

# Mascarade et cosmologie : essai sur l'interprétation des masques rituels primitifs

Autor(en): **Pernet, Henry**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **19 (1969)**

Heft 3

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380921>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# MASCARADE ET COSMOLOGIE

## *Essai sur l'interprétation des masques rituels primitifs*

### INTRODUCTION

L'une des tâches les plus délicates de l'historien des religions consiste à aller au-delà de l'étude spécialisée d'un symbolisme particulier dans une religion donnée, pour faire apparaître la structure de ce symbolisme dans son ensemble. Beaucoup de préjugés et d'erreurs de méthode peuvent se glisser dans ce processus d'abstraction et conduire à une incompréhension plus ou moins grande du symbolisme en question. C'est pour illustrer ce danger que nous avons choisi de présenter ici une critique de l'interprétation des masques primitifs la plus largement acceptée par les historiens des religions, les ethnologues et les anthropologues. Pour ce faire, et afin de simplifier la discussion, nous étudierons cette interprétation dans la forme que lui a donnée le grand savant suisse Karl Meuli<sup>1</sup>. Notre analyse sera conduite en fonction du postulat selon lequel, pour qu'une théorie générale soit valable, elle doit se vérifier dans tous les cas particuliers. Ainsi, nous examinerons jusqu'à quel point l'interprétation donnée par Meuli s'applique à ce que nous savons de l'institution des masques d'une société donnée, en l'occurrence les Dogons, dont les masques ont été décrits et étudiés de manière approfondie<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> K. MEULI : « Maske, Maskereien » (in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin, Volume 5, 1933, col. 1744-1852).

<sup>2</sup> Cf. en particulier M. GRIAULE : *Masques dogons* (Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie, Paris, Tome XXXIII, 1938) ; *id.*, « Notes complémentaires sur les masques dogons », (in *Journal de la société des africanistes*, Paris, X, 1940). G. DIETERLEN : « Symbolisme du masque en Afrique occidentale » (in *Le masque*, Catalogue de l'exposition tenue au Musée Guimet en 1959-1960, Paris, 1959, p. 49-55). M. LEIRIS : « Masques dogons » (in *Minotaure*, Paris, 2, 1933, p. 45-51). Etc.

Les Dogons sont une population de cultivateurs appartenant au type soudanais ; ils habitent principalement les falaises de Bandiagara, dans la République du Mali. Depuis 1931, ils ont fait l'objet d'études intensives par les membres des expéditions Griaule, et la bibliographie considérable qui en a résulté nous permet de les considérer comme l'une des populations primitives les mieux connues. Les Dogons ont établi une hiérarchie par paliers de l'enseignement qu'ils donnent aux initiés <sup>1</sup>. Leurs connaissances s'échelonnent selon quatre degrés qui sont, par ordre d'importance croissante, le *giri so* (parole de face), le *benne so* (parole de côté), le *bolo so* (parole de derrière) et le *so dayi* (parole claire) <sup>2</sup>. Comme on pouvait s'y attendre, les Dogons ont tout d'abord répondu aux questions des ethnologues dans la perspective du premier niveau de connaissance. Ce n'est qu'en 1946 qu'ils décidèrent d'initier Griaule aux plus hauts degrés de leur savoir et qu'ils confièrent à l'un de leurs doyens les plus compétents, Ogotemmêli, le soin de commencer à instruire l'ethnologue français <sup>3</sup>. C'est pourquoi, dans la discussion qui va suivre, nous nous référerons généralement à deux traditions principales chez les Dogons : une tradition dite « populaire », correspondant en gros aux documents et aux idées contenus dans les travaux de la période pré-ogotemmélienne <sup>4</sup>, et une tradition dite « supérieure », dont les éléments sont en cours de publication <sup>5</sup>, les entretiens avec Ogotemmêli représentant, quant à eux, une version intermédiaire <sup>6</sup>.

Il serait évidemment trop long de reprendre par le menu l'interprétation des masques primitifs donnée par Meuli ; c'est pourquoi nous en avons résumé l'essentiel en cinq propositions que nous allons

<sup>1</sup> Cf. M. GRIAULE et G. DIETERLEN : *Le renard pâle* (Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie, Paris, Tome LXXII, I, 1, 1965), p. 52.

<sup>2</sup> Comme nous n'avons guère, ici, de préoccupations linguistiques, l'orthographe des termes en langue dogon a été considérablement simplifiée pour des raisons de convenance.

<sup>3</sup> Voir M. GRIAULE : *Dieu d'eau ; entretiens avec Ogotemmêli* (Paris, 1948), p. 9.

<sup>4</sup> C'est-à-dire les travaux publiés avant 1948.

<sup>5</sup> Cf. M. GRIAULE et G. DIETERLEN : *Le renard pâle*.

<sup>6</sup> Les Dogons posent un problème capital à l'historien des religions : Comment doit-on articuler les croyances et l'interprétation des faits correspondant aux divers degrés de connaissance pour pouvoir parler de la religion dogon dans son ensemble ? — Certains ethnologues paraissent tentés de considérer les niveaux inférieurs comme n'étant que des résumés ou des versions simplifiées de la connaissance présentée au quatrième stade. Cependant, pour diverses raisons qu'il serait trop long d'exposer ici, il semble bien que cette interprétation ne tienne pas compte de tous les faits et soit, par conséquent, inacceptable. C'est pourquoi nous avons préféré considérer ici que nous avons affaire à des traditions différentes, en renonçant à tenter de résoudre, dans le cadre limité de cet article, le problème des relations existant entre elles.

comparer l'une après l'autre aux renseignements que nous possédons sur les Dogons. Ces cinq propositions sont les suivantes <sup>1</sup> :

1. La plupart des masques primitifs représentent des esprits.
2. La plupart des esprits représentés par les masques sont des esprits des morts.
3. Il existe un rapport étroit entre l'institution des masques et les sociétés dites « matriarcales ».
4. Le défunt exerce tout d'abord son considérable pouvoir sous forme de méchanceté et de colère.
5. Les masques sont méchants ; ils cherchent à venger les morts.

*Proposition 1* : La plupart des masques primitifs représentent des esprits.

Si nous établissons un inventaire analytique des masques dogons, nous obtenons ce qui suit <sup>2</sup> :

*Mammifères*

gomtogo .....	} gazelles, antilopes	na.....	bovidé
ka.....		dyommo .....	lièvre
karanda.....		dege .....	} singes
karanjana ...		ko.....	
kelemo jene ..		omono .....	lion
kalama nanala		yara .....	guépard, panthère
sono .....		yunu .....	hyène
gorugu .....		tara .....	éléphant
wilu .....		dunu .....	
walu.....			

*Oiseaux*

kanaga .....	rapace	kommodityu ..	poule de rocher
ogotanala ....	autruche	yawa .....	?
mangyem ....	cigogne	ele .....	canard
damnyu.....	?	do.....	?
dyabu .....	?	donu .....	?
ogoyeru .....	outarde (?)	dunu .....	hibou
dyodyomini .	calao		

<sup>1</sup> Voici le texte original de MEULI (« Maske, Maskereien », col. 1746-51) : « Man kann sagen, dass die Hauptmasse der primitiven Masken Geisterwesen darstelle ; die Hauptmasse der dargestellten Geister wiederum sind Totengeister. (...) Die neuere Ethnologie hat die besonders engen Beziehungen, in denen das Maskenwesen zu den sog. mutterrechtlichen Kulturen steht, aufgehell ; es ist unbestreitbar, dass es dort besonders kräftig entwickelt und von besonderer Bedeutung ist. (...) Dass der Tote, auch der Nächste und Befreundetste, seine erhöhte Macht zunächst in Bosheit und Zorn gegen die Hinterlassenen äussere, ist ein weitverbreiteter und viel beachteter Glaube ; (...) Diese Seelenmasken sind böse ; sie suchen den Toten zu rächen und tun das, indem sie jeden Begegnenden schlagen, ja töten, ihn berauben und plündern oder doch rügen. »

<sup>2</sup> Cf. M. GRIAULE : *Masques dogons*, p. 399-401, 850-52.

*Reptile, saurien*

imina na .... serpent                      age ..... crocodile

*Personnages dogons*

albarga .....	vieillard	dyodyonune ..	guérisseur
ogono.....	Hogon	irine .....	forgeron
binukedine ...	prêtre du Totem	iriyana.....	femme de forgeron
sagatara ....	jeune homme	dyam .....	cordonnier
iyana .....	jeune garçon	dyamyay.....	femme de cordon-
satimbe .....	<i>yasigine</i>		nier
yapayne .....	vieille femme	dyamyagule ..	jeune fille de cor-
yana .....	femme		donnier
bede .....	jeune fille	gogone .....	tambourinaire
yagule .....	jeune fille	goyana .....	femme de
iya .....	fille		tambourinaire
tene tana ....	échasses	yona .....	voleur
dannana .....	chasseur	adagaye.....	?
muma .....	sourd-muet	bambara kaze	brigand
muma .....	sourde-muette		

*Personnages étrangers*

pullo .....	Peul	dyula .....	dioula
pulloyana ....	femme peul	mundyine ....	dioula
futa .....	Peul	morhine.....	marabout
samana .....	Saman	budam .....	Touareg
sama yagule..	jeune fille saman	madam .....	Européenne
bambara yana	femme bambara	dokotor .....	médecin européen

*Choses*

sirige .....	maison à étage	be sobu .....	perce-fruit de <i>be</i>
ammata.....	porte d'Amma	kore .....	calebasse
paliye .....	mouvette	ponu .....	?

Nous n'allons pas traiter ici de tous les aspects de la proposition n° 1. Comme l'hypothèse de Meuli contient un « la plupart » et ne prétend pas, par conséquent, que *tous* les masques primitifs représentent des esprits, il serait inutile de montrer qu'il y a bien, en fait, des masques qui ne figurent pas des esprits. Ce qui est essentiel, par contre, c'est de découvrir si oui ou non on peut à juste titre interpréter les masques primitifs à la seule lumière de ceux qui pourraient représenter des esprits ; en d'autres termes, nous allons nous tourner maintenant vers les masques dogons les moins susceptibles de représenter des esprits, ceux qui figurent dans la catégorie des « choses », afin d'établir s'ils peuvent être considérés comme d'importance secondaire, comme de simples exceptions à la règle du masque-esprit, ou s'ils nous apprennent quelque chose pouvant éclairer toute notre compréhension des masques dogons et doivent, par suite, être inclus dans toute théorie générale sur les masques primitifs.

Prenons par exemple le *sirige*. Ce masque consiste en un visage rectangulaire surmonté d'un mât sculpté et décoré pouvant mesurer parfois plus de cinq mètres de haut <sup>1</sup>. Durant l'une de ses danses, le porteur du *sirige* s'agenouille et incline la tête de façon que le mât décrive un ample mouvement circulaire et touche le sol devant et derrière lui. Au premier abord, la signification de ce masque resta mystérieuse pour Griaule. D'une part, selon certaines de ses sources, le *sirige* était un masque récent et profane, une simple sculpture inspirée par la vue d'une « maison à étage » <sup>2</sup>, et les vastes mouvements décrits par son mât ne servaient qu'à permettre au porteur de montrer la force de sa mâchoire et de sa nuque <sup>3</sup>. Cependant, un autre informateur avait raconté un mythe selon lequel le *sirige* remontait aux Andoumboulou, ce qui semblait bien indiquer qu'il était beaucoup plus ancien et aussi plus important qu'on voulait bien le dire <sup>4</sup>. Ce n'est que beaucoup plus tard que la signification du masque apparut, lorsque Griaule se vit donner une idée plus complète de la cosmologie dogon. Sans entrer dans les détails, nous pouvons dire que le mât sculpté représente les mondes superposés créés par Amma, le Grand Dieu des Dogons, et que les mouvements du masque reproduisent très précisément la création des mondes par Amma <sup>5</sup>.

Il n'est pas dans notre propos de donner ici une interprétation complète du *sirige*. Ce qui nous importe, c'est que ce masque représente tout un complexe d'événements cosmogoniques de la plus haute

<sup>1</sup> Pour une description complète, voir M. GRIAULE : *Masques dogons*, p. 588.

<sup>2</sup> « Quand on se dirige vers un village, on voit de loin une maison plus haute que les autres ; c'est à la ressemblance d'une telle construction qu'on a façonné le *sirige* », dit-on. Le *sirige* est « comme une belle maison » (*ibid.*, p. 587).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 587, note 3.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 594. Selon le mythe qu'on raconte en *sigi so* (la « langue secrète » des Dogons, que pratiquement tous les hommes apprennent, cf. M. LEIRIS : *La langue secrète des Dogons de Sanga (Soudan français)*, Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie, Paris, L, 1948), les Andoumboulou furent les premiers êtres humains créés par Amma, le Grand Dieu. Si l'on en croit l'étymologie de leur nom, ils seraient des pygmées (cf. M. GRIAULE : *Masques dogons*, p. 157). De la création à l'apparition de la mort, ils furent les héros d'aventures qui se répétèrent ensuite chez les hommes (*ibid.*, p. 774). Ils sont aussi censés avoir, entre autres, enseigné aux Dogons leurs danses et l'art de fabriquer des masques (*ibid.*, p. 59-60). Le genre de croyances que les Dogons entretiennent à l'égard des Andoumboulou correspond à une tradition ancienne, commune à beaucoup de tribus africaines, et qui pourrait bien être basée sur des faits historiques (cf. M. DELAFOSSE : *Les Noirs de l'Afrique*, Paris, 1922, p. 11-12). Pour la version « supérieure » de la généalogie des Andoumboulou, voir M. GRIAULE et G. DIETERLEN : *Le renard pâle*, p. 187.

<sup>5</sup> Cf. M. GRIAULE et G. DIETERLEN : *Le renard pâle*, p. 169 ; sur d'autres variantes du *sirige*, voir *ibid.*, p. 193 sq., 223 et plus spécialement p. 438-39, où le nom de « maison à étage » trouve son explication : cette variante particulière du *sirige* représente le *ginna* (« grande maison ») dont l'architecture rappelle d'importants événements cosmogoniques.

importance et qu'on ne saurait, par ailleurs, le considérer comme figurant un « esprit ». De même, on pourrait montrer que plusieurs autres masques censés représenter des « choses » sont, en fait, l'expression d'une série d'événements cosmogoniques <sup>1</sup>. C'est là, indubitablement, un fait de la plus grande portée, et nous pourrions déjà en conclure que toute théorie générale ne tenant pas compte de cet aspect des masques ne saurait s'appliquer aux Dogons. Examinons, cependant, si la discussion de la proposition n° 2 nous confirme dans ce sens.

*Proposition 2* : La plupart des esprits représentés par les masques sont des esprits des morts.

Pour que cette proposition ait un sens quelconque, il faut que nous sachions ce que l'on entend par « esprits » et, plus particulièrement, par « esprits des morts ». Nous allons donc suivre le conseil de Meuli lui-même et essayer d'acquérir quelque notion des « principes spirituels » auxquels croient les Dogons <sup>2</sup>.

Les études les plus anciennes nous apprennent que la personnalité immatérielle de l'homme, telle qu'elle est conçue par les Dogons, se compose de trois parties, distinctes par leur essence et leurs propriétés <sup>3</sup> : le *kikinu say*, la pensée consciente de l'homme, son âme savante, intelligente et volontaire, qui peut se rendre où bon lui semble durant le sommeil, et dont les impressions sont alors reproduites dans les rêves du dormeur ; le *kikinu bumone*, l'ombre physique portée par le corps ; le *nyama* <sup>4</sup>, force vitale répartie dans tous les animaux, végétaux, dans les êtres surnaturels, dans les choses de la nature, et qui possède les caractères suivants : elle est a) divisible et transmissible, b) susceptible de variations quantitatives et qualitatives, c) sensible à toute impureté qu'elle communique immédiatement à son support, d) dangereuse dès qu'elle est libérée de son support. Les études plus récentes ont évidemment compliqué cette image globale, mais seulement, pour l'essentiel, en ce qui concerne les *kikinu* <sup>5</sup> : ces derniers

<sup>1</sup> Voir *ibid.*, *passim* ; cf. en particulier p. 165 sq., 183, sur l'*ammata* ou « porte d'Amma ».

<sup>2</sup> Parlant des masques, MEULI dit que « ihr wirkliches Verständnis setzt dann nicht nur Verständnis der primitiven Formensprache, sondern auch Kenntnis des ganzen Seelenglaubens, der ganze Dämonologie des betreffenden Volkes voraus » (« Maske, Maskereien », col. 1748).

<sup>3</sup> Cf. G. DIETERLEN : *Les âmes des Dogons* (Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie, Paris, XL, 1941), p. 73 sq. Ces trois principes sont à bien des égards semblables à ceux définis par I. PAULSON : *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker* (Stockholm, 1956) ; cf. en particulier p. 221 sq.

<sup>4</sup> Sur le *nyama*, voir G. DIETERLEN : *Les âmes des Dogons*, p. 75 sq. Cf. aussi M. GRIAULE : *Masques dogons*, p. 161 sq.

<sup>5</sup> Les *kikinu* sont les seuls principes que nous pouvons éventuellement appeler « âmes ».

sont maintenant divisés en âmes de sexe et âmes de corps <sup>1</sup>. Quant au *nyama*, il reste assez proche de ce qui a été dit ci-dessus.

Que se passe-t-il lorsqu'un homme meurt ? Il redevient tout d'abord un poisson *anagonno*, c'est-à-dire qu'il retrouve sa forme fœtale primitive <sup>2</sup>. Au moment de sa mort, cependant, ses principes spirituels se séparent ; c'est pourquoi, à la fin des funérailles, on accomplit le rite de la « réunion des âmes » : une libation est versée sur une petite poterie afin que les principes spirituels se réunissent. Le défunt siège alors symboliquement dans cette poterie jusqu'à l'exécution du rite suivant, le *dama* <sup>3</sup>. Ce dernier marque la fin de la période de deuil ; il a pour fonction de régler définitivement la situation du mort, d'où son importance considérable. Toutefois, avant d'en arriver là, le défunt a encore quelques devoirs à remplir à l'égard de son lignage. Il doit désigner ses répondants (*nanis*), c'est-à-dire qu'il doit partager ses âmes de sexe et son *nyama* entre divers descendants échelonnés théoriquement sur cinq générations. Il garde en revanche ses âmes de corps. A ce moment, la poterie funéraire est consacrée dans l'autel des ancêtres et le mort se transforme à nouveau ; il devient un « *anagonno* du ciel » et fait dès lors partie des ancêtres, dont le rôle est d'aider et de contrôler les vivants <sup>4</sup>.

Même après un exposé aussi sommaire, il devient difficile de voir ce que l'on pourrait exactement appeler l'« esprit du mort ». Poursuivons cependant, afin de découvrir quels rapports existent entre ces transformations et les masques. Noblesse oblige, nous nous préoccuperons tout d'abord du plus important de tous les masques, le Grand Masque (*imina na*). Le mythe expliquant, au niveau populaire, pourquoi et comment ce masque a été créé est essentiel parce qu'il a très évidemment servi de modèle à un nombre assez considérable de récits racontant pourquoi d'autres masques ont été réalisés. Du fait de la place privilégiée qu'occupe le Grand Masque, il est bon que nous résumions ici les principaux événements mythiques ayant conduit à sa création <sup>5</sup> :

A l'origine, le monde ne connaissait pas la mort ; très vieux, chaque être se transformait en serpent ou en génie. Un jour, après une série d'aventures, les hommes entrèrent en possession de masques avec lesquels des

<sup>1</sup> Voir M. GRIAULE et G. DIETERLEN : *Le renard pâle*, p. 36, 373 sq.

<sup>2</sup> Ce résumé est nécessairement très approximatif ; pour le détail des diverses transformations de l'homme après sa mort, voir *ibid.*, p. 39, 379 sq.

<sup>3</sup> Sur le *dama*, voir M. GRIAULE : *Masques dogons*, p. 341 sq., 780 sq. ; cf. aussi G. DIETERLEN : *Les âmes des Dogons*, p. 22 sq., 115 ; D. PAULME, *Organisation sociale des Dogons* (Institut de droit comparé, Etudes de sociologie et d'ethnologie juridiques, Paris, XXXII, 1940), p. 547 sq.

<sup>4</sup> Dès ce moment, on n'est plus obligé de l'appeler par son nom lors des cérémonies de commémoration des ancêtres dans la « grande maison » (*ginna*).

<sup>5</sup> Cf. M. GRIAULE : *Masques dogons*, p. 61 sq.



Andoumboulou avaient dansé. Les hommes s'en revêtirent et constatèrent que ces masques leur permettaient d'effrayer les femmes, qui commandaient aux hommes en ce temps-là. Ils décidèrent donc de les garder pour eux. Cependant, ils cachèrent ces événements au vieillard le plus âgé qui allait précisément se transformer en serpent. Peu après, alors que cette métamorphose venait de se produire, le vieillard-serpent rencontra des jeunes gens masqués. A cette vue, sa colère déborda et il leur fit en langue dogon les plus violents reproches, ce qui causa sa perte. Il avait en effet employé la langue des hommes alors qu'il avait déjà pris la forme d'un animal appartenant au monde des génies Yéban. Devenu de ce fait impur pour les génies, il ne pouvait plus vivre avec eux. Son nouvel état, d'autre part, l'empêchait de retourner chez les hommes. Il mourut sur-le-champ.

Quand le serpent mourut, les hommes entourèrent son cadavre de fibres rouges. Malheureusement, il se trouvait dans le village une femme enceinte qui était vêtue de fibres de même couleur. Cette circonstance eut les plus graves conséquences et fit qu'elle accoucha d'un enfant rouge comme les fibres et tacheté comme le serpent. Consultés, les devins apprirent aux parents que l'âme (*kikinu say*) et la force (*nyama*) du serpent avaient été libérées par sa mort, et qu'il fallait à cette force un support et à cette âme une nourriture qui devait lui être fournie par un répondant (*nani*) choisi dans le monde des vivants. C'est pourquoi les hommes sculptèrent un Grand Masque à l'exacte ressemblance du serpent.<sup>1</sup> Ils désignèrent aussi deux compagnons à l'enfant marqué par le disparu ; ils devinrent les premiers initiés (*olubaru*).

Avant d'essayer d'appliquer l'idée de l'« esprit du mort » au Grand Masque, nous devons nous rappeler que l'âme ou les âmes de l'ancêtre<sup>2</sup> ne sont pas contenues ou incorporées dans le masque. L'ancêtre n'est présent dans ce support que par la partie de son *nyama* qui y est fixée. Il est présent de semblable manière dans le *duge* de ses *nanis*<sup>3</sup>. Par ailleurs, lorsque le masque quitte l'abri des hommes et vient au village, on ne saurait non plus parler d'un « retour du mort » au sens véritable de l'expression, puisque le *nyama* de l'ancêtre est en permanence dans le masque. Par conséquent, l'importance particulière qu'on attache à la participation du Grand Masque à certains rituels doit provenir d'un autre facteur ; mais il est nécessaire qu'avant de le mettre en lumière nous considérions brièvement quelques autres masques pour voir comment on explique leur existence.

<sup>1</sup> « Le mot *imina* s'applique à tous les masques. Il se décompose en *mina*, terme mandingue signifiant attrapeur et *i*, mis pour *ya*, de *yama* ou *nyama*. Ce nom correspond exactement à la fonction du masque qui est de fixer le *nyama* » (M. GRIAULE : *Masques dogons*, p. 66, note 1).

<sup>2</sup> Selon que l'on suit la tradition populaire des trois principes, ou les conceptions plus complexes exprimées dans les études récentes.

<sup>3</sup> Le répondant de chaque mort porte un collier retenant une petite pierre, le *duge*, qui contient le *nyama* que le défunt lui a attribué. Voir G. DIETERLEN : « Le Duge, signe d'alliance chez les Dogons de Sanga » (in *Bulletin du comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française*, Paris, XXI, I, 1938, p. 108-29).

Presque tous les masques figurant des êtres vivants reçoivent la même explication au niveau populaire : tel être a été tué et, pour se protéger des effets néfastes de son *nyama* privé de support, les hommes ont sculpté ou confectionné un masque représentant le mort, afin que le *nyama* aille s'y fixer. Cette façon mécanique d'appliquer la même histoire à tous les masques nous fait néanmoins soupçonner que ce n'est pas là leur véritable explication. Il y a, tout d'abord, des raisons évidentes à cela : si chaque masque était, comme le Grand Masque, le support du *nyama* d'un mort, le nombre des masques ne devrait en tout cas pas diminuer. Or on constate que si, au début de ce siècle, environ trois à quatre cents masques participaient aux *damas* importants, de nos jours, ce nombre a été réduit de moitié, cette diminution étant expliquée par le fait que, dans le temps, les vieillards portaient des masques pour les cérémonies et que cette coutume a maintenant disparu. Mais il y a des raisons plus importantes encore : les récits étiologiques sont incapables d'expliquer le détail de l'apparence des masques ou de leur rôle dans les rituels, et ils peuvent même parfois induire en erreur quant à la signification complète de ces masques. Prenons par exemple le cas du masque appelé « lièvre » (*dyommo*). On l'expliqua tout d'abord à Griaule au moyen du récit étiologique typique <sup>1</sup> ; ce n'est que beaucoup plus tard qu'on lui donna une interprétation plus complexe dans la perspective de la version « supérieure » de la cosmogonie dogon. Une fois encore, nous découvrons, dans cette dernière, que les éléments constitutifs du masque (formes, sculptures, couleurs, etc.) sont liés à une série d'événements cosmogoniques très importants qui ne sont pas censés être connus de tous et sont donc dissimulés derrière le récit « typique » <sup>2</sup>.

Les études récentes semblent montrer que plusieurs autres masques suivent la même règle <sup>3</sup>, ce qui nous fait douter encore plus de la valeur de l'explication fournie par les récits étiologiques. Et si nous revenons au Grand Masque, nous constatons qu'il révèle la même structure et que ce qui est important en lui n'est pas tant qu'il incorpore une partie du *nyama* d'un ancêtre, mais bien plutôt qu'il rappelle une série d'événements primordiaux marquant l'apparition de la mort parmi les hommes.

Cette signification « cosmologique » des masques n'est pas une découverte récente. Dès son *Masques dogons*, Griaule l'avait perçue, quand bien même son approche particulière lui permettait difficilement de la qualifier de « religieuse ». Voici ce qu'il écrivait alors :

<sup>1</sup> Voir M. GRIAULE : *Masques dogons*, p. 454.

<sup>2</sup> Cf. M. GRIAULE et G. DIETERLEN : *Le renard pâle*, p. 210.

<sup>3</sup> Voir par exemple l'explication du *kanaga* ou « rapace » comme représentant l'acte final de la création du monde par Amma (*ibid.*, p. 170 sq.).

A l'émotion d'ordre social et intérieur s'en ajoute une autre d'un caractère plus général : le riche ensemble de figures d'animaux, d'hommes, de choses est une reproduction du monde ; il est un répertoire de la faune des falaises et des plaines, vivante ou disparue ; il rappelle toutes les fonctions publiques, les métiers, les âges ; il présente la cohorte des étrangers amis ou ennemis ; il mime l'essentiel d'activités les plus diverses, dans un ordre fixé au moins théoriquement. Il est un véritable *cosmos* et l'émotion collective qu'il suscite permet d'y reconnaître la marque de l'art <sup>1</sup>.

Par la suite, Ogotemméli confirma et précisa cette interprétation :

La société des masques, c'est le monde entier. Et lorsqu'elle s'ébranle en place publique, elle danse la marche du monde, elle danse le système du monde <sup>2</sup>.

Il est évident que les mouvements et les couleurs des masques sont éphémères ; mais, chez les Dogons, ils sont étroitement liés aux peintures murales qui sont, elles, permanentes et périodiquement rafraîchies :

Sur la façade des sanctuaires de Binou, dit Ogotemméli, vous voyez les peintures blanches du soleil et de la lune, des étoiles, des hommes, des animaux, du matériel. Ces peintures demeurent. Elles aident constamment le monde à continuer.

Car ces peintures représentent, elles aussi, le cadre de la vie des hommes. Elles sont, au repos, et en blanc, la réplique des mouvements et des couleurs qui animent la grand'place et la terrasse du mort <sup>3</sup>.

Outre qu'elle est la seule explication permettant de comprendre la véritable signification de l'intervention des masques dans les divers rituels, cette interprétation est aussi la seule qui nous donne la possibilité de saisir le sens de toutes les catégories de masques, les « choses » comme les « mammifères » ou les « oiseaux » ; grâce à elle, nous comprenons aussi l'existence de masques tels que ceux de la *madam* et du *dokotor* sans avoir besoin de faire appel à une notion d'acculturation. De plus, cette explication peut facilement s'harmoniser avec ce qu'on nomme croyances populaires. Si nous considérons, par exemple, le rôle joué par certains masques dans le rétablissement de l'ordre et de la paix en cas de dispute ou de bagarre <sup>4</sup>, nous constatons que cette fonction est étroitement liée à la conception selon

<sup>1</sup> M. GRIAULE : *Masques dogons*, p. 790.

<sup>2</sup> M. GRIAULE : *Dieu d'eau*, p. 225. GRIAULE l'avait aussi compris puisque, parlant de « cosmos », il avait ajouté qu'on devrait « rapprocher le sens de ce mot et celui d'*awa* [ou *ava*] qui désigne l'ensemble des danseurs, les masques, les fibres, le rhombe, l'institution des masques en général, laquelle contribue à maintenir l'ordre dans la cité et dans le monde connu par le Sigui » (*Masques dogons*, p. 790, note 2).

<sup>3</sup> M. GRIAULE : *Dieu d'eau*, p. 227.

<sup>4</sup> G. CALAME-GRIAULE : *Ethnologie et langage* (Paris, 1966), p. 282 sq.

laquelle les masques représentent l'ordre du monde. Mais on peut aussi concevoir qu'en agissant ainsi, les masques représentent les ancêtres, dont c'est le rôle d'aider et de contrôler les vivants. Cependant, nous ne pourrions les considérer comme des « esprits », et nul ne saurait dire de quels morts. En fait, c'est aussi le cas de tous les autres masques : ils contiennent bien une certaine quantité de *nyama* mais, sauf en ce qui concerne le Grand Masque, ce *nyama* n'est pas celui d'un homme ou d'un animal particulier pouvant être identifié <sup>1</sup>.

Il est temps de résumer nos remarques sur les propositions n<sup>os</sup> 1 et 2. L'examen de ce que nous savons des Dogons révèle que la caractéristique la plus importante des masques n'est pas qu'ils pourraient figurer des « esprits », mais qu'ils représentent le cosmos des Dogons, le « système du monde » ; cet aspect est le trait dominant de tous les masques dogons dans tous les rituels auxquels ils participent. Quant à savoir jusqu'à quel point on pourrait dire de quelques-uns d'entre eux qu'ils représentent des « esprits des morts », cela dépend évidemment de la définition de ces esprits qu'on est prêt à accepter. Dans tous les cas, cependant, cet aspect est d'importance secondaire puisque, dans le cas du Grand Masque lui-même, le point essentiel reste qu'il contient une partie du *nyama* du premier mort et rappelle les événements ayant précédé, accompagné et suivi l'apparition de la mort parmi les hommes.

*Proposition 3* : Il existe un rapport étroit entre l'institution des masques et les sociétés dites « matriarcales ».

A ce point de son exposé, Meuli se réfère explicitement aux représentants de la *Kulturkreislehre* <sup>2</sup>. On sait que, selon ces auteurs, la division de la macro-unité sociale en deux moitiés est liée à la descendance matrilineaire et à la culture du sol. D'après cette école, l'organisation dualiste s'accompagne des sociétés secrètes des hommes, dont les membres portent des masques pour incarner les morts et leur rendre un culte <sup>3</sup>. Selon cette théorie, cependant, on ne retrouve pas ce complexe culturel à l'état pur en Afrique occidentale, car divers mélanges et « complications secondaires » ont eu lieu, tant avec des cultures matrilineaires qu'avec des sociétés totémico-patrilinéaires, et ont modifié le système originel <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Comme en témoigne le caractère remarquablement vague des récits étiologiques mentionnés plus haut qui disent : « un jour, un homme tua une antilope », « un Peul ayant été tué à la guerre », etc.

<sup>2</sup> MEULI cite principalement F. GRÄBNER : *Das Weltbild der Primitiven* (Munich, 1924) et W. SCHMIDT & W. KOPPERS : *Völker und Kulturen* (Regensburg, 1924).

<sup>3</sup> Cf. F. GRÄBNER : « Ethnologie » (in *Die Kultur der Gegenwart*, 3<sup>e</sup> partie, 5, Leipzig, 1923, p. 435-587), p. 452 sq.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 464 sq.

Nous n'allons pas entreprendre une réfutation de cette thèse ; des savants mieux qualifiés l'ont fait et nous n'aurions rien, ou peu de chose, à ajouter à leurs critiques <sup>1</sup>. Mais nous aimerions noter que si Meuli se réfère ici à la *Kulturkreislehre*, c'est essentiellement pour amener de l'eau au moulin de sa reconstruction historique de l'origine des masques, qu'il partage d'ailleurs avec un nombre important d'historiens des religions. On peut la résumer ainsi : à une certaine époque, les femmes jouaient un rôle prépondérant dans la société et, afin de résister à leur tentative de domination, les hommes créèrent des sociétés secrètes ; les masques furent alors le moyen agressif utilisé pour conquérir et assurer le pouvoir sur les femmes.

Voyons jusqu'à quel point cette conception s'accorde à ce que nous savons des Dogons. Considérée schématiquement, la structure sociale des Dogons consiste en trois éléments principaux : a) une grande famille indivise, groupant tous les descendants d'un ancêtre commun, et dans laquelle les relations sont établies en fonction du système patrilinéaire exclusivement ; b) la famille patriarcale, composée habituellement d'un couple âgé, de la maisonnée de leurs fils adultes et des enfants de ces derniers ; c) la famille conjugale, basée sur un mariage patrilocal et dont l'importance a été s'accroissant à l'époque moderne <sup>2</sup>. Toutefois, certaines caractéristiques de la terminologie, de même que la relation privilégiée existant entre un fils et le frère de sa mère, semblent montrer que la descendance matrilineaire pourrait bien avoir joué un rôle important dans le passé des Dogons. Il n'en subsiste cependant que des traces de nos jours <sup>3</sup>.

Quelques éléments de la mythologie dogon semblent aussi indiquer que la femme avait, autrefois, une place plus importante. En fait, le mythe populaire concernant la découverte des fibres <sup>4</sup> par une femme fait clairement allusion à un matriarcat <sup>5</sup>. Mais il est intéres-

<sup>1</sup> Voir par exemple R. H. LOWIE : *The History of Ethnological Theory* (New York, 1937), p. 177 sq. ; A. E. JENSEN : *Mythes et cultes chez les peuples primitifs* (traduction française par M. Metzger et J. Goffinet, Paris, 1954), p. 170 sq.

<sup>2</sup> Sur tout cela, voir D. PAULME : *Organisation sociale des Dogons, passim*. Cf. aussi G. DIETERLEN : « Mythe et organisation sociale au Soudan français » (in *Journal de la société des africanistes*, Paris, XXV, 1955, p. 39-76) ; *id.*, « Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale » (in *ibid.*, Paris, XXIX, I, 1959, p. 119-38) ; *id.*, « Parenté et mariage chez les Dogons (Soudan français) » (in *Africa*, Londres, XXVI, 2, avril 1956, p. 107-48) ; M. GRIAULE et G. DIETERLEN : *Le renard pâle*, p. 45 sq.

<sup>3</sup> Cf. D. PAULME : *Organisation sociale des Dogons*, p. 80 sq. Voir aussi M. GRIAULE, « Remarques sur l'oncle utérin au Soudan » (in *Cahiers internationaux de sociologie*, Paris, XVI, 1954, p. 35-49). La descendance matrilineaire n'implique pas nécessairement le matriarcat : cf. A. E. JENSEN : *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, p. 175.

<sup>4</sup> C'est-à-dire des fibres tressées en cagoules, en jupes, etc.

<sup>5</sup> Cf. M. GRIAULE : *Masques dogons*, p. 46, 61.

sant de noter que le mythe de la découverte des fibres par une femme Andoumboulou ne souligne pas ce point <sup>1</sup> : il insiste seulement sur le fait que les fibres furent découvertes en premier lieu par une femme, et qu'elles lui furent enlevées ensuite par son mari ou son fils <sup>2</sup>. Le cas est par conséquent loin d'être clair : d'une part, certains éléments semblent indiquer de manière définie que les femmes jouissaient jadis d'une plus grande importance dans le système social ; mais, d'autre part, la relation causale entre une telle situation et l'origine des masques reste à établir. Tout serait évidemment beaucoup plus facile si nous pouvions interpréter les masques comme étant principalement dirigés contre les femmes <sup>3</sup>. Toutefois, cette hypothèse serait bien difficile à défendre car, nous l'avons vu, elle aurait peine à expliquer le rôle joué par l'*ava* dans la société dogon. Il est vrai qu'il existe des interdits empêchant les femmes d'approcher les masques, de les toucher, etc. <sup>4</sup>, mais ils sont liés à une histoire mythique très complexe sans laquelle la société des masques dans son ensemble est incompréhensible <sup>5</sup>.

En conclusion, nous dirons donc qu'il est extrêmement probable que la femme ait joué, jadis, un rôle plus important dans la société dogon. Cependant, à moins que nous acceptions de souscrire à n'importe quelle reconstruction historique non scientifique, ce que nous savons des Dogons ne nous permet pas de décider si oui ou non cette situation passée a eu un rapport quelconque avec l'origine des masques

<sup>1</sup> Selon la tradition, cette découverte précéda l'autre, puisque tous les événements qui se sont produits dans le monde des Andoumboulou se sont répétés dans le monde de l'homme.

<sup>2</sup> Cf. M. GRIAULE : *Masques dogons*, p. 52 sq. En fait, si nous considérons tous les mythes d'origine donnés par GRIAULE (in *ibid.*), nous constatons que les découvertes sont faites soit par une femme, soit par un enfant. Le problème ne devrait donc pas être abordé sous l'angle d'une opposition hommes-femmes, mais bien au moins hommes-femmes et enfants. Voir aussi plus bas, note 4.

<sup>3</sup> G. CALAME-GRIAULE a fortement insisté sur l'existence d'un antagonisme hommes-femmes chez les Dogons ; elle en voit un exemple particulièrement parlant dans l'*ava* (cf. *Ethnologie et langage*, en particulier p. 283 sq.). Cependant, son jugement psychologique n'est pas toujours très bon et sa tendance à porter constamment des jugements d'un point de vue moderne, psychanalytique et souvent très affectif, la conduit à exagérer la tension existant entre les deux groupes.

<sup>4</sup> La *yasigine* ou « sœur aînée des masques » est, bien entendu, une exception « officielle » (cf. M. GRIAULE : *Masques dogons*, p. 266 sq. ; M. GRIAULE et G. DIETERLEN : *Le renard pâle*, p. 378 sq.) ; mais il y en a d'autres (voir par exemple G. CALAME-GRIAULE : *Ethnologie et langage*, p. 298 sq.). Le fait que la plupart des femmes soient exclues de l'*ava* ne prouve rien en soi, puisqu'il en va de même des enfants et des hommes appartenant à une caste.

<sup>5</sup> Il serait trop long de la résumer ici, puisque nous devrions en considérer au moins deux versions : la version « populaire » en *sigi so* (cf. M. GRIAULE : *Masques dogons*, p. 43 sq.), et la version « supérieure » (M. GRIAULE et G. DIETERLEN : *Le renard pâle, passim*). Pour la version intermédiaire, voir M. GRIAULE : *Dieu d'eau*, en particulier p. 22 sq.

ou même une influence particulière sur la formation de l'institution des masques. En conséquence, nous devons laisser cette question en suspens.

*Proposition 4* : Le défunt exerce tout d'abord son considérable pouvoir sous forme de méchanceté et de colère.

Avec cette proposition, nous abordons la partie de l'interprétation de Meuli dans laquelle l'influence de la psychanalyse devient évidente<sup>1</sup>. Selon Freud, là où il y a une fixation intense du sentiment sur une personne déterminée, il y a aussi, derrière le tendre amour, une hostilité dissimulée dans l'inconscient. Lorsque survient la mort de la personne aimée, un conflit éclate entre ces deux sentiments opposés qui tentent de s'exprimer en même temps. Chez le primitif, prétend Freud, ce conflit est résolu au moyen d'une projection des sentiments hostiles sur le défunt lui-même<sup>2</sup>. C'est ce qui explique, selon lui, pourquoi les morts — et les masques qui sont censés les représenter — sont considérés comme méchants.

Nous n'allons pas discuter les conceptions de Freud ici, puisque notre propos est de confronter la thèse de Meuli, quelles que soient les influences qu'elle contient, aux documents que nous possédons sur les Dogons. Notre question reste donc toujours la même : la proposition n° 4 s'applique-t-elle aux Dogons ? Avant de répondre, donnons tout d'abord un bref aperçu des troubles qui peuvent être provoqués par les morts. Nous connaissons déjà les problèmes qui apparurent après la mort de Dyongou Sérou dans son état intermédiaire de serpent<sup>3</sup>. Après ces événements, la mort se répandit par contagion et beaucoup d'hommes commencèrent à mourir. La présence, en liberté, des principes spirituels des défunts parmi les vivants représentait un danger potentiel ; c'est pourquoi on exécuta le *dama*<sup>4</sup>. Nous possédons évidemment plusieurs interprétations donnant des versions différentes de la signification de ce rite<sup>5</sup>, mais elles

<sup>1</sup> Voir en particulier S. FREUD : *Totem und Tabu* (Leipzig, Vienne, Zurich, 3<sup>e</sup> édition, 1922), p. 70 sq.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>3</sup> Voir plus haut le résumé du mythe.

<sup>4</sup> L'explication « populaire » dit : « Comme la mort s'étendait rapidement dans les pays, les âmes pullulèrent, pleurant en masse dans les villages, encombrant les hommes et cherchant constamment parmi eux des compagnons à entraîner » (M. GRIAULE : *Masques dogons*, p. 71 sq.).

<sup>5</sup> Le mythe « populaire » nous dit que les masques servirent à effrayer les âmes pour les faire fuir (M. GRIAULE : *Masques dogons*, p. 72). Ogotemméli donne une autre explication : « La partie la plus importante du rite est constituée par une danse masquée sur la terrasse du mort. Sur l'étroit rectangle de terre, qui symbolise les régions célestes, l'ensemble des masques (...) intègre dans son

sont toutes d'accord quant à son but, qui est de restaurer l'ordre après la dangereuse situation d'instabilité créée par la mort, et la solution temporaire apportée par les funérailles. Il apparaît donc que le danger représenté par les morts ne peut, dans ce contexte, être attribué à leur méchanceté. D'innombrables mythes et récits sont là pour nous dire que ce danger est causé par le désordre que la mort introduit dans l'ordre des choses, la fonction des rituels étant précisément de restaurer cet ordre.

L'ennui vient de ce que le plus important de ces rituels, le *dama*, peut être extrêmement coûteux. Tous les participants sont les invités de la famille du défunt, qui doit, en particulier, leur offrir de la bière en quantité d'autant plus grande que le mort a pris part à plus de *damas*<sup>1</sup>. C'est pourquoi la famille attend d'habitude d'avoir à prendre soin de plusieurs morts ; elle célèbre alors un *dama* collectif. Cette façon de procéder lui permet de répartir les dépenses mais elle accumule, évidemment, le nombre des morts dont le statut n'a pas été réglé. Cette situation est la cause de deux dangers principaux : d'une part, il y a le danger décrit plus haut et qui provient de la seule présence des principes spirituels des morts parmi les vivants, et, d'autre part, il y a le danger émanant des morts eux-mêmes, qui tentent d'inciter les vivants à célébrer leur *dama*<sup>2</sup>. Examinons brièvement un cas particulier de cette deuxième catégorie. Ambara<sup>3</sup>, ayant reçu dans l'œil un grain de riz qui le rendit borgne, pensa que c'était la conséquence de sa négligence à s'acquitter de la célébration du *dama* de son père. A première vue, cette histoire pourrait bien sembler s'accorder avec la thèse de Meuli. Cependant, nous devons souligner les faits suivants : tout d'abord, la colère du mort, si tant est qu'il y ait colère, n'a rien à voir avec le fait de la mort en soi. Si nous adoptons le point de vue d'Ambara, nous pouvons logiquement déduire que si ce dernier avait célébré le *dama*, son père ne l'aurait pas rendu borgne. Par conséquent, le défunt a agi sous l'effet de l'inquiétude et du malheur que lui causait sa situation instable et non régularisée, et non pas sous l'impulsion d'un sentiment lié à son décès *per se* ou provenant d'un caractère particulièrement méchant. Le but de cet

activité l'âme du disparu et l'entraîne hors du domaine terrestre » (M. GRIAULE : *Dieu d'eau*, p. 214-215) ; pour la version « supérieure », cf. M. GRIAULE et G. DIETERLEN ; *Le renard pâle*, en particulier p. 380.

<sup>1</sup> D'autres facteurs entrent aussi en ligne de compte, parmi lesquels le prestige familial n'est pas le moindre ; cf. M. GRIAULE : *Masques dogons*, p. 780 sq.

<sup>2</sup> Dans cette discussion, nous nous référons principalement aux problèmes tels qu'ils ont été exprimés par Ogotemméli dans la version « intermédiaire ». Cependant, quand bien même elles peuvent différer dans leur formulation, toutes les versions s'accordent sur les points analysés ici.

<sup>3</sup> Un des informateurs des savants français ; sur son histoire, voir G. CALAME-GRIAULE : *Ethnologie et langage*, p. 406, note 3.



acte était d'inciter Ambara à faire son devoir et à célébrer le *dama* <sup>1</sup>. Par conséquent, cette action doit être comprise comme un désordre destiné à provoquer la restauration de l'ordre ; elle ne peut absolument pas être interprétée comme étant due à la méchanceté du père d'Ambara <sup>2</sup>.

En conclusion, nous pouvons donc reconnaître qu'en ce qui concerne les Dogons il est vrai que la présence des principes spirituels des défunts parmi les vivants est considérée comme dangereuse et que les morts peuvent parfois faire du mal aux vivants. Ce danger et cette « malfaisance » ne sont cependant pas interprétés comme provenant d'une quelconque transformation psychologique du mort lui-même qui métamorphoserait tout défunt en personnage nuisible. Cette malfaisance doit être considérée dans son contexte, celui d'un ordre préétabli des choses <sup>3</sup> dans lequel la mort introduit un élément de désordre, l'ordre normal étant ensuite restauré au moyen des rites adéquats. Les Dogons n'affrontent à aucun moment des esprits malfaisants que le temps transforme à la longue en ancêtres bons et bienfaisants. Ils sont parfaitement conscients du fait que le danger provient du moment très délicat du passage d'un mode d'existence à un autre, tous les ennuis et tout le mal pouvant être causés par les morts étant liés au caractère instable de leur situation intermédiaire. La proposition n° 4 ne saurait donc s'appliquer aux Dogons et doit être rejetée.

*Proposition 5* : Les masques sont méchants ; ils cherchent à venger les morts.

Cette proposition découle logiquement de la précédente et de l'acceptation, par Meuli, du schéma freudien. La conception selon

<sup>1</sup> Sous une forme un peu plus douce, les ivrognes jouent le même rôle sur le plan social. Leur comportement rappelle à la population que « les morts, eux, meurent de soif », c'est-à-dire qu'ils demandent qu'on célèbre leur *dama*. D'où la signification particulière des excès de boisson : « — Pour les vieux, s'enivrer est comme un devoir. Car c'est un désordre apparent qui aide au rétablissement de l'ordre : (M. GRIAULE : *Dieu d'eau*, p. 218 ; cf. *ibid.*, p. 213 sq.).

<sup>2</sup> « Ce désordre n'est d'ailleurs qu'avertissement adressé aux vivants, le but des âmes anxieuses n'étant pas la vengeance, mais l'alerte donnée aux humains, l'appel à la mise en ordre des disparus » (*ibid.*, p. 216).

<sup>3</sup> Comme le dit M. GRIAULE : « la pensée du monde noir est orientée vers un savoir qui peut parfois se confondre avec une connaissance adéquate, mais qui, le plus souvent, est une *sophie*. Cette pensée fait de l'univers un ensemble ordonné, où l'idée de loi est moins présente que celle d'harmonie préétablie, sans cesse troublée, et continûment réordonnée » ; cf. « La connaissance de l'homme noir » (in *La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle*, Rencontres internationales de Genève 1951, Neuchâtel, 1952, p. 11-24, 147-166), p. 13-14. Sur les Dogons en particulier, cf. M. GRIAULE et G. DIETERLEN : *Le renard pâle*, p. 40 : « Le monde est conçu dans son ensemble, cet ensemble ayant été pensé, réalisé et ordonné par un Dieu créateur unique dans un système complet qui inclut le désordre. »

laquelle les morts, et par conséquent les masques censés les représenter, sont assoiffés de vengeance est fondée sur les généralisations hâtives de quelques savants dont Freud ne fut que trop pressé d'adopter les idées <sup>1</sup>, suivi, comme on l'a vu, par Meuli. Cependant, ces conceptions de la mort ne correspondent pas à ce que nous trouvons chez les Dogons, qui font remonter le problème entier au premier désordre, la révolte d'Ogo contre son père Amma, désordre qui conduisit, après de nombreux événements cosmogoniques, à la toute première apparition de la mort dans la création, puis chez les Andoumboulou, et enfin chez les hommes <sup>2</sup>.

Nous n'avons aucun besoin d'insister sur le détail de la conception des Dogons, puisque nous avons déjà constaté que leurs masques ne représentent pas nécessairement les défunts et que les Dogons ne considèrent pas les morts comme méchants, mais interprètent leur intervention dans le monde des vivants dans un contexte très différent. De plus, Meuli fonde sa thèse sur des exemples de masques réprimandant, volant ou frappant quiconque se trouve leur chemin <sup>3</sup> ; il est évident que ceci ne saurait s'appliquer aux Dogons et qu'il n'y a aucune place, dans cette description, pour les danses masquées de l'*ava*, soit sur la terrasse du mort, soit sur la place publique, puisque ces danses sont suivies et hautement appréciées par chacun. Nous pouvons donc rejeter cette dernière proposition comme étant totalement étrangère à ce que nous savons des Dogons.

#### CONCLUSION

En confrontant la thèse de Meuli à ce que nous savons des masques dogons, nous sommes arrivés à la conclusion qu'un masque ne représente pas forcément une « personnalité » : dans ses composants (formes, couleurs, sculptures, pas de danse, etc.), il peut fort bien combiner la représentation de toute une série d'événements. Nous avons aussi découvert — et c'est peut-être plus important encore — que la

<sup>1</sup> FREUD s'appuie entre autres sur E. WESTERMARCK (*The Origin and Development of the Moral Ideas*, Londres, 2 volumes, 1906-1908) qui soutient entre autres la thèse selon laquelle les primitifs croient qu'une personne ne meurt que si elle est tuée, magiquement sinon par la force, et qu'une telle mort tend naturellement à rendre l'âme malfaisante et assoiffée de vengeance (cf. FREUD : *Totem und Tabu*, p. 81). FREUD cite aussi R. KLEINPAUL (*Die Lebendigen und die Toten in Volksglauben, Religion und Sage*, Leipzig, 1898) qui croit qu'à l'origine tous les morts étaient des vampires et que tous avaient de la rancune à l'égard des vivants et cherchaient à leur faire du tort ; pour KLEINPAUL, c'est à partir de cadavres que le concept d'esprit mauvais s'est tout d'abord développé (cf. FREUD : *ibid.*, p. 80).

<sup>2</sup> Cf. M. GRIAULE et G. DIETERLEN : *Le renard pâle*, p. 175 sq. ; cf. en particulier p. 208 sq.

<sup>3</sup> K. MEULI : « Maske, Maskereien », col. 1750.

caractéristique la plus significative des masques dogons est qu'ils représentent le système du monde. Cette conception est à la base de toute participation des masques à un rituel quelconque, et elle peut bien être considérée comme le noyau de l'institution des masques chez les Dogons. Il est par conséquent d'autant plus frappant de constater que cet aspect « cosmologique » essentiel est absolument ignoré dans l'interprétation des masques primitifs la plus généralement acceptée. Le désaccord entre cette interprétation et nos propres conclusions est donc quasi total et il peut être intéressant de relever ici, du point de vue méthodologique, quelques-unes des critiques que l'on est en droit d'adresser à la théorie exprimée par Meuli.

Nous avons parlé, plus haut, de la *Kulturkreislehre*. C'est sur les travaux de cette école de diffusionnistes que Meuli a fondé au moins les trois points suivants de sa théorie : a) le rapport entre les masques et les sociétés secrètes, b) l'exclusion des femmes de la société des masques et c) la représentation des esprits des morts par les masques <sup>1</sup>. Cependant, en s'appuyant sans critique préalable sur les théories des diffusionnistes allemands, Meuli a fait preuve d'un optimisme injustifié et ne s'est guère montré très scientifique. Il a imposé, dans une large mesure, un schéma *a priori* sur ses documents et, par suite, son explication s'est nécessairement révélée n'être qu'un simple reflet de ce schéma particulier. La même remarque s'applique à son usage des conceptions psychanalytiques : toute son interprétation du comportement des masques dépend de l'hypothèse de Freud selon laquelle là où il y a amour, il y a aussi hostilité inconsciente. Si l'on démontre que la valeur de cette affirmation est limitée, ou que les déductions de Freud sont erronées, l'explication de Meuli tombe automatiquement en désuétude.

En conséquence, nous pouvons à juste titre constater que l'erreur fondamentale de Meuli et des nombreux historiens des religions qui soutiennent les mêmes thèses provient de ce qu'ils n'ont pas commencé leur étude des masques primitifs par une analyse approfondie, aussi dénuée de préjugés que possible, de toutes les sociétés primitives dans lesquelles les masques jouent un rôle. Du point de vue de la méthode, ce premier pas est certainement le plus important. Toute société de masques devrait être étudiée en premier lieu dans son propre contexte, indépendamment des résultats obtenus dans l'analyse d'autres sociétés semblables. Afin de minimiser les risques d'erreur, l'étude comparative

<sup>1</sup> Mais sans reconnaître que le contenu de l'expression « esprits des morts » varie considérablement en fonction des « principes spirituels » auxquels croient les diverses sociétés ; en conséquence, nous n'avons aucune garantie que cette expression recouvre la même idée quand elle est appliquée à deux tribus différentes ; elle ne signifierait même pas la même chose à tous les degrés de connaissance des Dogons !

proprement dite ne devrait intervenir qu'au dernier stade seulement et, dans la mesure du possible, elle ne devrait pas s'appuyer sur des interprétations invérifiées dérivées d'autres disciplines<sup>1</sup> ou fondées sur des présuppositions théologiques, métaphysiques, etc.

Aussi sommaire que notre exposé ait pu être, nous pouvons quand même raisonnablement espérer qu'il aura démontré que l'histoire des religions a bien besoin d'une nouvelle interprétation générale des masques rituels primitifs. Contrairement à celle qu'a formulée Meuli, cette nouvelle interprétation ne devra en aucun cas commencer par « la plupart »<sup>2</sup>, car cela la rendrait pratiquement inutilisable. En effet, comment un historien des religions pourrait-il s'intéresser à ce que font ou représentent la plupart des masques primitifs ? Ce qu'il veut connaître, ce sont les structures valables pour tous ces masques et, si on lui parle de structures valables pour certains masques seulement, il désire savoir desquels il s'agit et dans quelles circonstances ou selon quels critères on peut les isoler. Seule une synthèse satisfaisant à ces exigences pourra être d'une utilité quelconque à la science générale des religions.

HENRY PERNET.

<sup>1</sup> Telle que la « reconstruction historique » totalement hypothétique des diffusionnistes allemands ou les affirmations également invérifiées de FREUD.

<sup>2</sup> « Die Hauptmasse » (K. MEULI : « Maske, Maskereien », col. 1746).