

Mamadou Bailo Binta Diallo

Logique et dialectique du masculin/ féminin dans l'imaginaire cosmogonique peul et bambara

LOGICS AND DIALECTICS OF MASCULINE/ FEMININE IN THE FULANI AND BAMBARA COSMOGONIC IMAGINARY

Abstract: This article explores the imaginary of the masculine and the feminine in the Fulani and Bambara cosmogony. We try to show that there is not absolute masculine or feminine in these two cultural universes, insofar as the feminine always implies a masculine principle and the masculine a feminine principle. And this dialectical principle that covers each of the two categories aims to relativize the power of this category in relation to the other. Moreover, in these two cultures, the attributes of the feminine are often more valuable than those of the masculine.

Keywords: Cosmogony; Fulani Mythology; Bambara Mythology; Social Semiotics; Artifact.

MAMADOU BAILO BINTA DIALLO

Université Bordeaux Montaigne, France
mbbinta@gmail.com

DOI: 10.24193/cechinox.2022.42.25

Introduction

Pour explorer la question du masculin et du féminin dans l'imaginaire cosmogonique peul et bambara, je m'appuierai principalement sur un livre d'Amadou Hampâté Bâ. Il s'agit des *Aspects de la civilisation africaine*, publié en 1972 chez *Présence Africaine*. Dans ce livre, l'auteur malien analyse dans une perspective ethnographique un certain nombre de traits essentiels des cultures africaines, en partant de celles qu'il connaît le mieux : les cultures peule et bambara. Les peuls et les bambaras sont deux groupes ethniques que l'on retrouve principalement en Afrique de l'ouest. Peul de naissance, Hampâté Bâ a grandi parmi les Bambaras. Ce qui le rend familier des univers culturels de ces deux peuples. Mais avant de m'intéresser à sa réflexion sur l'imaginaire du masculin et du féminin dans ces communautés, je dirai un mot de la notion d'imaginaire et déclinerai le cadre théorique qui sous-tendra mon analyse.

Approche socio-sémiotique du masculin/féminin

Il s'agira donc dans le cadre de cette réflexion de faire, à partir des *Aspects de la civilisation africaine*, une analyse socio-sémiotique de l'imaginaire du masculin/féminin dans la cosmogonie peule et bambara. Pour cela, l'accent sera mis sur les configurations du masculin et du féminin dans le discours cosmogonique d'une part et d'autre part, sur la dialectique des attributs des catégories du masculin et du féminin (c'est-à-dire les attributs masculins du féminin et les attributs féminins du masculin) et de leurs implications pragmatiques. Pour ce faire, l'on s'appuiera principalement sur les notions de *Représentation* et de *Figurativité* empruntées à la théorie sémiotique et à l'anthropologie culturelle.

En effet, pour Klinkenberg, « les usagers ont en effet, une représentation de leurs propres pratiques et des pratiques de leurs partenaires, et une opinion à leur sujet »¹. Les acteurs sociaux ont donc une certaine idée de chacune de leurs pratiques et comportements, de leurs créations, de leurs relations, de leurs rapports aux autres. Mais le plus important est surtout de comprendre comment se forme cette « opinion qui vient se superposer » à la *représentation*. D'autant qu'en ce qui concerne le masculin et le féminin l'*opinion* prime souvent sur le *donné*. Autrement-dit, le biologique constitue souvent l'alibi qui justifie le culturel. En un mot, l'opinion et la représentation sont structurantes :

Le savoir qu'est la représentation est le plus souvent collectif : il exprime les consensus sociaux préexistants ; il s'organise donc en code. En tant que

pratique, la représentation oriente les interactions des partenaires. Elle construit un code commun autant qu'elle le manifeste. Elle joue donc un rôle important dans la pragmatique².

L'on notera ici plusieurs choses importantes, notamment la dimension collective de la représentation. Même si Klinkenberg a tenu à nuancer cette *collectivité*, il rappelle toutefois que dans bien des cas, elle n'est pas le fait d'une seule composante de la société à l'exclusion de l'autre. Elle est le fruit d'un consensus, nous dit-il : c'est l'idée commune que les membres de la communauté se font d'une chose. À cela, s'ajoute la dimension performative de la représentation : elle a un impact sur les relations, les prérogatives des uns et aux autres. Elle « oriente » leurs façons de vivre et « d'interagir », indique, enfin, les limites de leurs droits et devoirs respectifs. Cependant, Klinkenberg apporte une précision très importante en montrant que consensus ne signifie pas absence de tensions ou d'arbitrarité. C'est surtout dans ces tensions que se jouent les rapports de pouvoir dont il est question ici.

En sémiotique, il est de tradition de fournir une définition sociale des systèmes et des codes. On dit souvent que ceux-ci ne fonctionneraient qu'en vertu d'une sorte de contrat passé entre les membres de la communauté sémiotique. *Mais parler de contrat c'est avoir une vision un peu angélique de la pratique sémiotique* : cette métaphore renvoie à une conception de l'échange sémiotique exempt de tensions, et n'encourage pas à s'interroger sur les origines de la convention. Or [...]

une sémiotique couvrant tout son objet doit ménager une place au phénomène de la tension entre usagers et groupes d'usagers »³.

Ici, il s'agira d'étudier cette tension et ces implications à partir du texte de Hampâté Bâ. En effet, Hampâté Bâ montre que le rapport du masculin et du féminin, chez les Peuls et chez les Bambara, s'origine dans l'univers cosmogonique du fait même de l'analogie entre le concret et l'abstrait dans ces deux cultures. En gros, tout, dans le monde réel, a son équivalent dans le monde imaginaire. Mieux, le monde réel en est d'ailleurs tout simplement la manifestation. De surcroît, dans ces deux cultures, l'imaginaire ne repose pas sur le simple rapport d'analogie entre symbolisant et symbolisé, il est plutôt l'incarnation réelle du symbolisé, et ce parce que le symbole est manifestation et non représentation.

Il faut insister sur le fait que, pour l'Africain, le symbole n'est pas abstrait, ou mental, mais concret, en ce sens qu'il est, sur terre, comme l'écho, ou la projection concrète, d'un des aspects de la Force primordiale. Les choses d'en bas sont le reflet des principes d'en haut, mais un reflet habité, réceptacle ou lieu d'une présence⁴.

L'on se gardera bien ici de simplifier une pensée aussi complexe que celle de Hampâté Bâ. Une pensée dans laquelle implicites, paradoxes et contradictions se côtoient. Toutefois, on peut dire, sans la schématiser, que son approche du symbole est, à la fois, phénoménologique et matérialiste. Et dans cette approche, la dimension analogique ne disparaît pas, mais elle reste

reléguée en arrière-plan. En effet, s'originant dans la transcendance (appelée aussi *Force primordiale*) la logique tout comme la dialectique du féminin et du masculin ont tout, ne serait-ce qu'à un niveau de surface, d'un naturel. L'enjeu est de savoir, qui domine qui et dans quelle mesure ? Et où se situe le point d'équilibre entre le pouvoir de l'un et de l'autre ?

En effet, toutes « Ces questions indiquent que l'on [doit chercher] comment sont exprimés, symbolisés dans les mythes ou les représentations, [les] relations entre les sexes, comment ces relations sont immédiatement rendues significatives, normées et normalisatrices » pour la société⁵. Mais faut-il reconnaître auparavant qu'incarner le symbolisé dans le symbole en reléguant au second plan l'aspect analogique qui les lie, n'a qu'un seul objectif : rendre la comparaison plus saisissante. C'est pourquoi, il ne faut pas négliger cette dimension analogique, au risque de se livrer à une interprétation métaphysique et arbitraire du discours qui accompagne le symbole.

C'est dans ce cadre que l'on se réfère ici à la notion de « figurativité » proposée par Denis Bertrand en la mettant en rapport avec la conception du symbole dans l'imaginaire du masculin et du féminin tel qu'il apparaît chez Hampâté Bâ. Car la description que Denis Bertrand fait du rôle de l'analogie de la représentation permet de mieux comprendre la conception que Hampâté Bâ se fait du symbole. Même si, à l'image de ce dernier, il relativise l'étanchéité des frontières entre le figuratif et l'abstrait, il insiste toutefois sur l'importance de l'analogique : « Les frontières entre les deux univers du discours, figuratif et abstrait, ne sont donc pas étanches. Il

n'empêche : les textes figuratifs sollicitent une forme de rationalité particulière qui est d'ordre analogique et non pas déductif »⁶. Mis en avant ou relégué au second plan, l'aspect analogique reste central dans la construction des représentations.

En prenant en compte cet aspect et en nous appuyant sur la sémiotique figurative qui a pour objet l'étude des « formes d'adéquation, façonnées par l'usage, entre la sémiotique du monde naturel et celle des manifestations discursives »⁷, on pourrait identifier aisément, le *hiatus* entre le donné et le discours qui l'informe en matière de genre. Mais pour mieux cerner la figuration du masculin et du féminin dans l'imaginaire cosmogonique peule et bambara telle que Hampâté l'expose dans son livre, l'on recourra à une approche pluridisciplinaire. Ainsi, y seront mobilisés autant les acquis de la sémiotique figurative que ceux de l'anthropologie sociale et de la sociologie pour mieux saisir « les formes de » la « mise en discours »⁸ de l'imaginaire du féminin et du masculin et de ses implications.

La sexuation des métiers et des objets

Ainsi, au centre de la réflexion de Hampâté, on a les *métiers traditionnels* et les objets avec une symbolique fortement genrée. A quoi s'ajoutent ce que l'on appellera ici *le terrestre maternel* et *le céleste paternel*. En effet, dans la plupart des sociétés traditionnelles, chaque métier est lié à un sexe : il est des métiers réservés exclusivement aux femmes et d'autres aux hommes. Ces métiers étant historiquement et donc arbitrairement consacrés, il est défendu à l'individu d'exercer un métier traditionnellement réservé au sexe opposé. Dans cette

optique, la sacralisation du métier entraîne de facto la sacralisation du genre.

En revanche, si l'exercice d'un métier est lié à un sexe, il n'en reste pas moins que ledit métier doit réserver une part prépondérante, dans sa symbolique, au sexe opposé. D'autant que cette conception du rapport masculin/féminin repose sur le principe de *distinction sans séparation*. C'est le cas de la forge, métier masculin, dans lequel pourtant sont symbolisés à la fois le masculin et le féminin :

Comme pour le métier à tisser, chaque élément de la forge est un symbole sacré d'un des aspects de la Force créatrice : le soufflet, qui s'introduit dans le foyer, représente le principe masculin transmettant la vie sous forme de souffle, le foyer animé par ce souffle étant le principe féminin. L'enclume, jadis traditionnellement de forme ronde ou ovale, représente la matrice, tandis que la masse symbolise l'organe mâle⁹.

Dans la symbolique de la forge, l'apport de chaque sexe dans la procréation est mis en avant. Mais elle symbolise au premier abord l'apport de l'homme. A l'échelle macro-cosmologique, elle est associée à la masculinité. Mais à l'échelle micro-cosmologique elle couvre un principe masculin et un principe féminin et ce de façon équilibrée. Le principe masculin est associé au soufflet et le principe féminin à l'enclume. Le premier renvoie à l'activité et le second à la passivité. Toutefois, il faut préciser que l'activité n'y est pas associée au masculin en général, pas plus que la passivité au féminin en général. Ici, elles renvoient toutes deux exclusivement au rôle (physique) de

l'homme et de la femme dans la procréation. L'activité y dénote plus l'activité physique que l'activité symbolique. D'un point de vue symbolique d'ailleurs, l'activité (tout comme la passivité) est commune aux deux catégories du masculin et du féminin. Mieux, l'activité est souvent axiologiquement sous-valorisée par rapport à la passivité. C'est ainsi qu'à l'échelle macro-cosmologique, l'activité est moins prestigieuse que la passivité. Mais à l'échelle micro-cosmologique, elle peut garder un fort caractère mélioratif tout comme péjoratif. L'attribut axiologique de l'une comme de l'autre est souvent relatif.

À l'inverse de la forge, la poterie est un métier féminin et symbolise la féminité : « La poterie est traditionnellement réservée aux femmes, en raison du symbolisme féminin de tout ce qui est creux et, partant, récipient¹⁰. » Ici, seul l'aspect macro-cosmologique du métier est explicitement mis en avant. Est-ce à dire que la poterie ne couvre qu'un seul principe, en l'occurrence le principe féminin ? Rien n'est moins sûr. Autrement, cela voudrait dire que sa logique repose sur une mono-logique. C'est qui est loin d'être le cas, d'autant que, comme la logique (ou la symbolique) de tous les autres métiers, celle de la poterie implique une dialectique qui repose sur le double principe du masculin et du féminin avec des attributs parfois inversés. C'est ainsi que si l'énoncé stipule que la poterie est réservée aux femmes, cela ne peut être que par rapport aux hommes. Le caractère creux de la poterie évoque la féminité sans pour autant impliquer un principe de passivité. Quant à la cavité, elle implique toujours le principe de la plénitude ou du remplissage sans que cela soit pour autant synonyme d'activité. Ici, en raison de la

position macro-cosmologique de la féminité, c'est à elle que revient l'activité. Quant à la passivité, elle qualifie plutôt la masculinité sans toutefois que cela implique de fait une quelconque logique de préséance de l'un sur l'autre.

Par ailleurs, au genre des métiers, vient se superposer celui des objets. Ce qui est tout à fait compréhensible. Car pour qu'un imaginaire puisse déployer toute sa performativité sur le réel, il faut qu'il l'informe sur tous les plans. Si les rapports femme/homme sont autant marqués d'un sceau politique, c'est parce que l'imaginaire du masculin et du féminin est présent à tous les niveaux de la société. C'est pour cela qu'une analyse sociologiquement rigoureuse de la problématique du masculin et du féminin devra d'abord commencer par restituer à ces deux catégories leur physicalité et donc, leur socialité¹¹. Il faut réarticuler dialectiquement les couples de catégories (féminin/femme et masculin/homme) pour mieux saisir leur impact sur le réel historico-social.

C'est dans cette optique que l'on pourrait mieux comprendre les attributs masculins et féminins des objets, par exemple : « Selon sa forme, un objet sera considéré comme masculin ou féminin. Tout ce qui est creux sera symbole de féminité, alors que la partie saillante d'un objet sera assimilée à la masculinité »¹². Si dans la forge, les attributs de masculinité et de féminité sont fonction du rôle de chaque élément du dispositif mécanique (le soufflet désignant la masculinité et l'enclume la féminité), en ce qui concerne les objets, leurs attributs sont, quant eux, fonction de leur forme. Ce qui montre la complexité mais aussi la malléabilité et la relativité des attributs. Car ils sont tantôt fonction de l'objet ou

de sa forme tantôt fonction du métier. De plus, il faut ajouter que la symbolique des objets, à l'instar de celle des métiers, couvre toujours les deux principes du masculin et du féminin.

En tout état de cause, l'aspect analogique joue un rôle important dans la qualification des choses et la distribution des rôles et places du masculin et du féminin. Les objets et le discours qui les accompagnent s'inspirent de la « nature » en apparence, et ce, en raison du principe qui veut que chaque métier soit la propriété exclusive d'un sexe en vertu de leur rapport de ressemblance. Si on en restait là, on ne pourrait que donner raison à Bérénice Levet, pour qui le donné inspire nécessairement le genre. Ce qui est une thèse difficilement réfutable. Cela dit, ce qu'il faut chercher à comprendre ce n'est pas tant la supposée « continuité entre ce donné et la construction »¹³ que les rapports de pouvoir qu'elle implique entre l'homme et la femme en lien avec les catégories du féminin et du masculin. Ainsi, il faut rappeler que le rapport entre le donné et la catégorie qui le qualifie n'est pas forcément nécessaire ainsi qu'on a tendance à le croire. Et si nécessité il y a, elle est historique.

Par ailleurs, si la forge symbolise plus l'apport de l'homme dans la procréation – ce qui en fait un métier masculin – et la poterie celui de la femme – ce qui en fait un métier féminin –, quant à l'agriculture, elle est un métier mixte. Tous les deux sexes la pratiquent, mais dans les limites de leurs prérogatives et rôles respectifs dans la procréation :

Le travail des champs étant considéré comme un processus de procréation, c'est pourquoi, en certains endroits, ce

sont les hommes qui fendent la terre, tandis que seules les femmes sont habilitées à enfouir la graine dans le sein de la terre comme en une matrice, en raison de leur parenté analogique avec elle¹⁴.

On a vu qu'à l'échelle macro-cosmologique la forge et la poterie sont identifiées chacune à un genre (le masculin pour la forge et le féminin pour la poterie) et qu'en même temps la symbolique de chacune repose sur la dialectique et l'équilibre du masculin et du féminin. En revanche, l'agriculture, quant à elle, est au niveau macro-cosmologique un masculin-féminin et sa symbolique au niveau micro-cosmologique repose également sur l'équilibre et la dialectique des deux catégories. Elle est donc doublement masculine et doublement féminine. Ici encore, l'équilibre entre les deux catégories apparaît de façon claire. Plus haut, j'avais rappelé que dans les imaginaires cosmogoniques peul et bambara, l'activité n'était pas un attribut exclusif du masculin pas plus que la passivité un attribut du féminin. Ici, le féminin et le masculin appartiennent tous deux au registre de l'activité et non de la passivité, même si l'association féminin/passivité l'emporte parfois.

La symbolique de l'agriculture recoupant celle de la procréation, on voit que dans ce processus, la femme est beaucoup plus active que l'homme. Les prérogatives de l'homme s'arrêtent à la seule fente de la terre ; quant à l'initiative de l'ensemencement, elle est une prérogative sacrée et consacrée de la femme. Si la fente de la terre est associée à l'activité, elle n'en reste pas moins une simple activité physique, là où l'ensemencement, en plus d'être associé

à l'activité, est une activité physique, certes, mais surtout sacrée. Cette sacralité vient de l'analogie entre la Terre et la Mère. Dans la cosmogonie peule, la terre est considérée, à la fois comme *matrice* et comme *sein* : matrice pour recevoir la semence et sein pour nourrir. Et le sexe de la femme (dont le sein est le prolongement) constitue l'*atelier de Gueno* (Dieu), c'est-à-dire, l'unique endroit où Dieu donne vie. C'est pour cela que l'ensemencement est une activité sacrée parce qu'il correspond au travail de Gueno dans la matrice de la mère. De ce fait, l'agriculture symbolise, plus que tout autre métier, les implications politiques de l'inscription des catégories du masculin et du féminin dans l'inconscient collectif, d'autant qu'elle met dans un même registre *production* et *reproduction* : le rôle que chaque sexe joue dans l'une est celui qu'il joue dans l'autre. Ici, le principe de « la division sexuelle du travail » recoupe celui de « la division du travail sexuel »¹⁵ pour reprendre les termes de Bourdieu.

La sexuation des éléments du cosmos

A la sexuation des *métiers* et des *objets*, s'ajoute la mobilisation des éléments du cosmos tels que la *terre*, le *ciel*, la *lune*, le *soleil*, pour enraciner la différence sexuelle dans l'imaginaire collectif. Ainsi, chacun de ces éléments est identifié à l'un des deux sexes. C'est en se fondant surtout sur leur signification que l'on comprendra les implications politiques, c'est-à-dire, le caractère performatif de l'imaginaire du masculin/féminin.

Au ciel, par exemple, on donne les attributs de la masculinité et à la terre ceux de la féminité tout en sachant que l'un et l'autre couvrent les deux principes comme

dans le cas des métiers et des objets qui ont été jusque-là étudiés : « C'est ainsi que le ciel est mâle, parce qu'il recouvre la terre, fonction qui constitue sa masculinité, tandis que la terre est réceptive, donc féminine et maternelle »¹⁶. Littéralement pris, ce propos dénoterait plutôt la domination de l'homme sur la femme, du fait de la position transcendante du ciel qui lui est associé. Or, le texte de Hampâté montre que l'inscription de la symbolique du masculin dans la transcendance lui ôte tout prestige et pouvoir. Par contre, la féminité, quant à elle, est le siège de l'immanence. Elle symbolise la proximité, la présence de « la force créatrice ». Par conséquent, elle est sacrée au contraire de la masculinité. En fait, en la providence s'incarnent deux sacralités dont l'une est moins prestigieuse que l'autre : « la sacralité lointaine », symbole de la masculinité est moins prestigieuse que celle « intime », symbole de la féminité.

Par ailleurs, le prestige et la supériorité de l'immanent par rapport au transcendant, du bas par rapport au haut, est un motif que l'on retrouve dans certaines sociétés africaines, ainsi que l'a justement noté Jean-Paul Colleyn à propos des Bamiléké du Cameroun : « Chez la plupart des peuples, ce qui est plus haut est meilleur et ce qui est bas est mauvais et inférieur. Ce n'est toutefois pas le cas chez les Bamiléké (Cameroun) où le bas est toujours positif et le haut négatif »¹⁷. Ici, le fait que la masculinité soit inscrite dans une « sacralité lointaine » défavorise l'homme. Cette distance (symbole de la virilité) qui lui est reproché, tandis que « la sacralité intime », la « proximité » maternelle sont hautement estimées.

En revanche, et à titre de comparaison, dans certaines sociétés comme la société kabyle qu'a étudiée Bourdieu, des

valeurs comme le *haut* et celles qui lui sont associées sont assimilées à la masculinité et jouissent d'une grande méliorativité, contrairement au *bas* et aux valeurs qui lui sont associées, assimilés à la féminité et réduits à ras de prestige :

Arbitraire à l'état isolé, la division des choses et des activités (sexuelles ou autres) selon l'opposition entre le masculin et le féminin reçoit sa nécessité objective et subjective de son insertion dans un système d'oppositions homologues, haut/bas, dessus/dessous, devant/derrière, droite/gauche, droit/courbe (et fourbe), sec/humide, dur/mou, épice/fade, clair/obscur, dehors (public)/dedans (privé), etc., qui, pour certaines, correspondent à des mouvements du corps (haut/bas // monter/descendre // dehors/dedans // sortir/entrer). Etant semblables dans la différence, ces oppositions sont assez concordantes pour se soutenir mutuellement, dans et par le jeu inépuisable dans les transferts pratiques et des métaphores, et assez divergentes pour conférer à chacune d'elles une sorte d'épaisseur sémantique, issue de la surdétermination par les harmoniques, les connotations et les correspondances¹⁸.

Ce que traduit ce propos, c'est la différence sémiotique des valeurs selon les sociétés et les cultures. Ce qui est dénoté ou connoté péjorativement dans une culture peut être dénoté ou connoté laudativement dans une autre. Par ailleurs, Bourdieu met l'accent sur un aspect important de ces oppositions : leur performativité. Elles ne se réduisent pas à de simples mots

ou métaphores. Elles performant le réel dans la mesure où elles prennent appui sur lui : « [...] Les configurations symboliques répondent à une situation concrète, l'expriment en lui donnant sens »¹⁹. Et c'est de là qu'elles tirent « leur efficacité symbolique » et politique²⁰. D'une part, ces oppositions instituent, radicalisent et naturalisent la différence entre le masculin/homme et le féminin/femme ; d'autre part, elles institutionnalisent en ratifiant les implications politiques qui en découlent : domination des hommes et soumission des femmes.

A l'instar de ce que dit Bourdieu au sujet de l'imaginaire du masculin et du féminin chez les Kabyles, Georges Balandier, dans son travail consacré aux imaginaires symboliques de certaines sociétés africaines, souligne, sans doute de façon un peu hâtive, la centralité de ces oppositions dans l'organisation sociale, notamment chez les Bambaras :

Le dualisme sexualisé [est] le paradigme de tous les dualismes, selon lesquels la pensée mythique bambara interprète l'*ordo rerum* et l'*ordo hominum*. Le "monde", la société, et la culture qui lui donnent ses moyens d'être et son sens, ne peuvent résulter que des relations multiples entre éléments marqués du signe de la masculinité d'une part, et éléments marqués du signe de la féminité d'autre part.²¹

Le rôle de l'opposition masculin/féminin dans les rapports sociaux homme/femme est incontestablement important. Mais il n'est pas certain, ainsi que veut le faire croire Balandier, que cette opposition ait la centralité qu'il lui confère. Tout au moins, l'on pourrait mettre cette

réduction sexualiste de la pensée mythique bambara au compte de la grille de lecture freudo-levis-straussienne que Balandier lui applique. Poser, dans l'absolu, que tous les dualismes du système de pensée mythique bambara s'ordonnent autour de la sexualité n'est pas étranger à la tradition freudienne pour laquelle le sexe est au début et à la fin de tout. C'est pour cela que la reprise et la radicalisation des thèses de Balandier au sujet des Bambaras et des Lugbara par Ansart, en les généralisant à toute l'Afrique, me paraît foncièrement discutable :

Cette « théorie » sociale des Lugbara [et des Bambaras] porte à l'extrême une dimension générale des sociétés africaines traditionnelles, celle de l'inégalité entre les hommes et les femmes, au détriment de ces dernières. Dans les sociétés où la domination des femmes est particulièrement marquée par leur infériorité par rapport aux hommes, un ensemble de représentations accompagne et justifie cette situation²².

Cette généralisation d'un cas particulier cache mal une lecture hâtive, pour ne pas dire ethnocentriste et essentialiste, des choses. Certes, cela est valable pour un certain nombre de sociétés africaines mais sans pour autant être leur exclusive. Cela n'est pas valable par exemple pour des populations comme les Peuls et les Bambaras dont l'imaginaire cosmogonique est analysé ici. Le texte de Hampâté (fin connaisseur des traditions africaines, notamment celles peule et bambara) que nous étudions montre tout l'inverse de ce que croit comprendre Balandier et sur quoi s'appuie, sans prudence, Pierre Ansart. Dans ces deux

univers culturels qu'étudie Hampâté Bâ, qu'il s'agisse des métiers, des objets ou des éléments du cosmos mobilisés pour figurer le masculin/féminin, l'on constate que ceux qui représentent la femme sont ceux auxquels on accole les épithètes les plus laudatives. Ce qui ne signifie nullement qu'il ne s'agit là que de simples aspects panégyriques du discours cosmogonique. Dans cette optique l'on pourrait noter, par exemple, que c'est seulement dans la figuration de la féminité, chez ces deux communautés, que le rapport analogique n'est pas matérialisé par un élément de comparaison. À la juxtaposition des éléments par le truchement d'un moyen de comparaison, on privilégie l'incarnation : la femme incarne plus qu'elle ne représente. Et cette éminence du féminin apparaît, de façon beaucoup plus claire, dans son rapprochement avec la lune et la terre :

Elle apparaît tout d'abord mince et évidée, puis s'arrondit pleinement, enfin décroît et s'éclipse. C'est l'image même des cycles de la vie : la conception, l'accroissement et la mort, et de l'éternel renouvellement des choses : elle réapparaît après les trois jours néfastes de sa disparition²³.

Le cycle lunaire suit le même processus que la grossesse. La lune, symbole de la féminité, représente la vie elle-même dans ce qu'elle a de mouvant, d'inconstant, de cyclique et d'éternel. De plus, aux couples soleil-ciel et terre-lune, se superposent les couples nuit-lune et soleil-jour avec une symbolique dialectique extrêmement importante. Le soleil brûle mais il ne sort que le jour (moment où l'on est libre d'aller où l'on veut). Donc, on peut le braver.

C'est pour cela qu'il ne fait peur à personne. Quant à la lune, elle ne brûle pas (ne fait pas mal) mais elle ne sort que la nuit. Et cette dernière fait peur en même temps qu'elle constitue un moment de repos. C'est aussi le moment où seuls les initiés sont habilités à sortir pour aller au contact des esprits et des dieux protecteurs.

Ce que l'on voit ici, est que chaque fois l'élément qui symbolise la masculinité est en dessous (en termes de valeur) de celui qui symbolise la féminité : le couple ciel-soleil est moins prestigieux que celui de terre-lune. Enfin, à la mère et à la terre, on voue le même culte parce que toutes deux sont issues « d'un même mystère » que « celui de la germination, de la fécondité »²⁴. Une fois encore apparaît la complexité du récit de Hampâté Bâ. Si jusque-là, il semblait abolir la frontière entre le symbole et le symbolisé créant par là même une confusion – au double sens du terme – entre eux, il précise ici que terre et mère ne se confondent pas – pas plus que père et ciel –, mais plutôt qu'elles ont un même dénominateur, qui, du reste, est « un mystère ». Et tant que ce mystère restera inexplicé, la femme demeurera sacrée, tout comme la terre, d'où le culte de la mère et de la terre chez les Peuls et chez les Bambara que Hampâté étudie. Et cette sacralité concerne tous les secteurs de la vie sociale, aussi bien les métiers (comme la poterie, l'agriculture, la forge) que les objets.

Conclusion

S'appuyer sur la notion d'*Imaginaire* pour étudier les régimes du masculin et du féminin, c'est faire le choix d'une approche épistémologiquement rigoureuse et politiquement subversive. Une approche

qui interroge et (en même temps) remet en cause un système de représentations, un ensemble de codes qui régissent les rapports homme/femme au sein de la société. Ainsi, cette approche permet de déconstruire le discours qui confère autorité à des acquis *érigés en donnés*. Car, comme le dit Alain Touraine « remettre en cause l'unité d'un système de représentations, d'une idéologie, conduit nécessairement à mettre en cause une hégémonie politique et un pouvoir organisationnel et plus concrètement un *pouvoir d'État* ».²⁵

En ce qui concerne l'imaginaire du masculin et du féminin chez les Peuls et chez les Bambaras, qui a été analysé ici, l'on retiendra que dans ces deux cultures, *il n'y a pas de masculin ou de féminin absolus*. Le féminin implique toujours un principe masculin et le masculin un principe féminin. Et ce principe dialectique que couvre chacune des deux catégories a pour but de relativiser le pouvoir de cette catégorie. De plus, dans ces deux cultures, les attributs du féminin sont souvent ceux qui sont les plus laudativement dénotés ou connotés. Toutefois, si l'on regarde les choses à l'échelle de tout l'imaginaire cosmogonique et surtout d'un point de vue politique, l'on dirait qu'il y a plutôt un équilibre entre le féminin et le masculin. Ceci dit, il serait judicieux de confronter dans une perspective sociologique cet imaginaire cosmogonique matriarcal et égalitariste à l'imaginaire actuel du féminin et du masculin, mais surtout à la situation réelle des femmes dans ces deux sociétés.

BIBLIOGRAPHIE

- Ansart, Pierre, *Les sociologies contemporaines*, Paris, Seuil, 1990.
- Bâ, Amadou Hampâté, *Aspects de la civilisation africaine*, Paris, Présence Africaine, 1972.
- Balandier, Georges, *Anthro-pologiques*, Paris, Grasset, 1977.
- Bertrand, Denis, *Précis de sémiotique littéraire*, Paris Nathan, 2000.
- Bourdieu, Pierre, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.
- Colleyn, Jean-Paul, *Eléments d'anthropologie sociale et culturelle*, Bruxelles, Editions Université de Bruxelles, 1998.
- Klinkenberg, Jean-Marie, *Précis de sémiotique générale*, Paris, Seuil, « Points Essais », 2000.
- Laplantine, François, *L'anthropologie*, Paris, Payot & Rivage, 2001.
- Lévesque, Claude, *Par-delà le masculin et le féminin*, Paris, Aubier, 2002.
- Levet, Bérénice, *La théorie du genre*, Paris, Grasset, 2014.
- Touraine, Alain, *Pour la sociologie*, Paris, Seuil, 1970.

NOTES

1. Jean-Marie Klinkenberg, *Précis de sémiotique générale*, Paris, Seuil, 2000, p. 279.
2. *Ibid.* p. 280.
3. *Ibid.*, p. 280-281. C'est moi qui souligne
4. Amadou Hampâté Bâ, *Aspects de la civilisation africaine*, p. 128.
5. Pierre Ansart, *Les sociologies contemporaines*, Paris, Seuil, 1990, p. 182.
6. Denis Bertrand, *Précis de sémiotique littéraire*, Paris, Nathan, 2000, p. 98.
7. *Ibid.* p. 262.
8. François Laplantine, *L'anthropologie*, Paris, Payot & Rivage, 2001.
9. Amadou Hampâté Bâ, *op. cit.*, 127.
10. *Ibid.*, p. 125.
11. Claude Levesque, *Par-delà le masculin et le féminin*, Paris, Aubier-Montaigne, 2002.
12. *Ibid.*, p. 128.
13. Bérénice Levet, *La théorie du genre*, Paris, Grasset, 2014.
14. Hampâté Bâ, *op. cit.*, p. 132.
15. Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, p. 163.
16. Hampâté Bâ, *op. cit.*, 128.
17. Jean-Paul Colleyn, *Eléments d'anthropologie sociale et culturelle*, Bruxelles, Editions Université de Bruxelles, 1998, p. 22.
18. Pierre Bourdieu, *op. cit.*, 20.
19. Pierre Ansart, *op. cit.*, 182.
20. *Ibid.*
21. G. Balandier, *Anthro-pologiques*, Paris, Grasset, 1977, p. 11. Cité par Ansart. Les guillemets sont aussi de lui.
22. Pierre Ansart, *op. cit.*, p. 183.
23. Hampâté Bâ, *ibid.*, p. 133.
24. *Ibid.*, p. 132.
25. Alain Touraine, *Pour la sociologie*, Paris, Seuil, 1970, p. 27.