Déjouer les relations de genre. L'art bouffon de la mixité au Mali

Turning Gender Relationships on their Head. The Ritual Clown's Art of Gender Mixing in Mali

Laure Carbonnel

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/clo/4209>

DOI : 10.4000/clo.4209

ISSN : 2266-1816

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

Date de publication : 11 octobre 2017

Pagination : 45-66

ISBN : 978-2-85831-290-0

ISSN : 0396-891X

Référence électronique

Laure Carbonnel, « Déjouer les relations de genre. L'art bouffon de la mixité au Mali », *Cahiers de littérature orale* [En ligne], 82 | 2017, mis en ligne le 23 octobre 2018, consulté le 22 mars 2022. URL : <http://journals.openedition.org/clo/4209> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clo.4209>

Cahiers de littérature orale est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

Déjouer les relations de genre. L'art bouffon de la mixité au Mali

Laure CARBONNEL
LESC

Introduction¹

L'art bouffon de la mixité au Mali sera ici abordé au travers des performances des *korɔdugaw*. Le terme bambara² *korɔduga* ou *korèduga*³, que je traduis en français par « bouffon rituel⁴ » à la suite d'autres auteurs dont Colley (2010), désigne à la fois une catégorie sociale transmise par filiation

1. Je remercie les éditrices de ce numéro pour m'avoir invitée à y participer et pour leurs relectures. Je remercie également Mickaëlle Lantin-Mallet et les deux relecteurs anonymes pour leurs conseils.

2. J'utilise l'alphabet mandingue officiel fixé par décret en 1982 au Mali qui ne note pas les deux tons de la langue bambara à la différence des linguistes dont Gérard Dumestre (2011).

3. Les deux prononciations et écritures coexistent, par ailleurs le « w » est la marque du pluriel en bambara. Plusieurs étymologies et définitions sont présentées dans la littérature comme par mes interlocuteurs : vautour (*duga*) de la société initiatique du Korè, bénédiction (*duga*) du Korè, gens bénis de Dieu. Les bouffons rituels ayant tendance à effectuer de nombreux jeux de mots je me suis appuyée sur les pratiques pour saisir les contours de la bouffonnerie rituelle (Carbonnel, 2015) plutôt que sur ces étymologies variées.

4. Dans ce texte, je suis la règle d'accord en français, les termes aux pluriels sont donc masculins quand ils concernent les hommes et les femmes, lorsqu'il concerne uniquement l'un ou l'autre sexe, celui-ci est spécifié.

agnatique ou par adoption⁵, les individus qui s'y rattachent, un répertoire musical et dansé et plus largement des performances qui leur sont réservées. Comme pour la plupart des noms en bambara, *koroduga* est un terme non genré, auquel il faut ajouter les suffixes homme (*ce/ke*) ou femme (*muso*) pour spécifier le genre. Ses membres sont représentés à l'échelle de la localité, mais seuls ceux qui le souhaitent pratiquent la bouffonnerie rituelle. Comme les alliés à plaisanterie (*sinankuw*), les bouffons rituels ont la capacité de plaisanter avec tous, mais contrairement aux premiers, ils ne sont pas limités à des relations définies, données par les patronymes ou par les générations alternes. L'acceptation de cette pratique repose en grande partie sur les performances, que j'appréhenderai ici en tant que situation de communication comme le proposent Bornand et Leguy :

L'attention à la performance devient vite pour les chercheurs un impératif méthodologique, chants, danses, contes, épopées, proverbes... devant être étudiés en situation de communication, en tenant compte tant du verbal que du non-verbal. (Bornand et Leguy, 2014, p. 13)

Entre 2006 et 2010, j'ai suivi plusieurs membres de l'« association "korodouga" du cercle de Ségou⁶ », présidée par mon hôte Tietemalo, dans leur vie quotidienne et dans leurs pérégrinations bouffonnes. Hommes et femmes, ayant par ailleurs un métier (maraîcher, planton, commerçant, etc.), ils se réunissent de manière ponctuelle à l'occasion de cérémonies, qu'elles soient rituelles ou séculières. À ces occasions, ils détournent systématiquement les conduites attendues en public : ils « manient la provocation avec grand art, aux dépens de puissants de tout genre qui, d'ailleurs, ne peuvent s'en offusquer » (Colleyn, 2010, p. 25). Dans cet art bouffon de la parole et des conduites, qui rejoint les formes de transgressions institutionnalisées comme le charivari, le carnaval, etc.⁷, l'on peut s'interroger sur le sort réservé au genre.

5. Les *korodugaw* sont considérés comme une identité sociale héritées appelée en bambara *siya*. Cependant, à la différence des groupements ethniques et statutaires, eux aussi rattaché aux « *siyaw* » cette identité est secondaire, elle n'est pas visible dans les patronymes, et elle est aussi transversale : un individu est *koroduga* en plus d'être potentiellement bambara (*bamana*) et forgeron (*numu*) par exemple

6. Nom officiel enregistré en 2004 à la préfecture de Ségou.

7. Une étude comparative conséquente est en cours entre les différentes pratiques de bouffonneries rituelles observées dans le monde.

Le genre apparaît particulièrement dans trois domaines de prédilection de la pratique bouffonne :

- . la commensalité, au Mali les femmes sont les principales pourvoyeuses de nourriture, du champ à la cuisine ;
- . la sexualité, en particulier l'attirance des hommes pour les femmes ;
- . la déférence, régie par des systèmes d'attitudes appliqués assez systématiquement entre aînés et cadets, entre hommes et femmes.

Si la figure du bouffon est parfois présentée comme relevant de l'inversion et de la transgression, l'analyse de leurs actions montre davantage un art subtil de la subversion. Nous allons voir que les relations de genre sont abordées par les bouffons rituels de manière assez indirecte par contraste avec certains chants entre coépouses (Bornand, 2012), avec les chants de jeunes femmes qui critiquent, commentent ou font la satire des hommes (Luneau, 1981), ou encore avec des procédures d'inversion logique « où les positions s'échangent véritablement » (Augé, 1978, p. 61).

Les jeux bouffons surgissant à la limite de l'interaction ordinaire et du spectaculaire, ils peuvent ainsi difficilement s'appréhender sans considérer les contextes sociaux et les situations dans lesquels ils s'inscrivent. Le rapport entre hommes et femmes varie selon les groupes statutaires (Colleyn, 2008, p. 84). Il varie selon les relations, la mère notamment est extrêmement valorisée dans la vie quotidienne (Koné, 2002), comme dans les récits épiques (Colleyn, 2008, p. 28). Il varie également en fonction des situations d'énonciation et du déroulement des performances (selon les personnes présentes, leurs motivations, ce qui se passe avant et après, etc.). Nous allons voir que ces variations sont autant de facteurs que les bouffons savent manier dans toute leur complexité pour maintenir leurs interventions sur le fil entre subversion et acceptabilité.

Pour restituer cette complexité, je propose de suivre différentes séquences d'une performance bouffonne dans le cadre d'une cérémonie de dation du nom du fils d'un chef *korɔduga*, en abordant à la fois un aspect générique des relations de genre, les performances verbales proprement bouffonnes, ainsi que leur organisation. Cette exploration commencera avec la description introductive du déroulement de la déambulation au cours de laquelle les bouffons rituels provoquent différentes situations d'interlocution. Leur frontière avec le quotidien sera ensuite analysée à partir des performances où les différences sexuées sont soulignées et détournées. Deux procédés bouffons

seront ensuite développés, celui de la possible position transversale des acteurs au regard des espaces réservés à un genre en particulier et une alternative aux différences de statuts par la valorisation de l'action.

Les situations d'interlocution suscitées par les bouffons rituels

Le troisième jour du festival sur le Niger auquel les bouffons rituels participent chaque année⁸, Bakari, le chef *kɔrɔduga* de la commune de Sebougou, quitte soudainement l'espace des festivités, car il a été prévenu que sa seconde épouse, Maïmouna, était sur le point d'accoucher. Certains bouffons rituels sont polygynes comme près de la moitié de la population malienne (Hertrich, 2006, p. 44 et 57) et nous verrons par la suite que leurs pratiques intègrent cette forme matrimoniale. Deux jours plus tard, Bakari se rend chez Tietemalo, le président de l'association, pour lui annoncer la naissance de son fils et la tenue de la cérémonie de dation du nom auquel il est convié. Tietemalo prévient à son tour une femme *kɔrɔduga* habitant non loin, ce qui est une marque de respect et de reconnaissance de son influence étant donné que beaucoup de femmes *kɔrɔdugaw* habitent le quartier.

La cérémonie de dation du nom (*denkundi*) se tient sept jours après la naissance d'un enfant, en suivant deux épisodes. Le premier est religieux (musulman) et masculin ; il s'agit de la dation du nom à proprement parler qui se déroule tôt le matin dans la cour de la maison des parents. Le second épisode, facultatif, se tient l'après-midi ; il s'agit d'une cérémonie féminine d'échange de dons et/ou de festivités dansées (la forme varie selon les localités et les statuts sociaux), qui se tient également près de la maison. À l'occasion de la dation du nom du fils de Bakari, un troisième épisode rassemblant hommes et femmes s'est glissé entre les deux : une déambulation⁹ au bord du fleuve, à laquelle ont participé cinq femmes *kɔrɔdugaw* de la localité et Tietemalo, habitant dans la commune voisine

8. Le festival sur le Niger est un festival musical et culturel organisé par les hôteliers de la ville de Ségou depuis 2005. Il rassemble des musiciens et des troupes de théâtre qui se produisent sur scène, ainsi que de nombreux ensembles de masques de différentes régions, des chasseurs, les bouffons rituels, qui se produisent principalement la journée dans un village d'artisanat organisé pour l'occasion. Les bouffons rituels profitent également de ce rassemblement pour déambuler dans les rues de Ségou et des villages des environs.

9. Le terme bambara utilisé est *yala yala* qui signifie « se promener sans but avoué » et qui est un terme assez péjoratif en dehors de la pratique bouffonne. On peut également désigner cette pratique par *foli ke* « saluer ».

de Ségou. C'est ce dernier épisode qui sera plus particulièrement traité ici. Munie d'une caméra DV, je suis Tietemalo et les cinq bouffonnes rituelles qui marchent pendant près d'une heure en chantant entre les jardins potagers et le fleuve, regardant au loin pour discerner laquelle des pirogues est sur le point d'accoster. Les vidéos ont été transcrites avec l'aide d'une personne bilingue qui a traduit certains termes à ma demande et en a commenté d'autres, et la numérotation que nous retrouverons dans les extraits se réfère à ce corpus¹⁰.

En déambulant, les bouffons rituels suscitent des « rencontres » (Goffman, 1972). Quatre situations d'interlocutions¹¹, que nous retrouverons au fil des descriptions, peuvent être distinguées ici. Dans la première, les bouffons rituels s'approchent d'une pirogue accostée et se postent devant les pêcheurs en chantant et en faisant sonner leurs hochets. Au moment de recevoir le don (de poisson), ils énoncent tour à tour une série de bénédictions, ordinaires et bouffonnes, les énoncés se chevauchant ou se répondant. Tietemalo est fréquemment en tête en qualité d'homme et de chef, mais les femmes prennent également l'initiative de s'adresser aux pêcheurs, et se montrent tout autant drôles qu'imposantes voire menaçantes.

En chemin, les bouffons rituels croisent des maraîchers, hommes et femmes, qui prennent l'eau du fleuve pour arroser leur jardin ainsi que d'autres personnes qui sont en marche. Cette fois, aucun don n'est suscité et ils ne s'arrêtent pas, ou moins longtemps. En revanche, ils les saluent de manière ordinaire (*Heere sira/I deni bedi* : est-ce que vous avez bien dormi ? Comment va l'enfant ?), échangeant quelques mots (sur le « baptême », sur les bouffons eux-mêmes) et énoncent des bénédictions. Tietemalo est un chef *kɔɔduga* très connu dans les environs : il intervient beaucoup à la radio, son métier le conduit à circuler dans la ville et il a tendance à saluer toute personne qu'il croise. Les échanges des femmes *kɔɔdugaw* sont plus circonscrits : elles s'adressent aux personnes qu'elles connaissent ou font des commentaires ciblés sur un détail de l'action en cours ou sur un propos.

Les échanges se font également entre eux, dans un entre-soi public qui est une des principales sources d'élaboration de situations bouffonnes. Ils

10. Le corpus dans son intégralité n'est pas accessible, la numérotation permet également de situer les propositions les unes par rapport aux autres.

11. Bertrand Masquelier souligne que le fait de prendre « l'interlocution comme objet réoriente l'analyse sur la contextualité du sens, ses propriétés formelles, sa temporalité, ses conditions pratiques d'émergence, ses effets mais aussi les logiques générales des processus discursifs en tant que pratique communicative » (Masquelier et Siran, 2000, p. 36).

s'attendent, s'interpellent au loin, commentent leurs postures ou leurs habits, parlent vivement et plaisantent haut et fort au côté de personnes présentes devenues des spectateurs implicites qui rient souvent de leurs facéties. L'étude des performances des bouffons rituels montre que les frontières entre hommes et femmes sont brouillées, les femmes portant souvent des habits d'hommes et inversement. Nous verrons comment procède ce principe qui est moins de l'inversion que de la transversalité.

La quatrième forme d'interaction observée pendant cette déambulation concerne les relations entre les bouffons, les hommes principalement, et les jeunes femmes, à propos d'un autre de leurs domaines de prédilection : la sexualité. Les genres sont bien marqués dans ces jeux : c'est à partir de cette articulation entre conduites ordinaires et bouffonnes que nous allons commencer à les explorer de manière plus détaillée.

Relations sexuées. Quand la vie quotidienne s'interpose dans la bouffonnerie rituelle

Divisions sexuelles des tâches, interactions de séductions entre hommes et femmes et relations matrimoniales sont trois constructions sociales des relations de genre investies par les bouffons qui reconnaissent les différences sexuées tout en détournant les conventions.

Dans les cérémonies rituelles comme dans le quotidien, les différences entre sexes apparaissent dans la gestion de l'espace et dans la division des tâches. Lorsque les *korɔdugaw* – étrangers et autochtones, hommes et femmes – déambulent ensemble dans les villages, ce sont ces dernières¹² qui portent les denrées offertes et ce sont les femmes du village qui cuisinent et qui leur apportent les plats comme elles peuvent le faire au quotidien. Dans le cercle de danse, hommes et femmes forment bien souvent deux groupes distincts même s'ils peuvent se mélanger¹³. Après les cérémonies, l'argent recueilli est réparti entre deux ou trois groupes pour être partagé : les hommes, les femmes, et parfois les musiciens si ceux-ci ne sont pas *korɔdugaw*. Si le partage peut sembler équitable, individuellement, les femmes obtiennent toujours

12. Les cadettes présentes, enfants ou adultes.

13. Ceci fut une source de jeu au cours d'une représentation au festival sur le Niger, lorsqu'un bouffon, vêtu en femme de la tête aux pieds (fait plutôt rare), fut appelé par les femmes pour rejoindre leur groupe : « *n terimuso na musow fê*, mon amie viens du côté des femmes ! ». ».

moins d'argent car elles sont généralement plus nombreuses. Quant à la division du travail, elle apparaît notamment dans la préparation du *dege*, un plat de farine de mil délayée dans l'eau avec parfois un peu de sucre : les femmes préparent la base, un *dege* ordinaire, les hommes se regroupent à l'écart pour ajouter des médecines et faire des incantations. Cette division de l'espace et des tâches doit cependant être relativisée car elle est aussi liée à la mixité de leurs interventions (cf. *infra*) où hommes et femmes, jeunes et âgés sont réunis dans une activité commune, ce qui n'est pas si fréquent dans la région.

Les relations sexuées s'expriment également par des jeux de séduction dont les *korodugaw* sont friands, en particulier avec les jeunes femmes qu'ils croisent. Sur les berges du fleuve, en passant devant un groupe de filles célibataires (*npogotigiw*¹⁴) lavant la vaisselle, Tietemalo, sans arrêter sa marche ni son chant, se saisit de la calebasse d'une jeune fille, qui le rattrape en courant et en riant pour récupérer son bien. Plus loin, il effectue le même geste mais cette fois la personne ciblée, qui semble plus âgée, tient la calebasse sans sourire et sans la lâcher : comme m'a indiqué Tietemalo au cours d'une de nos discussions, tout le monde n'est pas obligé d'adhérer aux jeux bouffons, seul le respect réciproque est de mise. La déambulation se poursuit, et en approchant d'un groupe de jeunes femmes, Tietemalo toujours en tête, entonne un chant consacré aux jeunes femmes :

Chant « Jeunes femmes non mariées »

Parmi toutes les choses dont on aime s'approcher,
Ko fən o fən gere ka di ye

Les jeunes femmes, ce sont les plus agréables de toutes.
Npogotigi gere ka di a bee ye

Parmi toutes les choses dont on aime s'approcher,
fən o fən gere ka di

Les jeunes femmes, ce sont les plus agréables de toutes.
Npogotigi gere ka di a bee ye

Joignant le geste à la parole il fonce droit sur la jeune fille qui est la plus près. La cible s'éloigne immédiatement dans l'eau et Tietemalo resté sur la

14. *Npogotigiw* : jeune fille, vierge (Bailleuil, 2007, p. 340), jeune femme non mariée.

berge frappe les pieds au sol en faisant mine de se précipiter vers elle. La jeune fille s'éloigne un peu plus loin encore, tous les participants se regardent en riant. Ainsi, le chant présente les jeunes femmes comme les plus agréables des êtres, mais il s'accompagne d'un mouvement contraire visant à les faire fuir plutôt qu'à les attirer¹⁵. Quelle que soit la réaction de la cible, faire front, fuir, rire ou montrer de la gêne, la situation créée peut difficilement échouer, car la finalité de l'action, la séduction (ou le vol), est déplacée vers sa mise en œuvre.

Les relations sexuelles des bouffons rituels concernent également les « antres privilégiés de la domination masculine que sont la conjugalité et la reproduction » (Broqua et Doquet, 2013, p. 294). En tant que praticien magico-religieux, un des principaux rôles des *korodugaw* est de favoriser la maternité des femmes, par des rituels et par l'usage de poudres médicinales, et en rappelant aussi publiquement aux époux qu'il faut avoir des relations sexuelles. Ce rôle les conduit à être fréquemment consultés en amont par les jeunes filles qui ne trouvent pas de maris, en vue de favoriser une union.

La vie maritale est de règle à l'âge adulte¹⁶ et le régime polygamique, qui reste majoritaire au Mali, serait favorisé par l'absence de célibat et les remariages rapides¹⁷. En répondant à cette contrainte sociale de mariage, les bouffons rituels pourraient donc sembler conforter cette norme. Cependant, si l'on prend le point de vue des femmes et l'intention des bouffons rituels, leur sphère de compétence dans ce domaine de la conjugalité est surtout d'agir en faveur du bien-être des habitants et de la prospérité des maisonnées. En effet, même si toutes les femmes ne se marient pas et n'ont pas d'enfants, cette position est socialement lourde à porter : la femme célibataire n'acquiert pas le statut d'aînée respectée au sein de la famille et du lignage (Hoffman, 2002, p. 9) ; l'épouse en mal d'enfant subit aussi les moqueries des femmes jeunes comme âgées, ce qui peut la pousser à divorcer. L'intervention des bouffons

15. Faire fuir une jeune fille peut être aussi un geste de séduction car il fait résonner ses perles de hanches, un bijou féminin placé sous les vêtements.

16. Ce qui explique les remariages rapides après un divorce ou un décès observés par Véronique Hertrich en pays Bwa comme au niveau national (Hertrich, 2006, p. 52).

17. Au Sénégal, Antoine et Nanitelamio (1995) citent plusieurs études. Ces résultats sont partagés par Hertrich au Mali : « En général, les régions à forte polygamie se caractérisent également par une forte mobilité conjugale des femmes, couplée à l'application de remariages rapides (Antoine, 2002 ; Lesthaeghe *et al.*, 1989 ; Locoh et Thiriat, 1995). Cette configuration se retrouve chez les Bwa [...]. Mais cette tolérance est limitée au principe de mobilité, avec une exigence de remariage rapide [...] La polygamie offre un marché matrimonial ouvert pour la réalisation de ces remariages » (Hertrich, 2006, p. 65).

rituels qui se déroule souvent, selon leurs dires, après de nombreuses années de souffrances, vise à soulager les femmes de cet ostracisme quotidien (un ostracisme moins prégnant pour les personnes ayant un statut socio-économique élevé). Celles qui acceptent sont engagées par étapes dans un réseau de réciprocité avec l'ensemble des *kɔrɔdugaw*, un réseau qui constituera pour elles un puissant soutien à de nombreuses occasions. Comme le souligne Robert Vuarin :

Avoir du monde, de l'entregent (littéralement : « fait de disposer de monde »), c'est disposer d'un capital de relations familiales, amicales, de voisinage, professionnelles ou politiques, important et solide, c'est-à-dire que cela implique estime et confiance, du capital social donc. C'est en quelque sorte la personnification du crédit dont on dispose. Les dures circonstances de la navigation quotidienne rendent ce crédit vital. (Vuarin, 1994, p. 255)

Du côté masculin, les bouffons rituels exhibent avec dérision un autre facteur favorisant ce système matrimonial polygamique : la pression subie par les hommes. Par exemple, Tietemalo aime affirmer en public qu'il ne désire pas deux épouses, car cela engage trop de complications : il faut de l'argent pour offrir des biens à toutes les coépouses, il ne faut pas qu'elles soient jalouses sinon il y a des conflits, etc. Ces propos sur les difficultés de ce régime matrimonial semblent assez partagés ; en revanche, refuser publiquement de relever le défi manifeste l'absence de honte caractéristique des bouffons (même si l'absence de honte ne leur est pas réservée). En effet, comme le montre l'article de Christophe Broqua et Anne Doquet (2015, p. 203), une pression est exercée sur les hommes pour qu'ils montrent qu'ils sont plus forts que leurs femmes et qu'ils sont capables d'en « gérer » au moins deux. Tietemalo s'y soustrait pour les mêmes raisons, tout en se montrant fort, puisqu'il n'a pas peur d'annoncer de manière tonitruante ce qui est dit tout bas habituellement. Ainsi, sa conduite bouffonne disjoint la prédominance mâle du cumul de femmes, sans remettre en cause la nécessité d'être marié ou encore les différences d'âges entre les époux qui favorisent le choix de la polygynie comme nous l'avons vu plus haut.

En résumé, les performances bouffonnes observées s'appuient sur les différences sexuées pour les dépasser de trois façons : tout d'abord, en créant un espace d'interaction et d'activité mixte entre eux et avec les autres ; ensuite, en jouant sur une discordance entre des propos séducteurs et des gestes répulsifs maintenus dans une ambiance joviale ; enfin, en s'adressant de manière différenciée aux deux termes d'une relation matrimoniale (les hommes et les femmes), pour exposer les difficultés éprouvées et les pressions sociales.

Transversalité : des situations bouffonnes au-delà des distinctions

Une manière plus radicale de déjouer les relations de genre dans les performances bouffonnes est de les dissiper.

Au cours des différentes déambulations auxquelles j'ai pu assister, un certain nombre d'actions bouffonnes remettant en cause les distinctions de genre sont apparues de manières récurrentes. Cela peut passer par l'exagération d'actes déférents : une bouffonne rituelle arrive et salue tous ses compères hommes et femmes, à l'exception de sa sœur cadette, en serrant la main (comme il se doit), mais en pliant les genoux (comme doivent le faire les femmes¹⁸ face aux hommes, dans les villages notamment), de manière exagérée ou à plusieurs reprises. Hommes et femmes se prêtent au jeu et tous sont mis à égalité, dans la limite de certaines relations, les positions sociales n'étant pas totalement abandonnées.

Les bouffons rituels transcendent plus fréquemment les divisions sexuées des tâches et de l'espace. Lorsqu'ils entrent dans des maisons et que des femmes sont en train de piler, les hommes *kɔɔdugaw* prennent fréquemment le pilon pour frapper quelques coups dans le mortier où se trouve le mil à réduire en farine. Lorsque les femmes dansent entre elles (dans la région de Ségou, la majorité des danses sont non mixtes), les *kɔɔdugaw* hommes comme femmes, se joignent à leur cercle et font les mêmes pas, sans chercher à les caricaturer¹⁹. Mais, d'une manière générale, les bouffons rituels ne s'immiscent pas uniquement dans les activités féminines, ils s'immiscent dans celles de tout un chacun : passant devant une maison en construction, certains d'entre eux font pendant quelques instants le travail du maçon, ou bien ils s'invitent dans un cercle de danse quel qu'il soit (de femme, de chasseur, de Peul, etc.). L'adoption par les hommes *kɔɔdugaw* de tâches habituellement réservées aux femmes pendant leurs déambulations relève ainsi d'un principe plus général que j'ai appelé « caméléon » : dès qu'ils passent quelque part, ils suivent le mouvement des personnes qu'ils rencontrent.

18. Les petites filles ne font pas ce geste, ni les dames âgées. J'ai surtout observé ce geste chez des jeunes femmes, qu'elles soient mariées ou célibataires, mais je n'ai pas recueilli d'information sur cette question.

19. Il est probable que les griots et d'autres personnages puissent intégrer des danses féminines dans des circonstances précises telles que les mariages, mais je n'en ai pas été témoin pour ma part.

Les situations bouffonnes sont aussi fréquemment élaborées avec une collaboration mixte des hommes et des femmes. S'il y a deux microphones, un homme et une femme s'en saisissent pour prendre chacun le tour d'un chant responsorial²⁰ (et même si la préséance est fréquemment laissée au premier, quiconque a la possibilité de lancer un nouveau chant). Les danses et les interactions ludiques peuvent être mixtes ou non, ce qui compte est la possibilité d'ajuster les jeux (qui peuvent être agonistiques) et la tonicité des mouvements.

Les bouffons rituels hommes et femmes sont également complices dans l'élaboration de leurs interactions scatologiques et de leurs plaisanteries sexuelles. Lorsque Tietemalo s'arrête au bord du fleuve et sous-entend qu'il a envie de faire ses besoins, de connivence tous les bouffons rituels présents se relancent pour broder sur le thème de la scatologie et du vol (l'une dit de faire ses besoins dans les salades, l'autre d'enlever les salades pour faire ses besoins, une troisième conclut que chaque personne qui fait ses besoins doit revenir avec une salade). Mais ils sont aussi de connivence pour comprendre sans l'évoquer la vraie raison pour laquelle Tietemalo s'est arrêté : il change de chemin comme s'il allait se soulager pour éviter de se mouiller car l'eau a envahi en partie la berge et si bien souvent on porte des tongs en plastique, Tietemalo porte ce jour-là des chaussures de ville et un costume de bureau qu'il n'a pas quitté depuis la cérémonie religieuse du matin. Une des femmes *korodugaw* a également mis aux pieds des chaussures de ville masculines, mais elle ne suivra pas le chemin emprunté par Tietemalo. Elle choisit plutôt de porter ses chaussures à la main le temps de traverser le passage délicat. Tous deux ne sont pas tout à fait dans la même posture : les chaussures du premier font partie de son habit de cérémonie du matin, tandis que les secondes ont été choisies pour élaborer une tenue bouffonne. Les emprunts d'habits à l'autre sexe sont fréquents. Il s'agit moins d'imiter le sexe opposé ou d'inverser les rôles que d'étonner, de ne pas faire ce qui est attendu, comme le soulignent certains de leurs commentaires sur les tenues de leurs compères : « C'est différent, c'est bien ».

20. La structure des chants responsoriaux change en fonction de la longueur. Pour les chants courts, l'ensemble des deux strophes est chanté en alternance. Pour les chants plus longs avec la répétition d'un refrain comme celui que nous allons voir juste après les deux groupes (A et B), un des deux refrains est chanté par le premier groupe tandis que le second prend en charge trois strophes, et ils alternent ensuite.

Dépasser la division des tâches, collaborer, emprunter les habits, ces performances soulignent une transversalité des pratiques genrées qui ont un aspect à la fois étonnant, les occasions étant rares, et en même temps banales, car finalement les frontières ne sont pas si compliquées à dépasser.

Valorisation alternative : quand l'action prend le pas sur le statut

La transversalité montre le caractère artificiel ou optionnel des distinctions sexuelles qui ne sont pas pour autant niées, comme nous l'avons vu dans la section consacrée aux relations sexuées. Dans cette dernière partie, nous allons voir que les bouffons rituels jouent avec le genre en ayant recours à des modes alternatifs d'évaluation des statuts.

Pouvoirs

La séparation des sexes évoquée plus haut au sujet de la préparation de la crème de mil *dege* ne signifie pas que les femmes n'ont aucun accès aux pouvoirs magico-religieux. Elles sont réputées plus avancées dans la sorcellerie (Colley, 1988, p. 88), elles possèdent également des fétiches, et les bouffons rituels n'hésitent pas à mentionner des compétitions entre hommes et femmes. Le partage des tâches entre *korodugaw* se réalise entre ceux qui savent (hommes et femmes) et ceux qui ne savent pas, l'appartenance commune permettant de faire circuler savoirs et médecines d'une personne à l'autre.

La puissance des femmes²¹ est évoquée dans un chant bouffon sans être strictement relative aux pouvoirs magico-religieux.

Les femmes sont plus fortes que toi

Arrivé à un point de la berge, alors que les femmes bouffonnes font des bénédictions au pêcheur qui vient de leur offrir du poisson, Tietemalo s'en va plus loin, devant un groupe de femmes qui lavent le linge. Après quelques échanges à distance qui font rire les gens alentour, les bouffonnes rejoignent Tietemalo qui pose des questions à une fille occupée à faire la lessive : « Tu n'es pas de Sébougou, toi ? »

L'interaction se détourne un instant sur une des bouffonnes qui chancelle. Elle dit qu'elle a un malaise en riant puis regarde ses chaussures en disant : « Leur propriétaire (*tigi*) va être mécontent ! » Tietemalo regarde les pieds

21. Le terme employé n'est plus « *npogoigi* », jeunes femmes non mariées du chant précédent, mais « *muso* » qui désigne l'épouse et plus généralement le sexe féminin.

de sa compère et éclate de rire, c'est elle qui porte des chaussures d'homme, probablement celles de son mari car sur le chemin du retour ils évoqueront le risque de se faire réprimander. Sur le moment, le ton souligne le burlesque de la situation : « Sors les pieds de l'eau ! » lance une bouffonne, tandis qu'une autre s'écroule littéralement de rire²². Puis, l'attention se porte à nouveau sur une des jeunes filles lavant son linge qui invite les bouffons à faire de même.

Sur ce, Tietemalo lance les deux strophes du chant « les femmes sont plus fortes que toi », qu'il répète en alternance avec ses compères²³ :

Les femmes sont plus fortes que toi (*bis*) !
Musow be s'i la, musow be s'i la,

Même chez les Bozo²⁴, les femmes sont plus fortes que toi !
Hali bozoya la, musow be s'i la

Tout en continuant à chanter, il s'éloigne pour voir un autre groupe de femmes non loin. Lorsqu'il fait demi-tour, il lance un autre chant, au sujet des poissons, qui était le chant principal de cette promenade adressée aux pêcheurs majoritairement bozo sur ces berges.

Le chant « les femmes sont plus fortes que toi » s'adresse aux femmes en général et émane en même temps d'elles, la formule « est plus fort que » étant assez usitée dans certains milieux féminins. Quand Tietemalo, chez qui je venais juste d'emménager, m'a présentée aux femmes *korɔdugaw* du quartier j'ai été accueillie par « eh l'épouse de Tietemalo ! (en riant). Est-ce que tu es plus forte que moi ? » (*e be se ne la wa*) énoncé sur un ton fort en me regardant droit dans les yeux. Bien que nous n'étions pas dans une relation à plaisanterie, le rire de Tietemalo et celui de mes interlocutrices m'ont fait comprendre que ce n'était pas une altercation, mais une manière de tester ma

22. Sur le chemin du retour, ils quittent la situation d'interlocution bouffonne, et lorsqu'ils évoquent le cas des chaussures dans l'eau, l'échange insiste sur les risques réels d'avoir abîmé le bien emprunté sur un ton qui s'apparente davantage à du reproche.

23. J'ai noté deux occurrences de ce chant, toutes deux pendant cette cérémonie de dation de nom. Le premier pendant la quête, le second pendant la fête des femmes. Il peut y en avoir d'autres, les fichiers de dérushage ne précisent pas les chants et je n'ai transcrit totalement qu'une dizaine de vidéos d'une heure.

24. Les Bozo sont un groupe de pêcheurs.

position. Je découvrais par la suite que les interactions entre femmes²⁵ étaient très souvent agonistiques. Le ton et les provocations fusent assez vite, même si cela reste le plus souvent une manière plaisante plutôt que conflictuelle d'interagir.

La très belle étude d'Ophélie Rillon (2016) sur les militantes « gros bras » des partis politiques dans les années cinquante au Mali (Soudan français à l'époque) vient confirmer que le stéréotype féminin au Mali n'est certainement pas celui de la jeune fille fragile. Même si elles se montrent déférentes et réservées lorsqu'elles sont en public²⁶ avec leur mari, les femmes passent le plus clair de leur temps entre elles (au marché, au bord du fleuve pour faire la lessive ou la vaisselle, dans la cuisine, aux champs) où elles montrent surtout la force et le courage requis par les nombreuses tâches quotidiennes. Il s'agit de dispositions valorisées par les femmes comme par les hommes²⁷, tant qu'une attitude déférente est respectée en public : éviter les effusions, les cris, etc. pouvant être interprétés comme de la possession par les djinns. Autrement dit, il faut être forte sans trop en faire état. La vivacité des bouffonnes reste la norme entre femmes de même que la violence politique des femmes n'est en aucun cas un renversement de l'ordre du genre (Rillon, 2016, p. 99). Ce chant expose donc devant toutes les personnes présentes l'attitude de l'entre-soi féminin et ouvre de manière indirecte une provocation avec les hommes, comme nous allons le voir maintenant.

Dans le chant bouffon « les femmes sont plus fortes que toi », « toi » est probablement un homme et, plus certainement, un mari. Pourtant, à aucun moment, le masculin et l'allié ne sont évoqués, et, même quand la bouffonne montre ses chaussures, elle parle du « propriétaire » (*tigi*) et non de l'homme ou du mari. Le terme bambara « *i* » que je traduis ici par « toi » est la forme simple (non emphatique) du pronom personnel de la deuxième personne du singulier qui signifie selon le contexte tu, te, toi, ton, ta, tes (Bailleul, 2007,

25. Le milieu social considéré ici étant celui des marchandes de produits maraîchers, il est probable que dans des milieux sociaux plus élevés les femmes ne se prêtent pas à ces échanges agonistiques. Je n'ai cependant pas fait d'étude sur l'usage de cette expression, entre hommes ou entre hommes et femmes.

26. Elles ont plus de liberté de s'exprimer (leur mécontentement notamment) en privé avec leur mari.

27. Entre elles, les femmes aiment raconter les épreuves subies lors de leur premier séjour chez leurs beaux-parents (piler une grande quantité de mil, etc.) ou les épreuves surmontées avec les enfants. Une épouse est aussi évaluée par les hommes au regard de sa capacité à faire face aux tâches ménagères.

p. 16). *Toi*, dans cette formule, pourrait avoir une valeur déictique, mais les personnes visées ne sont pas celles à qui les bouffons s'adressent (ils s'adressent aux femmes, qui sont le sujet dans le chant et donc qu'ils décrivent). Ce pronom renvoie à la phrase suivante où un autre ensemble est désigné, celui du groupe des Bozo : il a donc une valeur anaphorique, mais inversée. « *Même chez les Bozo, la femme est plus forte que toi* ». Les Bozo, pêcheurs, sont les interlocuteurs principaux des bouffons rituels au bord du fleuve, ils sont aussi leurs premiers spectateurs et la cible de ce chant. La formule invite aux variations à l'infini, le *bozoya* (le fait d'être Bozo) pouvant être remplacé par tous les groupes d'appartenance souhaités selon les personnes présentes. Et, précisément, dans la seconde occurrence de ce chant que j'ai observée, le groupe visé est celui des *kɔɔdugaw* (*hali kɔɔdugaya la musow be s'i la*). Il est chanté au cours des premières danses qui ouvrent les festivités de l'après-midi devant une assistance principalement féminine.

Le changement de sujet et l'adresse indirecte sont des procédés largement utilisés par les bouffons rituels pour commenter les obligations morales des villageois ou pour exposer des contradictions. Le chant responsorial constitue aussi une forme de médiation. Il s'adresse à une communauté désignée, mais sans en faire un interlocuteur direct puisque l'énoncé résonne entre bouffons principalement, tout en étant compréhensible de tous, ce qui est une pratique courante dans différents pays, comme l'illustre le numéro de cette revue consacré à cette pratique (Larguèche et Leguy, 2011).

Ce chant fait l'éloge d'une conduite valorisée dans la pratique, la force et le courage des femmes dans leurs nombreuses tâches, mais qui est habituellement inversée dans les rapports statutaires de genre, au sein desquels la femme doit se montrer déférente, obéissante et discrète. On voit ici une modalité bouffonne de déjouer les rapports de genre, en soulignant la primauté de l'action sur le statut, en amplifiant un milieu, ici féminin, qu'ils rendent public. Le mode d'adresse indirecte permet de respecter les statuts hiérarchiques, tout en valorisant les conduites effectives (le courage et l'impétuosité de certaines femmes). Ajoutés à la présence imposante des bouffons, ces chants leur permettent d'exposer les contradictions d'un système et de valoriser ses dimensions fondamentales, mais non publicisées.

De l'action à l'organisation sociale

L'organisation sociale des *kɔɔdugaw* est également marquée par un accent mis sur l'action plutôt que le statut. À l'échelle d'une localité, il y a potentiellement deux chefs, un homme et une femme, le premier englobant tous les bouffons rituels de la localité et la seconde uniquement les femmes. Cette bicéphalie

s'exprime également de manière informelle au niveau de l'association de bouffons de Ségou (qui rassemble plusieurs groupements villageois). Comme nous l'avons évoqué, dès qu'il a été invité à la dation du nom, Tietemalo a tenu informée une femme *kɔrɔduga* qui n'a pas de position officielle dans l'association mais qui est en revanche très active et très respectée dans le milieu. Elle lui rend également fréquemment visite et l'assiste dans la gestion des groupes de femmes bouffonnes des quartiers voisins (les prévenir, faire le compte et le partage des dons, etc.).

Ce n'est pas tant l'existence d'une représentante féminine qui importe – elle existe également à l'échelle du village – que la place qui lui est accordée. *kɔrɔduga* est un statut qui se transmet par filiation ou adoption²⁸, mais très peu de membres pratiquent la bouffonnerie rituelle. C'est pourquoi parmi les représentants locaux, choisis suivant un critère d'ânesse, coexistent des chefs de groupes d'activité²⁹ : ceux qui pratiquent la bouffonnerie, qui rassemblent autour d'eux des bouffons pour intervenir de manière systématique dans les cérémonies de la région et qui montrent une capacité à favoriser la maternité des femmes évaluée ensuite au nombre d'homonymes³⁰. Or, non seulement les bouffonnes peuvent être les seules *kɔrɔdugaw* actives dans la localité, mais elles sont parfois considérées comme les plus compétentes, et les représentants masculins à l'échelle de la localité (qui contrôlent normalement les femmes) n'hésitent pas à mentionner cette supériorité au cours de discussions informelles. Cette reconnaissance n'est pas seulement verbale, les femmes *kɔrɔdugaw* réputées sont également honorées publiquement par leurs compères.

La primauté de l'action sur le statut pour évaluer les individus est au fondement de l'organisation des bouffons rituels, mais aussi au fondement de leur pratique de manière générique : c'est sur ce principe qu'ils n'hésitent

28. Comme le remarquait déjà Monteil « La femme inféconde donne à son enfant le nom de l'agent auquel elle attribue la cessation de sa stérilité » (Monteil, 1976, p. 213). Les bouffons figurent parmi ces agents et l'attribution du nom engage ensuite un processus d'intégration dans la bouffonnerie.

29. Un seul terme est utilisé en bambara pour désigner les chefs, *kuntigi*.

30. À la naissance d'un enfant, le « nom individuel » (Leguy, 2012, p. 69) d'un proche lui est donné : l'enfant devient l'homonyme, l'adulte devient en quelque sorte son parrain. Les genres sont respectés dans l'attribution de ces noms. En revanche, les noms sans valeur donnés fréquemment aux enfants nés après les décès successifs de leurs prédécesseurs, que portent fréquemment les bouffons rituels mais pas systématiquement, ne sont pas genrés : Malobali, sans honte, ou Nyama qui signifie à la fois ordures et une « force, présente dans les animaux, les végétaux, les minéraux, les objets, etc. » (Colley, 1982, p. 5).

pas à critiquer les autorités et les puissants dont les conduites ne sont pas conformes aux valeurs morales partagées, et à leur statut. Cela permet également aux femmes de développer leur activité de *korɔduga* et d'être valorisées par leurs pairs, voire d'être considérées comme plus puissantes que certains hommes qui ne maîtrisent pas ces savoirs.

Le temps de la performance bouffonne, cette organisation sociale permet en retour d'écarter certaines relations pouvant en quelque sorte freiner la pratique. Mariama et Maïmuna ne sont pas seulement les épouses de Bakari, elles sont aussi membres du groupe des femmes *Korɔdugaw* de sa localité dirigée par Baro Tangara. Les époux peuvent ainsi pratiquer la bouffonnerie dans la même troupe (sans aller jusqu'à danser ensemble), la présence de deux groupes genrés en son sein fournit la distance minimum pour éviter que leurs conduites constituent une offense³¹.

Conclusion

L'art de la parole des bouffons rituels intègre des situations d'interlocutions au sein desquelles se déploient des jeux avec le genre. La transversalité et la valorisation tendent à dissiper les divisions des tâches, la séparation des espaces et les distinctions de statuts selon les sexes, en participant ensemble à élaborer une situation d'interlocution proprement bouffonne, en valorisant la force et le savoir-faire des femmes et en valorisant ceux qui savent.

Les distinctions de sexe et les relations afférentes ne sont pas pour autant niées, elles sont tout aussi centrales dans les interactions quotidiennes que dans les performances bouffonnes. Au contraire, le cœur de la pratique bouffonne consiste à s'ajuster à la situation d'interlocution en prenant en compte l'activité en cours, les personnes alentour, les séquences d'actions et les statuts. Les asymétries résident moins dans les différences entre hommes et femmes que dans la gestion de la mixité sexuelle et d'une coopération égalitaire et non complémentaire comme dans la majorité des activités ordinaires au Mali. Les femmes sont égales aux hommes du point de vue de la reconnaissance de leurs pouvoirs magico-religieux, mais jamais ils ne travailleront ensemble, et toujours les hommes auront la primauté en situation de coprésence. Ils déambulent ensemble au sein d'une localité, mais seuls les hommes peuvent avoir le statut d'étrangers accueillis par les femmes de la localité.

31. En revanche, j'ai assisté une fois à un conflit lié au fait que l'époux ne permettait pas que des jeux de séduction bouffons soient entrepris sur son épouse.

Les bouffons rituels déjouent les relations de genre en valorisant une singularité des acteurs³² fondamentalement transversale – statuts et relations étant relatifs et les individus cumulant nécessairement plusieurs identités sociales, celle de parent, de bouffon, d’ami, de vendeur, etc. Le lien avec les habitudes et la collectivité est aussi suscité. Dans les performances et les situations d’interlocutions bouffonnes, c’est aux femmes de se montrer capables d’assumer des conduites non conventionnelles (comme se promener d’un village à l’autre en dehors du commerce et d’événements familiaux) sans susciter des sanctions³³, ce que font tous les bouffons rituels d’une manière générale. Leurs jeux offrent un espace d’action pour manier ces distinctions sexuées, en exposant dans un même mouvement la force des singularités, les limites des conduites sociales attendues, et une distance critique par rapport aux deux. La disposition à une manière d’agir (Masquelier, 2014, p. 312) plus ou moins conforme, plus ou moins subversive, serait ainsi donnée par la mise à l’épreuve des singularités dans leur rapport à leurs habitudes et à la collectivité au sein des performances bouffonnes.

Bibliographie

ANTOINE Philippe, DJIRÉ Mamadou, NANITELAMIO Jeanne, 1998, « Au cœur des relations hommes-femmes : polygamie et divorce », in P. ANTOINE, D. OUÉDRAOGO, V. PICHÉ (dir.), *Trois générations de citadins au Sahel : trente ans d’histoire sociale à Dakar et à Bamako*, Paris : L’Harmattan, p. 147-180.

ANTOINE Philippe, NANITELAMIO Jeanne, 1995, *Peut-on échapper à la polygamie à Dakar ?*, Paris : Les dossiers du CEPED, n° 32.

32. Qui est d’ailleurs une des propositions de Dubet (2010) pour favoriser une réelle mixité à l’école.

33. Une limite à la mixité est apparue, sur le chemin du retour, au cours d’une discussion qui sortait du mode d’interlocution bouffon. Une femme *koroduga* cherche à se renseigner sur un événement bouffon qui aura lieu de l’autre côté du fleuve, elle semblait souhaiter s’y joindre. Tietemalo rétorque immédiatement « les femmes ne partent pas » (*musow te taa*). De fait, ce sont principalement les hommes *korodugaw* qui se déplacent d’un village à l’autre, les femmes les attendent sur place et les guide dans le village. Cependant Tietemalo nuance ensuite immédiatement son propos en le justifiant de diverses façons (vous n’avez pas de moyen de transport, etc.). Ses interlocutrices acquiescent, et justifient elles aussi le fait qu’elles ne puissent pas participer à cet événement.

- AUGÉ Marc, 1978, « Quand les signes s'inversent. À propos de quelques rites africains », *Communications*, n° 28, p. 55-67.
- BAILLEUL Charles, 2007, *Dictionnaire bambara-français*, Bamako : Éditions Donnya.
- BORNAND Sandra & LEGUY Cécile, 2014, « Introduction », in S. BORNAND, C. LEGUY (dir.), *Compétence et performance. Perspectives interdisciplinaires sur une dichotomie classique*, Paris : Karthala, p. 11-24.
- BORNAND Sandra, 2012, « Voix de femmes songhay-zarma du Niger. Entre normes et transgressions », *Cahiers « Mondes anciens »*, n° 2, mis en ligne le 23 mai 2012, consulté le 12 mai 2017. URL : <http://mondesanciens.revues.org/675> ; DOI : 10.4000/mondesanciens.675
- BROQUA Christophe & DOQUET Anne, 2013, « Les normes dominantes de la masculinité contre la domination masculine ? Batailles conjugales au Mali », *Cahiers d'études africaines*, vol. LIII, n° 1-2, p. 229-321.
- COLLEYN Jean-Paul, 1982, « "Le chiot court mais ne connaît pas les odeurs" : notes sur la société et les systèmes de pensée des Minyanka du Mali », *Africa - Journal of the international African Institute*, vol. 82, n° 1, p. 3-14.
- COLLEYN Jean-Paul, 1988, *les Chemins de Nya – Culte de possession au Mali*, Paris : EHESS.
- COLLEYN Jean-Paul, 2008, « Femmes du Mandé, au Mali », in C. FALGAYRETTES-LEVEAU (dir.), *Femmes dans les arts d'Afrique [exposition Musée Dapper, Paris 10 octobre 2008-12 juillet 2009]*, Paris : Éditions Dapper, p. 83-100.
- COLLEYN Jean-Paul, 2010, *les Chevaux de la satire : les korèdugaw du Mali*, Montreuil : Gourcuff Gradenigo.
- DELUZ Arianne, 1978, « Féminin nocturne », in A. DELUZ, C. LE COURT GRANDMAISON, A. RETEL-LAURENTIN, *la Nattes et le manguier. Les carnets d'Afrique de trois ethnologues*, Paris : Mercure de France, p. 187-246.

DUBET François, 2010, « L'école "embarrassée" par la mixité », *Revue française de pédagogie*, n° 171, p. 77-86.

DUMESTRE Gérard, 2011, *Dictionnaire bambara-français : suivi d'un index abrégé français-bambara*, Paris : Karthala.

GOFFMAN Erving, 1972, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*, Londres : Penguin University books.

HERTRICH Véronique, 2006, « La polygamie : persistance ou recomposition ? Le cas d'une population rurale du Mali », *Cahiers québécois de démographie*, vol. 35, n° 2, p. 39-70.

HOFFMAN Barbara G., 2002, "Gender Ideology and Practice in Mande Societies and in Mande Studies", *Mande Studies*, n° 4, p. 1-20.

JOURNET Odile, 1981, « La quête de l'enfant – Représentation de la maternité et rituels de stérilité dans la société Diola de Basse-Casamance », *Journal des africanistes*, n° 1-2, p. 97-115.

KONÉ Kassim, 2002, "When Male Becomes Female and Female Becomes Male in Mande", *Mande Studies*, n° 4, p. 21-30.

LARGUÈCHE Evelyne & LEGUY Cécile, 2011, « L'adresse indirecte ou la parole détournée. », Éditorial, *Cahiers de Littérature Orale*, n° 70, p. 7-14.

LEGUY Cécile, 2012, « Noms propres, nomination et linguistique », in S. CHAVE-DARTOEN, C. LEGUY, D. MONNERIE (dir.), *Nomination et organisation sociale*, Paris : Armand Colin, p. 51-81.

LUNEAU René, 1981, *Chants de femmes au Mali*, Paris : Luneau Ascot.

MASQUELIER Bertrand, 2014, « *The performative turn* : les nouvelles frontières de l'anthropologie sociale et linguistique », in S. BORNAND & C. LEGUY (dir.), *Compétence et performance. Perspectives interdisciplinaires sur une dichotomie classique*. Paris : Karthala, p. 305-330.

MASQUELIER Bertrand & SIRAN Jean-Louis (dir.), 2000, *Pour une anthropologie de l'interlocution. Rhétoriques du quotidien*, Paris : L'Harmattan.

MONTEIL Charles, 1976 [1924], *les Bambara du Segou et du Kaarta : étude historique ethnographique et littéraire d'une peuplade du Soudan français*, Paris : G.-P Maisonneuve et Larose.

RILLON Ophélie, 2016, « Quand les militantes de quartier “jouent les gros bras”. Genre et violences politiques au tournant de l'indépendance du Soudan français », *le Mouvement Social*, vol. 2, n° 255, p. 87-101.

VUARIN Robert, 1994, « L'argent et l'entregent », *Cahier des sciences humaines*, vol. 30, n° 1-2, p. 255-274.

Résumé : Que devient le genre dans les mains des bouffons rituels *korɔduga* (*korèduga*) ? L'art bouffon de jouer avec la mixité sexuelle sera appréhendé à partir de situations d'interlocutions parlées et chantées. Trois modalités de déjouer les rapports de genre sont présentées. La première est la transversalité qui dissipe la division sexuelle (et sociale) des tâches extrêmement prégnantes dans la vie quotidienne. La seconde modalité déjoue les relations statutaires entre hommes et femmes, en inversant le rapport entre statut et activité. Enfin, les performances chantées de l'ensemble des bouffons rituels montrent également le rôle important de l'adresse indirecte pour que des paroles subversives puissent être entendues.

Mots-clefs : Anthropologie sociale, Mali, bouffon rituel, performance, genre, mixité sociale, polygamie, action

Turning Gender Relationships on their Head. The Ritual Clown's Art of Gender Mixing in Mali

Abstract: What happens to gender in the hands of Mali's ritual clowns? The buffoon's art of dealing with gender mixing will be analysed on the basis of a number of social interactions including spoken exchanges and song. Three ways of diverting gender relations are presented. The first involves crossing over gender based division of labour that are characteristic of daily life. The second addresses action rather than status, highlighting the power of women without compromising the official primacy of men in the social hierarchy. The third concerns their use of indirect address in song as a means of expression that cannot be perceived as a direct attack.

Keywords: Social Anthropology, Mali, ritual clown, performance, gender, social diversity, polygamy, action

Note sur l'auteur

Laure Carbonnel est docteure en anthropologie. Sa thèse, soutenue en 2015 à l'université Paris Nanterre, analyse la place des *korɔdugaw* dans la société malienne et les procédés par lesquels ils élaborent une forme bouffonne. Elle poursuit ses recherches sur les conduites sociales.