émerveillées de sa visite qu'elles manifestèrent le désir d'en garder souvenir. Et l'esprit de leur expliquer la manière de la reproduire dans un masque. Trop inexpertes en technique, les femmes confièrent à un homme l'édification de ce masque mémorial mais celui-ci le garda par-devers lui sous le prétexte que l'esprit concerné n'aurait jamais toléré d'être porté par des femmes menstruées : déjà jouies de la Chose au-dedans, comment pourraient-elles la traduire au-dehors. Des mythes semblables circulent chez les Dangles Kuba, les Kono et bien d'autres. Le clivage sexuel se répercute de la sorte sur le masque : la femme censée tout savoir du jouir à un degré incommunicable de l'objet interne, l'homme disposant d'assez de connaissances et de techniques pour en reconstituer à tout le moins un simulacre. La femme découvre mais ne peut transmettre et l'homme d'en tirer parti (et partie précisément). Dorénavant, il sera porteur exclusif du masque, celui-ci fût-il représentation du corps-Mère ou de la Mère-nature, chargé même de présider aux rituels spécifiquement féminins. L'Inconnu en la femme ainsi dûment passé sous contrôle mâle. Les Dogon (Griaule 1938), dans cette optique, réalisent le masque féminin *Bede* dont la jupe de fibres est rougie du sang menstruel : qu'à cela ne tienne, les mâles le porteront sur leur propre corps, quitte à désigner leur danse comme « menstrues des hommes ». L'homme se donne donc le pouvoir de contrôler le corps-Mère, mais il ne l'acquiert véritablement qu'en se collant, au sens le plus littéral du terme, aux jupons de la Mère ; le pouvoir est ainsi incestueusement volé à la puissance de cette dernière, le masque cachant tant bien que mal pareil maternage. Le comble est atteint, à cet égard, chez les Toltèques et les Nahualt (Krickeberg 1962) qui font apparaître la divinité de la moisson sous les traits d'un

masque recouvert supposément de la peau d'une femme préalablement écorchée à la fête du maïs, façon de réintégrer le corps féminin pour y diriger les lois de la fertilité et celles de la fécondité. Dans ce cadre, le masque reste ambigu, de maintenir une indistinction entre les sexes qui évoque l'androgynie originelle, de nouer encore puissance et pouvoir, mais cette ambiguïté n'est plus que le préalable à la séparation et au clivage définitif entre le réel perdu et le symbolique, le sexe féminin chargé de représenter le premier et le sexe masculin voué au second.

Cette faille apparaît encore dans la fabrication de ces masques de corps-Mère marqués de traits caricaturaux voire laids. Les masques de *Gorgo* et de *Baubô* en Grèce antique et ceux, plus récents, de *Frau Holle* en Slovénie ou des *Mam'zelles* à Binche, transforment en grotesque tout ce que, de la Chose-toute, le masque n'arrive pas à rendre compte. Le masque, à ce moment, renonce à ses deux faces : n'en perdure qu'une seule, la plus signifiante, l'autre étant refoulée voire forclose.

La faille tourne d'ailleurs souvent au conflit dans les rites d'initiation des garçons amenés à combattre contre les masques évocateurs de la Mère. Les initiés Guerzé (Mengrelis 1952) affrontent ainsi les esprits cannibales de la forêt (cet espace hors-culture), spectres de la Mère dévoratrice. Les Dogon (Griaule 1938) apprennent aux garçons la manière de renverser au service de la communauté ces masques qui, jusque-là, les terrifiaient. Les Yaka (Van Gool 1953) achèvent leur initiation en apprenant à confectionner eux-mêmes les masques, découvrant de la sorte qu'ils ne proviennent de nulle part et ne peuvent donc soutenir leurs éventuelles pulsions antisociales. Il leur est d'ailleurs recommandé, s'ils se spécialisent dans la fabrication des masques, d'observer la plus rigoureuse abstention sexuelle. Le masque évoque dès lors si peu l'univers symbiotique que les Zuni (Cazeneuve 1957) le chargent de fouetter les enfants pour désamorcer leurs pulsions et les acclimater à la loi objective. Cette opération se nomme chez eux la *Grande Révélation* à savoir qu'il n'y a rien avant la loi du Père. Le masque circule ainsi dans la société non plus en évocateur des secrets de vie indicibles, mais en gendarme de l'ordre établi. Le comble, à cet égard, se rencontre chez les Guéré (Himmelheber 1961) où le masque, toujours exhibé après la colonisation, double ou accompagne le secrétaire du Parti ou l'administrateur régional.

Encore faut-il, pour que le masque assume ce nouveau rôle policier, que les femmes n'interfèrent pas en manifestant le réel qu'il gomme ou le fantasme qu'il refoule. La femme Guéré (Himmelheber 1961) devient stérile si son regard croise celui du masque. Seules les ménopausées sont parfois tolérées aux abords du masque, ainsi autour de la *Yasiguine* des Dogon (Griaule 1938) : sans doute n'ont-elles plus guère de corps-Mère en elles à receler encore, l'ayant totalement fait passer en signifiance dans leurs accouchements successifs, devenues ainsi incapables d'encore protester en son nom contre la signifiance imposée.

Porteur exclusif du masque, l'homme inscrit parfois sa signature sur cet objet. Ainsi, voit-on des nez étirés en pénis chez les Yaka (Devisch 1972) ou des becs pénicisés comme sur le *Picoreur* dogon ou le *Waniugu* sénoufo. Ainsi, le phallus monte-t-il à la tête, mais ce déplacement en phallicité est significatif : ce n'est pas de son sexe que le mâle domine la femme (trop falot parfois de croire rencontrer en elle la Chose perdue) mais de son visage et de ce qu'il émet en paroles et en regards en fait de censure et de distanciation.

La mutation de la signifiance du masque est particulièrement achevée le jour où le masque animalier, renvoyant comme tel au substrat oublié de l'humain, devient le masque ancestral, tel le *Grand masque* — serpent des Dogon chargé de représenter l'altérité absolue du cadavre sublimé comme ferment de l'identité des survivants et plus spécialement des chefs. Pareille transformation reproduit le frayage que le psychisme accomplit en évoluant d'une conception de l'étendue à celle de la durée et de la linéarité. Avec l'animal, en effet, l'humain assume son rapport à la Mère-nature, dirige les rituels de la fertilité de cette dernière et maîtrise plus ou moins le chaos supposé en elle. Dès lors qu'il inscrit un ancêtre sur les traits de l'animal, il adopte une conception du temps et du sens de la vie en plaçant cet ancêtre à la fois à l'origine du fœtus et au-delà de la mort. Autant l'animal témoignait métaphoriquement du corps-Mère, autant l'ancêtre spécifie le nom du Père. Ce rôle est particulièrement bien évoqué chez les Toura (Holas 1962) où la dernière danse des porteurs de masques ancestraux se déroule à visage découvert de sorte qu'une continuité est installée de l'animal à l'ancêtre puis de celui-ci aux chefs actuels dès lors habilités à porter un titre de pouvoir. L'altérité du défunt est ainsi achevée au bénéfice narcissique du survivant dont l'identité se fait généalogie. L'homme est sorti du giron de la Mère; voici qu'il enfile le panache du Père. Le masque pulsionnel est débouté; il ne survit que de l'écho qu'il répercute de la Loi. Le symbolique est autonomisé à l'égard du réel perdu; la linéarité du sens se libère de la non-origine.

Le clivage est, à ce moment, totalement accompli entre la femme et l'homme. Mais, si l'on a vu ce dernier tirer parti du masque et de la signifiance, qu'en est-il de la femme ainsi démasquée ? Ce n'est pas en repérant quelques cas exceptionnels d'utilisation du masque par les femmes que l'on peut repérer la face forclose du masque masculin. Ces rares utilisations du masque par les femmes sont strictement limitées aux événements de la vie féminine (la présidence de certaines cérémonies d'excision par exemple, cette autre façon d'enlever au corps de la femme toute propension à la mise en signifiance). D'ailleurs, la femme africaine (sans doute plus fréquemment que l'amérindienne) ne revêt le masque qu'au risque de sa maternité : ainsi du *Golou-Pounee* des Toura (Holas 1958, 1962). À aucun moment, en tout cas, les femmes ne recourent au masque pour contester celui des hommes et son évolution vers le discours légal : on ne se bat pas à armes égales entre sexes. Là où il y a contestation, il s'agit toujours de masques masculins, bouffons (Makarios 1971) par exemple, ridiculisant l'ordre établi mais sans jamais remettre en question son insertion en signifiance. En fait, plus l'homme se masque, plus la femme est démasquée et c'est de son corps à nu qu'elle résiste à la mascarade.

Les deux sexes nettement clivés, le féminin n'en est pas pour autant infériorisé. Il n'accède pas au masque, il est certes hors-discours mais représente comme tel tout ce que ce discours perd de naître (et de n'être). Au rituel du masque s'oppose dorénavant celui de la transe, au simulacre du premier, le symptôme du second. D'être au service de l'Autre, l'homme masqué est conscient de métaphoriser quelque Chose qui de la sorte lui échappe et que le corps de la femme se voit chargé d'exprimer hors-métaphore, comme receleur de cette Chose perdue dans la signifiance, un recel qui s'épuise certes progressivement dans les maternités successives mais qui reste intact au corps de la vierge, de la ménopausée voire de la femme stérile, à ne disposer que du symptôme pour se dire.

La transe qui donne du corps à ne savoir qu'en dire est l'exutoire d'une enclave psychique produite par la non-intégration du sevrage maternel ou le refus du passage à la conjugalité et qui crée l'imaginaire d'un autre monde plus intérieur. Une Mère intériorisée, toujours recommencée, se substitue alors à la génitrice réelle et nourrit du dedans un fantasme de toute-puissance fusionnelle qui bloque toute identification autonome. La transe est alors le gonflement du corps de ce reste inépuisable emmuré en lui comme objet interne mélancoliquement entretenu. Telle jeune fille pubère entre en transe lors de ses premières règles pour refuser d'écouler l'objet interne ou de l'échanger pour une condition matrimoniale : telle épouse en conflit avec le clan de son mari en appelle de la sorte au corps-Mère enclavé en elle : telle parturiente refuse de laisser échapper le fruit de ses entrailles dans une transe hallucinatoire qui noue le manque de sens de sa vie et la jouissance de son corps.

C'est souvent dans un refus d'altérité que la transe abréagit, en particulier dans la neutralisation des orifices du corps destinés pourtant aux transactions du dedans et du dehors : l'œil se révulse pour ne voir que l'objet interne, l'oreille se bouche pour n'entendre que le bruit intérieur, disent les Kuma (Juillerat 1975), la bouche se brouille de n'émettre que des phonèmes comme voix sans sujet, le vagin s'obture dans les convulsions d'un accouchement qui n'en finit pas. Les conflits conjugaux — dans la manière de refuser le statut symbolique qu'ils révèlent — mais plus encore les avatars gynécologiques font ainsi symptômes d'une mère-Toute au corps de la génitrice témoignant de son insatisfaction à l'égard des prestations de cette dernière (ainsi à propos des femmes déréglées chez les Teke) (Eggen 1979). Qu'advienne une famine, perçue comme répétitive du sevrage maternel ou de l'anorexie consécutive, c'est le fantasme d'une mère interne cannibale et inassouvie en son trop-plein qui induit la transe des femmes Gurage (Shack 1971). La transie donne donc au corps, et le sien — à la Chose qui l'investit fantasmatiquement alors que l'homme se borne à lui fabriquer un masque. Une dialectique sexuelle s'instaure de la sorte entre la transe et le masque, la première imputée à la femme, le second privilège de l'homme, dialectique qui se manifeste particulièrement dans le rituel de certaines funérailles (Maertens 1980). Tandis que les hommes font passer le disparu en simulation dans le masque ancestral, il faut que quelque part se joue en hyper-réalisme ce dont la mort et ce passage en simulation séparent : les femmes, dans une transe collective, assurent cette présence d'avant la perte en fusionnant au défunt, en l'incorporant même, jusqu'à l'automutilation voire le suicide. À la projection masculine dans le masque répond, comme son fondement nécessaire, l'introjection au corps des femmes : à l'alliance avec l'Autre défunt correspond la fusion symbiotique à ce défunt. La métaphorisation en mascarade ne subsisterait pas s'il n'y avait en quelque lieu, si innommé soit-il, le réel ainsi perdu d'être passé à la signifiance, cette seconde mort du défunt.

La société ne peut se passer des femmes et les laisser en transe ; aussi se préoccupe-t-elle d'une thérapie qui évacuerait pareille mélancolie pour l'objet interne. Mais ces soins se limitent à des procédures homomorphes qui laissent la transie, sinon dans son autisme, à tout le moins dans un processus qui, pour évolutif qu'il soit, n'est jamais ramené à la signifiance symbolique. La femme est ainsi maintenue en réserve de cette Chose perdue à laquelle la société doit pouvoir faire appel en certaines circonstances.

Ainsi le discours intervient-il pour mettre un nom sur la puissance qui bouillonne au corps de la transie : la voici dès lors possédée par un esprit désigné. Le devin induit de la sorte la transie dans une certaine schize (Roheim 1969) qui l'autorise à verbaliser son inconscient mais en même temps à jouer son propre jeu mégalomaniaque en se déclarant épouse de tel ou tel esprit. Épouse est d'ailleurs une allégorie fallacieuse car il ne s'agit d'aucune rencontre de l'autre (l'esprit fût-il mâle) mais d'une incorporation fusionnelle et incestueuse où l'autre est réduit au même. Semblable homomorphie entoure la transie Teke (Dupré 1978) qui, en pleine crise, est censée crier le nom de la femme qu'elle veut comme mère rituelle, façon de se libérer de la mère-Chose en elle en se référant à une mère-Autre, grâce au frayage de l'intracorporéité vers l'intersubjectivité. Mais cet appel à une mère rituelle est une régression dans la mesure où la transie peut ainsi, dans une folie à deux, se refuser à la conjugalité et aux conflits qu'elle suscite. De la Mère réelle à la mère rituelle, c'est du pareil au même ou peu s'en faut : thérapie certes, mais par endorcisme, non par exorcisme. Issue favorable sans doute pour le discours en place qui, dans l'obsession de la précarité de ses signifiants, est habilité de la sorte à mettre un nom sur leur en-deçà et leur fondement.

Une autre thérapie de la transe consiste à fixer un calendrier aux manifestations de la Chose qui fouaille le corps de la possédée, façon de placer quelques amarres à la survie : il arrive alors que la transe des possédées se fasse danse, dûment rythmée et contrôlée par les tambours (battus bien entendu par les hommes), danse déhébétude parfois suicidaire comme celle des filles d'Étéocle (Cassianus Bassus, *Géoponica II*, 4) et souvent obscène, hors-scène effectivement, autant qu'hors-règle de manifester, par l'ouverture propitiatoire des orifices vulvaires la fertilité de la terre-Mère.

L'appel à une guérisseuse se déroule également en homomorphie : la soignante doit être elle-même une ancienne possédée et sa principale thérapie consiste à intégrer la transie dans le groupe des femmes ex-transies, corps-Mère de rechange en quelque sorte. Tel est le cas, parmi d'autres, de la cure des Moundang (Zempleni 1973). Dans ce cadre, la guérisseuse ne dispose pas, à proprement parler, de pouvoirs : c'est à la puissance indicible du corps-Mère en elle qu'elle recourt bien plus qu'à des recettes ou des règles déterminées. Il n'en va plus de même toutefois dans la guérison *zebola* (Corin 1976) au Zaïre où la guérisseuse en appelle à la culpabilité de la possédée et fait de son aveu l'énergie de la guérison. Mais on se trouve là en milieu urbain, acculturé, où l'Autre a pris le pouvoir, instaurant en chacune assez de surmoi pour censurer le çà et son règne pulsionnel. À ce moment d'ailleurs, le masque, de son côté, n'est plus qu'un élément folklorique.

Conclusion

La castration et les clivages successifs que l'accès au symbolique impose à l'entreprise d'humanisation s'opèrent donc sur fond de ce clivage fondamental que constitue la différence sexuelle. Réciproquement cette dernière a été progressivement intégrée à la faveur de cette répartition des rôles et à leur socialisation progressive. Si l'origine de l'humain est fondamentalement une coupure, l'imaginaire n'a pas tardé à répartir d'une part les individus ainsi coupés et de l'autre ceux qui ne le seraient pas et représenteraient ce dont l'humain est coupé (pour autant

qu'en leur non-origine, ou l'inconnue de l'en-deçà, les humains puissent déceler cette seconde part). D'un côté donc la loi du Père (qui fera d'ailleurs bientôt des anciens coupés de nouveaux coupables), de l'autre côté, le corps-Mère : l'Autre de la loi n'étant jamais que détaché du Même au corps. Et les deux sexes de se répartir les rôles, qui dans la signifiance, qui dans le symptôme : qui dans l'hétéromorphie et l'idéal du moi qu'elle impose, qui dans l'homomorphie et le moi idéal qu'elle entretient, les uns et les autres s'originant en tout cas à l'inceste fondateur aussi longtemps que ses métaphores ne soient parfaitement codées. À ce jeu de qui gagne perd, l'homme accumule sans doute les gains mais la femme recèle ce que de la sorte il perd. Répartition tout imaginaire des rôles qui libère à tout le moins l'humanité d'une phase archaïque de confusion entre le signifiant et son référent conduisant la femme à la somatisation et l'homme à l'envoûtement. Le symbolique s'est progressivement coupé du réel, quitte à laisser à l'imaginaire le soin d'un autre nouage. Et quelques missionnaires d'y répondre effectivement du point de vue du Tout Autre, de repérer dans le masque les traits du diable et dans la transe le prélude au sabbat des sorcières.

Références

BOCHET G.
1965 « Les masques Senoufo », *Bulletin de l'I.F.A.N.*, XVII : 636-677.

CAZENEUVE J.
1957 *Les dieux dansent à Cibola*. Paris : Gallimard.

CORIN E.
1976 « Zebola, une psychothérapie en milieu urbain », *Psychopathologie africaine*, XII : 348-389.

DEBILDE M.
1979 *Masques d'Afrique et pouvoir mâle*. Thèse de maîtrise en anthropologie, Université Laval, Québec.

DEVISCH R.
1972 « Signification socio-culturelle des masques chez les Yaka », *Boletino del instituto de investigaçao de Angola*, IX : 151-176.

DUPRÉ M.G.
1978 « Comment être femme », *Archives des sciences sociales des religions*, XLVI : 57-84.

EGGEN W.
1979 « Le faux refuge », *Cultures et développement*, XI : 175-192.

GRIAULE M.
1938 *Masques Dogon*. Paris : Institut ethnologique.

HIMMELHEBER H.
1961 *Les masques africains*. Paris : Presses Universitaires de France.

HOLAS B.
1958 *Les masques Kono*. Paris : Geuthner.
1962 *Les Toura*. Paris : Presses Universitaires de France.

JUILLERAT B.
1975 « Transe et langage en Nouvelle-Guinée », *Journal de la société des océanistes*, XXXI : 187-212 ; 379-398.

KRICKEBERG W.
1962 *Les religions amérindiennes*. Paris : Payot.

LAFARGUE F.
1971 « L'Amwi Goli », *Cahiers des religions africaines*, V : 113-142.

LAPOUGE D.
1971 « Masque » : 588-593, in *Encyclopédie universelle* (vol. X).

LÉVI-STRAUSS C.
1975 *La voie des masques*. Paris : Skira.

LOT-FALK E.
1957 « Las masques esquimaux et aléoutes de la collection Pinart », *Journal de la société des américanistes*, XLVI : 5-43.

MAERTENS J.T.
1980 *Le jeu du mort*. Paris : Aubier.
1987 *Ritanalyse Un*. Paris : Millon.
(s.d.) *Ritanalyse Deux* (à paraître).

MAKARIOS L.
1971 « Clowns rituels et comportements symboliques », *Diogène*, 69 : 47-71.

MENGRELIS T.
1952 « Le sens des masques dans l'initiation Guerzé », *Africa*, XII : 257-263.

ROHEIM G.
1969 *Magie et schizophrénie*. Paris : Anthropos.

SHACK W.A.
1971 « Hunger, anxiety among the Gurage of Ethiopia », *Man*, VI : 30-42.

VAN GOOL
1953 « Puberteitsriten bij de Bayaka », *Anthropos*, XLVIII : 853-888.

ZAHAN D.
1960 *Société d'initiation Bambara*. Paris : Mouton.

ZEMPLENI A.
1973 « Pouvoir dans la cure et pouvoir social », *Nouvelle revue de Psychanalyse*, 8 : 141-176.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Le masque et le sexe

Tentative d'application des concepts de la psychanalyse freudo-lacanienne au domaine ethnologique, cet article tente de baliser le frayage psychique qui a permis à l'humain de passer de la symbiose maternante au symbolique en faisant du masque l'une des premières mises en signifiance de ce frayage. Outil d'humanisation, en effet, le masque permet de passer de l'inceste à la conjugalité, de la gémellité à l'individualité, de l'hybride à l'humain, de l'aphasie au langage. Encore ce frayage a-t-il été avant tout une aventure masculine, la femme étant désignée pour receler tout ce que, de ce frayage, le mâle perdait. Et la femme d'ainsi opposer à la cérémonie du masque, tout en extériorité, la transe animée de l'objet interne qu'elle est censée receler.

Masks and Sex

This article is an attempt to apply Lacanian psychoanalytical concepts to ethnology. More specifically, it tries to outline the psychological process that allows human beings to go beyond the symbiosis with the mother and reach the symbolic level : it suggests that the use of masks is one of the main/first signifying practices associated with this process. As tools of humanization, masks permit the passage from incest to conjugality, from the state of gemination to the state of individuality, from hybrid being to human being, from aphasia to language. But this has been above all a male adventure, the female being the keeper of all the male had to lose during the process. The animated trance of the internal object she is supposed to have received places the woman in opposition to the externally-oriented masked ceremonials.

Jean Thierry Maertens
5, rue de Silly
7830 Thoricourt
Belgique