

Article

« Masque et identité »

Pierre Maranda

Anthropologie et Sociétés, vol. 17, n° 3, 1993, p. 13-28.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/015272ar>

DOI: 10.7202/015272ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

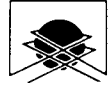
Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

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. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

MASQUE ET IDENTITÉ¹

Pierre Maranda



Entre une peinture de tête, et souvent de corps, et une robe et un masque, il n'y a qu'une différence de degré, et aucune différence de fonction.

Mauss 1950 : 346

Ici, l'objectif est d'explorer un fait social, le masque, et certains de ses analogues tels que les peintures corporelles, les costumes, les maquillages. Exploration de constructions de sens qu'on ne saurait mener à bien sans en examiner une facette fondamentale, celle de l'identité. Ce texte suit donc un parcours à incidences sémiotiques sommairement tributaires de la philosophie, de la science des religions, de la linguistique, du cognitivisme et d'autres approches, en tenant compte du postmodernisme : tout au long du parcours resteront présents, plus ou moins subrepticement par endroits, de façon plus appuyée ailleurs, l'anthropologie comme approche maîtresse et, comme objets de réflexion, la performance sociale par le masque, le costume et certains autres phénomènes relevant de la même iconique.

En première partie, un fort bref tour d'horizon situera sommairement la notion d'identité dans des contextes variés : philosophie, science des religions, psychologie sociale. La seconde partie, plus développée, portera d'abord sur le nom propre, ce marqueur éminent d'identité, dont on verra le rapport au masque. Par une considération de la mode et de la représentation sociale du corps, on en reviendra au masque comme effigie définie par la frappe dont chaque société marque ses membres.

Aperçu général de la notion d'identité

Philosophie

Vers 1361, la notion d'identité fit brièvement son apparition chez les philosophes, pour tomber ensuite dans l'oubli jusque vers le début du dix-septième siècle. Fondamentalement, le terme signifiait d'une part l'identité au sens logique du « principe d'identité » (« ce qui est, est ; ce qui n'est pas, n'est pas »), d'autre part

1. Je veux remercier pour leurs commentaires fort pertinents et judicieux ma collègue Andrée Gendreau du Musée de la civilisation et un évaluateur anonyme de mon texte.

le « caractère de ce qui est un » ; et, enfin, en mathématiques, la relation d'égalité (comme dans « $2 + 2 = 4$ »).

C'est avec Hume qu'on s'est posé plus directement le problème de l'identité humaine. Pour ce philosophe, l'identité n'existe pas comme telle. L'humain se fait croire qu'il persiste inchangé à travers les moments de sa vie. En réalité, la suite d'états de conscience qui s'enchaînent en étroite contiguïté suggère à tort un constat de persistance de leur support. Les humains qui parlent d'identité postulent un « soi » qui se perpétuerait d'une minute à l'autre, d'une heure à la suivante, et ainsi de suite jusqu'à la mort. En somme, on pourrait dire que Hume réduit l'existence humaine à une sorte de diaporama vécu une image à la fois, sans substrat ontologique.

Hume hésitait devant la notion du « moi ». Kant, lui, la posa comme catégorie, en voulant aller plus loin et restituer une consistance au sujet qui vit une identité. Il n'a pas cependant défini opératoirement ce « soi nouménal » qui transcenderait les états qu'il traverse ou vit. Ce fut Fichte qui donna forme et validité philosophique à l'identité, la définissant comme condition de la conscience.

Les idéalistes, quant à eux, ont proposé de concevoir l'identité comme un ensemble persistant d'objectifs, de desseins et de propos et qui va s'accomplissant à mesure qu'on avance en âge. La « conscience de soi » chez Hegel, l'« ego transcendantal » du sujet comme « conscience opérante » (Husserl) et toute l'attention accordée ensuite à l'énonciateur et à l'illocutaire en analyse langagière (cf. Habermas, Austin, Searle, Kristeva, etc.) ont des incidences sur la philosophie de l'identité.

Théologie et science des religions

Les problèmes du sens de l'univers et, conséquemment, du sens de la personne et de sa vie morale, sous-tendent ceux de la définition de l'identité en théologie et en science des religions. Il ne saurait être question de résumer ici les pensées des théologiens sur l'Un absolu, les notions de Dieu et de dieux, l'identité divine, etc. Soyons plus modeste et plus pratique, rappelons plutôt que l'humain reçoit son identité par effigie, frappée à l'« image de dieu », du ou des dieux de sa culture. Héros, saints, enfants de Dieu, esprits ancestraux, saints patrons : on a affaire à la question du modèle fournissant l'identité par excellence de laquelle on dérive les identités individuelles (cf. Augé 1982).

La religion pose en dogme que le monde est *un* signifiant et s'oppose à ceux qui soutiennent qu'il est *insignifiant*, qu'il n'est que « sound and fury » pour utiliser la formulation de Shakespeare reprise comme titre de roman par William Faulkner et à quoi on peut raccorder les thèses de Jacques Monod, Ilya Prigogine et le post-modernisme en général. Question sémiotique par excellence, car si le monde est un signifiant, il s'ancre dans une transcendance, une métaphysique aboutissant généralement à une théologie. Sans ce postulat d'un sens, d'un référent absolu, on flotte dans un univers « dont le centre est partout et la circonférence nulle part »². Or les

2. « Pour une pensée fondée sur l'opération dichotomique, le principe du tout ou rien n'a pas seulement une valeur heuristique, il exprime une propriété de l'être : tout offre un sens, sinon rien n'a de sens » (Lévi-Strauss 1962 : 228).

sociétés humaines ne sauraient accepter une telle indétermination car, faute d'ancrage, l'autorité ne peut s'y justifier ni s'exercer. Ainsi, dans les mots de Kristeva :

Le sens, fût-il identifié dans l'unité ou la multiplicité du sujet, de la structure ou de la théorie, est nécessairement garant d'une transcendance sinon d'une théologie : en d'autres termes, tout savoir (de l'humain), qu'il soit le savoir d'un sujet individuel ou d'une structure de sens, a la religion pour limite interne, quand ce n'est pas pour horizon aveugle, et ne peut, au mieux, qu'« expliquer et valider le sentiment religieux » (comme le constate Lévi-Strauss à propos du structuralisme. *L'Homme nu*, p. 615).

Kristeva 1977 : 223

Et, plus directement en rapport avec l'iconicité de l'humain comme elle se manifeste dans les masques et costumes qui servent à « mettre en scène » les « crises d'identité » personnelle ou sociale, masques qui servent d'effigies rituelles pour rappeler aux humains de qui ils sont l'image vive, « le discours religieux est là pour parler les crises d'identité : pour les dire, les reconnaître explicitement. Et il les parle pour les suturer. Or pour parler les crises d'identité, avant de les suturer, il les met en scène » (Kristeva 1977 : 248 : pour une approche anthropologique, voir Layne 1989 ; Singer 1980 ; Rosaldo 1980, 1984 ; Shweder et Bourne 1984 ; Shweder et Miller 1985).

De plus, les artefacts religieux auxquels les sociétés humaines restreignent l'accès servent d'instruments au pouvoir : tel ou tel masque gardé secret et investi d'un sens incontestable fournit aux chefs, par le discours qu'on lui attribue, le recours dont ils ont besoin pour justifier, en fonction du monde des esprits, le caractère péremptoire de leur autorité. Ainsi, chez les Mano et les Gio (Liberia), des masques représentant des esprits « exercised all the functions necessary for control of society on the religious, the executive, and the judicial levels, reinforcing their authority by oracular responses » (Harley cité dans Anderson 1979 : 37-40).

Bref, les sociétés humaines se soumettent à une forme ou une autre d'autorité, qu'elles secrètent elles-mêmes. Une autorité qui promulgue un univers signifiant et significatif, promouvant une religion, sans quoi nos sociétés ne sauraient fournir à leurs membres ni la matrice ni les bornes identitaires qu'il leur faut pour que, frappés à une effigie convaincante, ils veuillent la reproduire dans des descendants.

Sociologie et psychologie sociale

En sciences humaines, on reconnaît généralement que le premier chercheur à développer la notion d'identité fut Erik Erikson dans son livre *Childhood and Society* (1950). Selon ce « psychanalyste à orientation sociologique » (Berger et Berger 1972 : 62), l'identité est « the socialized part of the self » : il faut donc chercher à comprendre le « self » pour définir l'identité, et ensuite voir comment il est socialisé (par intériorisation des valeurs de son groupe).

Plus radicalement encore qu'Erikson, on dira que la conscience de soi agit à la manière d'un contrôle de conformité à des normes à partir desquelles un individu doit évaluer son propre comportement, sa performance sociale, et que c'est ce contrôle qui lui confère son identité. Car « le soi n'est rien d'autre que des performances sociales », « All selves are social performances » (Lofland 1969 : 307).

comme le veut la théorie des rôles en sociologie (pour l'anthropologie, voir Brown 1991). De fait, c'est sans doute significatif que la « conscience » ait une dénotation morale aussi bien que cognitive : la conscience de soi sert à définir une conscience morale par l'intériorisation de normes et permet à un agent de porter un jugement sur le degré de conformité de ses actes aux règles de son groupe, c'est-à-dire sur l'adéquation et la qualité de sa performance sociale.

La notion de performance sociale jouxte intimement celles de rôle et de statut social (Brown 1991 : chap. 6 et 7) et conséquemment celle de personnage : « tout un immense ensemble de sociétés est arrivé à la notion de personnage, de rôle rempli par l'individu dans des drames sacrés comme il joue un rôle dans la vie familiale. La fonction a déjà créé la formule depuis des sociétés très primitives, jusqu'à nos sociétés à nous » (Mauss 1950 : 346).

Identité et adéquation de la performance sociale d'une personne se trouvent donc intimement associées. Et masques et costumes — uniformes, maquillages permanents ou non, modes... — marquent en les balisant le répertoire des parcours qu'une société offre aux vies humaines qui lui donnent sa dynamique et la façonnent en même temps qu'elle les consacre dans leur statut et les conditionne.

Mauss anticipait-il en quelque sorte le déconstructionnisme et le postmodernisme lorsqu'il s'interrogeait sur la valeur permanente du concept de « personne » ? Résumant la démarche de son essai « Une Catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle du moi » (1950) — essai fondamental sur le masque et ses dérivés — il écrit : « D'une simple mascarade au masque, d'un personnage à une personne, à un nom, à un individu, de celui-ci à un être d'une valeur métaphysique et morale, d'une conscience morale à un être sacré, de celui-ci à une forme fondamentale de la pensée et de l'action, le parcours est accompli ». Puis il pose la question, s'inquiète : « Qui sait même si cette "catégorie" [de personne] que tous ici nous croyons fondée sera toujours reconnue comme telle ? » (1950 : 362).

Noms propres et masques

Commençons notre démarche concentrique par une recension d'ordre à la fois philosophique et cognitiviste, dont l'assise, en ce qui a trait à l'identité, repose sur la signification des noms propres comparés aux noms communs, pour cerner l'identité par le type de vocables qu'on utilise pour la décerner. On en viendra ensuite à une réflexion sur les théâtres et leurs masques puis sur les modes et la vie pour en arriver à la représentation sociale du corps et au masque effigie.

La portée du nom propre

Nous venons d'entendre Mauss sur le parcours qui va du « masque au personnage à une personne, à un nom, à un individu » : le nom propre est un universel de l'identité. Voyons rapidement ce que cela signifie³.

3. Il serait vain de vouloir fournir une analyse approfondie du nom propre dans un texte comme celui-ci et de prétendre recenser, par exemple, les positions pertinentes de Frege, de Quine, de Wittgenstein, du *Linguistic Analysis*, de Sartre, etc. Résumons plutôt quelques propositions contemporaines sur le sujet. À l'occasion, des recoupements permettront de situer ces approches dans le contexte général de la pensée anthropologique.

Il est assez remarquable de constater que les définitions récentes qui se veulent des plus sophistiquées de l'identité récupèrent en bonne partie — sans le savoir, semble-t-il — des contributions antérieures qui, si l'on cherche assez loin, puisent leurs sources dans la logique d'Aristote et dans ses propositions sur les attributs. Évitant une « archéologie du savoir » plus ou moins à la Foucault, prenons comme cas typique une approche fort pointue, celle de *grammatical head* (Pollard et Sag 1987).

Dans leur synthèse des *categorical grammars*, des *lexical-functional grammars*, des *generalized phrase-structure grammars* et de la *government-binding theory*, Pollard et Sag — spécialistes en fondements mathématiques de la théorie linguistique et de systèmes symboliques — abordent l'identité comme suit :

The world is made up of objects of many different kinds, but for understanding how people approach, conceptualize, and talk about the world, we analyze them all in terms of *individuals* and *relations* (*properties* are relations of a certain kind, as we shall see below). Roughly, individuals are those persistent things that belong to the causal order of the world, the objects that we can track perceptually and affect by acting upon them.

Pollard et Sag 1987 : 83

Somme toute, l'univers de la connaissance consiste en individus et en relations — proposition aristotélicienne bien connue, reprise par le structuralisme, l'herméneutique, etc., et que le postmodernisme vise à démanteler. Dans cette perspective, les individus sont définis en termes de permanence (« persistent things »), d'agents (« that belong to the causal order of the world ») perçus (« that we can track ») et de patients (« [that we can] affect by acting upon them »). Voici donc une reprise récente d'un thème de fond dans la conception philosophique de l'identité et qui revient pour une large part à la notion de « performance sociale » et à celle de « rôles » telles qu'elles sont visées par les sciences sociales.

Ensuite, Pollard et Sag distinguent entre noms propres, pour des êtres humains, et noms communs. Là encore, on retrouve les anciens philosophes. Selon ces deux théoriciens, « the semantic content of a proper noun is just an individual » (*ibid.*) Mais — et c'est là que l'anthropologie va plus loin (Lévi-Strauss 1962 ; Yalman 1971 ; cf. aussi Leach 1972) —, le nom propre est lui aussi un système de relations⁴. Qu'on prenne un patronyme, un nom de clan ou de lignée et leurs règles de transmission, un nom propre de chien, de cheval, de vache ou de brebis : le nom désigne celui qui le confère tout autant qu'il marque socialement celui qui le porte. L'individu est ainsi résorbé dans un ensemble d'autres êtres, la « famille » à laquelle il appartient en tant que membre de plein droit et qui, lui conférant son identité, ne la lui donne qu'en le situant dans l'ensemble duquel il émane.

Somme toute, et comme déjà le disait Mauss, le nom propre, fait social, n'appartiendrait-il pas à la même opération sémiotique que celle effectuée par le

4. On appuiera cette vue par l'ethnolinguistique, par exemple *Language Universals and Linguistic Typology* (Cromrie 1981) : on trouve des langues où existe le pluriel de noms propres. Ainsi, « les Chicoutimis » signifierait, dans une langue comme le chukchi de Sibérie, Chicoutimi et toutes les autres individualités désignées par un nom propre appartenant par association (démographique, culturelle ou autre) à la même classe de villes. Le problème des pronoms personnels de la première personne du singulier s'avère tout aussi pertinent dans ce contexte.

masquage ? Dans certaines sociétés tout au moins, les noms propres sont transmis avec autant de précision et de rigueur que les masques dans d'autres. Par exemple, chez les Samo de Haute-Volta :

L'identité samo est le rôle assigné et consenti, intériorisé et voulu, qui est tout entier *contenu dans le nom*, nom lignager et nom individuel...

Chaque lignage possède une série type de prénoms masculins et féminins qui sont attribués de façon fixe et sans exception aux enfants engendrés par chaque homme, quelles que soient les mères, selon leur sexe et leur ordre de naissance.

Héritier 1977 : 69, 70^s

Ce qui précède vise à situer le nom propre comme étiquette d'identité et vecteur d'action d'un individu dans une société (cf. Mongardini 1989). Et plus l'être visé est proche de l'humain (animaux domestiques), plus on pratique cette attribution nominative.

L'attribution matérielle de l'identité, la *désignation* concrète définit ainsi une solidarité : conférer une identité est un fait social. Les humains imposent leurs sceaux sur eux-mêmes et sur leurs biens. En conformité avec cela, masques et costumes ne seraient-ils pas tout simplement une forme de marquage pour désigner l'appartenance et la solidarité sociales, c'est-à-dire pour exprimer qu'un individu n'obtient une identité que lorsque son groupe d'origine l'affiche comme son bien, sa propriété ? S'il n'y a d'autre identité que celle attribuée par la société propriétaire à ses féaux, les notions de *corporation* et de *substituabilité* prennent une forte pertinence pour l'analyse du costume et du masque. Développons quelque peu.

Le nom propre ne serait fondamentalement qu'un nom commun

Les notions de *corporation* et de *substituabilité paradigmatique* ont été fondamentales en structuralismes linguistique et anthropologique et le restent dans les recherches de pointe en sciences humaines. La corporation⁶ (clan, secte religieuse, association professionnelle, force policière...) survit à ses membres, individus périssables et remplaçables, c'est-à-dire substituables à l'intérieur du paradigme « clan », « force policière », etc. De même, le masque, comme le costume (uniforme), comme des peintures corporelles définies traditionnellement, comme le Saint Jean-Baptiste d'autrefois dans les défilés de la fête nationale des Canadiens français, tous ces artefacts ont survécu — et quelques-uns survivent encore — à la mort de leurs porteurs. Tout comme, encore de nos jours, le Bonhomme Carnaval de Québec survit aux individus qui peuvent en revêtir successivement le masque et le costume et qui se substituent les uns aux autres soit au cours d'un même carnaval soit au cours de carnivals subséquents. En quoi cela se distingue-t-il — tenant compte d'une différence de registre lorsqu'il y a lieu — de ces masques africains dont Harley écrit : « If the wearer of a mask died, his place was taken by another and the mask continued to function without interruption » (cité dans Anderson 1979 : 40). En conséquence de cette permanence, le masque abolit l'identité de ses

5. Voir Lévi-Strauss (1962). Pour d'excellents traitements anthropologiques de l'assignation et de la signification de noms propres, voir Schwimmer (1988) pour les Orokaiva de la Papouasie-Nouvelle-Guinée et Saladin d'Anglure (1980, 1988) pour les Inuit.

6. Au sens défini par Maine (1861); cf. Gluckman (1965 : 118 sq.).

porteurs successifs pendant le temps qu'ils lui prêtent leur existence pour lui donner vie.

À la manière des mots d'une langue qui survit à ses locuteurs — pourvu, évidemment, que des effectifs de remplacement prennent la relève des disparus —, masques et costumes traversent les temps avec des heurs divers. Et dans le domaine de la langue comme dans celui de l'iconique, les effectifs de remplacement sont constitués d'individus interchangeables, à toutes fins pratiques, qui animent les signes — noms propres et masques — dont eux-mêmes tout comme la société ont besoin pour se dire.

Dans cette perspective, des identités sont fournies par la société comme un ensemble de rôles reconnus dont le répertoire est restreint et culturellement déterminé (Brown 1991 : chap. 6 et 7). Les différences entre sociétés à masques et costumes et celles qui n'en ont pas, n'en seraient donc pas de nature mais *de degré et de moyens dans la fixité des représentations matérielles des rôles*. Et les contingents qui pratiquent le nudisme comme dépouillement de tout marquage social — mais s'en donnent un de cette façon — forment eux-mêmes une société dont l'effigie est la négation de toute autre que leur propre peau mise à nu, bronzée ou pas (Lipovetsky 1983 ; Carrithers 1989).

Répétons que chaque société dispose d'un répertoire fini de costumes et de noms. Même nous, supposément affranchis de contraintes « primitives », même nous ne pouvons inventer de nouveaux patronymes. Tous les noms de famille dont nous disposons forment un ensemble fermé, définitif. On ne peut choisir le « nom à la naissance » : on ne peut attribuer que le prénom.

À propos de l'intersection entre noms propres et iconicité, il faut signaler les relations entre masque et toponymie, masques et blasons et héraldique, et masques et pierres tombales (Zonabend 1977). En ce qui a trait à ces dernières, nous y gravons le nom des défunts alors que, dans certaines sociétés sans écriture, on fait l'équivalent par la momification des cadavres ou la conservation des crânes regarnis d'argile et d'incrustations, ou par la confection de masques funéraires moulés (ou non) sur la face des morts.

Somme toute, le processus identitaire ne structure-t-il pas un seul univers sémiotique, qu'il le fasse par l'ensemble fini de noms acceptables ou par celui, moins vaste, des masques et des costumes dont dispose une société ? Identité conférée par le nom, identité associée au masque : deux faits sociaux du même type comme l'a dit Mauss, relevant d'un unique paradigme, celui de la nécessité d'affirmer une appartenance et une solidarité, une « propriété » — propriété au double sens de « possession » d'une personne par sa société d'une part et, de l'autre, d'« attribut » conféré à cette personne pour qu'on lui reconnaisse sa place dans le groupe où elle doit s'inscrire, pour exister, de par une naissance à laquelle elle n'est pour rien.

En dernière analyse, les peintures corporelles, le masque, le costume et le nom propre manifesteraient tous un même et profond fait existentiel. Personne n'est responsable de sa propre naissance, donc de sa propre identité. On est conçu par la

7. Et, jusqu'à tout récemment, il en allait de même en France pour le répertoire autorisé des prénoms.

rencontre d'un ovule et d'un spermatozoïde dont les caractéristiques biologiques échappent en général au contrôle des géniteurs. L'individu produit par cette rencontre fortuite doit être assumé socialement par ceux qui l'ont engendré, eux-mêmes engendrés dans une société à qui ils n'ont rien demandé mais qui leur demande tout en leur donnant l'existence avec laquelle ils doivent se tirer d'affaire au mieux de leur connaissance et de leur pratique. Masques, costumes et noms propres deviennent, dans cette optique — et il faut y insister —, des *modes de reconnaissance obligée du fortuit*. De ce fortuit dont nous sommes les produits vivants et avec lequel nous devons tous, inéluctablement, composer.

Si on lui reconnaît cette fonction de composition obligatoire avec l'accident qui donne naissance à tout individu, l'identité devient un concept-mécanisme de soulagement. En effet, elle énonce que, en vérité, mon existence ne dépend en rien de moi. Pas plus que celles d'un rat ou d'un moustique ne dépendent d'eux ; sauf que, humains, nous savons reconnaître et exprimer notre condition de conscience réflexive.

Allons plus loin : notre existence n'est-elle pas semblable à celle d'une machine à laver ou de n'importe quel autre produit sorti d'une chaîne de montage (cf. Grivel 1988) — sauf que cette chaîne de montage accouche de produits pensants. En conséquence, nous devons être reconnaissants à ces produits sociaux que le désabusement de la sagesse humaine a élaborés au fil des millénaires. Mon masque, mon costume, mon maquillage et mon nom propre, merci : vous êtes les facettes d'une seule et même institution me permettant de reconnaître que, être humain à mon corps défendant et posé dans l'histoire sans avoir été consulté, je suis d'avance absous de la responsabilité d'être qui je suis.

La conception de l'identité par et pour l'évacuation de la responsabilité sociale évoque le fait que, en français, « personne » signifie à la fois un individu socialement reconnu et « aucun être humain ». Par delà Descartes, et par delà la tautologie opaque de J.-J. Rousseau, « Je suis Je » (*Second Discours sur l'origine de l'inégalité*), disons plutôt « Je suis par le fait que je n'y suis pour rien ». Et, pour rectifier le « Cogito, ergo sum » du premier, soyons plus précis et avouons « Cogitas, ergo sum » — c'est parce que *tu* penses que j'existe car mon être est solidaire de la reconnaissance que tu en fais ; et, corrélativement, « Cogito, ergo es » — c'est moi qui te pense.

Comme tout acteur professionnel, l'être humain serait « vacant » tant qu'il n'est pas investi par son rôle, par le drame que sa société lui prescrit de jouer selon des scénarios acceptables (Moreux 1978) qui lui donnent son statut (Brown 1991 : chap. 2, 6 et 7). Et le sens de sa vie vient de l'apprentissage des masques et costumes qui lui conféreront une identité acceptable socialement, donc valable pour lui. Mis au monde par le masque qu'il porte dans une sorte de grossesse inversée, « entrailles », il enfante ce qu'il représente. Car l'être humain reste un sujet social anonyme tant qu'il n'est pas interpellé par le rôle qui lui dictera les performances sociales qu'il doit accomplir pour être « bien dans sa peau », bien dans son « personnage » — qui lui donne l'identité dont il a besoin pour être reconnu par ceux qu'on appelle « les siens » mais qui, en réalité, sont ceux qui le « possèdent » : il n'est en effet qu'« un des leurs ».

La mode, penderie des masques et costumes du théâtre de la vie

Évoquons la mode des griffes apparentes qui, s'étant voulue subversive chez les postmodernistes endossant leurs habits à l'envers, a été récupérée par les couturiers. Et que proclament tous ces T-shirts, pantalons et autres vêtements affichant en gros caractères des marques de commerce ? Que leurs porteurs deviennent « hommes-sandwiches » qui, au lieu d'être payés pour arborer un panneau publicitaire, défraient le coût de la publicité dont ils se revêtent : on paie le prix de sa propre récupération par une effigie. Ne retrouve-t-on pas là la profonde remarque de Fustel de Coulanges selon quoi le premier geste des humains fut de se donner des dieux pour pouvoir en devenir les esclaves ? Quel réconfort que de se démettre sur d'autres de la responsabilité identitaire.

Le « drame » de l'existence humaine se joue sur les planches du théâtre de la vie en continuité, semble-t-il, avec celui des scènes professionnelles ou du cinéma. Simple question de degré, sans rupture existentielle entre les professionnels et les amateurs... Les premiers jouent des rôles en toute connaissance de cause, les seconds, plus ou moins à leur insu.

Assurément, on proteste contre cette vision nihiliste de l'identité. Que ce soit au nom d'une ontologie, à la manière de Dillon (1988), ou en se rabattant sur le fait social du féminisme comme phénomène de résistance à la dissolution du sujet, à la manière de Smith (1990), on veut redonner au sujet humain une identité consistante et revendiquer un ancrage quelque part au-delà du langage pour récupérer une sorte de fermeté dont les disciples de Heidegger et de Saussure nous auraient dépouillés (Dillon 1988 : 180 *sq.* ; voir aussi Brown 1991 : chap. 6)⁸.

Masques et représentations sociales du corps

Antérieurement à la psychologie sociale, le droit occidental a élaboré les notions de personne morale et de personne physique. Ces deux termes n'ont pas été directement adoptés en psychologie sociale mais ils restent pertinents à son approche. En effet, la dichotomie physique/morale recoupe celle entre individu et société puisque cette distinction vise aussi la dimension sociale de l'identité (Dumont 1983). Toute personne morale transcende l'identité individuelle des personnes physiques qui la composent : elle transcende les individus qui lui confèrent, de par la « corporation » qu'ils forment, son identité supra-individuelle. La relation philologique entre « corps » et « corporation » est significative. Le « corps de métier » et la « corporation de ses membres » comme les marques distinctives des « corps » physiques de membres — costumes ou uniformes, masques utilitaires et outils, emblèmes —, tout cela appartient au domaine des représentations sociales. On en arrive donc à l'accès à l'identité par le corps.

D'abord un truisme, mais un truisme essentiel : l'identité humaine est toujours — inévitablement — manifestée par le corps. Bien sûr, on peut reconnaître une

8. Et l'on observe une sorte de convergence, voire de connivence, entre le déconstructionnisme et le postmodernisme d'une part et le connectionnisme, l'intelligence artificielle, les *neural networks* d'autre part (sur ces derniers points, voir Bennett 1984 ; Maranda 1985, 1991 ; Churchland 1988 ; Desclés 1988).

personne à sa voix seulement, voire à son odeur ou à son goût. Mais le toucher et surtout la vue restent les moyens les plus directs et les plus simples d'identifier quelqu'un. L'apparence du corps — voilé, masqué, costumé — met inévitablement sur la voie de l'identification.

À cet égard, reprenons succinctement quelques aspects de *La Représentation sociale du corps* (Jodelet et Moscovici 1977). Pour ces auteurs le corps est un « instrument de réalisation de soi... un représentant de soi... un lieu d'identification... défini par autrui » (*id.* : 100; je souligne). Suivons leur démarche plus systématiquement, surtout en ce qui a trait aux approches du corps et ensuite au rapport entre corps social et corps privé. Par delà Jodelet et Moscovici, nous en viendrons au masque effigie.

Jodelet et Moscovici traitent (1977 : 29 *sq.*) de la connaissance qu'on acquiert de son corps par la kinesthésie mais surtout par l'image qu'on en perçoit dans des miroirs ou par celle que nous en renvoient les autres. Attention, toutefois : il s'agit toujours de l'image que nous croyons que les autres ont de nous, qui nous fait percevoir nos corps de telle ou telle façon. On approche donc le corps par l'intérieur d'une part — les plaisirs, les besoins et les malaises ressentis, les perceptions de toutes sortes — et aussi par l'extérieur : les images renvoyées par des surfaces réfléchissantes de même que, à un autre niveau qui n'est pas étranger au premier, par les « réflexions » que nous nous faisons sur la façon dont nous pensons que les autres nous perçoivent.

En contraste avec cette image subjective qu'on se forme de soi-même, les masques et les costumes que l'on porte sont là, objectivés. On peut les toucher, les regarder sous tous les angles, les considérer comme des identités en prêt-à-porter. Elles nous sont données hors du corps qui les revêtira, qui s'en verra habillé parce qu'il les habitera. Masques et costumes deviennent des images d'un soi que l'on peut regarder de manière objectale.

Dans le contexte des recherches en psychologie sociale, probablement est-il opportun de signaler un risque ethnocentrique de notre part quant aux approches du corps et, partant, de l'identité. Pour nous, la représentation visuelle de nos propres corps va de soi. Les enquêtes de Jodelet et Moscovici le mettent en relief : hommes et femmes tirent du visuel la plus grande part de leur information sensorielle sur leur corps (1977 : 53 *sq.*, 69 *sq.*). Miroirs, reflets dans des vitrines, écrans vidéo où se voit la clientèle dans des magasins ou dans des banques, épreuves photographiques, magnétoscopes domestiques... nous montrent à nous-mêmes en toutes sortes de plans, dans des contextes variés. Nous prenons donc pour acquis qu'un être humain « sait de quoi il ou elle a l'air ». Or l'ethnocentrisme de ce postulat ne m'est apparu que sur le terrain, dans les circonstances suivantes. On excusera le rapport anecdotique mais il illustre une composante importante de la perception visuelle par une personne de sa propre identité — un mode que nous considérons comme allant de soi mais qu'il faut remettre en question.

Sur le terrain, à Malaita (Îles Salomon, Pacifique méridional), j'ai pris nombre de photographies. Lorsque j'en eus l'occasion, j'expédiai les négatifs en Australie pour les faire développer et en obtenir des épreuves. Je reçus celles-ci quelque six mois plus tard. J'épinglai alors certaines de ces épreuves sur des panneaux de feuilles de sagotier dont sont faites les parois des paillotes où vivent les Malaitains.

Tous les habitants du village s'attroupèrent pour contempler cette exposition d'images d'un genre encore inconnu chez eux en 1966. À mon étonnement, on reconnaissait tous les autres mais on ne se reconnaissait pas soi-même. Plusieurs s'alarmèrent :

— Mais qui est-ce, là, debout devant chez moi ?

— Qui est cet homme dans mon sanctuaire ? s'inquiétait sérieusement un grand-prêtre.

— Mais c'est toi, là, et toi aussi, là, répondait-on à la cantonade, tout autour.

Il fallut ainsi que chacun se fit identifier par les autres parce qu'on n'avait aucune espèce de représentation visuelle de soi-même, les Malaitains, à l'époque, n'ayant pas de miroirs. Quand ils devaient se décorer pour les grands rituels, la seule surface réfléchissante à leur disposition leur était fournie par un peu d'eau versée dans une feuille de taro posée sur le sol et de laquelle ils s'approchaient le visage pour y vérifier l'ajustement de leurs parures faciales. L'image renvoyée restait trop trouble et incertaine pour qu'ils pussent en tirer une image identitaire, n'eût été que de leur face.

Bref, nous devons veiller, quand nous traitons de l'approche visuelle au corps et à l'identité, à ne pas postuler que chaque être humain, de quelque culture qu'il soit, possède une image visuelle intégrale de lui-même. Le contraire a longtemps prévalu. Il faut nous remettre dans un contexte où la seule image que l'on percevait de son propre corps en était une sans visage : car, sans grande surface réfléchissante, nous ne nous saisissons visuellement que des épaules aux pieds — et jamais de dos. D'où la valeur de ce visage, le masque, ou de ce corps, le costume, qu'on regarde au dehors de soi avant de le revêtir : là, on sait clairement quelle « tête on fait », quelle peau on revêt. La seule image complète de soi ne fut longtemps que les parures du soi.

Masque effigie

Prenons le cas du masque image de dieu, qui modèle à sa forme et à sa ressemblance l'humain qui le porte. D'abord, une observation, celle des sociétés où l'on considère comme vivantes ces effigies divines. Après leur avoir conféré la vie, on les nourrit, on leur parle, on les prie... Par exemple, chez les Zuni, le prêtre-artisan s'adresse aux masques en ces termes, un peu comme il s'adresserait à son enfant :

Je t'ai fait avec des graines alimentaires, et je t'ai donné la vie. Apporte-nous la bénédiction de ta puissance spirituelle et quand viendra le jour de la danse, procure-nous la pluie, aussi longtemps que tu vivras. J'ai fait de toi une personne.

Lévi-Strauss 1980 : 21

Cette relation aux masques comme êtres vivants se manifeste encore de nos jours dans les directives que des Amérindiens du Nouveau-Mexique donnent aux conservateurs de musées auxquels ils confient ces artefacts pour les préserver contre les détériorations qui les menaceraient s'ils les gardaient dans leurs réserves. Selon des protocoles d'entente avec les musées, « il n'est pas rare de devoir offrir à manger ou à boire à un masque, de protéger son esprit en l'abritant dans du

cellophane ou dans une boîte quelconque, d'accomplir des rituels prescrits » (Gendreau 1993).

Un autre exemple de masques considérés comme vivants : chez les Mano et les Gio du Liberia, on parle aux masques et on leur demande de se prononcer lorsqu'il s'agit de prendre des décisions importantes. Selon la façon dont ils retombent, les coquillages qu'on lance devant le masque signifient l'accord ou le désaccord de l'esprit qu'il représente (Anderson 1979 : 39).

Chez les Navaho, on prend bien soin de ces masques, on les repeint, on les nettoie, car peinture et décor les font « vivre » et maintiennent leurs bonnes dispositions envers les humains sous leur obéissance. Par contre, si l'on ne respecte pas le masque, si on le porte sans s'être conformé aux exigences préparatoires à cet événement lourd de sens, le masque pourrait adhérer à la tête du porteur, même la broyer (Lévi-Strauss 1980 : 21). De tels masques, essentiellement dynamiques, appartiennent à la même grande aire culturelle que ceux qui donnent à leurs porteurs leur identité divine. En effet :

Quand les *ye-i* quittèrent les hommes, dans les temps mythiques, ils prirent eux-mêmes l'empreinte de leur visage, en pierres et autres substances précieuses (nacre, jais, turquoise, etc.) et ordonnèrent aux hommes de reproduire chaque empreinte, sous forme de masques. Les masques sont donc peints à l'image de ces premiers joyaux.

Lévi-Strauss 1980 : 21

Et ceux qui s'en couvrent la face revêtent et affichent une identité « sacrée ».

Par ailleurs, scarification et tatouage confèrent eux aussi une identité — indélébile, celle-là. Chez les Lau, on grave sur la face du bébé dès son deuxième mois — sur ses joues, sur son front — des signes distinctifs, burinés dans la peau, qui vont lui conférer le visage nécessaire à sa socialisation. Masque permanent, ces scarifications consacrent une première identité : on décerne à l'enfant son appartenance. Les combinaisons d'ailes de mouettes ou d'autres oiseaux sur les joues et les ailes du nez, les étoiles, fruits ou noix sur le front, ces combinaisons varient d'un clan à un autre.

Le tatouage viendra par la suite corroborer les scarifications. Divers dessins, dont le répertoire correspond en quelque sorte — *mutatis mutandis* — à ceux des studios de tatouages dans nos propres sociétés, seront pigmentés sur le corps. Et il est significatif que, depuis que l'écriture a commencé à faire son apparition aux Îles Salomon, on voit de plus en plus parmi les autres tatouages, écrit en caractères romains d'une calligraphie plus ou moins adroite, le nom propre de la personne tatouée. Comme si la fonction identitaire du tatouage trouvait son accomplissement dans l'écriture des Blancs : le tatoué illettré porte jusque dans une alphabétisation dont le sens ne lui échappe pas, son identité à même la peau.

Conclusion

Que signifie donc le geste de se masquer ? Dans une sorte de grossesse inversée, le masque porte celui qui le porte, le porte à agir de telle ou telle manière mais surtout le porte dans son sein. Le porteur devient l'instrument de sa propre

mise au monde — mise à un monde d'esprits, de revenants, de travestissement, selon les contextes, c'est-à-dire selon des répertoires socialement reconnus et autorisés.

Devenu icône, le masqué, le costumé met au monde l'être dont, humblement anonyme et caché, il devient les entrailles. Par là l'individu subit une profonde métamorphose : il accouche de lui-même dans l'être social auquel il donne vie, s'incarne dans une « personne » plus significative que son état ordinaire.

Car le masque n'est pas que sceau qui donne identité et effigie à ses porteurs en les résorbant dans le sens qu'il proclame. Il les survolte par métamorphose. En effet, le masque communique en la représentant, une force mère du clan, de la société tout entière. Figure de dieu, de héros mythique, de revenant ou de bouffon, le masque est *métaphore métamorphique*. Combinant une représentation par similarité (Hubert et Mauss 1902-1903 ; Fernandez 1977), c'est-à-dire une métaphore, à une association par contiguïté sur la peau de qui le porte (*ibid.*), c'est-à-dire une métonymie, il opère ce qu'il signifie : il métamorphose ses porteurs en dieux, en héros, en extravagants. Métaphore implémentée par une métonymie, le masque branche son porteur sur une puissance supérieure, celle du social.

Le masqué voit ainsi son existence consolidée par la fonction qu'il remplit, par la signification qui, l'irradiant, émane de lui. Masqué, costumé, un moi *insignifiant* se hausse au niveau de ce que la société attend de quelqu'un assorti aux rôles qu'elle définit, il devient *un signifiant*.

Références

- ANDERSON R.L.
1979 *Art in Primitive Societies*. Englewood Cliffs (N.J.) : Prentice-Hall.
- AUGÉ M.
1982 *Génie du paganisme*. Paris : Gallimard.
- BENNETT D.C.
1984 « The Role of the Computer Metaphor in Understanding the Mind » : 266-276, in H.R. Pagels (dir.), *Computer Culture : The Scientific, Intellectual, and Social Impact of the Computer*. New York : The Academy of Sciences.
- BERGER P.L. et B. Berger
1972 *Sociology. A Biographical Approach*. New York : Basic Books.
- BROWN D.E.
1991 *Human Universals*. New York : McGraw-Hill.
- CARRITHERS M.
1989 « Naked Ascetics in Southern Digambar Jainism », *Man*, 24 : 219-235.
- CROMBIE B.
1981 *Language Universals and Linguistic Typology*. Chicago : University of Chicago Press.

CHURCHLAND P.M.

- 1988 « Reductionism, Connectionism, and the Plasticity of Human Consciousness », *Cultural Dynamics*, 1 : 29-45.

DESLÉS J.-P.

- 1988 « Langage et cognition », *Recherches sémiotiques/Semiotic Inquiry*, 8, 1-2 : 1-23.

DILLON M.C.

- 1988 *Merleau-Ponty's Ontology*. Bloomington : Indiana University Press.

DUMONT L.

- 1983 *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris : Éditions du Seuil.

ERIKSON E.

- 1950 *Childhood and Society*. New York : Norton.

FERNANDEZ J.

- 1977 « The Performance of Ritual Metaphors » : 100-131, in D. Sapir et C. Crocker (dir.), *The Social Use of Metaphor. Essays on the Anthropology of Rhetoric*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

GENDREAU A.

- 1993 *Compte rendu d'une mission au Nouveau-Mexique*. Québec : Musée de la civilisation.

GLUCKMAN M.

- 1965 *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Chicago : Aldine.

GRIVEL C. (dir.)

- 1988 *Appareils et machines à représentation*. Mannheim : Université de Mannheim, Mannheim-Analytiques.

HÉRITIER F.

- 1977 « L'identité samo » : 51-80, in *L'Identité*, séminaire dirigé par C. Lévi-Strauss. Paris : Grasset.

HUBERT H. et M. Mauss

- 1902- *Théorie générale de la magie*. Paris : Année sociologique; reproduit dans
1903 Mauss 1950 : 1-141.

JODELET D. et S. Moscovici

- 1977 *La Représentation sociale du corps*. Paris : EHESS, Laboratoire de psychologie sociale.

KRISTEVA J.

- 1977 « Le Sujet en procès : le langage poétique » : 223-256, in *L'Identité*, séminaire dirigé par C. Lévi-Strauss. Paris : Grasset.

LAYNE L.L.

- 1989 « The Dialogics of Tribal Self-Representation in Jordan », *American Ethnologist*, 16, 1 : 24-39.

LEACH E.R.

- 1972 « Animal Categories and Verbal Abuse » : 39-67, in P. Maranda (dir.), *Mythology*. Penguin Books.

LÉVI-STRAUSS C.

- 1962 *La Pensée sauvage*. Paris : Plon.
 1980 « Masques amérindiens » : 17-21. in J. Duvignaud, *Les masques et leurs fonctions*. Rennes : Maison de la Culture.

LIPOVETSKY G.

- 1983 *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris : Gallimard.

LOFLAND J.

- 1969 *Deviance and Identity*. Englewood Cliffs (N.J.) : Prentice-Hall.

MAINE H.S.

- 1861 *Ancient Law*. Londres : Murray.

MARANDA P.

- 1985 « Semiography and Artificial Intelligence ». *International Semiotic Spectrum*, 3 : 1-3.
 1991 « The Computer as a Japanese Mirror ». *Semiotica*, 86, 3-4 : 367-373.

MAUSS M.

- 1950 « Une Catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle du moi » : 333-363. in *Sociologie et Anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France.

MONGARDINI C.

- 1989 « The Role of the Name between Culture and Social Action » : 217-228. in H. Haferkamp (dir.), *Social Structure and Culture*. Berlin : de Gruyter.

MOREUX C.

- 1978 *La Conviction idéologique*. Montréal : Presses de l'Université du Québec.

POLLARD C. et I.A. Sag

- 1987 *Information-based Syntax and Semantics*. Palo Alto (CA.) : Center for the Study of Language and Information.

ROSALDO M.Z.

- 1980 *Knowledge and Passion : Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge : Cambridge University Press.
 1984 « Toward an Anthropology of Self and Feeling » : 137-157. in R.A. Shweder et R.A. Levine (dir.), *Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge : Cambridge University Press.

SALADIN D'ANGLURE B.

- 1980 « Violences et enfantements inuit ou les nœuds de la vie dans le fil du temps ». *Anthropologie et Sociétés*, 4, 2 : 65-99.
 1988 « Enfants nomades au pays des Inuit Iglulik ». *Anthropologie et Sociétés*, 12, 2 : 125-166.

SCHWIMMER É.

- 1986 « Icons of Identity » : 359-384. in P. Bouissac, M. Herzfeld et R. Posner (dir.), *Iconicity. Essays on the Nature of Culture*. Tübingen : Stauffenburg-Verlag.

SHWEDER R.A. et E.J. Bourne

- 1984 « Does the Concept of Person Vary Cross-Culturally ? » : 158-199. in R.A. Shweder et R.A. Levine (dir.), *Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge : Cambridge University Press.

- SHWEDER R.A. et J.G. Miller
 1985 « The Social Construction of the Person : How is it Possible ? » : 112-131, in K.J. Gergen et K.E. Davis (dir.), *The Social Construction of the Person*. New York : Springer-Verlag.
- SINGER M.
 1980 « Signs of the Self », *American Anthropologist*, 82 : 485-507.
- SMITH D.
 1990 *Texts, Facts and Seminity : Exploring the Relations of Ruling*. New York : Routledge.
- YALMAN N.
 1971 *Under the Bo Tree*. Berkeley : University of California Press.
- ZONABEND F.
 1977 « Pourquoi nommer ? » : 257-286, in *L'Identité*, séminaire dirigé par C. Lévi-Strauss. Paris : Grasset.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Masque et identité

Ce texte suit un parcours à incidences sémiotiques sommairement tributaires de la philosophie, de la science des religions, de la psychologie, de la linguistique et du cognitivisme. En s'appuyant de diverses façons plus ou moins insistantes sur l'anthropologie comme approche maîtresse, il a comme objets de réflexion l'identité et la performance sociale par le nom propre, le masque, le costume et certains autres phénomènes relevant de la même iconique. Une considération de la mode et de la représentation sociale du corps permet de traiter du masque comme effigie définie par la frappe dont chaque société marque ses membres.

Masks and Identity

The first part of this paper offers a broad sketch of notions of identity. It sets them succinctly in the contexts of philosophy, science of religions, sociology and social psychology. The second and more substantial part takes up masks in connection with other operators of identity : proper names, uniforms, fashions, social representations of the body, to end with masks as artefacts that coin social beings.

Pierre Maranda
 Département d'anthropologie
 Université Laval
 Québec
 Canada G1K 7P4