

**Je ris donc je suis. Le rire et l'humour au carrefour de
deux processus identitaires : socialisation et
individuation**

Inès Pasqueron de Fommervault

► **To cite this version:**

Inès Pasqueron de Fommervault. Je ris donc je suis. Le rire et l'humour au carrefour de deux processus identitaires : socialisation et individuation. Anthropologie sociale et ethnologie. 2012. dumas-00736627

HAL Id: dumas-00736627

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00736627>

Submitted on 4 Oct 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

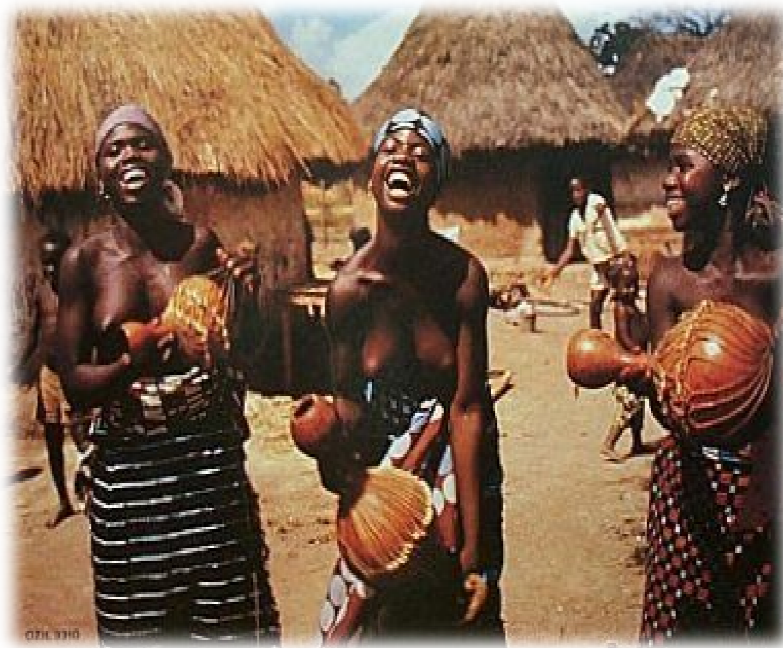


Département d'anthropologie

Master d'anthropologie 1^{ère} année, spécialité recherche

« Je ris donc je suis »

Le rire et l'humour au carrefour de deux processus identitaires: socialisation et
individuation



Mémoire bibliographique présenté par : Inès Pasqueron de Fommervault

Sous la direction de: Bruno Martinelli

Année Universitaire 2011-2012

Sommaire

Introduction	1
I. La place du rire et l'humour dans les rapports sociaux	10
A. Une définition du rire et de l'humour est-elle possible ? Perméabilité et variance des critères définitoires.....	10
1. Le rire multiforme	11
2. Le caractère kaléidoscopique de l'humour.....	13
B. Les fonctions sociales du rire et de l'humour : une approche pluridisciplinaire	16
1. Théories morales et spéculations philosophiques : la théorie de la supériorité du rire	16
2. Humour et psychologie : la théorie de l'agressivité	18
3. L'humour dans la littérature : la fonction défensive de l'humour satirique, un exemple africain.....	20
4. L'approche sociale : la théorie de l'incongruité/résolution	26
C. Les approches anthropologiques : l'humour et le rire comme régulateur des relations sociales.....	29
1. Humour et imaginaire national : trickster et contrôle social.....	30
2. Humour et rituels religieux: créer du désordre pour rétablir l'ordre	38
3. Rire et rituel profane : la fonction normative des alliances à plaisanterie.....	44
II. Le rôle du rire et de l'humour dans le processus de socialisation	52
A. Étude comparative des fonctions interactives du rire.....	52
1. Rire pour communier : « Rire avec l'autre»	53
2. Rire pour exclure : « Rire de/contre l'autre ».....	58
3. Rire pour éviter le conflit: « Rire de soi »	62
4. « Rire pour ne pas pleurer » : l'autodérision comme arme de survie.....	66
B. Humour et maintien des frontières sociales.....	72
1. L'humour infantile : le rire comme mode d'apprentissage	73
a) Le rire du nourrisson	73
b) L'humour de l'enfant.....	76
2. L'humour dans les relations interethniques : « l'humour ethnique »	83
3. Un humour genré ?	92
a) La prédominance de l'humour masculin sur la scène publique.....	93
b) Contraintes et imaginaires sociaux : les obstacles au développement de l'humour des femmes	97
c) L'affirmation de l'humour des femmes au fil des âges	100

III.	Le rôle du rire et de l'humour dans le processus d'individuation	105
A.	L'humour comme reflet de l'individualité	105
B.	Humour et individuation des femmes Mossi du Burkina Faso	108
1.	La notion d'individu en Afrique.....	108
2.	Humour des femmes Mossi et processus d'individuation	111
	Conclusion.....	116
	Bibliographie	
	Annexe	

Introduction

« Ethnologues, anthropologues ne parlent guère du rire. [...] L'étude des règles, des fonctions, des mentalités, des structures et de leurs combinaisons diverses répond sans doute au ferme propos de définir la constance, la cohésion et la conservation des sociétés [...]. Nous ne savons pas grand-chose de la manière dont les vivants vivent la société [...]. Cela ne rend pas compte de la flânerie, de l'attente, du jeu, des passions, des moments inutiles de l'existence des hommes...Cela nous renvoie à une région inexplorée des hommes...Le comique, la dérision n'appartiennent-ils pas à cette région obscure et indéfrichée ? » (Duvignaud, 1985:14 ; 19)

Cette citation de J. Duvignaud nous permet de constater que la problématisation anthropologique du rire et de l'humour s'avère précaire. Abondamment traités par la philosophie et la psychologie, le rire et l'humour ont été laissés pour compte du côté de l'anthropologie. Nous pouvons émettre l'hypothèse que le rire a pu être considéré comme une entrave à la cohérence et à la stabilité des systèmes, à la logique des structures mais aussi comme un obstacle au sérieux et à la rigueur tant recherchés par les observateurs. Toute pensée qui se veut scientifique a toujours tendance à s'écarter de ce qui relève de l'affect et de la sensation, perçus comme une source indéniable de perturbation des processus intellectuels. Une autre explication possible de la relative absence de donnée ethnographique à ce sujet, pourrait être que le rire de l'Autre, a longtemps permis de justifier l'entreprise coloniale. En effet, la figure du noir souriant, dont la fameuse image Banania en est l'exemple le plus paradigmatique, allait de pair avec la théorie évolutionniste et justifiait alors la mission paternaliste que s'étaient octroyée les colons. Le rire peut signifier la gaité et par analogie il peut donc aussi se référer à l'insouciance, ou encore au comportement enfantin, et cette métaphore de l'enfance est véritablement un *topos* du discours colonial : « À propos de tout et surtout à propos de rien, des fusées d'éclats de rire » affirme en ce sens G. Galland (1900 : 32). Cette idée d'un rire africain enfantin renvoie donc à cette image que L.S. Senghor voulait « déchirer de tous les murs de France » (1973 :55), une image qui presque irréductiblement fait ressurgir en toute inconscience, les souvenirs du passé colonial. À ce rire Banania s'ajoute le rire de la Vahiné que les colons ont longtemps stéréotypé et caractérisé comme le signe d'une appétence et d'une ouverture sexuelle (Satya Rao, 2007). Il est donc intéressant de noter le rôle colossal qu'a joué le rire durant la colonisation.

Faisant ressurgir presque systématiquement les affres du passé colonial, la question du rire n'a pas été approfondie d'un point de vue anthropologique. C'est précisément pour mettre un terme à l'idée d'un rire dépourvu de raison, d'un rire insouciant et enfantin, pour rompre avec cette image stéréotypée du rire de l'Autre que nous avons aussi souhaité réhabiliter le rire dans le domaine de l'anthropologie.

Faute de donnée ethnographique et jusqu'à l'émergence d'une anthropologie des émotions, dont nous développerons les idées ultérieurement, le rire n'a été étudié qu'à travers des approches naturaliste sous l'angle du biologique, passant sous silence son caractère social et culturel. Ces premières études naturalistes (Provine, 2000 ; Darwin, 1965; Lorenz, 1963 ; Légaré, 2009) ont considéré le rire comme un comportement universel et inné qui constituerait même l'une des premières vocalisations émises par les Hommes (Légaré, 2009). C. Darwin (1965) s'est ainsi attaché à montrer que le rire et l'humour font partie des caractéristiques propres à l'*homo sapiens*, en ce qu'ils augmentent la sociabilité des hommes entre eux et le développement du langage. Le rire est étroitement lié à la bipédie, à la respiration et à la parole. Bien que possédant ces trois facultés, le chimpanzé ne peut néanmoins rire, dans la mesure où il est prisonnier d'un système neuromusculaire inflexible, et ne peut produire qu'un son par expiration et inspiration. Le rire est donc proprement humain puisque, tout comme la parole, il résulte du découpage d'une respiration unique, que seul l'Homme possède. L'*homo sapiens* serait du point de vue évolutionniste à la fois et en même temps *homo ridens*. Ainsi, appréhendé sous l'angle essentialiste, le rire relèverait davantage d'une physiologie que d'une symbolique sociale et/ou culturelle, il se serait fixé au cours de l'évolution et serait donc un mécanisme de déclenchement inné.

« Le rire est le propre de l'homme » affirmait F. Rabelais dans l'Avis au lecteur de *Gargantua* (2004). Cette affirmation, aujourd'hui presque devenue un adage, semble conforter les approches essentialistes en faisant du rire un comportement universel, propre à l'Homme dans toute la généralité du terme. Il est en effet communément admis que les Hommes partagent un certain nombre de facultés mentales, comme la capacité d'apprendre une langue, de créer des outils, de modifier leur environnement... Dans le même ordre d'idée, nous pensons à la suite de F. Rabelais, que tous les hommes possèdent cette capacité à rire. Mais les approches essentialistes ont confondu l'humain avec l'universel, un comportement peut être proprement humain sans pour autant être universel. Si tous les hommes rient, ils ne rient pas pour autant de la même manière ni des mêmes choses aussi est-il nécessaire de soulever les limites de ces approches essentialistes.

Le caractère à première vue impulsif, ou encore inné du rire, pourrait faire écho aux notions d'automatisme, de réflexe, d'exécution mécanique (pour reprendre un terme bergsonien), ce qui conforterait les théories essentialistes, mais en réalité cette idée d'impulsivité doit être nuancée. Cette notion d'automatisme pourrait faire écho à la réflexion de C. Lévi-Strauss (1958) concernant la nature inconsciente de certains phénomènes collectifs :

«...Il n'y a guère de doute que les raisons inconscientes pour lesquelles on pratique une coutume, on partage une croyance sont fort éloignées de celles qu'on invoque pour la justifier. Même dans notre société, les manières de table, les usages sociaux, beaucoup de nos attitudes morales, politiques, religieuses sont observées par chacun sans que leurs origines et leurs fonctions réelles aient fait l'objet d'un examen réfléchi. Nous agissons et pensons par habitude. »
(Lévi-Strauss, 1958 : 25).

À travers ces quelques lignes, nous comprenons qu'il est nécessaire de dépasser toute idée d'automatisme. Comme C. Lévi-Strauss, nous considérons que certaines de nos attitudes, qui paraissent naturelles, sont en réalité des usages sociaux inconscients. Or, nous pensons que le rire fait partie de ces usages sociaux inconscients et qu'il est régi par un code secret, écrit nulle part, mais connu de tous. Il fait parti de l'inconscient collectif et est donc vécu par chacun des membres d'une société comme une habitude. Pourtant, et comme l'anthropologie des émotions le laissera entrevoir, ce sont les règles, les normes sociales, linguistiques ou encore interactionnelles que l'individu a intériorisées, qui précèdent cette habitude. Nous devons donc appréhender le rire comme un usage social et souligner les limites de l'innéité du rire. En réalité, il n'y a pas d'émotions naturelles, toutes les expressions du corps font partie intégrante de la symbolique sociale, appartiennent au répertoire culturel d'un groupe (Le Breton, 2008). Le rire, mais aussi toutes les émotions humaines, ne sont donc pas un langage naturel ou instinctif qui marquerait par là même l'universalité des significations des gestes, des mimiques ou encore des postures. Les approches naturalistes et universalistes du rire possèdent donc des limites qu'il est nécessaire de souligner, en développant les théories d'une anthropologie des émotions, qui s'est construite comme un frein à toute idée essentialiste d'innéité des émotions.

En effet, cette spécificité humaine qu'est le rire, se joue tout de même sur des tons particuliers et se lit avec des inflexions particulières. Le rire est une construction sociale, il se situe à la frontière de la nature et de la culture et c'est pourquoi il est un sujet tout à fait digne d'une analyse anthropologique.

Le rire peut être proprement humain mais n'est pas pour autant universel. Lorsque l'anthropologue américain W. La Barre (1978) s'interroge sur la question des émotions, il met en évidence l'étroite corrélation qui lie le biologique et le social. Une même émotion, telle qu'elle est définie biologiquement, peut en réalité posséder des sens et des fonctions sociales différentes. Deux individus qui se différencient d'un point de vue social ou culturel, rient donc différemment. Une même émotion, telle qu'elle est définie biologiquement, peut posséder des significations et des fonctions sociales différentes. Deux individus qui se différencient d'un point de vue social ou culturel, rient différemment. D'ailleurs, le déni du rire de l'autre que témoigne l'absence de donnée anthropologique, ne ferait que confirmer cette dimension sociale mais aussi culturelle du rire, tant il est vrai qu'octroyer à l'autre le sens de l'humour nécessite au préalable de dépasser les résistances ethnocentriques.

D. Le Breton (2008) dans la continuité de W. La Barre a abordé la question du rire et plus généralement des émotions en s'opposant aux approches essentialistes. Dans son œuvre *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, (2008) il s'est efforcé de définir les émotions comme des usages sociaux qui prennent nécessairement en compte la relativité sociale et culturelle. Selon D. Le Breton, il n'y a pas d'émotion naturelle, toutes les expressions du corps font partie intégrante de la symbolique sociale, appartiennent au répertoire culturel d'un groupe. Dans une même logique, lorsque F. Fernandez, S. Lézé et H. Marche se proposent de déchiffrer le langage social des émotions à travers l'observatoire de l'anthropologie de la santé, ils ruinent là encore l'idée d'un langage naturel ou instinctif qui marquerait l'universalité des significations des émotions (Marche.dir, 2008). Essentiellement basés sur le domaine de la santé, F. Fernandez, S. Lézé et H. Marche se proposent de montrer l'enjeu que représentent les émotions sur des terrains et des groupes sociaux aussi divers que : des agents de chambre mortuaire aux Narcotiques Anonymes, des hôpitaux - généraux ou psychiatriques – ou encore, une cellule de soutien psychologique à l'intention de victimes d'une inondation. Ces différentes études, bien que foncièrement distinctes, révèlent toutes, l'existence d'un lien étroit entre l'organisation sociale de chaque espace étudié et les émotions qui y sont émises. Dans le monde du travail, chaque emploi comporte donc des émotions légitimes qu'il est nécessaire et convenu d'exprimer (Marche (dir.), 2008). Les expressions des émotions dépendent étroitement des normes et valeurs sociales et appartiennent à un système symbolique, à un ordre de signification et c'est précisément la socialisation et l'éducation qui leur donnent une forme et un sens.

L'anthropologie des émotions nous invite à cesser d'envisager le rire comme la dimension de l'expérience humaine la moins contrôlée, la moins construite, la moins apprise, la moins susceptible d'être appréhendée en termes de sociétés et de cultures. Comme le suggère D. Le Breton (2008), il faut mettre un terme à ces idées reçues selon lesquelles, certains affects seraient indéfinissables, car irrationnels et contingents. Les sociétés définissent elles-mêmes comment une émotion doit s'exprimer, qui doit la manifester, où et quand. Ces études anthropologiques au sujet des émotions humaines (Le Breton, 2009 ; La Barre 1978 ; Marche (dir.), 2008) ont permis de mettre un terme à toute idée d'universalité et d'innéité (que prônait l'approche essentialiste) des émotions en exacerbant leur dimension sociale et culturelle. Il est par conséquent vain de vouloir maintenir cette dichotomie entre la raison et l'émotion, dichotomie qui sous-entend que l'émotion répondrait à des logiques personnelles et contingentes. Les émotions ont leur raison de même que la raison ne se conçoit pas sans émotion. Le domaine de l'anthropologie des émotions constitue donc aujourd'hui un champ de recherche légitime, et nous nous proposons d'y contribuer à travers une tentative de réhabilitation de la question du rire et de l'humour.

Outre ces études anthropologiques au sujet des émotions humaines, l'ouvrage de M. Apte (1985) est certainement l'approche anthropologique la plus achevée du rire et de l'humour. M. Apte est non seulement le premier mais jusqu'ici le seul à avoir consacré un ouvrage entier à la question du rire et de l'humour et c'est pourquoi notre travail s'en inspire grandement. Dans *Humor and Laughter an anthropological approach* (1985), M. Apte établit une véritable comparaison du rire et de l'humour dans différentes interactions sociales mais aussi dans différentes régions du monde. M. Apte s'efforce dans cet ouvrage de répondre à des questions liminaires mais essentielles : qui rit ? Où rit-on ? Quand rit-on ? Avec qui rit-on ? De qui rit-on ? Ces questions l'amènent à penser que l'humour varie non seulement d'une société à une autre, mais aussi d'une classe générationnelle à une autre et enfin d'un genre à un autre. M. Apte est donc parvenu non seulement à montrer que le rire est socialement construit mais aussi qu'il participe au maintien des frontières sociales. Dans la continuité de l'anthropologie des émotions et de l'étude de M. Apte, l'objectif premier de ce mémoire est de montrer que les émotions ont une raison et que cette raison se trouve dans les normes qui régissent les interactions sociales.

Pour ce faire, il est nécessaire d'analyser le rire, mais aussi l'humour qui peut être considéré comme la principale émotion qui enclenche le rire, tout comme la tristesse est celle qui engendre les larmes. Par rire nous entendons l'effet physiologique et plus précisément vocal d'une cause qui présente d'une manière ou d'une autre un aspect risible.

Ce qui va nous intéresser plus précisément dans ce mémoire, c'est l'une des causes du rire sans doute la plus culturelle : l'humour¹. Si le rire et l'humour sont intimement liés, ils ne sont pour autant pas synonymes. En effet, le rire peut être la conséquence de l'humour, mais il peut aussi s'enclencher de manière mécanique et presque impulsive. De la même manière, l'humour peut engendrer le rire, mais pas nécessairement. Lorsqu'il s'agit d'humour noir, d'autodérision ou d'humour ethnique, il ne peut plus être considéré comme l'expression de la gaieté, mais révèle des significations bien plus complexes. Dans certains cas, il se rapproche plus de la tristesse, ou encore, dans le cas de l'humour ethnique, de la moquerie. Cette pluralité des significations du rire, s'avère encore plus significative, si on interroge la plaisanterie et notamment les relations à plaisanteries. Dans ce cas, rire c'est se moquer de l'autre, voire-même l'insulter. Bien loin d'être spontané ou impulsif, il s'agira dans ce cas d'un rire institutionnalisé. Les phénomènes du rire et de l'humour sont donc multiples et se réfèrent à des réalités complexes et diverses. Cette description préliminaire des différentes formes de rire et d'humour, laisse donc déjà entrevoir la perméabilité et la mouvance de ces deux phénomènes dont la signification semble varier d'une circonstance à une autre. Ce caractère multiforme s'avère encore plus déterminant dans le cas de l'humour.

En effet, l'humour est dépendant des spécificités des conditions culturelles, sociales, politiques et historiques. Lorsqu'on énonce une blague on est nécessairement soumis à un certain nombre de règles, soit positives (des prescriptions) soit négatives (des prohibitions), ce qui remet en cause l'idée d'innéité, comme si par essence nous avions ou non le sens de l'humour. L'humour a certes des caractéristiques universelles, comme nous le verrons par la suite, telle l'imitation, l'exagération, la moquerie, l'obscénité... Mais ce qu'on imite, ce qu'on exagère, ce dont on se moque, ce qu'on considère comme obscène, diffère d'une société à une autre. C'est pourquoi il semble parfois si difficile de comprendre l'humour de cet autre qui ne partage pas la même culture que moi. Pour mettre en avant cette pluralité du rire et de l'humour, il sera nécessaire de les appréhender à travers le prisme d'une étude comparative, en comparant non seulement le rire et l'humour dans différentes régions du monde, mais aussi, selon différentes approches.

¹ Cette définition du rire et de l'humour est ici inachevée et permet juste de décomplexifier les termes du sujet, une définition plus minutieuse sera effectuée dans le premier chapitre de ce mémoire.

À l'instar de M. Mauss dans son article sur les techniques du corps (1934), nous pensons en effet que tout comportement humain, mimiques faciales ou autres « techniques corporelles » doivent nécessairement faire l'objet d'une approche globale et pluridisciplinaire comportant aussi bien la biologie que la psychologie ou encore la sociologie. Le concept unificateur par le biais duquel le rire et l'humour pourraient être envisagés sous cette triple dimension pourrait être la notion de communication. Le rire n'est pas seulement un accompagnement de la parole, il est une figure de l'action, rire c'est faire. La parole n'existe pas sans ces signes para-verbaux dont fait partie le rire, aussi il semble nécessaire d'envisager toutes les expressions corporelles comme un véritable langage dont la puissance évocatrice et signifiante est indéniable. À ce titre, tout comme la parole, le rire est quasiment toujours émis en présence d'autres individus et implique donc un émetteur et un récepteur. Le rire a donc un aspect éminemment communicationnel. Le rire et l'humour doivent en conséquent être analysés à la lueur des interactions sociales, précisément parce que c'est l'auditoire qui détermine si oui ou non une action ou un dire peut être qualifié d'humoristique ou non. Dans toutes les sociétés il existe deux sortes de langages, le langage verbal qui privilégie la langue et l'ouïe et le langage non verbal qui met en avant la mimique, le geste et repose davantage sur le visuel. Le rire, même s'il produit un son, se place dans la catégorie des langages non-verbaux car s'il y a un son il n'y a pas pour autant de parole. Le rire est donc fondamentalement un moyen de communication non-verbal du moins facio-vocal, qui émet des messages affectifs exprimant des affects et des émotions. D'ailleurs, le rire sous sa forme d'humour possède des fonctions semblables à celle du langage : socialiser l'enfant, transmettre une culture, des mœurs, préserver des valeurs, favoriser les échanges entre les individus... Comme toute communication, l'humour est dépendant de la société dans laquelle il s'inscrit et c'est pourquoi les facteurs sociaux et culturels tels que les codes langagiers, rituels et symboliques devront être analysés. Le rire et l'humour sont donc intimement liés aux normes sociales, linguistiques ou encore interactionnelles que l'individu a intériorisé. En ce sens, il est aisé de s'apercevoir que l'humour participe au processus de socialisation dans la mesure où il est le reflet des normes et des valeurs de la société dans laquelle il s'inscrit. En effet, étant donné que l'humour est caractérisé par l'incongruité, il définit en creux (par la négative) la normalité telle qu'elle est définie par telle ou telle société. Il n'y a pas d'incongruité en soi, une chose ne sera incongrue qu'en fonction des normes d'une société qui représentent un élément essentiel sans lequel il ne pourrait y avoir de comparaison, donc d'incongruité.

Apprendre à rire revient en réalité à apprendre les normes d'une société. Le rire et l'humour, plus que le propre de l'homme, sont davantage le propre d'une société. Ainsi, dans la mesure où le rire et l'humour, de par leur aspect communicationnel, reflètent et transmettent les normes d'une société, ils permettent de maintenir et renforcer les frontières sociales et les identités de groupe. En ce sens, il joue un rôle essentiel dans le processus de socialisation.

Mais si l'humour participe à la formation des identités de groupes, nous voulons aussi montrer qu'il possède un rôle essentiel dans la création de l'identité individuelle. À une échelle plus individuelle, nous révélerons donc que l'humour permet aussi de situer l'individu dans l'espace et dans le temps, de déterminer la place, le rôle, le statut qu'il possède dans la société dans laquelle il vit. Ainsi si à une échelle sociétale, le rire et l'humour participent au processus de socialisation, conformément au principe de rassemblement, à une échelle individuelle, il est étroitement corrélé au principe de différenciation lui-même lié au processus d'individuation d'une personne. Dès lors, le rire et l'humour participent tout autant au processus de socialisation qu'au processus d'individuation et ils sont donc des facteurs de construction des identités collectives et individuelles. Ainsi, deux idées peuvent être considérées comme les fils conducteurs de ce mémoire: d'une part le rire et l'humour s'observent à travers toutes les cultures mais varient d'une société à une autre ; D'autre part, l'humour est un outil méthodologique et conceptuel permettant de comprendre les différents mécanismes du processus identitaires en ce qu'il se présente comme un véritable facteur de socialisation mais aussi d'individuation. Nous allons donc essayer de révéler différentes formes et fonctions du rire et de l'humour qui elles-mêmes correspondent aux différentes sociétés et à la singularité des individus. Le rire et l'humour seront donc envisagés comme des facteurs de création et de distinction identitaire aussi bien à une échelle sociétale qu'individuelle.

Nous appréhenderons donc la question du rire et de l'humour à la lueur du questionnement suivant: Quel est le rôle du rire et de l'humour dans le processus de socialisation et d'individuation et dès lors en quoi peuvent-ils être considérés comme des facteurs de distinction identitaire, aussi bien à une échelle sociétale qu'individuelle?

Pour répondre à cette problématique, nous allons dans un premier temps revisiter la littérature scientifique qui traite du rire et de l'humour, en étayant les hypothèses qui ont été proposées, pour finalement montrer que quel que soient les disciplines, le caractère social du rire et de l'humour a toujours fait consensus. Dans une seconde partie, nous développerons cette dimension sociale en montrant notamment que le rire et l'humour participent activement au processus de socialisation et à la formation des identités collectives. Toutefois, dans un ultime moment, nous montrerons qu'au-delà de ces identités collectives, le rire et l'humour possèdent aussi une place dans la création de l'identité individuelle. Nous parviendrons alors à affirmer que l'humour ne joue pas seulement un rôle dans le processus de socialisation, mais qu'il participe aussi au processus d'individuation. Nous envisagerons ce dernier point sous l'angle du genre et plus précisément en abordant la question de l'individuation des femmes Mossi du Burkina Faso, qui constituera notre projet de recherche de seconde année de Master.

I. La place du rire et l'humour dans les rapports sociaux

Afin de dévoiler le lien entre rire, humour et socialisation, il est auparavant nécessaire de mettre en exergue leur dimension sociale en précisant la place qu'ils occupent au sein des rapports sociaux. Or, le caractère social du rire et de l'humour s'entrevoit déjà dans la difficulté d'en donner une seule et même définition. En effet, la multiplicité des terminologies ne fait que souligner le caractère kaléidoscopique du rire et de l'humour dont les formes et les significations varient d'une circonstance à une autre mais aussi d'une société à une autre. Par ailleurs, c'est précisément parce qu'ils revêtent une multitude de formes et une multiplicité de significations, que toutes disciplines revendiquent le droit de l'étudier. Mais ce qu'il sera intéressant d'observer, c'est qu'au-delà des apparentes frontières disciplinaires, toutes les approches du rire et de l'humour ont su mettre en avant leur place centrale au sein des rapports sociaux. Après avoir révélé la mouvance et la perméabilité du rire et de l'humour, nous soulignerons leur caractère social sous le prisme d'une étude pluridisciplinaire.

A. Une définition du rire et de l'humour est-elle possible ? Perméabilité et variance des critères définitoires

Tout d'abord, une définition de ces concepts s'impose étant donné la polysémie des termes du sujet. Si l'humour et le rire sont étroitement liés, ils ne sont pour autant pas synonymes, aussi afin d'éviter toute confusion, nous avons jugé bon de bien discerner ces concepts. Cette tentative de définition permet aussi et surtout de mettre en relief le caractère kaléidoscopique et mouvant du rire et de l'humour qui soulignent leur dimension sociale mais aussi qui justifie par là même, leur pluridisciplinarité, telle que nous la développerons dans un second moment.

1. Le rire multiforme

Le champ du rire pourrait être comparé à une galaxie qui regrouperait des phénomènes aussi diverses que l'humour, la raillerie, l'ironie...Le rire, qui semble être le point de convergence de tous ces phénomènes, peut être défini comme un effet, et l'humour, la raillerie...sont les causes de cet effet. Si les causes du rire sont socialement construites et résultent d'un conditionnement social, le rire qui en est la conséquence n'en est pas moins une fabrication biologique, aussi est-il nécessaire d'analyser la théorie biologique du rire.

Lorsque nous rions, le cerveau reçoit par l'intermédiaire de nos organes sensitifs, un stimulus qui peut être visuel, tactile ou sonore (Provine, 2003). Ce stimulus est ensuite envoyé sous la forme d'un signal vers le centre cortical, situé dans le lobe préfrontal, (pour une description plus minutieuse des parties du cerveau, se reporter à l'annexe n°1) qui a pour fonction de transférer l'information au système limbique qui mettra le comportement en action (Guyton, 1989). Selon l'intensité du signal, il s'agira soit d'un rire étouffé soit d'un rire à gorge déployée. Dans le même moment, le système limbique envoie un signal aux aires motrices du cortex cérébral, aires qui sont intrinsèquement liées au mouvement. Ces aires motrices transmettent des influx nerveux aux muscles intercostaux et au diaphragme, qui tous deux sont responsables de la respiration. Sous l'effet des muscles de la respiration, les autres muscles se détendent (Guyton, 1989). En raison de ce relâchement, la tête peut perdre le maintien de sa position verticale, les mains peuvent s'ouvrir, les jambes se décontracter et les sphincters se relâcher, tandis que d'autres petits muscles dits « striés » se déclenchent à leur tour. C'est ainsi que les muscles du visage, du larynx et de l'abdomen sont stimulés. C'est précisément la stimulation des muscles du visage qui crée l'expression rieuse, en attirant les coins de la bouche et des paupières vers le haut (Guyton, 1989). Simultanément, le système limbique communique avec l'hypothalamus (glande située au centre du cerveau) ce qui permet au signal nerveux d'atteindre les organes au travers des systèmes sympathiques et parasympathiques (Hoepke, 1959 ; Guyton, 1989). Le rythme cardiaque augmente alors, tandis que la pression artérielle diminue, car les muscles des artères se dilatent à cause du rire. Les bronches peuvent s'ouvrir davantage ce qui parallèlement augmente la ventilation pulmonaire (Guyton, 1989).

Ayant tenté d'expliquer les conditions physiologiques du rire, il est désormais nécessaire d'en étudier les effets. Le rire selon la théorie psychologique, comme nous le verrons par la suite, s'apparente à une véritable mise entre parenthèses des affects, mais cette idée d'anesthésie est aussi à considérer au sens propre du terme.

En effet, lorsqu'on rit, l'hypothalamus libère la production d'endorphines, morphines naturelles, aux propriétés antidouleur et calmante (Provine, 1989). Le rapport entre « endormir la douleur » et rire est donc chimiquement observable. C'est ainsi que la stimulation d'endorphine a pu être utilisée dans une fin thérapeutique. Son effet biologique anesthésiant explique pourquoi certains médecins expérimentent les bienfaits du rire sur leurs patients. Au début des années 1980, le Docteur P. Adams commence à utiliser le rire et l'humour comme un instrument thérapeutique et soigne ses patients vêtu d'un habit de clown. C'est ainsi que sont apparues les premières thérapies par le rire, aussi appelées, gélothérapies. Cette dimension thérapeutique au sens médical du terme ne fera pour autant pas l'objet de notre mémoire, étant donné qu'elle s'éloigne trop du strict cadre de notre sujet. Cependant ce processus neurochimique pourrait servir de ligne directrice dans notre analyse, en ce que toutes les formes du rire et notamment l'humour, comme nous le verrons dans les chapitres suivants, sont des modalités de l'insensibilité, autrement dit, de déconnexion avec le réel. Cette approche physiologique définit donc le rire comme l'extériorisation physique d'une sensation de gaieté. Pourtant cette définition mérite d'être nuancée, il serait réducteur de résumer le rire à l'extériorisation d'un sentiment de gaieté. Dans la langue française nous rencontrons de nombreuses expressions qu'on rattache couramment au phénomène du rire : « rire aux larmes », « mourir de rire », « rire au nez de quelqu'un », « rire dans sa barbe », « rira bien qui rira le dernier »... Ces expressions témoignent déjà d'une grande diversité de sens qui contraste avec les définitions qui caractérisent le rire comme un sentiment de gaieté. L'approche du rire s'avère particulièrement délicate en ce qu'il exprime une quantité de sentiments variés et parfois même opposés et révèle donc une ambivalence sans pareille, ambivalence que nous allons tenter de décrire et de comprendre tout au long de ce mémoire.

Nous appellerons « rire », l'extériorisation physique et plus précisément vocale qu'engendre un événement qui présente d'une manière ou d'une autre, un aspect comique. La notion de « comique » est essentielle, car il s'agit du terme général qui permet de synthétiser toutes les formes causales du rire. En effet, le comique est précisément le principe même du rire, c'est ce qui fait rire par son aspect. Or, le comique peut se retrouver dans des formes aussi diverses que la raillerie, l'ironie ou encore l'humour mais aussi la plaisanterie. Si la plaisanterie, sera étudiée dans notre partie sur les relations à plaisanterie, qui s'apparentent plus à de la moquerie qu'à de l'humour c'est toutefois l'humour qui nous intéressera tout particulièrement dans ce mémoire. En effet, l'humour, à la différence des relations à plaisanterie, se retrouve dans toutes sociétés et varie d'une société à une autre. C'est pourquoi, il est sans doute la cause la plus sociale et culturelle du rire.

2. Le caractère kaléidoscopique de l'humour

L'humour peut se présenter sous des formes diverses (blagues, jeux physiques, imitations, jeux de mots...), il peut être de durée variable (il peut se résumer à un seul énoncé, un seul geste ou résulter d'une véritable construction ludique), il peut apparaître dans différentes situations, formelles ou informelles, il peut se référer à différentes cibles (soi-même, l'autre, les autres, la langue de l'autre, un accent, une situation...), il peut être spontané ou non, volontaire ou involontaire... Ces différentes formes d'humour sont encore plus complexes lorsqu'on tente de les observer en interaction. Dans ce cas l'humour sera aussi dépendant de la situation, de la relation qui unit les participants, de leurs vécus respectifs... L'humour est un phénomène d'autant plus compliqué à analyser qu'il n'est pas seulement social et culturel mais aussi propre à chaque individu, puisqu'en effet : « Chaque individu semble (...) avoir un seuil de tolérance à ne pas franchir et qui concerne aussi bien les thèmes tournés en dérision (tout le monde n'apprécie pas l'humour noir ou l'autodérision par exemple), que la fréquence et les moments où l'humour peut ou non faire son apparition. » (Priego-Valverde, 2003 :15). Cette dimension individuelle et personnelle de l'humour sera notamment développée dans la dernière partie de ce mémoire, lorsque nous aborderons le lien entre humour et processus d'individuation. Compte tenu de ces paramètres, il semble de prime abord difficile de s'entendre sur une définition unique de l'humour étant donné que ses significations varient selon les circonstances, selon les sociétés mais aussi selon les individus.

Malgré cette absence de terminologie unique, l'humour a été la forme de comique la plus étudiée. H. Bergson dans *Le rire* (2008) met en relief différents degrés du comique et l'humour fait précisément partie du degré le plus élevé. En effet, il établit un épouvantail de formes comiques qui s'étend de « la plus plate bouffonnerie jusqu'aux formes les plus hautes de l'humour [...] » (Bergson, 2008: 94). L'humour se différencie des autres formes du comique dans sa fonction de déconnexion avec le réel, de par la distanciation qu'il suscite. Il permet aux hommes de prendre du recul par rapport à ce qu'ils vivent. Du malheur, de la mort, de la douleur, l'humour peut tirer du plaisir dans sa capacité à nous déconnecter des aspects oppressants, insupportables de la réalité et dans ce cas on l'appellera humour noir. Enfin lorsqu'on est soi-même l'objet de notre humour, il s'agit d'autodérision. L'humour devient alors un antidote contre le rire des autres, ce rire qui, comme nous l'analyserons par la suite, peut devenir une véritable sanction collective.

L'humour peut donc se présenter comme une attitude existentielle qui permet, par une mise entre parenthèses de la réalité, de mieux l'accepter ou de mieux la comprendre. Il serait donc vain de croire que l'humour provoque nécessairement un rire de joie. Les manifestations de l'humour noir et/ou de l'autodérision, tendent à éloigner l'humour de la joie pour le rapprocher du côté de l'expression mélancolique voire même du côté du désespoir².

Si nous ne pouvons donner une seule définition de l'humour de par son caractère polymorphe et relatif, nous pouvons tout du moins relever des théories principales qui sont aujourd'hui rattachées à l'humour. L'ensemble des recherches menées sur l'humour peuvent donc être résumées en trois grandes hypothèses :

1. L'hypothèse de l'incongruité/résolution (Provine, 2000 ; Koestler, 1964 ; Bergson, 2011) selon laquelle la constatation d'une relation incongrue, inattendue ou inappropriée est la base même de toute expérience humoristique. Le rire face à cette incongruité serait un moyen de résoudre au moins symboliquement cette incongruité. Cette théorie fait apparaître la fonction corrective du rire, qui est une sanction symbolique, permettant de distinguer ce qui est convenu et ce qui est inapproprié. Cette fonction corrective du rire sera principalement développée dans le chapitre II.A.2, à travers la notion de ridicule. Ridiculiser, c'est châtier par le rire.

2. L'hypothèse de l'agressivité (Freud, 2011) énonce l'idée selon laquelle, l'humour a principalement pour objet des thèmes considérés comme «agressifs», tels que l'angoisse, la mort, la sexualité...Cependant, de par le pouvoir de distanciation qui lui est propre, il remplit une fonction libératrice puisqu'il permet de dénouer la tension que provoqueraient nécessairement de tels thèmes. Sous le mode de la dérision, l'humour rend supportable l'insupportable et donne ainsi à l'individu une supériorité qu'il n'avait pas. Cette théorie révèle l'une des principales fonctions sociales du rire et de l'humour, à savoir, sa fonction cathartique. Cette dimension cathartique du rire sera notamment entrevue à travers l'étude psychanalytique du rire mais aussi à travers l'analyse des alliances à plaisanteries, aussi appelées, « alliances cathartiques » (Griaule, 1948).

² Le terme désespoir correspond à l'expression de Boris Vian, qui, dans *L'écume des jours* (1987) comparait l'humour à « la politesse du désespoir » (1987 :14).

3. L'hypothèse de la supériorité (Hobbes, 2006 ; Alexander, 1986 ; McGhee, 1979 ; Lorenz, 1963) définit l'humour comme un moyen d'élever le statut d'un individu en rabaisant celui d'un autre, conformément à la définition que donne J. Polimeni : « Humor elevates social status by demonstrating superiority or saving face. » (Polimeni ; Reiss, 2006). Cette théorie annonce en creux une double fonction sociale du rire : l'inclusion/l'exclusion. En effet, le rire unit le groupe de rieurs, qui jouit ensemble d'un plaisir commun, mais ce plaisir repose sur l'exclusion d'un individu et/ou d'un groupe, qui ne partagent pas les mêmes références et ne peuvent donc pas apprécier cet humour.

Ces trois hypothèses du rire et de l'humour seront la ligne directrice de notre mémoire. Chaque phénomène humoristique et chaque circonstance amenant à rire seront étudiés à la lueur de ces hypothèses.

Ainsi, ce chapitre a permis de clarifier les concepts de rire et d'humour. Si le rire et l'humour sont étroitement liés, en ce que bien souvent l'humour donne lieu au rire et réciproquement, le rire résulte la plupart du temps de l'humour, ils ne sont pour autant pas interdépendants. En effet, le rire est parfois impulsif et mécanique et ne résulte pas d'une construction humoristique volontaire, quant à l'humour il ne donne pas nécessairement lieu au rire, il est parfois plus proche des larmes, notamment lorsqu'il devient autodérision ou humour noir. Aussi nous utiliserons tantôt le terme rire lorsqu'il s'agira de considérations générales, ou d'un rire mécanique ou impulsif, (comme les rires collectifs et contagieux que nous développerons dans le chapitre sur « le rire avec ») tantôt le terme humour, lorsque nous étudierons les causes plus construites (et donc moins impulsives) du rire.

Quoi qu'il en soit, le caractère multiforme du rire et de l'humour rend difficile l'élaboration d'une définition unique, d'autant que, comme nous le développerons dans les parties II et III de notre mémoire, ces significations varient selon les sociétés mais aussi selon chaque individu dont le statut social diffère. D'autre part, parce qu'ils revêtent une multitude de formes, toutes disciplines revendiquent le droit de les étudier. Le rire et l'humour sont à ce point complexes, qu'ils méritent une approche pluridisciplinaire et interdisciplinaire. Un parcours de la littérature scientifique nous permettra de dégager des constantes et de confirmer et développer nos trois hypothèses de départ. Ce qu'il est donc intéressant d'analyser au-delà de ces apparents clivages disciplinaires, ce sont les points de concours de toutes ces approches, les tendances générales qui ressortent de ces études. Or, le point de convergence c'est précisément la place essentielle du rire et de l'humour au sein des rapports sociaux.

B. Les fonctions sociales du rire et de l'humour : une approche pluridisciplinaire

Depuis plus de deux millénaires, de nombreuses théories du rire et de l'humour ont été élaborées. Beaucoup de disciplines se sont focalisées sur une des diverses caractéristiques du rire et de l'humour. Toutefois, il s'agit dans cette partie de dépasser les frontières apparentes qui opposeraient ces disciplines, pour mettre en exergue des tendances générales, des points de consensus concernant l'étude du rire et de l'humour. Nous verrons qu'avec leurs propres appareillages théoriques, leurs propres terminologies, chacune des disciplines ayant abordé la question répondent de manière directe ou indirecte aux trois hypothèses que nous avons résumées, l'hypothèse de l'incongruité/résolution, l'hypothèse de l'agressivité et l'hypothèse de la supériorité. Toutes ces approches, bien que foncièrement diverses, ont su mettre en avant la place centrale du rire et de l'humour dans les rapports sociaux. Ainsi, qu'ils soient conçus comme l'expression d'un état émotionnel de joie, de supériorité, d'agressivité ou encore d'incongruité, leur caractère social a toujours fait consensus.

1. Théories morales et spéculations philosophiques : la théorie de la supériorité du rire

Les différentes approches philosophiques (Platon, 1966 ; Aristote, 1986 ; Hobbes, 2006) envisagent le rire à la fois comme un sentiment de supériorité et de dégradation de l'objet risible. Les objets qui donnent lieu au rire sont les laideurs (Aristote, 1986) au sens large du terme, physiques, intellectuelles, morales et sociales c'est-à-dire, tout défaut ou marginalité. Les philosophes ont été les premiers à s'intéresser au rire, à sa nature, à ses fonctions. Dans le livre III de *La République* (1966) Platon présente ses conceptions du rire et du risible. Le rire est un plaisir mais ce plaisir, selon Platon, possède des liens étroits avec la douleur et ce notamment lorsqu'il s'agit de moquerie ou de ridicule. Est ridicule celui qui ignore et pourtant croit savoir, c'est-à-dire, celui qui se trompe sur sa propre personne, qui se voit plus beau, plus riche ou plus intelligent qu'il ne l'est en réalité. Le rire est donc provoqué par le manque de connaissance de soi chez les personnes qui, selon Platon, peuvent être à juste titre qualifiées d'inférieures. Ce rire méprisant est légitime lorsqu'il s'adresse à un ennemi affirme le philosophe, mais lorsqu'il s'adresse à nos amis il est nécessairement mauvais et injuste.

Par conséquent le rire pour Platon est dans la grande majorité des cas, dangereux car il trouble l'ordre de la cité et suppose une perte de la maîtrise de soi. Il est alors indigne des hommes responsables et Platon affirme en ce sens : « Qu'on représente des hommes dignes d'estime dominés par le rire est inadmissible. » (Platon, 1966 :389). Ainsi le rire chez Platon, parce qu'il rompt avec l'idéal de maîtrise, de mesure et d'harmonie, est un plaisir dangereux. Le rire repose donc sur le désir de supériorité de l'homme qui a besoin, pour se sentir exister, d'exclure l'autre ou les autres.

Dans la continuité de Platon, et précisément lorsqu'il traite de la comédie dans la *Poétique* (1980), Aristote décrit le risible comme ce qui est honteux, laid ou vil. Nous rions d'un comportement lorsqu'il manifeste un défaut ou une marque de honte. Les individus les plus risibles sont ceux qui sont inférieurs, de par leur défaut physique, moral ou intellectuel et le rire devient alors la condamnation du vice (Aristote, 1980). Avec Aristote le rire a donc été caractérisé comme une expression de joie entremêlée de haine et de mépris. L'approche aristotélicienne du rire, met en avant l'une de ses fonctions sociales les plus importantes, à savoir sa fonction corrective, que nous développerons par la suite. Rire de quelqu'un c'est en quelque sorte le punir. Le rire peut donc devenir un véritable correcteur social dont le but est de corriger le vice pour rétablir l'ordre.

T. Hobbes (2006) est très certainement, lui aussi, l'un des philosophes qui a le plus développé la théorie de la supériorité du rire. Il le définit comme un orgueil soudain, qui apparaît lorsqu'on se considère soudainement supérieur à une autre personne qui nous semble dès lors inférieure. La passion du rire dit-il « n'est rien d'autre qu'une gloire soudaine et dans ce sentiment de gloire, il est toujours question de se glorifier par rapport à autrui, de sorte que lorsqu'on rit de vous, on se moque de vous, on triomphe de vous et on vous méprise. » (Hobbes, 2006 :72). Le rire est donc provoqué lorsqu'on aperçoit une faiblesse humaine et il devient alors comme le couronnement du vainqueur. La prise de conscience de cette faiblesse engendre un sentiment de supériorité et par conséquent de mépris. Le rire chez T. Hobbes continue donc à être ce sentiment de puissance qu'évoquaient déjà Platon et Aristote, un orgueil qu'on éprouve face à la défaite de l'autre. Tout au long de ce mémoire, nous trouverons de nombreux cas où cette théorie d'un rire de supériorité, conjoint à un sentiment de victoire face à une ou des personnes que nous tournons en dérision, est applicable.

La tradition philosophique s'est donc davantage intéressée au rire, en tant qu'extériorisation soudaine et impulsive d'un sentiment de mépris, qu'à l'humour. Les philosophes ont décrit le rire, comme une passion méprisante, destructrice de valeur et c'est précisément une des raisons pour lesquelles le rire a acquis une mauvaise réputation auprès des philosophes. L'approche philosophique du rire répond donc sans conteste à la théorie de la supériorité développée notamment par K. Lorenz (1963), P. E McGhee (1979) et R. Alexander (1986), selon laquelle les hommes, à travers le rire tentent d'élever leur statut en rabaissant celui des autres. Selon cette théorie, le rieur exprimerait un plaisir lié à un sentiment de supériorité face à l'objet risible désormais dégradé par le rire. La philosophie nous apprend que le rire n'est pas nécessairement lié à la joie, mais qu'il a aussi un lien avec l'agressivité des hommes, qui voient en lui la possibilité de rehausser leur statut en excluant l'autre. Le rire devient dans ce cas non seulement un élément d'exclusion, mais aussi une sanction symbolique. Si le rire peut unir le groupe de rieurs, il exclut celui ou ceux dont on rit. L'approche philosophique laisse donc entrevoir une fonction sociale essentielle du rire : l'exclusion. Ainsi, les théories philosophiques ont mis en avant une dichotomie entre le groupe des rieurs et la ou les cible(s) du rire. La psychologie donnera un souffle nouveau au rire et plus particulièrement à l'humour en en faisant une nécessité libératrice.

2. Humour et psychologie : la théorie de l'agressivité

Les approches psychologiques du rire et de l'humour sont essentielles à analyser en ce qu'elles permettent de mettre en avant une autre fonction du rire et de l'humour : la fonction cathartique. Le rire serait capable d'exprimer sous le mode humoristique des sentiments refoulés. Parmi toutes les formes de comiques, c'est l'humour, aussi appelé « mot d'espri », qui a retenu l'attention des psychologues. Le « mot d'esprit » est considéré comme un jeu de l'esprit avec le langage, qui offre une satisfaction particulière (Freud, 1930). Or l'humour est le plus haut degré de ces mots d'esprits en ce qu'il est en même temps et au-delà de cet aspect ludique, le plus haut des mécanismes de défense de l'homme. Appréhendé sous sa dimension psychologique l'humour est perçu comme ayant un effet libérateur, voire même salvateur. La cible de l'humour est aussi bien l'Autre que soi-même, auquel cas il s'agit d'autodérision. Dans tous les cas il réside, selon la théorie psychologique, dans la mise à distance des affects agressifs qu'on devrait éprouver dans telle ou telle situation.

L'homme qui utilise l'humour contre lui-même parvient à mettre à distance certaines difficultés de la vie pour ensuite pouvoir les transcender. L'exemple certainement le plus fameux et le plus représentatif de cette mise à distance est celui du condamné à mort qui, montant sur l'échafaud, affirme : « Voici une semaine qui commence bien ! » (Freud, 1930 : 207). C'est comme si, affirme S. Freud, sa conscience morale qui est en lui disait : « Regarde! Voilà le monde qui te semble si dangereux! Un jeu d'enfant! Le mieux est donc de plaisanter! » (Ibid. : 211). Le condamné parvient dans ce dernier instant de vie, à montrer sa supériorité, même si celle-ci n'est que symbolique. La mise à distance des affects agressifs et négatifs que permet l'humour est nécessaire pour limiter une conséquence traumatique. Ainsi, à travers le rire, le Moi se sent invincible et montre grâce à l'humour, que les traumatismes engendrés par l'extérieur ne l'atteignent pas, qu'ils sont tout au plus une source de plaisir (Freud, 1930).

Cette idée de plaisir que nous venons d'évoquer engendre l'autre caractéristique de l'humour selon la théorie psychologique, qui pourrait se résumer en ces termes : la victoire narcissique ou le triomphe du narcissisme (Despinoy, 1986 ; Freud, 1930). Le Moi s'affirme malgré des réalités défavorables à cette affirmation et manifeste ainsi sa domination. : « Le sublime tient évidemment au triomphe du narcissisme, à l'invulnérabilité du moi qui s'affirme victorieusement. Le Moi se refuse à se laisser entamer, à se laisser imposer la souffrance par les réalités extérieures, il se refuse à admettre que les traumatismes du monde extérieur puissent le toucher; bien plus, il fait voir qu'ils peuvent même lui devenir occasions de plaisir. » (Freud, 1930 : 208). S. Freud compare l'homme doté d'humour à un adulte devant un enfant : devant la vanité des souffrances de l'enfant, il en rit. L'homme doté d'humour rabaisse en quelque sorte l'autre au stade de l'enfance. Lorsque l'humour est contre soi-même, c'est le Sur-moi qui rabaisse le Moi, un Moi qui apparaît dès lors minuscule et futile (Freud, 1930). Le Surmoi « s'efforce par l'humour à consoler le Moi et à le préserver de la souffrance. » (Ibid. : 211). L'humour permet donc de mettre fin aux réactions affectives que la réalité devrait susciter, comme la colère, le désespoir, la tristesse. C'est pourquoi S. Freud décrit l'humour comme une « épargne de la réalité » (Ibid. : 208). Cette épargne pourrait être rapprochée de l'*epochè* husserlienne (Husserl, 1992) en ce qu'elle est une suspension momentanée du monde, une mise en parenthèses de la réalité. On retrouve là le lien mis en avant par la théorie biologique, entre le rire et l'anesthésie. Du point de vue psychologique, l'humour est donc une interruption provisoire de la sensibilité, une fuite artificieuse et temporaire de la réalité, il devient comme une adaptation paradoxale à la réalité, une accommodation au monde qui nie la réalité.

L'humour comme « mot d'esprit » et sous sa dimension psychologique est donc cette néantisation des affects négatifs et agressifs, cette déconnexion temporaire avec le réel. La théorie psychologique illustre donc parfaitement la théorie de l'agressivité, telle que nous l'avons définie précédemment étant donné qu'elle décrit l'humour comme la possibilité de dénouer, de par le pouvoir de distanciation qui lui est propre, la tension que provoqueraient des affects agressifs. Cette théorie de l'agressivité intimement liée à la fonction cathartique de l'humour, apparaît avec encore plus d'éclat à travers la littérature. Le rire dans la littérature possède toujours cette capacité de distanciation, mais en plus il remplit dans certains cas, une fonction satirique. Il devient dès lors une véritable arme défensive, non pas celle d'un seul individu, mais celle de toute une société qui s'élève contre une réalité perçue comme injuste ou insupportable.

3. L'humour dans la littérature : la fonction défensive de l'humour satirique, un exemple africain

Certains écrivains vont exacerber la capacité de distanciation de l'humour à travers des œuvres au caractère satirique qui sonnent comme l'expression d'une distanciation nécessaire vis-à-vis d'une réalité inhumaine. L'humour est dans ce cas une résolution face à une réalité perçue non seulement comme incongrue mais aussi comme injuste. L'humour, au travers de la littérature, révèle encore plus sa dimension sociale puisqu'il devient dans certains cas une véritable satire qui assume une fonction défensive contre la société, contre le pouvoir, contre les injustices.

Depuis Aristophane en Grèce, Horace à Rome jusqu'à Boileau, Molière ou encore La Bruyère, les écrivains n'ont cessé, à travers leurs œuvres satiriques à l'humour ardent, de ridiculiser leurs contemporains pour dénoncer certaines injustices et absurdités, conformément à l'épigraphe latine si connue, *Castigat ridendo mores* (« Châtier les mœurs par le rire »). Ces hommes de lettres n'appréhendent pas le rire de la même manière que les philosophes. Il n'est pas un plaisir dangereux et méprisant, mais au contraire, il devient l'instrument privilégié pour dénoncer des injustices. Cette dimension satirique de la littérature grecque, latine et française a été étudiée maintes et maintes fois, aussi nous avons préféré étudier ce rire de dénonciation à travers un corpus encore mal connu, la littérature africaine.

La spécificité de l'humour noir africain, selon N. Martin-Granel (1991), réside dans cette capacité à prendre ses propres souffrances comme objet de dérision, l'humour noir est en même temps autodérision. L'humour devient alors une réponse possible à une situation douloureuse parfois tragique. L'humour noir des écrivains africains plus que jamais rend obsolète la frontière entre le rire et les pleurs. Dans la littérature Africaine, l'humour ne peut être étudié en dehors de son contexte. Successivement réponse à la colonisation puis distanciation face aux situations de crises actuelles, le rire sous sa forme d'humour, devient une véritable arme défensive.

Les hommes de lettres africains se sont très vite efforcés de ruiner l'image du « nègre » riant de tout mais surtout de rien, sans conscience de la réalité, en dehors du temps, en mettant dans leurs écrits l'histoire de l'Afrique, ses blessures, sa colère. Les auteurs africains vont commencer à utiliser l'humour dans leur œuvre comme une arme puissante de dénonciation et de critique. A. Césaire (2000), sous le drapeau de la négritude, va s'efforcer de dire cette souffrance, ce besoin de révolte. Mais dans ces flots de cris il n'en oublie pas pour autant le rire :

« Oui mes amis/votre rire indompté/ votre rire de lézard dans les murs/ votre rire d'hérésie dans leurs dogmes/ votre rire irrémédiable/ votre rire de vertige où s'abîmeront fascinées les villes/ votre rire de tombe en retard sous leur pieds de maître/ votre rire les vaincra. » (Césaire, 2000, Acte I, v.778).

Ce rire dans le roman africain apparaîtra réellement dans la seconde moitié du XXème siècle. Cette naissance de l'humour littéraire s'observe pour la première fois dans *Le vieux nègre et la médaille* (1956) de F. Oyono, suivi de peu par *L'étrange destin de Wangrin* (1973) de A.H. Bâ. F. Oyono utilise le rire sous la forme d'humour noir pour mettre l'accent sur l'injustice et l'imposture de la colonisation. Par le rire de l'auteur et du lecteur complice, la littérature peut inverser l'histoire, intervertir les rôles des différents acteurs. C'est ainsi que F. Oyono énonce sa morale noyée dans un flot de pitreries où le héros Méka est tantôt travesti, ivre, grossier mais finit par sortir de sa condition dérisoire de « vieux nègre » et peut prendre sa revanche en riant à son tour aux dépens des autres. C'est dans ce retournement de situation que le chef des blancs en vient à épingle une médaille sur le cache sexe de Méka. Le rire, qui ici s'observe sous sa forme d'humour noir, permet à la fois de dénoncer la colonisation et de réparer l'injustice. L'humour devient alors une arme de dénonciation et de consolation.

En 1973, A. Hampaté Ba avec *L'étrange destin de Wangrin*, poursuit l'objectif de F. Oyono, celui de se servir du rire et de l'humour comme une arme redoutable de lutte. L'auteur raconte ainsi l'histoire d'un interprète noir qui va tromper le colonisateur.

Le rire permet là encore de réparer une souffrance ou une injustice et agit comme une véritable revanche. Par le rire, l'auteur et le lecteur se rendent justice. Wangrin, l'interprète et le héros du livre, est un homme plein d'esprit et de ruse. De telles qualités lui permettent de rire aux dépens des blancs et de faire rire les noirs, créant ainsi une communauté de rieurs. Le héros se trouve dès lors affranchi de son état passif et agit comme un véritable Démocrite Africain. Ce héros et son créateur sont les pionniers de l'humour noir africain, en ce qu'ils incarnent non pas un rire de joie, mais un rire pour ne pas pleurer. Ce rire pour ne pas pleurer est parfaitement illustré à travers l'œuvre de A. Hampaté Ba. En effet, Wangrin rit dans toutes les circonstances qui devraient engendrer les pleurs, suivant le modèle de son maître, le dieu des contrastes qui : « Chaque fois qu'on lui annonçait une naissance ou un mariage, (...) pleurait à en tarir ses larmes ; mais il riait à faire éclater son foie lorsqu'il apprenait un décès, un divorce ou une calamité quelconque. » (Martin-Granel, 1991: 13). Qu'il s'agisse de F. Oyono (1956) ou A. H. Bâ (1973), les deux utilisent le rire, à travers cet humour littéraire, afin de mettre à distance et ainsi de se consoler de la réalité coloniale. L'humour permet de renverser les rôles, de modifier la réalité. Les romans deviennent la possibilité de fuir un instant, l'espace de quelques pages, la situation coloniale et laissent ainsi présager l'espoir d'un monde nouveau.

Pourtant, après l'indépendance, tant attendue, l'Afrique est loin de connaître des lendemains qui chantent. Au contraire, elle se retrouve seule et doit affronter un désastre, politique, social, économique sans pareil. L'humour devient dès lors non seulement un droit mais aussi et surtout un devoir, il n'est alors plus utilisé seulement comme pouvoir de distanciation mais aussi et surtout comme critique acerbe. Le rire selon E. Kant proviendrait d'une attente qui ne se résout en rien (Kant, 1990). C'est précisément ce rien, qui suit l'indépendance, qui va animer les romanciers et humoristes africains. Tels vont être l'origine et le but des romans africains postcoloniaux : « Écrire un désastre hilare » (Martin-Granel, 1991: 17). Mais alors la question qui se pose est la suivante : « Comment cette voix rieuse peut-elle oser se faire entendre, à l'heure où l'on n'attendait que cris, larmes et grincement de dents ? » (Ibid). La seule réponse possible c'est qu' « il y a des choses trop graves pour qu'on les traite avec le sérieux dont on affuble ordinairement que les affaires courantes. » (Ibid). Le rire bien loin de se résumer à l'expression d'un sentiment de joie possède une gravité sans pareille. C'est cette gravité propre au rire que Senghor a souligné lorsqu'il affirmait qu'au commencement c'est « d'un rire de saxophone que Dieu créa le ciel et la terre » (Senghor, 1956:117). Le rire serait, si l'on en croit ce mythe, le véritable berceau de l'homme.

Cette idée d'un rire créateur se retrouve dans de nombreux ouvrages, tel est le cas d'*Africa Sanza*, dernier conte de *La lune dans un sceau rouge* de F. Bebey dont N. Martin-Granel retranscrit un extrait :

« Dieu n'est pas un homme triste. C'est un homme qui sait très bien s'amuser. Mieux que personne. Dieu est un homme extrêmement joyeux sinon il serait mort de tristesse depuis longtemps, à cause de tout le mal que les hommes ne cessent de faire quotidiennement. C'est un philosophe humoriste et rieur. Au grand rire éternel qu'il nous a communiqué, à nous noirs d'Afrique, Afin de nous permettre de défier les siècles et les vicissitudes. L'esclavage, la colonisation et nouvelles autres injustices n'effaceront pas notre soleil riant dents dehors. » (Martin-Granel, 1991 :22).

C'est à la lueur de cette idée d'un rire créateur et salvateur que les romans postcoloniaux vont donc exacerber cet humour littéraire non seulement pour mettre à distance la réalité mais aussi pour la critiquer. Dès lors l'humour va de pair avec une forme spécifique du rire, le burlesque. B.E Ossouma (1995) dira en ce sens que pour les écrivains Africains, la souillure anale, ressort privilégié du burlesque, est une véritable manière d'exprimer un dégoût ainsi qu'un double refus : dégoût face aux vaines préoccupations alimentaires et sexuelles des pouvoirs, refus des discours fétichistes traditionalistes, refus des discours victimaires. Pour illustrer ces propos et cette double fonction de l'humour noir et de la satire des romanciers africains, à savoir la mise à distance et la critique, nous allons dès à présent exposer quelques passages de romans africains postcoloniaux qui nous ont semblé particulièrement paradigmatiques et emblématiques de cet humour littéraire africain.

« La cérémonie continuait. Les uns offraient, les autres recevaient ; tout le monde faisait répéter les éloges de l'enterré : humanisme, foi, hospitalité, et même un voisin rappela qu'une fois l'enterré lui avait apporté un caleçon et un pagne : ceux de sa femme (l'épouse du voisin, précisons le) ; le vent les avait poussés et entraînés sous le lit de l'enterré. L'effet fut immédiat : les visages se détendirent, les rires fusèrent du palabre. » (Kourouma, 1976:15).

Cet extrait de l'œuvre de A. Kourouma (1976) *Les soleils des indépendances* illustre parfaitement cette idée de mise à distance par l'humour. A l'intérieur même d'une situation des plus graves, telles que des funérailles, l'auteur choisi de mentionner l'adultère du défunt ce qui engendre un rire général, qui représente bien ce comique de détente qui permet un instant d'oublier le sérieux et le tragique d'une situation.

Au-delà de cette capacité de distanciation, le rire littéraire peut posséder une fonction subversive et dans ce cas, l'humour noir se transforme en satire, tel que le souligne l'exemple suivant :

« Le juge met du temps à reprendre ses esprits. Il persifle. Il est le plus triste héros d'une vilaine farce. Il était une fois un juge qui avait toujours dans les manches de sa robe de grands mots et de grands principes. Or il était ladre et filou. Cuistre(...). Ah, monsieur le Juge ! Ne dites pas que, pour si bien poursuivre le crime, vous n'avez jamais goûté au crime. Pour si bien vous voiler la face devant le vice, êtes-vous toujours maître des plus sorniois de vos sales désirs ? Parlez-nous donc de l'honneur au singulier ! Toutes les fables sont désormais sans morale, parce qu'elles ne sont plus que des farces stupides. Des tours de cochon. » (U Tam' si, 1986: 87-88).

Ce texte extrait de l'œuvre *Ces fruits si doux de l'arbre à pain* de T. U Tam'si est une franche critique de l'autorité judiciaire. Le pouvoir judiciaire, par le biais du registre burlesque, perd son autorité étant donné qu'il est ici décrit comme « ladre et filou » et qu'il est coupable du crime qu'il prétend poursuivre. L'injustice de la justice est ici exacerbée. Ce rire littéraire au caractère satirique se retrouve avec encore plus d'éclat dans l'extrait suivant :

«Ce fut l'occasion pour l'auguste assemblée de se débarrasser de son fard de gravité, de son masque de pesante solennité. Avec la simplicité de l'enfant qui le fait au lit, elle laissa jaillir les flots de barbarie qui bouillonnaient secrètement en elle. Les délégués s'entretirèrent dessus, s'empoignèrent confusément et s'injurèrent comme de vieilles putes. A la porte où, avec quelques collègues, il assurait la sécurité, Karimou regardait la scène avec l'amusement d'un spectateur de vaudeville. Il serrait nerveusement sa mitraille et jetait des coups d'œil ironiques sur les autres miliciens. Mais, quand une balle perdue, elle, n'est jamais gagnée celle là, atteint l'image du leader-Bien-Aimé en plein milieu du front, bombé et réfringent, un étrange mal s'empara de sa tête(...). La chimère politique se saisit de lui comme un duvet et délicatement, le posa dans son monde fabuleux et farfelu.» (Moménembo; 1986 : 184-185).

L'humour dans l'œuvre de T. Moménembo, *Les écailles du ciel*, est véritablement subversif, l'auteur prend pour cible les autorités qui ont un lien avec le simiesque, le scatologique et le sexuel. Ces trois composantes sont récurrentes dans cette littérature des « rieurs-résistants » (Martin-Granel, 1991). Cette révolte romanesque vis-à-vis des pouvoirs politiques s'opère au travers du burlesque et de la dérision.

Dans cet extrait, les masques du pouvoir tombent, le pouvoir politique n'a plus rien de respectable, il n'est plus qu'une vaste chimère perdue dans un monde « fabuleux » et « farfelu ». Ainsi, à travers l'exemple de la satire littéraire, nous avons constaté que le rire, sous sa forme d'humour noir possède non seulement un pouvoir de distanciation, mais il peut aussi, dans la continuité de cette mise à distance, jouer le rôle d'une satire acerbe, qui dénonce certains aspects de la réalité comme absurdes, injustes ou encore cruels. L'humour satirique dans la littérature reflète parfaitement la théorie de l'agressivité, puisqu'il a pour but de tourner en dérision des thèmes agressifs et douloureux pour mieux les critiquer, pour mieux s'en détacher. La satire littéraire, tout comme le mot d'esprit du point de vue psychologique, remplit donc une fonction de distanciation et de cathartique. Mais dans le cas du rire littéraire, il ne s'agit pas d'une catharsis individuelle, mais d'une catharsis collective. Le rire devient une véritable communication entre l'écrivain et les autres, précisément dans la mesure où il n'écrit pas ses propres souffrances, mais la souffrance de tout un peuple. Ces rires littéraires africains, à la différence de la grande majorité des rires des hommes de lettres français, qu'on appelle à juste titre moralistes, sont à appréhender sous le mode de l'humour et non de l'ironie. L'ironiste est précisément celui qui se distancie par un sentiment de supériorité, il s'élève au dessus de sa cible. L'humoriste quant à lui, se prend lui-même pour cible, vise ses souffrances et ses faiblesses qui sont celles de toute la société qu'il se propose de représenter. L'humour littéraire africain devient le moyen de défense de toute une société. La dimension sociale du rire est donc parfaitement reflétée à travers ce rire littéraire. Dans les romans, l'humour noir permet de mettre à distance les affects négatifs et douloureux de toute une société et cet humour noir devient bien souvent une véritable satire capable de critiquer le pouvoir, ses abus, ses injustices, de corriger les mœurs rien qu'à travers l'humour et la mise à distance. La sentence latine *Castigat ridendo mores*, « châtier les mœurs par le rire », prend ici tout son sens.

La littérature, comme les différentes disciplines sous l'angle desquelles nous avons abordé la question du rire et de l'humour, a mis en avant le rôle social essentiel de l'humour. À travers la littérature, l'humour développe sa capacité de déconnexion momentanée avec la réalité mais aussi la possibilité de résoudre symboliquement une incongruité. L'humour satirique littéraire permet en effet de résoudre une incongruité. À travers des œuvres humoristiques les écrivains tentent de résoudre par la satire l'incongruité d'une réalité perçue comme injuste ou immorale. Rire et humour deviennent donc une résolution symbolique, une réponse possible face à une incongruité ou une absurdité.

Cette idée d'incongruité/résolution apparaît avec encore plus d'éclat à travers la théorie sociologique du rire et de l'humour. Le rire sous sa dimension sociologique, analysé non plus au travers de la littérature mais au sein des relations sociales est en effet perçu comme une punition symbolique. Il permet de réguler les rapports sociaux en invitant à corriger certains défauts, certains écarts. Le rire devient alors un véritable régulateur social, dont la double fonction s'articule comme nous le verrons autour de l'exclusion et de l'inclusion.

4. L'approche sociale : la théorie de l'incongruité/résolution

De nombreuses études se sont attachées à mettre en avant les fonctions sociales du rire. Ces études (Bergson, 2008 ; Duvignaud, 1985 ; Barriaud, 1988) mettent en avant l'hypothèse de l'incongruité/résolution. Une chose ou un fait incongru, absurde, inattendu ou inapproprié constitue selon cette théorie la fondation de toute expérience comique. L'incongruité est produite lorsqu'un individu agit de façon inverse à la norme et le rire devient la résolution de l'incongruité produite, une résolution qui rappelle à la norme. Ces approches sociales se sont davantage intéressées au rire comme résolution symbolique d'une incongruité, qu'à l'humour, en tant que construction sociale. Cette théorie du rire est parfaitement résumée par la théorie bergsonienne du rire. Ce philosophe, qui dans *Le rire* (2008) fait d'abord œuvre de sociologue, définit d'emblée le rire par cette sentence aujourd'hui des plus fameuses, «une raideur mécanique» plaquée sur du vivant dont l'aboutissement est « une espèce de geste social » (Bergson, 2008 :15).

Le rire dans cette perspective, serait produit dans les relations sociales et dépendrait ainsi de l'étude des interactions entre les individus. Le rire est un comportement ou geste social qui sert de contrôle social en rappelant à la norme. Par la crainte qu'il inspire, il réprime les excentricités. Quand une personne agit à l'inverse de la norme, par son caractère ou son comportement, il suscitera nécessairement le rire. De par sa fonction corrective, le rire apparaît donc comme une répression symbolique. Tout ce qui produit du désordre ou semble contre nature devient source de comique, de sorte qu'un acte, un comportement, une personne sont risibles à partir du moment où ils laissent apparaître une certaine étrangeté. Lorsque quelqu'un se comporte de manière inverse aux normes sociales, ou adopte un comportement déviant il devient la cible privilégiée des moqueries. Le but est non seulement de le punir mais aussi et surtout de rétablir l'ordre social.

C'est poursuivant cette idée bergsonienne que le sociologue J. Duvignaud (1985) dans *Le propre de l'homme*, analyse le rire comme : « L'effort d'une brimade imposée à un individu qui cherche un centre de gravité en dehors de la société à laquelle il appartient [...] il est arbitrairement façonné par un groupe qui se délivre ainsi de ses démons. » (Duvignaud, 1985 : 28). Le rire appréhendé sous l'angle de la sociologie, est une correction faite pour humilier, il invite à corriger certains défauts ou certains écarts. Le rire a donc pour fonction première de rétablir la norme en sanctionnant de manière symbolique le marginal. Il recrée l'harmonie par la désignation d'un coupable. Le rire s'explique donc par cette discontinuité, cette rupture, qui est produite lorsqu'un comportement semble incongru ou ne correspondre absolument pas à la personne : « Supposez un original qui s'habille aujourd'hui à la mode d'autrefois : notre attention est appelée alors sur le costume, nous le distinguons absolument de la personne. » (Bergson, 2008 :30). Ceci explique pourquoi le déguisement est une des sources privilégiées du rire. Inversement, une caractéristique inhérente à la personne peut sembler être un déguisement : c'est parce qu'« un nez rouge est un nez peint dans l'imagination qu'il nous fera rire. » (Ibid. : 31). Enfin, et de manière plus générale, une personne nous fera rire lorsqu'elle nous paraîtra telle une chose, c'est précisément ce qu'il faut entendre par « du mécanique plaqué sur du vivant. » (Ibid.: 15). Le clown qui va et vient, feint de se cogner et de tomber provoque le rire, parce qu'on est davantage intéressé par le rebondissement que par l'homme lui-même, on oublie qu'un individu se cache derrière tous ces rebondissements, sauts et autres pitreries, le corps n'est plus qu'une forme. Nous concluons donc que toute forme d'incongruité, physique, morale ou comportementale, devient une source de rire, un rire qui devient dès lors une résolution symbolique de cette incongruité.

Toutefois, pour qu'il y ait incongruité c'est-à-dire pour violer les normes sociales, il faut se référer à des normes. Il n'y a pas d'incongruité en soi. Un élément n'est caractérisé d'incongru qu'en fonction d'une norme sociale, point de référence sans lequel on ne pourrait parler d'incongruité. Ainsi, si l'incongruité est une source privilégiée du rire elle n'est pour autant pas suffisante. Il en est de même de l'automatisme dont H. Bergson fait l'origine même du comique. En réalité, on ne rit pas d'un comportement parce qu'il est mécanique, mais on le juge mécanique parce qu'il apparaît contraire aux normes sociales qu'on a intériorisées. L'incongruité ou le caractère mécanique d'une chose, d'un fait doit se doubler d'une certaine connivence entre le groupe de rieurs pour devenir comique.

Cette connivence est nécessaire non seulement pour juger ce qui est incongru ou non mais aussi, pour apprécier cette incongruité : « Il ne suffit pas de comprendre l'incongruité, d'en comprendre le sens, pour en rire. Encore faut-il adhérer affectivement à ce sens, le faire sien, se faire complice du créateur dans la conception qu'il propose. » (Barriaud, 1988 : 23).

En effet, pour que le rire s'enclenche il n'est pas suffisant par exemple d'énoncer une blague, il faut que l'auditoire soit à même de comprendre et d'apprécier la blague, l'humour n'existe qu'en fonction du rire de l'autre, qui en est la confirmation. La théorie de l'incongruité est donc étroitement liée à deux attitudes sociales : soit le rire d'accueil ou rire de connivence qui unit le groupe de rieurs qui partagent des référentiels communs, soit le rire d'exclusion qui repousse celui ou ceux dont on rit, c'est-à-dire, celui dont le comportement apparaît déviant ou contraire aux normes sociales. Celui dont on rit est exclu du groupe de rieurs parce qu'il ne partage pas les mêmes références il n'a pas intériorisé la même définition de l'incongruité et de la congruité et ne peut donc pas comprendre et apprécier l'humour produit. Il est donc aisé d'apercevoir le caractère profondément social du rire et de l'humour, puisqu'ils dépendent des normes sociales que l'individu a intériorisées. Le rire et l'humour ne peuvent donc être analysés qu'à la lueur des normes sociales, mais aussi et comme nous l'approfondirons par la suite, linguistiques et interactionnelles.

Au terme de cette analyse théorique du rire et de l'humour sous leur dimension philosophique, littéraire, psychologique, sociologique et même physiologique, nous avons autant que possible dissout la complexité initiale du rire et de l'humour, en mettant en avant le rôle essentiel qu'ils jouent au sein des rapports sociaux, conformément à nos trois hypothèses de départ : celle de l'incongruité/résolution, celle de l'agressivité et enfin celle de la supériorité. La première hypothèse met en avant la fonction normative du rire, qui se présente comme une résolution symbolique d'une incongruité, voir même une punition pour la cible du rire. Rire d'une incongruité c'est donc symboliquement rétablir l'ordre. La seconde hypothèse, celle de l'agressivité, laisse entrevoir la fonction cathartique et défensive du rire, qui permet de mettre à distance les affects agressifs et douloureux, de par le pouvoir de distanciation qui lui est propre, comme l'ont souligné le mot d'esprit psychologique et l'humour littéraire. Enfin, la troisième hypothèse, met en avant la supériorité du rire. Le rire permet au groupe de rieur de jouir d'un plaisir commun narcissique, qui souligne un sentiment de supériorité face à celui dont on rit, ou encore celui qui ne peut comprendre ni apprécier cet humour parce qu'il ne partage pas les mêmes référentiels. L'hypothèse de l'agressivité exacerbe donc deux fonctions sociales essentielles du rire, celles de l'inclusion et l'exclusion.

Ainsi le rire et l'humour permettent de maintenir l'ordre social d'une part par la sanction symbolique qu'ils engendrent, d'autre part par leur double fonction d'inclusion et d'exclusion et enfin par leur dimension cathartique. Ces trois hypothèses nous permettent donc de révéler le rôle essentiel que jouent le rire et l'humour dans les relations sociales.

Il est désormais nécessaire d'approfondir cette analyse en dépassant le cadre théorique et hypothétique, en observant désormais la place et le rôle du rire et de l'humour dans le milieu naturel du rire, celui de la vie sociale et culturelle des hommes. En analysant les expressions culturelles du rire et de l'humour, nous mettrons ainsi en relief le point de convergence de ces trois hypothèses, à savoir la faculté du rire et de l'humour à réguler les relations sociales, en affirmant et transmettant les normes de la société dans laquelle ils s'inscrivent.

C. Les approches anthropologiques : l'humour et le rire comme régulateur des relations sociales

Cette partie a pour but de revisiter la littérature anthropologique au sujet du rire et de l'humour et ainsi de révéler le rôle essentiel des expressions culturelles du rire et de l'humour dans les relations sociales. Nous verrons que les trois hypothèses précédemment évoquées ont un réel impact sur les relations sociales, en ce qu'elles sont un moyen de les réguler. Pour mettre en exergue cette fonction de régulateur social, il sera question d'interroger les principaux phénomènes aux travers desquels les anthropologues ont survolé la question de l'humour, à savoir : le personnage du trickster, la relation à plaisanterie et l'humour rituel. Ces trois phénomènes culturels représentent différentes facettes de la dérision. En effet avec le trickster, la dérision s'observe dans un cadre mythologique tandis que les rites d'inversion puisent le comique dans les rituels religieux. Enfin, les relations à plaisanterie révèlent un troisième degré de la dérision, celui des rituels profanes. Or, comme nous allons le constater, ces différentes expressions culturelles du rire et de l'humour semblent avoir été établies en vue de faire respecter l'ordre social. Nous verrons donc que ces trois phénomènes humoristiques ont une place primordiale au sein des interactions sociales. En effet, si la relation à plaisanterie permet de réguler les rapports sociaux en favorisant la formation et le maintien des frontières sociales, l'humour rituel permet quant à lui, de réaffirmer l'ordre et les normes sociales en créant une apparence de désordre et d'anomie.

Enfin le personnage du trickster, figure de l'incongruité par excellence, répond encore une fois à la théorie de l'incongruité/résolution. Toutefois, s'il représente l'incongruité, ses échecs à répétition sont une manière de souligner la supériorité des normes sociales face aux aspirations individuelles et incongrues. En ce sens la figure du trickster possède une fonction normative indéniable. Dans cette partie, nous nous proposons donc d'étudier ces différents niveaux de dérision, à l'échelle des mythes, des rituels religieux et des rituels profanes, afin d'analyser en quoi ils sont, à chaque fois, une manière d'affirmer les normes sociales.

1. Humour et imaginaire national : trickster et contrôle social

Le terme trickster ou «tricheur» n'a vraisemblablement émergé que dans les dernières décennies du XIXème siècle (Apte, 1985). Son aspect amorphe et ses caractéristiques incongrues ont intrigué les anthropologues et les folkloristes d'autant plus qu'il n'a pas d'équivalent dans la culture occidentale (Paulme, 2007 : 85). L'existence du trickster proviendrait des rites populaires d'inversion à caractère carnavalesque, au sens où l'entendait Bakhtine (1972), à savoir, le carnaval comme un lieu et un moment de véritable défoulement lors duquel il est permis d'effectuer certaines inversions sociales, où les barrières socio-professionnelles, économiques et éthiques tendent à disparaître. D. Paulme, souligne ce lien entre trickster et carnaval, lorsqu'elle affirme : « Particulièrement sensible dans les contes du décepteur (du trickster) est le rôle de la satire [...] Le décepteur occuperait dans le monde des contes une place similaire à celle de certains rituels d'inversion dont la fête du fou et le carnaval ont été les derniers témoignages en occident. » (Paulme, 2007 :97). Cette figure du trickster joue un rôle essentiel dans de nombreuses cultures et revêt une multitude de formes selon les sociétés. Nous allons donc étudier le personnage du trickster à travers le prisme d'une étude comparative pour donner différents exemples de cette étrange figure que nous analyserons dans un second temps afin de comprendre quel est son rôle au sein des relations sociales. Cette étude comparative semble nécessaire, car elle permet de faire ressortir des tendances générales et les caractéristiques universelles propres au trickster. Même si les figures du trickster varient selon les aires géographiques, il semble intéressant de noter que leurs causes et leurs fonctions sont identiques : « The presentation of the trickster figure has universal implication » dira en ce sens P.E McGhee (1979) en mettant en avant la théorie de l'incongruité, comme point de convergence de toutes ces figures.

Par incongruité il entend: «Something unexpected, out of context, inappropriate, unreasonable, illogical, exaggerated and so forth must serve as the basic vehicle for humor of an event, even though additional elements like sex and aggression, maximize funniness.» (McGhee, 1979:10). L'incongruité est inhérente à la figure du trickster, en ce qu'il détient différents rôles, à la fois héros divin ou semi-divin et bouffon égoïste et grossier, animal et homme, associé tantôt à l'origine du monde tantôt à sa destruction, il produit à la fois de l'angoisse « c'est l'introduction du chaos dans l'ordre rassurant des classifications» et du rire, «qui en amortit le caractère sacrilège.» (Bastide, 1970: 955). Ce personnage est donc par essence chaotique, paradoxal, antagonique et discordant. Ainsi, le trickster engendre le rire parce qu'il fait se rencontrer en son sein des classes logiques qui normalement ne devraient pas se rencontrer. Avec la figure du trickster, les sens s'entrechoquent, les classes classificatoires sont bouleversées et c'est pourquoi le rire pourrait dans ce cas se présenter comme « l'expression d'un court-circuit de la pensée » tel que l'affirmait R. Bastide dans un article spécifiquement consacré à la question du rire (Bastide, 1970 :955). Nous allons présenter différentes figures du trickster pour montrer que dans toutes les sociétés, son caractère incongru et ambivalent fait consensus. Dans un second temps nous analyserons la fonction sociale de cette mise en scène de l'incongruité.

La figure du trickster chez les Indiens d'Amérique du Nord possède différentes formes et peut être identifiée à divers animaux selon les aires géographiques. Dans les grandes plaines, bassins ou plateaux, le trickster est représenté par un coyote, sur la côte nord-ouest il s'agira d'avantage d'un vison, tandis que chez les Indiens Algonquins du Sud-est-ce sera un lièvre ou encore un geai chez les Indiens de l'Etat de Washington (Ricketts, 1966 : 328). Les récits mythologiques apportent certains éclairages concernant l'origine du trickster. Il aurait été présent lors de la création du monde et sa naissance est souvent la conséquence de causes étranges. Selon les mythes des Winebago, le trickster serait l'enfant d'une jeune vierge (Radin, 1969 :63) ce qui accentue l'étrangeté de ce personnage fictif. Son physique lui aussi est souvent incongru, sa forme est grotesque, ses intestins peuvent être placés hors de son corps, son pénis est démesurément grand et peut être enroulé autour de son corps (ibid). Au delà de cette étrangeté physique, l'incongruité de ce personnage se retrouve aussi dans sa *psyché*. Il parle souvent à ses organes, les punit ou les mange (Thompson, 1966 :56). Dans certains épisodes il envoie son pénis au travers des rivières pour entretenir des rapports sexuels avec des jeunes filles (Radin, 1969) et dans d'autres épisodes encore, il conseille à son anus d'être vigilant, sans quoi en guise de punition, il s'assoit sur le feu (Ibid.).

Le trickster n'a aucun contrôle sur le processus de défécation et peut même se noyer dans la montagne de ses excréments (Ibid.). Enfin, chez les Indiens d'Amérique du Nord, le trickster est connu pour avoir un désir sexuel et un appétit insatiable. Il est volontiers prêt à briser les tabous, à transgresser la morale lorsqu'il s'agit de manger ou d'avoir un rapport sexuel. Par ailleurs, pour satisfaire ces désirs il use et abuse de toutes les astuces les plus fourbes soient-elles, comme simuler sa propre mort (Apte, 1985: 215).

Cette analyse du trickster chez les indiens d'Amérique du Nord, permet de faire ressortir des caractéristiques essentielles de cette figure particulière. Il révèle une ambivalence sans pareille, étant à la fois héros et constructeur du monde mais aussi personnage grivois et amoral. Cette contradiction apparente se retrouve dans la description du trickster océanien.

En Océanie le trickster est le plus souvent appelé « Maui » ou « Maoui of a thousand tricks » (Apte, 1985). Ses exploits sont décrits dans toute une série d'épisodes que l'on retrouve dans les mythes océaniens avec une multitude de variantes. Pour analyser cette figure océanienne nous nous baserons sur l'étude de K. Luomala (1949) qui a consacré un ouvrage à la question. Le Maui est d'emblée caractérisé comme un « happy-go-lucky young culture hero, transformer, and trickster » (Luomala, 1949 : 28). Il peut revêtir une multitude de formes, se changer en oiseaux, en insectes ou en mammifères tous plus variés les uns que les autres. Ses origines elles aussi varient selon les mythes mais il est le plus souvent admis qu'il proviendrait d'un caillot de sang que sa mère aurait enveloppé et jeté dans l'océan. Suite à cet événement peu commun, les dieux et les esprits de l'océan l'auraient adopté et éduqué comme un de leur fils. Très tôt il apprend donc la magie et acquiert une grande réputation compte tenu de son talent précoce. Ce n'est qu'ensuite que le trickster serait descendu sur Terre dans le but de retrouver sa famille. Sa mère le reconnut très vite et il dut organiser une cérémonie de purification pour redevenir membre de la société humaine. C'est lui qui, dit-on, a donné le feu aux hommes en piégeant le soleil pour lui voler de la lumière. (Luomala, 1949:52). Mais paradoxalement, cette figure du trickster est aussi particulièrement connue pour ses tours cruels, ses comportements immoraux et irrespectueux. Par exemple, il n'hésite pas à frapper sa mère et son frère pour obtenir ce qu'il désire et dans certains épisodes, il va même jusqu'à dévorer sa grand-mère. Cette figure demeure donc des plus ambivalentes en ce qu'elle possède à la fois des caractéristiques divines et des caractéristiques humaines en raison de sa double origine, mais aussi en ce qu'elle est à la fois créatrice et destructrice. Cette figure du trickster est la figure mythologique la plus connue dans le monde océanien.

Ces histoires ne font pas peur mais au contraire, elles divertissent petits et grands et sont contées à tout moment. Aujourd'hui, de nombreuses blagues se basent sur les exploits de Maui, il représente donc une figure humoristique par excellence (Luomala, 1949).

Tout comme le trickster d'Amérique du Nord, le trickster océanien fait fusionner en son être des caractéristiques contradictoires. Il se présente à la fois comme humaniste et extrêmement généreux, en donnant le feu et la lumière aux hommes, mais d'un autre côté, il n'hésite pas à agir contre la morale pour satisfaire ses désirs personnels. La dualité et l'ambivalence de ce personnage semble transcender les divers mythes qui le mettent en scène. En effet, les mythes d'Amérique du Nord, ainsi que les mythes océaniques ne sont pas les seuls à avoir mis en avant ces contradictions. Cette ambivalence se retrouve par exemple, dans la description du trickster hindou.

Cette figure du trickster est donc aussi présente en Inde, où là encore il est caractérisé tantôt par une divinité tantôt par une semi-divinité. Il est néanmoins toujours décrit comme ayant un désir insatiable de nourriture et de sexe. Parmi ces différentes figures du trickster, les plus réputées sont Indra le roi védique, Narada le sage et Krishna, un héros populaire (Apte, 1985: 218). Indra a des origines tout aussi mystérieuses que les trickster précédents. À la fois dieu du ciel et de la terre il aurait par ailleurs bu du *Soma*, un breuvage puissant qui le rendit énorme et gigantesque. Les autres dieux lui demandèrent alors de devenir leur héros en combattant les démons, ce qu'il accepta sous réserve de devenir leur roi. Il combattit donc les démons mais lors d'une des batailles il se tua lui-même et fit de son corps une eau cosmique qui serait à l'origine du soleil (Brown 1961 :282). Là encore, le trickster est associé à la création de l'univers et à la présence de l'eau et du soleil. Si cette figure du trickster est décrite comme des plus malignes et des plus puissantes, il est aussi communément admis que paradoxalement, Indra n'hésite pas à satisfaire ses désirs sexuels en inventant des méthodes injurieuses comme le travestissement auquel il a souvent recourt. Aussi il est aisé de se rendre compte que cette figure, comme les précédentes, relève d'une ambivalence sans pareille. Narada, l'autre figure du trickster hindou est perçu comme un messager parmi les dieux, les sages et les démons. Il est toujours réputé pour son appétit sexuel, pour ses tours malicieux et sa tendance à se moquer des autres (Apte, 1985: 220). Enfin, Krishna le héros populaire de *Mahabharata* a lui aussi une naissance miraculeuse qui n'est pas exactement définie, puis il grandit dans un village pastoral. (W.N Brown 1961 :297). Il a pour habitude d'harceler les trayeuses, de leur voler leur lait et leur beurre.

Il demeure cependant davantage connu pour son appétit sexuel démesuré et son comportement indécent vis-à-vis des jeunes femmes, qu'il a coutume d'attoucher sous prétexte d'avoir perdu quelque chose. Mais le trickster finit par mourir à cause de ses propres supercheries. La figure du trickster en Inde est de plus en plus souvent réutilisée lors des festivals, notamment celui de Holi durant lequel, les individus sont libres de conter des blagues et autres plaisanteries aux dépens des autres. Toutes ces blagues ont le plus souvent pour objet principal, l'imitation de Krishna (Mariott, 1968 :207).

Les figures du trickster hindou ne font que souligner les caractéristiques principales que nous avons déjà entrevues. Son pouvoir créateur s'entremêle avec ses désirs sexuels et amoraux, il est tout autant un héros qu'un bouffon. Le trickster africain présente lui aussi les mêmes caractéristiques et révèle les mêmes contradictions.

Le trickster en Afrique a été analysé pour la première fois par E. Evans-Pritchard (1967) lorsqu'il décrit Ture, le trickster Zande, connu dans toute l'Afrique de l'Est. Ture signifie « araignée » mais il est cependant considéré comme une personne à part entière dont les caractéristiques anthropomorphiques ne laissent que peu de doute sur son identité. Il est toutefois dit être immortel et dans de nombreux épisodes il renaît de sa mort (Evans-Pritchard, 1967 :23). Il est considéré tel un héros dans la mesure où c'est précisément lui qui a donné le feu et la nourriture aux hommes (Evans-Pritchard, 1967 :37). Ses buts sont néanmoins toujours aussi primaires : satisfaire sa faim et son désir sexuel. Il cherche toujours à acquérir de nouveaux pouvoirs et de nouvelles formules qui lui permettraient de satisfaire encore plus rapidement ces désirs. Pour ce faire il use de tous les moyens possible et c'est ainsi qu'il n'hésite pas à tuer son père pour obtenir une nouvelle formule. La figure du trickster araignée apparaît dans de nombreuses cultures africaines. Lorsque D. Paulme (2007) analyse les contes africains, elle se rend compte de l'importance de cette figure dans la grande majorité des histoires de l'Afrique de l'Ouest. Dans son œuvre *Cendrillon en Afrique* (2007) elle consacre ainsi un chapitre entier à la figure du trickster en Afrique de l'Ouest. Là encore ce personnage est décrit comme ambivalent, faisant fusionner en son être deux personnalités opposées, celle du tricheur et celle du héros. Ainsi si ce personnage ne cesse d'enfreindre les interdits, il demeure cependant un héros civilisateur qui est connu et estimé pour avoir donné le feu aux hommes, soit métaphoriquement le savoir, mais aussi l'eau et la connaissance des plantes cultivées (Paulme, 2007 : 89). L'ambivalence et l'ambiguïté de ce personnage sont encore une fois mises en exergue par l'analyse de D. Paulme. Pour illustrer cette ambivalence, nous nous appuyons sur un ultime exemple, qui retranscrit parfaitement la dualité du trickster, celui du trickster chez les indiens Chulupi.

Dans son article « De quoi rient les Indiens » P. Clastres (1974) s'attache à montrer la portée humoristique des mythes, trop souvent passée sous silence et c'est ainsi qu'apparaît en creux la figure du trickster chez les indiens Chulupi. Dans un des mythes qu'il retranscrit et analyse (Annexe 2), il décrit la figure du jaguar. En temps normal et à l'état de nature, ce félin est un chasseur puissant et dangereux, il est loin d'être comique et inspire au contraire la crainte, mais à aucun moment il n'est censé inspirer le rire. Pourtant, dans certains mythes, le jaguar est décrit comme un animal burlesque et ridicule qui échoue dans tout ce qu'il entreprend la plupart du temps. Il tente par exemple de danser sur un cactus et finit par se recouvrir d'épines, il essaye de monter à un arbre, mais tombe et s'enfoncé une branche dans son anus, enfin lorsqu'il tente de sauter de branche en branche, son corps se coupe en deux, ce qui engendre la mort du jaguar.

Après cette brève étude comparative du trickster dans différentes cultures, il est désormais nécessaire d'analyser le rôle social de cette figure humoristique particulière. Ce personnage discordant et ambivalent ne révèle pas seulement une incongruité sans pareille, il remplit aussi, de part cette incongruité, un rôle social qu'il est nécessaire d'analyser.

Selon D. Paulme, ce personnage possède quatre fonctions principales : d'une part distraire, mais aussi souligner les impératifs sociaux en rappelant les règles de conduites. Troisièmement, sous le couvert des personnages/animaux, ces contes qui mettent en scène le trickster expriment une critique libre en ce qu'ils permettent de part leur fonction satirique de «lutter contre les abus de pouvoir, et en diluant les rancœurs, [il] se double d'une fonction cathartique » (Paulme, 2007 :92). Enfin en abolissant les hiérarchies et les distinctions sociales, ce personnage susciterait un sentiment de communion. Nous allons donc analyser ces quatre fonctions. Notre travail va se construire autour d'une réflexion sur la remise en question du pouvoir et sur les transgressions d'interdits sociaux développées dans les contes et les mythes du Trickster. Il s'agit de comprendre comment et pourquoi se manifestent les ruses du trickster ? Jusqu'où vont ses fourberies? Quelles en sont leurs limites ?

La figure du trickster de par son ambivalence physique et morale rend donc floues les frontières de l'ordre et du désordre, du moral et de l'immoral, du social et de l'animal, mais aussi du profane et du religieux. En effet, le trickster semble posséder un lien étroit avec la religion. À la fois destructeur de la culture et constructeur du monde, il a quoiqu'il en soit un pouvoir de transformation des choses et du monde. Maui, le trickster océanien transforme le monde en donnant le feu aux hommes.

Le trickster hindou est à l'origine de l'eau et du feu, le trickster africain donne quant à lui non seulement le feu, l'eau mais aussi la connaissance des plantes. Dans tous les cas il s'agit d'un dieu ou demi-dieu qui transforme le monde. Ce pouvoir de transformation du monde mis en scène sous le mode de la parodie est extrêmement signifiant en ce qu'il fait de l'humour le lien entre religion, conte et mythe. Dans la religion chrétienne, monothéiste, il existe une franche séparation entre le sacré et le profane, et le grotesque ou l'humour n'ont absolument pas leur place dans le domaine de la religion. Dans d'autres religions, sacré et profane peuvent se mêler et même se confondre. La mythologie hindou par exemple, laisse une place primordiale au *lila* (jeu) des dieux, qui inclut nécessairement rire et humour. Le trickster est à l'image des dieux hindous, à la fois un grand créateur du monde, mais aussi un glouton et un bouffon (Apte, 1985 :232). La figure du trickster révèle donc une pratique de la dérision qui corrode la pureté du mythe, « un mythe peut à la fois parler de choses graves et faire rire ceux qui l'écoutent. » (Clastres, 1974 :113) dira en ce sens P. Clastres lorsqu'il se demande : « De quoi rient les Indiens ? ».

Ainsi la figure du trickster permet d'établir ce lien entre le sacré et le profane, par le biais de l'humour. Les mythes ou les contes qui mettent en scène le trickster, brisent donc le fossé qui peut exister avec la religion si bien que valeur religieuse et humoristique semblent aussi importantes l'une que l'autre et fonctionnent de pair.

Cette figure du trickster n'abolit pas seulement les frontières du religieux et du profane mais aussi celle du moral et de l'immoral, conjointement liées à celles de l'ordre et du désordre. Par cette abolition temporaire des frontières, le personnage du trickster possède une fonction cathartique puisque, à travers l'imaginaire du mythe, il laisse exprimer les frustrations quotidiennes, les aspirations individuelles refoulées. P. Clastres affirme en ce sens que la mise en scène du jaguar est une manière de démystifier la crainte et le respect qu'il inspire dans la vie réelle. Le rire que ces mythes suscitent est une manière de tuer symboliquement le jaguar en en faisant un être ridicule, dépouillé de ses caractéristiques réelles. C'est ainsi qu'il énonce la fonction de l'humour dans le mythe : « On voit apparaître ici une fonction pour ainsi dire cathartique du mythe : il libère dans son récit une passion [...] l'obsession secrète de rire de ce que l'on craint. Il dévalue sur le plan du langage ce qui ne saurait l'être dans la réalité(...) » (Clastres, 1974: 128). Le mythe permet donc de réaliser symboliquement les désirs inavouables et insatisfaits dans la réalité. L'une des théories principales de S. Freud (2004), était que l'homme, inconsciemment avait des désirs sexuels et agressifs d'une extrême force que sa conscience refoulait étant donné que la société ne permettait pas d'exprimer ces impulsions.

D'un point de vue psychanalytique, le rire provoqué par le trickster pourrait donc s'expliquer par la « décompensation de l'inquiétude née d'une pensée sacrilège. » (Bastide, 1970 : 963). On pourrait penser que le trickster remplit les désirs que la société réprouve. En effet, ce personnage agit toujours en vue de satisfaire ses propres désirs au détriment de l'institution religieuse et sociale. En ce sens il pourrait représenter les désirs inconscients et profondément égoïstes des hommes, qui, dans certaines occasions, préféreraient suivre leur volonté personnelle plutôt que les normes sociales. Cette figure illustre à la perfection la tension qui existe entre le désir individuel et les principes collectifs. Le trickster représente donc un contre-exemple des valeurs sociales.

Mais c'est précisément parce qu'il laisse libre cours à ses désirs, qu'il apparaît aussi comme un être nuisible à l'harmonie collective, dont les ruses peuvent entraîner des conséquences désastreuses. Son comportement est inadapté et socialement déviant et parce qu'il refuse de respecter les lois, il engendre des conséquences néfastes. À chaque fois ces mythes s'achèvent sur l'échec du trickster, voire même, comme nous l'avons vu, sur la mort du trickster. Le pouvoir est maintenu et aucune alternative n'est proposée. Il ne fait que jouer dans les filets des institutions sans jamais les renverser. Le trickster a donc une fonction normative. En mettant en scène les conséquences de ses actes transgressifs, ces mythes et ces contes renforcent le contrôle de soi et légitiment les lois et les normes sociales. La mise en scène du personnage du trickster permet donc de combattre les volontés individuelles qui s'opposeraient à ces normes : « Much of this humor is designed to combat undesired socio cultural traits, such as excessive sexuality, uncleanliness, and gluttony.» (Lowe, 1967). L'échec du trickster invite à ne pas vouloir l'impossible et à ne pas laisser libre cours à ses impulsions et désirs personnels. Ainsi, en se terminant par l'échec du trickster, ces contes sous-tendent la supériorité des normes sociales face aux aspirations individuelles. La présence du trickster dans les mythes et les contes aurait pu être envisagée comme un contre-pouvoir, mais finalement ce contre-exemple apparaît au service de l'ordre instauré. Le trickster est donc empreint à la fois d'une fonction idéologique qui véhicule l'ordre établi et d'une fonction cathartique qui permet d'exprimer, par le rire, les frustrations quotidiennes. Le rôle du trickster, figure de l'incongruité par excellence, joue donc un rôle essentiel au sein des relations sociales, dans la mesure où, d'une part il régule les relations sociales par sa fonction cathartique (puisque'il atténue les potentielles tensions entre les aspirations individuelles et l'ordre social, en abolissant un instant les frontières entre religieux et profanes, morale et immorale, ordre et désordre) mais d'autre part il légitime les normes sociales par sa fonction normative (puisque toutes les tentatives du trickster se terminent par un échec).

Avec l'humour dans les rites religieux, qui est le second biais par lequel les anthropologues ont envisagé la question du rire et de l'humour, cette fonction normative de l'humour persiste. En créant un apparent désordre où les frontières entre moralité et immoralité, norme et déviance sont abolies, l'humour rituel fait en réalité apparaître en creux et par la négative les normes d'une société. Aussi, à travers l'humour ritualisé, le rire et l'humour sont encore une fois des moyens privilégiés pour faire connaître et respecter les règles qui régissent la vie en société.

2. Humour et rituels religieux: créer du désordre pour rétablir l'ordre

Après l'étude du trickster, l'humour cérémoniel ou ritualisé est probablement celui qui a le plus intéressé les anthropologues. Nombreuses sont les cérémonies religieuses qui incluent en leur sein une dimension humoristique. V.R. Bricker affirme en ce sens: « I call the performers 'ritual humorists' and their performances 'ritual humor' because the fiesta setting in which they are found is a ritual setting. » (Bricker, 1973 : XV). On parle donc d'humour ritualisé précisément parce que ce type de performance humoristique ne s'observe que dans des contextes de rituels. C'est cette alliance de l'humour, du comique et de la religion, cette absence de frontière entre la dichotomie durkheimienne du sacré et du profane, qui a pendant longtemps justifié le caractère dit « exotique » de certaines sociétés et l'intérêt porté à ce sujet (Apte, 1985: 153). Avec l'idée d'humour ritualisé on peut désormais établir un pont entre l'humour et la religion, deux termes qui a priori semblaient contradictoires voire même antinomiques. Cet humour ritualisé a essentiellement été abordé sous l'angle du rite d'inversion tel que l'a défini M. Augé, à savoir, une rupture momentanée des interdits, un bouleversement des structures sociales, des codes et des règles, mais aussi une remise en cause des rôles et des différences sociales (Augé, 1978). Ces rites sont de nature carnavalesque, qualificatif bakhtinien dont nous avons défini le sens précédemment. En effet, leurs caractéristiques sont semblables à celles du carnaval : absence de contrôle social, adoption d'un comportement contraire aux normes sociales, présence d'éléments sexuels et scatologiques, aspect burlesque du rituel, mais aussi, apparence de désordre et de chaos (Apte, 1985). Toutes ces différentes caractéristiques se regroupent dans ce qu'on a pu appeler les rites d'inversion, qui sont les principaux rituels à portée humoristique.

Les individus qui s'adonnent à cet humour ritualisé adoptent un comportement contraire à celui qui est préconisé en temps normal, parodient les activités qui sont désapprouvées voire même taboues. Ce comportement est néanmoins structuré malgré cette apparence de désordre. En effet, lors de ces rituels il est normal de faire l'exact contraire de ce qu'on attend généralement. L'inversion du comportement dépend du sexe, des rôles et des statuts sociaux et c'est pourquoi il y a deux sortes d'inversions : l'inversion sexuelle et l'inversion de statuts et de comportements sociaux (Augé, 1978).

Le travestissement est très certainement l'inversion sexuelle la plus répandue. Le caractère humoristique de ce genre d'inversion est étroitement lié à l'incongruité des caractéristiques physiques des acteurs de ces rites, de leurs costumes et de leurs comportements. Cet humour ritualisé est très souvent entrepris par ceux qu'on peut appeler des clowns rituels, spécialistes de l'incongruité (Apte, 1985, Polimeni ; Reiss, 2006). Au sein des groupes autochtones d'Amérique du Nord, de nombreuses ethnographies ont montré l'existence de clowns tribaux, figures essentielles de la spiritualité amérindienne. Ces clowns, typiquement masculins, sont reconnus pour se comporter comme des femmes mais aussi pour parodier les groupes voisins et se moquer des cérémonies religieuses. Aussi, ils ont pour habitude d'interrompre les incantations avec des remarques déplacées et des singeries disruptives (Apte, 1985). C. Turnbull a révélé l'existence de tels clowns chez les Mbuti: « His function is to act as a buff between disputants deflecting the more serious disputes away from their original sources, absolving accepting it himself. » (Turnbull, 1965:183). Créer du désordre et du chaos constitue pour ces clowns un véritable *modus operandi*. Ce sont des figures humoristiques semblables que E. Jolly décrit dans son article « Des pleurs et des rires en pays dogon » (1999). Dans certaines régions du pays dogon, l'anthropologue a pu observer une confrérie de bouffons appelés « les gens laids », *ara-mony-na*. Ces bouffons en guise de reconnaissance portent un collier grotesque et sont connus pour faire exactement le contraire de ce qu'on fait habituellement. À titre d'exemple, ils ont pour habitude d'allumer des torches en plein jour, de dire le contraire de ce qu'il faut comprendre... Outre leur collier grotesque, ils portent un phallus en bois et s'amuse à soulever le pagne des femmes afin de les ridiculiser (Jolly, 1999). À travers ces figures différentes, aussi bien en Afrique qu'en Amérique du Nord il est aisé de s'apercevoir que ces clowns ont un rôle et une position très formalisés. Toutes les figures de clowns que nous avons décrites, bien que géographiquement et culturellement distinctes, possèdent de mêmes caractéristiques : les clowns sont toujours connus pour adopter un comportement féminin, pour se moquer des cérémonies religieuses et pour tenir des propos sexuels ou obscènes.

Cependant, si ces clowns sont des figures phares de cet humour ritualisé, ils n'en ont pas pour autant le monopole. En effet, tous les individus peuvent se livrer à cet humour ritualisé.

Cet humour ritualisé est courant lors des cérémonies d'initiation et rites de passage, tels que la naissance, la puberté, le mariage... Ces rites permettent de marquer le changement de statut social ou sexuel d'un individu et révèlent donc une dimension, si ce n'est sacrée tout du moins très ritualisée. Pourtant cet aspect sacré et rituel est bien souvent atténué par l'humour qui lui est étroitement corrélé. Chez les Masai d'Afrique Centrale par exemple, les jeunes hommes doivent porter la robe de leur future mariée pendant la période dite de « rétablissement de circoncision. » (Apte, 1985). Dans la province mexicaine de l'Etat du Chiapas, à Zinacantan, on retrouve ce type de travestissement rituel. Pendant les fêtes de Noël et du Nouvel an, les hommes se déguisent en femmes et plus précisément en grand-mère, mais gardent un comportement masculin, c'est ainsi qu'ils « express most dramatically how incongruous and inappropriate masculine behavior is for those who wear women's clothing » (Bricker, 1973 : 15). Dans un même ordre d'idée, chez les Gusii d'Afrique de l'Est, lors des rites de puberté des jeunes filles, les mères et les femmes de la famille s'adonnent à des danses obscènes en utilisant notamment des pénis artificiels (Apte, 1985). Ces différents exemples d'humour ritualisé montrent que tous les individus, hommes et femmes, peuvent se livrer à ce type d'humour ritualisé lors de certains rites de passage.

Outre cette inversion sexuelle, l'inversion des statuts sociaux repose quant à elle, sur un bouleversement momentané des frontières sociales. Lors de cette inversion, l'élévation des uns va de pair avec le rabaissement des autres, le plus souvent cette inversion repose essentiellement sur la ridiculisation des personnes de hauts rangs. Ces derniers, surtout s'ils abusent de leur autorité, sont la cible privilégiée de ces rituels et font souvent l'objet de caricatures et de parodies. En contexte rituel, les acteurs de ces inversions sociales sont, en grande majorité, des personnes au bas de l'échelle sociale (Apte, 1985: 158). Or, cette influence du statut social sur la production d'humour est spécifique au contexte rituel, dans d'autres circonstances elle est le plus souvent inversée. En effet, une étude menée en milieu de travail où des collègues de statuts différentiels se côtoient, montre que les individus de statuts supérieurs produisent bien plus d'énoncés humoristiques que ne le font leurs subordonnés et font souvent de ces derniers la cible de leurs plaisanteries (Cosser, 1960). Les employés ne font, quant à eux, que très rarement des blagues sur leurs patrons en leur présence, ils ont au contraire tendance à se ridiculiser eux-mêmes, usant du registre de l'autodérision, ce que ne font pas leurs supérieurs.

L'humour ritualisé se distingue donc de l'humour plus quotidien, en ce qu'il fait abstraction des contraintes et des frontières sociales et laisse momentanément un libre champ d'expression aux individus de rangs inférieurs. Dans son article, « Quand les signes s'inversent, à propos de quelques rites africains » (1978), M. Augé analyse ce type d'inversion sociale d'après un rituel observé chez les Agni, le rituel *Be di murua*. Ce rituel a lieu lors de la mort du roi, pendant ce qu'on appelle la période d'interrègne. Une fois le roi mort, les *aburua* (enfants des captifs du roi) s'emparent de la cour et du pouvoir du roi et s'adonnent à un véritable jeu parodique où chacun joue le rôle d'un des membres de la cour royale. L'*aburua* qui prend la place du roi, se pare de ses bijoux, de ses habits, imite aussi son comportement, tout en tournant en dérision les fonctions et les institutions. Pendant quelque temps l'*aburua* possède donc un pouvoir fictif, ce qui tend à abolir temporairement les frontières sociales. Ces rites suggèrent l'idée que la définition des rôles et celle des statuts sociaux dans la vie commune pourraient être différentes.

Ainsi deux fonctions principales de cet humour rituel semblent émerger: en premier lieu, la possibilité de violer des tabous en vigueur et d'autre part, de par sa position anormale, de proposer un modèle à rebours de la dichotomie durkheimienne du sacré et du profane, puisqu'il permet d'atténuer la tension qu'il y a lors de certains rituels religieux. Ainsi à travers cet humour ritualisé, les frontières entre sacré et profane, ordre et désordre, disparaissent. Le but de cet humour rituel est donc de créer une apparence de désordre et dès lors cet humour particulier répond là encore à la théorie de l'incongruité/résolution. Face à ces comportements inversés et amoraux, le rire devient une répression symbolique et résout ainsi cette incongruité mise en scène.

Cependant dire que le rire est ici la réponse à une incongruité ne suffit pas, il est nécessaire d'analyser la place de cet humour ritualisé dans les relations sociales et de comprendre dès lors en quoi il se présente comme un véritable mécanisme de gestion des structures sociales. En réalité, cet humour ritualisé crée le désordre pour mieux affirmer l'ordre. Dans la mesure où le changement des rôles sociaux n'est que temporaire, ces rituels d'inversion ne font que révéler l'impossibilité d'affranchir complètement les comportements humains de leurs assises sociales. Si cet humour est très formalisé et n'a lieu que dans des circonstances bien précises, c'est précisément pour qu'au quotidien ce désordre et ce bouleversement social n'aient pas lieu. Cet humour ritualisé ne fait donc que maintenir et renforcer les structures de dominance. Aussi cet apparent désordre n'a qu'un seul but : maintenir et renforcer l'ordre.

Lors de ces rituels on rit des comportements déviants ou inappropriés qui vont précisément à l'inverse des normes sociales. Plus les comportements sont déviants, plus l'imitation est réussie et plus elle donnera lieu au rire : « The better the role is played, the more humorous it is, because it is a deviant role. » (Bricker, 1973 :151). Le caractère humoristique de ces rites d'inversion réside en ce que ces comportements sont l'antithèse même des comportements appropriés. Aussi comprendre cet humour rituel, c'est comprendre les normes d'une société, puisqu'en effet, derrière ces rites d'inversion, c'est la norme et la moralité qui se dessinent en creux. Étant donné que l'humour ritualisé repose constamment sur cette ambivalence entre la norme et la déviance, il possède un rôle sous-jacent, celui de contrôle social.

B. Malinowski (1926) et A.R Radcliffe-Brown (1934) envisageaient le contrôle social en termes de règles et de sanctions. A.R Radcliffe-Brown définit ainsi la sanction comme: « A reaction on the part of a society or of a considerable number of its members to a mode of behavior which is thereby approved (positives sanctions) or disapproved (negatives sanctions) » (1934:351). L'humour peut donc être considéré comme un contrôle social tel que le définissent B. Malinowski et A.R. Radcliffe-Brown, dont la sanction serait représentée par le ridicule. Avec cette idée de ridicule nous pouvons établir un lien entre la figure du trickster et les rites d'inversion. C'est précisément parce que les actes du trickster sont ridicules et amoraux qu'ils l'amènent à sa perte et c'est en ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation de P. Clastres : « Révélant dans le rire un équivalent de la mort, il apprend que chez les Indiens, le ridicule tue. » (Clastres, 1974 :128). Les échecs successifs du trickster révèlent que la déviance et l'irrespect des normes, amènent à la ridiculisation qui aboutit si ce n'est à sa propre perte du moins à la perte de considération sociale et d'honneur (ces notions de ridicule et de perte d'honneur seront davantage développées dans notre développement sur le «rire d'exclusion»).

L'humour dans les mythes (avec le trickster) ou dans les rituels religieux a donc pour objet de faire savoir ce qui est ridicule ou non. En effet, le ridicule fait partie des sanctions sociales les plus dures et les plus craintes parce qu'il signifie, en lui seul, la perte d'honneur elle-même corrélée à la honte (Pitt-Rivers, 1966). Les individus s'efforcent de ne jamais devenir ridicules, car cela signifierait irrémédiablement la perte d'honneur qui demeure dans de nombreuses sociétés l'une des valeurs morales les plus respectées et les plus reconnues (ibid.). Or, le but de l'humour ritualisé et des rites d'inversion, est de souligner l'importance et la gravité de cette notion de ridicule.

Lors de ces rites, les comportements déviants provoqués volontairement sont des sources de rire, ce qui sous-entend qu'adopter ce genre de comportements sur la scène publique hors de ces rituels, c'est prendre le risque d'être ridiculisé. C'est précisément ce que conclut V.R. Bricker lorsqu'elle affirme: «It would be logical to conclude, then, that, when Zinecantecos, Chamulas, and Pedranos see deviant members of their community being ridiculed in public at fiestas, they are deterred from behaving deviantly themselves for fear of receiving the same treatment (...) Zinecantecos seem to be consciously aware of the intimate relationship among norm, ridicule, and shame. » (Bricker, 1973: 220, 221).

Nous pouvons constater le lien étroit entre humour, ridicule, et comportement déviant, le comportement déviant étant la source de l'humour et en même temps la cause du ridicule et de la honte. L'humour sanctionne non pas matériellement mais symboliquement par la ridiculisation. Et cette sanction symbolique n'est pas des moindres puisque si l'on en croit V.R. Bricker (1973) la peur d'être ridiculisé est aussi efficace que la crainte d'une sanction légale ou surnaturelle. Il est donc nécessaire de noter le rôle du ridicule dans les relations sociales. Par peur d'être ridiculisé, c'est-à-dire de devenir une source d'humour et conjointement de perdre son honneur, tout homme tend à suivre les normes et les règles de la société dans laquelle il vit. Aussi, cet humour rituel possède en réalité une fonction normative.

Lorsque les hommes Zinecantecos se déguisent en femmes pour les fêtes de Noël et du Nouvel an, comme nous l'avons écrit précédemment, c'est donc précisément pour transmettre implicitement un message à visée morale. En exagérant et en parodiant le comportement des femmes, les hommes montrent ce que les femmes ne doivent pas être et donc ils révèlent en creux l'image de la femme idéale si bien que : «The incongruity of men dressed as women pretending to do women's work serves to ridicule women who do not perform the woman's role adequately and who thus seem as awkward as men doing women's tasks. The Grandmother's humor, then, serves to define role boundaries for women.» (Bricker, 1973:149). En exacerbant des comportements ridicules, cet humour ritualisé permet donc de mieux affirmer les valeurs morales. L'humour semble là encore être le reflet des normes sociales.

Ainsi, l'humour rituel remplit une fonction de contrôle social indéniable car il se réfère constamment (bien que par la négative) aux règles à suivre. Ici apparait avec éclat la dimension normative de l'humour, en ce que derrière cet apparent désordre, cette apparente déviance, se révèlent toujours les normes d'une société.

Outre l'humour ritualisé, les alliances à plaisanteries sont un des phénomènes humoristiques les plus étudiés par les anthropologues. Tout comme le trickster ou les rites d'inversion, les relations à plaisanterie jouent, elles aussi, le rôle de régulateur social, car, comme nous allons le voir, elles gèrent les rapports entre les différents groupes sociaux et maintiennent ainsi les frontières sociales.

3. Rire et rituel profane : la fonction normative des alliances à plaisanterie

Dans cette partie nous analysons une forme de comique particulière : la plaisanterie. Les relations à plaisanterie révèlent un rire singulier, qui n'est pas un rire de joie, puisqu'elles reposent au contraire sur un échange d'insultes et d'injures. La plaisanterie s'apparente dans ce cas davantage à la moquerie qu'à l'humour, dans la mesure où le but est de stéréotyper l'Autre, bien que dans certains cas, comme nous le verrons dans la partie sur l'humour ethnique, l'humour peut devenir moquerie.

Ce qu'on appelle « parenté à plaisanterie », ou « alliance à plaisanterie » ou encore « joking relationship » est une pratique qui consiste à autoriser voire même obliger les membres de certaines ethnies, à s'échanger insultes et railleries. Cette relation s'observe à différentes échelles : familiales, claniques, interethniques, groupes de travail... (Sissao, 2002). On parlera de « parenté à plaisanterie » lorsque la relation a lieu à l'intérieur de la famille. À titre d'exemple au Burkina Faso ce sont de telles relations qui lient un petit-fils et son grand-père mais aussi un beau-fils et sa belle-mère (Sissao, 2002). On utilisera d'avantage le terme « alliance à plaisanterie » lorsque la relation est observable entre deux groupes distincts, villages, régions, non-apparentés, auxquels cas ces alliances résulteraient d'un pacte sacré scellé entre deux ancêtres qui auraient mis fin à un conflit qui les opposait. Tous deux auraient décidé de ne plus s'affronter et de coopérer et rire ensemble. C'est avec le souvenir d'un conflit passé que les Peuls et les Bobos, par exemple, envisagent leur alliance à plaisanterie. Les Peuls accusent les Bobos d'être des buveurs invétérés de *dolo*, tandis que les Bobos reprochent aux Peuls de ne boire que du lait, signe d'une immaturité physique (Sissao, 2002). Lors de ces insultes « pour rire » pourrait-on dire et comme nous le voyons à travers l'exemple des Peuls et des Bobos, ce sont les petites habitudes ou coutumes d'un groupe qui sont visées. En pointant certaines habitudes, ces plaisanteries participent au maintien et au renforcement des stéréotypes. De tels propos seraient inadmissibles dans un autre contexte, mais dans ce type de relations à plaisanterie ils sont non seulement convenus mais aussi bienvenus.

Cette alliance sous-tend des liens amicaux de solidarité, de non-agression, de respect et d'assistance mutuelle et se présente dès lors comme une instance de réconciliation qui garantit la stabilité sociale : « La parenté à plaisanterie pourrait se définir comme la gestion sociale par le rire de différentes sources de tensions possibles. Il s'agit d'évoquer le lien pour le dédramatiser, de jouer sur un savoir-faire pour faire savoir ce qui fut ou ce qui est, de situer l'autre à bonne distance, assez proche pour être le même mais suffisamment distant pour rester l'autre. » (Sissao, 2002 :35). Après cette brève description des alliances à plaisanteries, il est désormais nécessaire d'interroger les différentes approches anthropologiques qui ont abordé la question.

Le terme « joking relationship » est apparu pour la première fois dans l'anthropologie nord-américaine. M. Mauss dit en ce sens que « les observateurs américains ont été très frappés de la singularité de ces usages.» (1928 :6). R.H Lowie (1912) est le premier à observer ces relations à plaisanteries chez les Indiens Crow. C'est en 1926 lors d'une conférence à l'Ecole des Hautes Etudes, que M. Mauss théorise pour la première fois en France, cette idée de « joking relationship », qu'il traduit par « parenté à plaisanterie », concept qu'il développera dans un article spécifiquement consacré à la question en 1928. Ce type de relation serait l'envers des relations d'évitement et de respect : « Ces institutions ont une fonction fort claire [...] elles expriment un état sentimental psychologiquement défini, le besoin de détente, un laisser aller.» (Mauss, 1928 :8). M. Mauss finit par comparer cet instant de détente et les individus impliqués dans des relations à plaisanterie à «des soldats échappant à la position sans les armes», ou encore à « des écoliers s'égaillant dans la cours du collège » et enfin, à « des messieurs se relâchant au fumoir de trop longues courtoisies vis-à-vis des dames.» (Mauss, 1928 : 8).

C'est suivant une même logique que A.R Radcliffe-Brown définit ces relations à plaisanterie comme des « rivalités amicales semblables aux relations qui lient les universités d'Oxford et de Cambridge » (1968 :183). Pour lui aussi les relations d'évitement et les relations à plaisanterie doivent être étudiées ensemble, car si l'une est la totale inversion de l'autre, toutes deux ont cependant pour but de réguler les relations sociales et de gérer les différents groupes qui composent la société. L'hypothèse de A.R Radcliffe Brown pourrait être résumée en ces termes : « La relation comportant l'échange d'insultes ainsi que l'obligation de ne pas les prendre au sérieux est la seule qui au moyen de ces conflits simulés, évite les conflits réels.» (1968 :177). Ces deux approches fonctionnalistes font donc de cette alliance à plaisanterie des railleries nécessaires en insistant sur cet échange d'insultes et ce besoin de détente.

M. Griaule est le premier à proposer un nouveau biais par lequel envisager ce type de relations. Ce qui est important pour M. Griaule ce n'est pas l'idée de plaisanteries injurieuses, mais la fonction purificatrice de ces alliances, c'est pourquoi il remplace de terme d' « alliances à plaisanterie » par celui « d'alliances cathartique ». (Griaule, 1948). Cette expression est particulièrement pertinente en ce qu'elle « rend compte de gestes et de notions plus vastes et plus profonds que le fait l'expression 'parenté à plaisanterie', cette institution complexe n'ayant pas pour seul but la 'jubilation dans l'injure' ». (Griaule, 1948 :258). Cette dimension cathartique des relations à plaisanterie, fait du rire un véritable régulateur social, car en dénouant les tensions, il réduit par là même les conflits potentiels entre des groupes sociaux différents et il permet donc de maintenir l'ordre social, tout en réaffirmant les normes qui régissent les comportements sociaux. Ces alliances se présentent donc comme des mécanismes de prévention des conflits. La fonction de régulateur social de telles alliances est donc incontestable. Sous le mode de la plaisanterie, comme nous l'avons vu avec l'exemple des Peuls et des Bobos, ces insultes désamorcent ce qui aurait pu être l'objet de conflits si bien que la relation à plaisanterie permet aux individus de se libérer des tentations possibles de conflits.

Les travaux actuels sur ces alliances à plaisanterie, notamment ceux sur la résolution des conflits, contribuent au maintien de cette idée de catharsis en mettant en exergue le rôle supposé de « pacification » de telles alliances. Toutefois ces travaux résultent davantage d'une réinterprétation psychologisante, morale et politique, de ce rituel profane. Il s'agit aujourd'hui, pour les intellectuels africains de transmettre un message de pacification, qui s'inscrit dans un contexte politique précis. Ce message politique de même que cet appel à la paix se retrouvent dans cette volonté de faire apparaître la fonction pacificatrice de ces relations à plaisanterie. Nous allons analyser la manière dont les chercheurs actuels ainsi que les hommes politiques tentent de faire ressortir le rôle pacificateur de ces relations à plaisanterie, pour ensuite souligner les limites de ces approches. La supposée fonction pacificatrice de ces relations sera analysée à travers deux exemples, le premier est issu de l'ouvrage d'A. Sissao (2002), quand au second, il s'agit d'un fait actuel récent qui a eu lieu au Burkina Faso. Dans les deux cas, le rôle de pacification de la plaisanterie est particulièrement significatif.

« À la mort d'un Sam, un Moaga rentre dans la tombe. Les gens meurtris croyaient qu'il allait attraper le corps pour le coucher par terre. On le lui donna mais il le repoussa. Le manège dura si longtemps que cela provoqua une irritation au sein de la foule. Mais le Moaga était venu de Ouagadougou avec les fils et les filles du défunt, c'est eux qui donnèrent de l'argent en expliquant à la foule qu'il était un allié à plaisanterie. Ainsi, il sortit de la tombe et laissa continuer la cérémonie d'enterrement. En remettant l'argent au Moaga les fils du défunt lui dirent : C'est pour couvrir les frais de carburant. » (Sissao, 2000 :161).

Ce témoignage extrait de l'ouvrage de J.A Sissao (2002) *Alliance et parenté à plaisanterie au Burkina Faso* relate une relation codifiée à plaisanterie qui se manifeste au cours d'un rite d'inhumation. Cet exemple montre à quel point ces relations peuvent se référer à des sujets ou des situations délicates. En dehors de ces parentés à plaisanteries, le rire lors d'une inhumation aurait été inconvenant. Le même genre de situation a eu lieu le samedi 10 juin 2000 au Burkina Faso, les Sam ont investi la tombe du Cardinal Paul Zoungre (Mossi) pour empêcher l'enterrement du corps. Ce n'est qu'après de longues négociations que le cardinal a pu être enterré (Ozias Kiemtoré, 2000). Ces deux exemples montrent que même la mort peut devenir un sujet de plaisanterie. Les membres de la famille alliée peuvent tourner en dérision le deuil ou l'inhumation ce qui permet de dénouer certaines situations. Par le pouvoir de distanciation qui lui est propre, le rire sous sa forme de plaisanterie peut limiter et amoindrir les affects négatifs qu'engendrerait nécessairement la mort d'un proche. Pour le professeur A. Ouedraogo de l'Université de Ouagadougou : « Il faut faire en sorte que la famille ne sombre pas dans ce qu'on appelle le deuil pathologique. Un individu est mort, mais faite en sorte que sa disparition ne tue pas le groupe. Et c'est aux parents à plaisanterie d'assumer ce rôle. » (Ouedraogo cité par Kiemtoré, 2000).

Ce rôle cathartique et pacificateur n'est pas seulement valable pour les relations entre les non apparentés, il est aussi vrai pour les « parentés » à plaisanteries, comme celles qui unissent un petit-fils et son grand-père. C'est ainsi qu'un Bobo confie dans l'œuvre de J. A. Sissao : « Quand mon grand-père est décédé, je me suis mis à pleurer, et ma mère m'a demandé pourquoi je pleurais. Pour elle, je ne devais pas pleurer, c'était plutôt elle qui devait pleurer. C'était une manière de me consoler parce que entre le grand-père et le petit-fils, il y a la plaisanterie.» (Sissao, 2002 : 108).

Outre les liens d'apparement qui les unissent, la relation entre les petits-enfants et leurs grands-parents est favorisée par leurs statuts respectifs inextricablement liés à leur âge : alors que les premiers sont sur le point de participer activement à la vie sociale, les derniers sont sur la voie d'un retirement progressif de la scène sociale (Radcliffe-Brown, 1940). Ainsi, les relations entre générations alternées sont dénuées de tension et de compétition, ce qui favorise nécessairement l'établissement d'une relation marquée par la taquinerie et la plaisanterie (Apte, 1985).

Qu'il s'agisse de J.A. Sissao ou du professeur A. Ouedraogo, on s'aperçoit que ce qui est mis en avant c'est le supposé rôle de pacification, comme si les relations à plaisanterie n'avaient qu'un rôle de pacificateur. Il s'agit très certainement de réinterprétations actuelles psychologisantes de relations sociales instituées autour de la mort et des corps. Cette réinterprétation des relations à plaisanterie tente de transmettre un message nouveau qui s'inscrit dans le contexte politique actuel et ce message est celui de la pacification. À travers cette fonction pacificatrice et libératrice on retrouve ici la théorie de l'agressivité et de décharge émotionnelle telle que l'a laissé entrevoir l'approche psychologique du rire. Il est donc aisé de s'apercevoir que les travaux récents sur les relations à plaisanteries, sont des réinterprétations psychologisantes, qui reprennent à leur compte les théories psychologiques selon lesquelles le rire est une nécessité libératrice. Cette fonction de pacification mise en avant pas les nouveaux intellectuels africains, a en réalité pour but de faire passer un message politique ; Et c'est pourquoi, ces alliances à plaisanteries ne sont pas seulement réinterprétées, mais aussi politisées.

Il existe aujourd'hui une véritable prise en charge étatique de la promotion des alliances à plaisanterie. C'est ainsi que les Festivals dits « des origines » ne cessent d'augmenter en Afrique de l'Ouest. Lors des festivals des origines au Sénégal, un village des communautés et un village des parents à plaisanterie sont installés, pour faire connaître les relations à plaisanterie qui unissent les individus. Dans le même ordre d'idée on note la création d'Association de promotion de la parenté plaisanterie à Bobo Dioulasso (Sissao, 2002 : 154). Il existe même, au Mali et au Burkina Faso, de plus en plus de réclamations concernant l'enseignement des alliances à plaisanterie dans le cadre scolaire lors de cours d'éducation civique (Sissao, 2002 :135).

Si ces plaisanteries tendent de plus en plus à être institutionnalisées, c'est que les travaux récents ont réinterprétés ces relations en révélant la fonction pacificatrice de celles-ci.

Il s'agit d'une ritualisation du politique, c'est-à-dire, d'un transfert du rituel vers le politique. Dans *Les liturgies politiques*, C. Rivière (1988) constate une omniprésence des actes rituels et codifiés sur la scène politique. Les pouvoirs politiques tentent de représenter leur continuité et de produire du lien social à travers une véritable ritualisation du politique. Les rites religieux ou profanes ont une réelle influence sur la mise en place d'un projet politique, aussi C. Rivière affirme dans son article « Célébrations et cérémonial de la république » (2005), que: « Le rite est le moyen théâtral d'accréditer sa supériorité et donc d'obtenir respect et honneur par l'étalage de symboles de prééminence(...) ce qui permet de contraindre sans violence réelle en créant l'aspiration à un état supérieur. » (Rivière, 2005 : 23). Les hommes politiques d'Afrique de l'Ouest tendent de plus en plus à canaliser les crises potentielles grâce à cette politisation des ritualisations, que sont les alliances à plaisanterie. La mise en scène du politique renforce l'exercice de la domination. Les rituels ont en effet un pouvoir d'inculcation d'une morale. L'aspect communicatif et affectif du rite lui confère un pouvoir de persuasion des plus efficaces. Le rite possède non seulement une charge cognitive, parce qu'il se réfère à certains signifiés, mais aussi une charge affective, dans la mesure où il transmet des sentiments forts, et enfin, une charge conative, dès lors où il est un médiateur qui pousse à agir (Rivière, 1988). Si « le rite manie des symboles ; le politique manie des hommes, des idées et des rites » (Rivière 2005 : 29). Ainsi, nous pensons que les relations à plaisanterie font partie de ces « liturgies politiques », dont parle C. Rivière, dont le but est de renforcer le pouvoir politique. Dans le cas du Burkina Faso, du Mali ou encore du Sénégal, les pouvoirs politiques politisent les alliances à plaisanterie, qui sont des rituels profanes, pour appuyer leur objectif de pacification. En politisant ces relations à plaisanterie, les gouvernements d'Afrique de l'Ouest, réinterprètent véritablement ces alliances. La ritualisation du politique sert en réalité à légitimer le pouvoir actuel menant un certain type d'action. Leur message de pacification s'inscrit donc dans un contexte politique bien précis, où l'objectif principal est de limiter les crises potentielles. Les alliances à plaisanterie ont donc été réinterprétées à la lueur des contextes politiques actuels.

Cependant, résumer les relations à plaisanterie à leur rôle de pacificateur est non seulement réducteur mais aussi simplificateur. Ce qu'il est nécessaire d'entrevoir, au-delà de cette idée de pacification, c'est le caractère formalisé de ces relations. La nature institutionnelle de ces réglementations place la relation à plaisanterie sous contrôle social. En réalité, ces relations à plaisanterie ont davantage pour but, de maintenir l'identité de groupe et les frontières sociales en stéréotypant l'Autre. C'est en ce sens qu'on peut parler de régulateur des relations sociales.

Cette dimension sociale se retrouve donc principalement dans le caractère formalisé et réglementé de telles relations. À l'instar de la relation à plaisanterie elle-même, le contenu humoristique des plaisanteries échangées est extrêmement structuré. En effet, plusieurs sociétés ont des règles concernant ces relations à plaisanteries – souvent explicitement formulées – qui visent à normer les comportements et les paroles échangés, permis ou proscrits (Apte, 1985). Qu'elles aient pour objet les insultes prononçables ou les parties du corps pouvant être touchées lors d'un échange physique, ces règles délimitent non seulement les frontières de l'immoral et du tolérable, mais jouent aussi un rôle dans la réglementation du contenu des plaisanteries. Ce sont bien les règles sociales qui précèdent ces relations où les taquineries sont non seulement acceptées mais aussi bienvenues. Ces relations à plaisanteries sont liées à un ensemble de réglementations des comportements sociaux, elles permettent en ce sens d'établir un véritable modèle de conduite lié aux différentes relations d'apparentements. Nous avons par exemple montré que la plaisanterie entre petits-enfants et grands-parents était le reflet des liens sociaux qui unissent habituellement les générations alternées, de par leur statut et leur âge. Il existe que très rarement des relations à plaisanteries à l'intérieur de la famille nucléaire (Apte, 1985). En effet, les liens qui unissent les parents et leurs enfants sont marqués par des rapports d'autorité, de respect, et de subordination, mais également d'obligations, de devoirs et de responsabilités. Ces relations ne laissent donc que très peu de place aux interactions ludiques, puisqu'elles permettraient d'enfreindre les termes de ces rapports. Il est donc intéressant d'observer la place centrale de ces relations, dans la formation et le maintien de l'identité de groupe et des frontières sociales. M. Apte (1985) émet d'ailleurs l'hypothèse que la plaisanterie en elle-même joue un rôle essentiel dans l'adhésion de nouveaux membres à une structure sociale préexistante et participe de la sorte à la redéfinition des frontières entre les groupes. Ainsi, si les relations à plaisanterie ont un rôle cathartique ce n'est pas tant parce qu'elles dénouent les conflits dans une fin pacificatrice, mais plutôt parce qu'elles régulent et maintiennent les identités collectives. L'insulte pour rire, est une manière de faire perdurer les frontières sociales. Dans le chapitre suivant, nous allons affiner cette étude sur la capacité du rire à maintenir les frontières sociales, en interrogeant non plus le rire et l'humour ritualisés et formalisés, mais le rire et l'humour quotidiens.

Les trois principaux biais par lesquels les anthropologues ont abordé la question de l'humour, le personnage du trickster, la relation à plaisanterie et les rites d'inversion ont permis de mettre en avant le rôle qu'entretiennent le rire et l'humour dans les relations sociales. Ils ont montré qu'à chaque fois, ces phénomènes humoristiques jouent le rôle de régulateur social et permettent d'affirmer et de légitimer les normes sociales. Le trickster et les rites d'inversion mettent en scène l'incongruité pour mieux affirmer la norme. Dans les deux cas, le ridicule est une sanction privilégiée qui permet de distinguer les comportements amoraux des comportements moraux. Les relations à plaisanterie, quant à elles, sont là encore un reflet des règles et des institutions sociales. De par le caractère formalisé, elles permettent ainsi de maintenir les frontières sociales. Qu'il s'agisse de l'humour dans la mythologie, de l'humour dans les rituels religieux ou de l'humour dans les rituels profanes, tous apparaissent donc comme le reflet des normes de la société dans laquelle ils s'inscrivent.

Mais au terme de ce survol historique des approches anthropologiques, on est forcé de constater que la question du rire et de l'humour n'a pas été approfondie en anthropologie. En effet, ces quelques phénomènes humoristiques ne constituent en réalité qu'une fraction des manifestations du rire et du phénomène humoristique. En ce sens, il est particulièrement pertinent de noter que jusqu'à ce jour aucun membre de l'American Anthropological Association (AAA) ne se considère expert du rire et de l'humour. La pauvreté des études anthropologiques à ce sujet est d'autant plus étonnante qu'on admet l'omniprésence du rire et de l'humour dans les rapports sociaux et non pas seulement dans des contextes de rituel. Tout l'objectif de cette seconde partie va être d'approfondir les études anthropologiques réalisées jusqu'ici.

Nous tentons de montrer, à travers une étude comparative, que le rire et l'humour au-delà des trois phénomènes que nous venons d'évoquer et sous leur forme quotidienne jouent aussi un rôle de régulateur social. Il s'agit donc d'insister sur le fait que le rire et l'humour ne se résument pas à des représentations culturelles, telle que le trickster, les rites d'inversion ou encore les alliances à plaisanterie, mais qu'ils sont des phénomènes quotidiens, spontanés, volontaires ou involontaires. Nous allons donc poursuivre notre réflexion en analysant toujours le rire et l'humour au sein des relations sociales, en les appréhendant encore comme reflets des normes sociales, mais en les étudiant désormais comme des phénomènes quotidiens. Le chapitre suivant a pour but de montrer en quoi ce rire et cet humour quotidiens participent au processus de socialisation et au maintien des frontières sociales. Ces phénomènes seront alors envisagés comme de véritables facteurs de construction identitaire qui participent à l'affirmation des identités collectives.

II. Le rôle du rire et de l'humour dans le processus de socialisation

Dans cette partie nous tentons d'approfondir les théories anthropologiques antérieures qui résumaient le rire et l'humour à quelques phénomènes culturels. Nous essayons autant que possible d'étudier le rire et l'humour comme des phénomènes quotidiens qui impliquent tous les membres d'une société. Tout l'objectif de ce chapitre est donc de poursuivre cette idée d'un rire capable de réguler les relations sociales, en mettant en exergue le lien entre rire, humour et processus de socialisation. Par socialisation nous entendons le processus au cours duquel un individu acquiert et intériorise, les normes sociales, linguistiques ou encore interactionnelles de la société à laquelle il appartient. Ce processus de socialisation est donc un facteur de construction identitaire, puisque l'identité individuelle est conditionnée par ce processus. Il sera de surcroît nécessaire de révéler les rôles essentiels du rire et de l'humour dans les relations qui unissent les individus entre eux mais aussi les sociétés entre elles. Dans un premier temps nous analyserons les fonctions sociales du rire et de l'humour à travers une approche interactionniste. Dans un second moment, nous montrerons, à la lueur de ces fonctions sociales, que le rire et l'humour participent au maintien des frontières sociales si bien qu'ils sont de véritables facteurs de construction des identités collectives. Ces deux niveaux d'analyse nous permettront d'affirmer que le rire et l'humour sont liés au processus de socialisation dans la mesure où ils sont dépendants des normes sociales qui les entourent et du contexte dans lequel ils s'inscrivent.

A. Étude comparative des fonctions interactives du rire

Dans cette partie, nous voulons faire apparaître la valeur performative du rire et de l'humour. Rire ou faire rire, c'est un acte social qui participe à l'élaboration des relations et des structures sociales. Nous verrons qu'en eux-mêmes, le rire et l'humour permettent l'inclusion ou l'exclusion d'un individu, selon que cet individu partage ou non les mêmes référentiels. Si le « rire avec » renforce la cohésion d'un groupe, le « rire de » ou « rire contre » se base sur l'exclusion d'un individu. De par sa fonction socialisante tiraillée entre l'inclusion et l'exclusion, le rire ne fait que renforcer les structures de dominance et en ce sens, ils reflètent l'organisation d'une société.

Cette capacité à réguler les rapports sociaux, sera conforter à travers l'analyse d'un rire particulier qui s'ajoute au « rire avec » et au « rire de » : le « rire de soi » ou autodérision. Ce rire sera envisagé comme un moyen d'absoudre les affects négatifs que pourrait ressentir un individu face à un événement pénible voire-même douloureux. Dans ce cas, rire c'est être capable de se détacher d'une réalité pénible qui, sans cette distanciation, engendrerait des tensions et des conflits qui aboutiraient à une situation de crise sociale. Ces trois types de rires, « rire avec », « rire de », « rire de soi », nous permettent de souligner le lien que le rire entretient avec le processus de socialisation en montrant notamment qu'il reflète et renforce les structures de la société et que dès lors, il régule les rapports sociaux.

1. Rire pour communier : « Rire avec l'autre »

L'une des fonctions premières du rire, et certainement celle qui apparaît la plus commune, est la fonction communicative du rire qui envisage le rire comme facteur de communion. Comme l'a noté K. Lorenz : « Rire de la même chose n'est pas seulement un pré requis à une amitié véritable, c'est souvent un premier pas à sa formation » (1963 :284). Lorsqu'un blague suscite le rire, c'est qu'il existe nécessairement un lien entre le locuteur et le destinataire et au-delà de cette complicité préexistante cette blague crée elle-même du lien à travers ce partage du rire. Ce rire commun participe donc au sentiment de groupe. La connivence est un élément essentiel qui tient à la nature même du rire et de l'humour. L'humour ne fonctionne réellement que lorsque deux ou plusieurs personnes ont quelque chose à partager, un certain nombre de références communes (langues, normes sociales, juridiques...) qui leur permettent de comprendre et d'apprécier l'humour produit. À ce partage de référentiels communs s'ajoutent la volonté et parfois même le devoir de rire ensemble. Il existe donc non seulement une connivence cognitive, mais aussi une connivence affective et normative. Cette dernière ne dépend pas des connaissances ou des référentiels que partagent les individus, mais du désir et parfois même du devoir de partager un instant le plaisir humoristique. Ce qui nous intéressera donc dans ce chapitre, c'est la connivence en tant que condition préalable de l'existence de l'humour.

Lorsqu'il étudie le rire en Amazonie, J.M. Beaudet (1996) met en avant un rire particulier qui se distingue des autres par son aspect communautaire et uniforme : le rire collectif. Ce rire est mécanique et c'est pourquoi il ne peut pas être considéré comme de l'humour. Il ne résulte pas d'une construction volontaire à portée humoristique, mais se présente comme l'expression d'une émotion forcée. Ce rire collectif est essentiellement masculin et se manifeste pendant des fêtes ou des beuveries (Ibid.). Lors de ces occasions tous les hommes rient ensemble et cherchent à produire un seul et même son (Beaudet, 1996 :87). Ce rire collectif se caractérise par un rire à gorge déployée accompagné d'un mouvement de tête vers le haut qui tire le buste en arrière. Ce genre de rire est des plus formalisés. Il rapproche ce rire d'un rire triomphal que C. Lévi-Strauss avait déjà entrevu lorsqu'il affirmait : « Le succès leur arrache un rire triomphal, distinct du rire exprimant une gaité profane. 'Ce rire forcé', ou rire de sacrifice est appelé rire des âmes.» (Lévi-Strauss, 1964 : 101). Cette idée de « rire forcé » montre que lorsqu'il s'agit d'un rire collectif, le code est omniprésent, on ne rit pas parce qu'on veut rire, on rit parce qu'on doit rire : « Nous sommes ivres, nous sommes joyeux, mais nous ne faisons pas n'importe quoi, nous ne rions pas n'importe comment. » (Beaudet, 1996 : 95). Pour cette population d'Amazonie, rire ensemble c'est, comme l'illustre parfaitement la citation précédente, exhiber leur joie, montrer qu'ils s'amuse : ils s'écoutent véritablement rire. Rire permet dans le cas présent d'exprimer socialement son bien être : « Pour s'acclamer, pour s'applaudir, les Wayapi, n'ont pas choisi de frapper dans leur mains, ils rient.» (Beaudet, 1996 :98). Ce rire signe le bien être et l'abondance et c'est pourquoi il est répandu lors des fêtes ou des beuveries. Il y a donc des circonstances où le rire est une obligation sociale plus qu'une émotion spontanée. Si certains rires apparaissent obligatoires c'est que dans certains cas, l'individu qui rit répond aux attentes de son groupe.

M. Mauss (1968) avait mis en évidence ce caractère obligatoire de certaines expressions, non pas en analysant le rire, mais les pleurs, et précisément lorsqu'il étudiait un rite funéraire australien :

« Toutes ces expressions collectives, simultanées, à valeur morale et à force obligatoire des sentiments de l'individu et du groupe, ce sont plus que de simples manifestations, ce sont des signes des expressions comprises, bref, un langage. Ces cris, ce sont comme des phrases et des mots. Il faut dire, mais s'il faut les dire, c'est parce que tout le groupe les comprend. On fait donc plus que de manifester ses sentiments, on les manifeste aux autres puisqu'il faut les leur manifester. On se les manifeste à soi en les exprimant aux autres et pour le compte des autres. C'est essentiellement une symbolique. »
(Mauss, 1968-1969 :88).

À travers cet exemple on se rend compte que certaines émotions ne sont pas spontanées et individuelles, mais existent par et à travers les formes culturelles que sont certains rites et cérémonies ritualisées. Aussi, si la grande majorité des sociétés humaines associent la mort à la tristesse et aux larmes, d'autres, perçoivent la mort comme une délivrance et dès lors ne manifesteront pas les mêmes émotions (Le Breton, 2008). Ainsi, comme le souligne l'exemple du rite funéraire australien, ce n'est pas tant la mort qui engendre la douleur et les pleurs, mais la signification sociale qu'elle possède. Si certaines larmes sont obligatoires, c'est qu'elles sont tributaires du système symbolique d'une société. Les larmes ne sont donc pas nécessairement le signe d'une souffrance, mais peuvent être l'indice d'une obligation rituelle. W. La Barre (1978) décrit le comportement d'une indienne Kiowa durant les funérailles de son frère. Cette jeune femme semble surjouer sa douleur, elle crie, s'arrache les cheveux, s'écorche les joues.... Toutes ces émotions sont exagérées précisément parce qu'il s'agit d'un comportement requis par les circonstances, si bien qu'une fois les funérailles achevées la jeune fille retrouve son comportement habituel. À l'inverse, dans d'autres sociétés, ce sont les rires et les sourires qui doivent accompagner un malheur. Aussi au Japon c'est le sourire qui doit accompagner le décès d'un proche. D. Le Breton (2008) évoque à ce titre l'exemple d'un professeur américain dont l'étudiante japonaise, à la grande surprise du professeur, annonce le décès de son père avec un grand sourire tout en lui demandant de bien vouloir l'excuser. L. Hearn a tenté de clarifier ce comportement en expliquant qu'« au Japon, il est d'usage, si vous êtes dans l'obligation absolue de faire part d'un événement pénible ou malheureux, de le faire en souriant. » (Hearn, 1990 : 438). La jeune étudiante ne fait donc qu'obéir à une convention sociale. Le sourire, plus qu'une émotion, est ici une étiquette sociale. On est forcé de constater le caractère conventionnel et obligatoire de certaines émotions, d'ailleurs M. Mauss affirmera « ce ne sont pas seulement les pleurs, mais toutes sortes d'expressions orales des sentiments qui sont essentiellement non pas des phénomènes exclusivement psychologiques ou physiologiques, mais des phénomènes sociaux, marqués éminemment du signe de la non-spontanéité et de l'obligation la plus parfaite. » (Mauss, 1968-1969 :81).

Les rires collectifs, de communion, qui nous intéressent tout particulièrement, font partie de ces émotions forcées qu'évoque M. Mauss. Comme nous l'avons vu à travers l'exemple des rires Wayapi, ils peuvent être l'expression d'une convention sociale. Il s'agit donc de rire et non pas d'humour, car ils relèvent plus d'une émotion obligatoire quasi mécanique, qui n'est pas la conséquence d'une construction humoristique volontaire.

Lorsqu'il étudie les rires en pays dogon, E. Jolly note aussi ce même genre de rire collectif, qui s'avère d'après son analyse, là encore typiquement masculin. Certains récits sont destinés à faire rire, si bien que si l'auditoire ne rit pas, il s'agira d'une forme extrême d'impolitesse. Le rire montre ainsi l'adhésion de l'auditoire vis-à-vis du conteur (Jolly, 1999). Ce rire collectif révèle donc une réelle complicité et c'est pourquoi l'hilarité des hommes est souvent accompagnée de boisson, signe de partage et d'amitié (Jolly, 1999). Chez les Dogons il existe donc aussi un rire de communion, ce rire communicatif et collectif exprime une joie collective à l'unisson. Ce rire est appelé *mo ke-ka* (rire d'allégresse) ou *mo suway-suway* (rire sifflant et prolongé). Ce « rire avec » ou rire de communion ne différencie pas celui qui fait rire de celui qui rit, en réalité, et c'est précisément là que réside la spécificité de ce rire, tout le monde rit ensemble. Ce rire révèle une solidarité et une fraternité indéniables, si bien qu'à travers ce rire à l'unisson, les hommes mettent en avant leur appartenance à une même communauté. Ce rire de groupe n'a pas d'autre objet que de faire savoir qu'on est bien ensemble, il s'agit d'un test de connivence. Ce rire de complicité équivaut au rire primitif dont parle K. Lorenz. Ce dernier en donne un exemple, lorsqu'il imagine un homme primitif venant de comprendre le stratagème de son chef pour attirer les chacals : « Ils échangent un sourire et soudain éclatent bruyamment de rire avec le même déchaînement de gaîté qui pourrait être de nos jours celui de deux petits garçons qui viennent de réussir un tour particulièrement malicieux » (Lorenz, 1954 :6). Il s'agit là d'un rire qui est bien le propre de l'homme : le rire de complicité.

Ce rire collectif ou de communion qui est une marque des moments partagés, apparaît avec encore plus d'éclat dans ce qu'on peut appeler le rire contagieux, qui est un exemple remarquable des comportements humains en groupe. Là encore on ne pas parler d'humour, mais uniquement de rire. Il s'agit en effet d'un rire convulsif et le plus souvent involontaire qui résulte d'un mécanisme de déclenchement impulsif. En effet, le rire tout comme le bâillement ou encore les pleurs, possède cette capacité particulière à se répandre entre les individus. Le cas du collègue de Kshasha en Tanzanie est en ce sens un exemple particulièrement représentatif de ce rire collectif contagieux. Le 30 janvier 1962, l'école pour orphelins du village de Kshasha, tenue par des missionnaires s'est vue dans l'obligation de fermer ses portes plusieurs semaines en raison d'une épidémie de rire. Au départ seulement trois jeunes filles se sont mises à rire aux éclats. Leurs rires deviennent très rapidement convulsifs et incontrôlables (Provine, 2002). Ils se propagent rapidement dans la classe puis dans l'école, si bien que 95 élèves sur les 159 sont contaminés. Les élèves sont renvoyés chez eux et propagent alors ce fou rire dans le village mais aussi dans les villages voisins.

Pendant deux ans et demi, quatorze écoles furent atteintes et il aura fallu mettre les villages contaminés en quarantaine pour stopper l'épidémie. Les autorités sont désorientées, elles lancent des enquêtes pour vérifier si, derrière cette contagion, il n'y aurait pas une contamination bactérienne ou chimique. Mais les scientifiques n'ayant pas décelé d'origines bactériennes, virales ou alimentaires ont alors caractérisé cette épidémie d'hystérie collective (Provine, 2003). Cette contagion prendra fin d'elle-même au bout de six mois. Le caractère communicatif du rire, comme le révèle ce fou rire général, s'explique en réalité de manière biologique. R. Provine explique en ce sens que : « Le mécanisme neural responsable des épidémies de rire reproduit le comportement qu'il détecte, produisant une réaction en chaîne comportementale » (Provine, 2003 :53). Le fou rire ne serait qu'une forme de mimétisme mettant en jeu deux circuits de neurones. Le rire s'explique donc davantage par les relations que les individus entretiennent entre eux plutôt que par les faits humoristiques. R. Provine (2003) a d'ailleurs montré que les gens rient plus de six fois plus dans les situations sociales où plusieurs personnes rient que dans la solitude. Ainsi, le rire contagieux représente un exemple extraordinaire du rire de groupe et dans ce cas plus que dans n'importe quel autre cas, on s'aperçoit à quel point le rire peut être communicatif, dans la mesure où une personne qui rit amène le rire. Le groupe contribue et facilite le rire d'un individu. L'expérience collective est donc un facteur essentiel du rire.

Ainsi, il existe un rapport dialectique entre le rire et le groupe. D'une part le rire fait le groupe et d'autre part le groupe facilite le rire.

Nous avons tenté de montrer que certains rires se présentent comme l'expression d'une affectivité collective. Ce rire de communion résulte de la satisfaction d'être réunis mais ce désir s'accompagne souvent d'une obligation sociale. En effet, dans certains cas il devient véritablement l'expression obligatoire d'une émotion socialement construite. Quoiqu'il en soit, nous avons vu que la connivence est une condition préalable de l'humour ce qui nous a de surcroît permis de révéler le caractère social et culturel de l'humour, étant donné qu'il nécessite une base commune au groupe de rieurs, un partage. Ce partage résulte non seulement de référentiels communs mais aussi d'un désir commun de rire ensemble et parfois même d'un devoir. Ces différents niveaux de connivence permettent un resserrement des liens sociaux et de la cohésion du groupe basés sur le plaisir de rire ensemble. Toutefois, la cohésion du groupe repose bien souvent sur l'exclusion d'un individu, si bien que ce « rire avec » ou rire collectif possède son inverse négatif à savoir le « rire de » ou rire d'exclusion.

En effet, ces rires de connivence engendrent très souvent l'exclusion d'une personne qui se situe hors de portée de l'énoncé ou du fait humoristique parce qu'elle ne partage pas les mêmes références ou n'obéit pas aux mêmes conventions sociales. Cette ambivalence du rire et sa double fonction sociale (inclusion/exclusion) est parfaitement illustrée à travers la citation de K. Lorenz :

« Laughter (as the overt expression of humor) produces simultaneously a strong fellow feeling among participants and joint aggressiveness against outsiders. (...) Laughter forms a bond and simultaneously draws a line. If you cannot laugh with the others, you feel an outsider, even if the laughter is in no way directed against yourself or indeed against anything at all. »
(Lorenz, 1963 :284).

Ayant étudié le rire de communion et d'inclusion, il est donc désormais nécessaire d'analyser le rire d'exclusion qui lui est étroitement lié.

2. Rire pour exclure : « Rire de/contre l'autre »

Le rire possède donc deux rôles foncièrement opposés, le rire d'accueil et de communion, que nous avons étudié précédemment et le rire d'exclusion. Ces deux fonctions sont bien souvent corrélatives, on rit avec son groupe de quelqu'un ou d'un autre groupe. R. Alexander (1986), dans la continuité de K. Lorenz (1963), développe l'idée que l'humour est un outil social facilitant l'exclusion et la formation de coalition. Toute la spécificité du modèle de R. Alexander réside dans la mise en perspective des bénéfices qui peuvent être dérivés dans l'usage de l'humour. Cette approche fait écho à l'une des trois théories principales de l'humour, celle de la supériorité. En effet, selon R. Alexander (1986), l'humour permet à l'individu qui en use, de rehausser son statut en rabaissant celui d'un autre individu. Pour R. Alexander, l'humour ne peut avoir lieu que lorsqu'il y a une cible, un souffre-douleur. Pour rabaissier l'autre, il n'est pas nécessairement question de faire une blague dont il serait la cible, cette ridiculisation de l'autre peut aussi résulter du choix de ne pas rire à sa blague. Le rire est donc un moyen de manipuler son statut social et celui des autres. Ainsi, si certains rires, peuvent marquer la complicité, d'autres, comparables à la raillerie, ont pour but de sanctionner et d'exclure l'autre en le mettant dans des situations infâmant.

Ce rire d'exclusion se produit précisément lorsqu'un groupe se forme ou se reforme sur l'exclusion d'un individu ou de plusieurs individus.

E. Dupréel (1949) résume parfaitement cette idée lorsqu'il affirme : « La chose qui fait rire, c'est ce qui rend sensible l'exclusion relative de l'individu dont on rit, et par là même laisse à chacun le sentiment que le groupe se reforme sur cette exclusion. On se rit du moqué. » (Dupréel, 1949 : 43). C. Gruner (1997) reprend cette hypothèse de la supériorité de l'humour en ajoutant toutefois que l'humour est semblable à un jeu qui s'exprimerait en termes de compétition, de gagnant et de perdant. Le rieur ou le groupe de rieur ressent un plaisir équivalent à celui qu'on éprouve lorsqu'on gagne un jeu. Ainsi, d'après cette théorie, une blague est énoncée dans le seul but de se sentir gagnant, soi-même ou le groupe avec lequel on rit et corrélativement de faire perdre, en l'excluant, celui dont on rit. Selon P.E. McGhee (1988 :89), cet humour agressif est le plus courant. Ce rire agressif s'accompagne d'une volonté de mettre en scène des situations humiliantes pour la cible du rire et ainsi d'agir sur sa réputation. Cette influence de l'humour sur la réputation d'autrui permet à la fois de punir celui qui agirait à rebours des normes sociales et de maintenir les hiérarchies de statuts.

Au pays dogon, un individu qui ment et qui croit en son mensonge doit, en guise de punition, mettre un collier grotesque qui le ridiculise aux yeux des autres (Jolly, 1999). Ce collier, équivalent à notre bonnet d'âne, est une véritable épreuve déshonorante qui fait du menteur un objet risible. Le rire peut donc dénigrer et exclure ceux qu'on considère comme des inadaptés. La punition qu'engendre le rire, c'est la ridiculisation. À travers l'exemple du bonnet d'âne ou encore du collier dogon, on note à nouveau, comme nous l'avions déjà entrevu à travers l'analyse de la fonction sociale des rites d'inversion, l'importance du ridicule au sein des relations sociales. Le ridicule provoque la honte, qui est un comportement social par excellence. On a honte parce qu'on nous fait savoir que notre comportement n'est pas le bon et la ridiculisation engendre ce sentiment de honte. L'humour sanctionne non pas matériellement mais symboliquement par la ridiculisation et la ridiculisation est aussi efficace qu'une sanction légale. Le ridicule est en ce sens la méthode la plus fréquemment utilisée pour embarrasser l'autre (Légaré, 2009). Cette méthode est d'autant plus efficace qu'elle ne laisse pas lieu à la vengeance. En effet, si l'individu ridiculisé exprime de la colère, ou une volonté de vengeance, l'auditoire bien loin de faire preuve de compassion, l'accusera de ne pas avoir le sens de l'humour. E.R. Bressler (2000) en conclut qu'il existe des avantages adaptatifs indéniables dans l'utilisation de l'humour dépréciatif c'est-à-dire du ridicule, puisqu'il engendre le plus souvent une acceptabilité et réduit toute motivation de se venger.

Le ridicule est donc une sanction sociale incontestable et le jugement de l'autre est un véritable tribunal, aussi doit-on en conclure à la suite de J. Pitt-Rivers : « Public opinion therefore a tribunal before which the claims to honour are brought, the court of as it has been called, and against its judgements there is no redress. For this reason it is said that public ridicule kills. » (Pitt-Rivers, 1966: 27). Le film *Ridicule*, (1996) dans lequel le rire est décrit comme une véritable arme dans la compétition sociale qui existait à la cour de Louis XVI, illustre parfaitement cette idée et commence d'ailleurs par une citation des plus significatives, qui fait écho à celle de J. Pitt-Rivers : « Dans ce pays, les vices sont sans conséquences, mais le ridicule peut tuer. » (Leconte, 1996).

Le rire peut donc être perçu, comme la résolution d'une incongruité mais cette résolution peut devenir un véritable châtiment qui punit ses victimes et renforce le lien des agresseurs. Outre ces marginaux, le plus souvent c'est de l'Autre, de l'étranger qu'on se moque le plus aisément. L'une des difficultés de ce sujet pour l'anthropologue est, qu'en tant qu'étranger de la société qu'il observe, il suscite très souvent le rire. Lorsqu'elle analyse le rire inuit, M. Thérien (1999) affirme avoir été elle-même très souvent l'objet du rire. Les *Quallunaat* (les blancs) sont une cible privilégiée de toutes sortes de plaisanteries, de moqueries... Ces moqueries passent le plus souvent par des imitations. Selon M. Thérien, les blancs pour les Inuits sont perçus comme des individus sans cesse en colère et donnant des ordres. Les francophones, quant à eux, sont appelés les *uiguit*, c'est-à-dire « ceux qui disent oui-oui » et de manière implicite, « ceux qui pensent non-non » (Thérien, 1999 :8). Ce rire « de » ou rire d'exclusion, M. Thérien en a fait l'expérience lors d'une journée initiatique à l'enquête ethnologique au Nunavut Arctic College. Les étudiants lui ont demandé de parler français dans le but de l'imiter, ce qui s'est transformé en un véritable spectacle. Les francophones auraient ainsi selon eux tendance à parler en avançant les lèvres « pour mieux apprendre à embrasser ! » (Thérien, 1999 :8). L'ethnologue est, comme nous l'avons brièvement évoqué, une cible privilégiée de ce rire « de », il est qualifié chez les Inuits de *apiqquq* c'est-à-dire quelqu'un qui ne sait pas maîtriser sa parole et qui pose des questions importunes. À titre d'exemple, M. Thérien évoque une imitation particulièrement expressive de deux jeunes femmes inuits qui s'amusaient à jouer le rôle des anthropologues tandis qu'un jeune homme faisait l'informateur. Voici un résumé de cette imitation improvisée :

-« Regarde, il a du poil dans le nez ! »
 -« Quoi ? »
 -« C'est curieux, mais vraiment intéressant »
 -« Il y a sûrement une explication rationnelle »
 -« As-tu une hypothèse à proposer ? »
 -« Un phénomène d'adaptation au froid ? »
 -« C'est plausible, il a même du poil dans les oreilles ! »
 L'informateur demande alors :
 -« Je serais payé ? »
 -« Malheureusement pas. »
 -« Pourquoi ? »
 -« Tous nos crédits ont été dépensés. »
 (Thérien, 1999 : 8).

L'imitation a ici une portée éminemment humoristique, les acteurs de ce spectacle improvisé rient de l'Autre dans le but d'exacerber les différences qui existent entre eux et lui. L'imitation de l'Autre est un bon moyen de maintenir et de renforcer les frontières sociales. L'imitation tend dans ce cas à stéréotyper l'Autre, or, et comme nous le verrons dans le chapitre II. B, le stéréotype est un moyen privilégié pour maintenir et renforcer les frontières sociales.

Ce rire d'exclusion permet par ailleurs d'entrevoir l'un des principaux problèmes méthodologiques et éthiques que pose à l'ethnologue le phénomène du rire. C'est en effet peut-être cette participation involontaire de l'ethnologue au jeu social du rire qui pourrait expliquer pourquoi le rire est un élément absent des monographies. L'ethnologue, de par son statut et compte tenu des différences qui l'opposent bien souvent à la société qu'il étudie, devient nécessairement la cible du rire. Un ethnologue étudiant le rire deviendrait en ce sens l'objet de son propre objet. Sur le terrain, face à un tel sujet, il est nécessaire d'être capable de manier la distance et l'autodérision. C'est pourquoi étudier le rire demande outre la complicité, une grande distanciation. La question du rire en anthropologie nous permet ainsi de réfléchir sur l'insertion de l'ethnologue dans le groupe étudié. En effet rire avec l'Autre ou faire rire l'Autre sous entend que l'ethnologue se soit approprié les codes sociaux et langagiers de la société qu'il étudie. Or, cette appropriation n'est possible que par un effort de distanciation. Aussi, la compréhension du rire de l'Autre est une étape nécessaire pour l'ethnologue qui tente de s'intégrer dans une société et de comprendre ses fonctionnements.

Le « rire de » renforce donc la cohésion d'un groupe, en favorisant l'exclusion d'un individu perçu comme différent. Ce rire unit les rieurs et exclut celui dont on rit précisément parce qu'il ne partage pas les mêmes référentiels ni les mêmes normes sociales.

Comme nous l'avons vu dans ce chapitre, le rire joue donc un rôle essentiel au sein des interactions sociales. Il régule le rapport à l'autre, dans la mesure où il est capable d'inclure ou d'exclure un individu. Il a donc une double fonction sociale puisqu'« il peut servir de lien pour rassembler ou d'arme pour humilier ou exclure ses victimes » (Provine, 2003: 10). Cette exclusion passe par la ridiculisation qui elle-même engendre un sentiment de honte. Le « rire avec » engendre donc presque systématiquement le « rire de », on rit avec son groupe de quelqu'un ou d'un autre groupe. Cette double logique fait écho à la théorie de F. Barth, selon laquelle une société n'existe pas sans cette confrontation avec une autre. Mais si on peut rire avec l'Autre, ou rire de l'Autre on peut aussi rire de soi. Il est donc nécessaire d'analyser la fonction sociale de ce rire particulier, qui advient bien souvent dans des conditions où tout semble empêcher le rire. Ce rire de soi pourrait être considéré comme un renversement de la double logique que nous venons d'évoquer. Rire de soi, permet d'inverser la tendance, puisque, par l'autodérision, il est possible de réintégrer le groupe de rieurs qui riait de moi. Dans ce cas, « le rire avec » n'engendre plus nécessairement un « rire contre », puisque celui dont on rit est capable de rire de lui-même et réintègre ainsi le groupe de rieurs.

3. Rire pour éviter le conflit: « Rire de soi »

Même dans les circonstances les plus difficiles, l'humour peut être présent : « Je me presse de rire de tout de peur d'être obligé d'en pleurer » (Beaumarchais, 1775, I, 2) affirmait en ce sens Beaumarchais dans *Le barbier de Séville*. Habituellement, c'est la relation structurelle du rire à la joie et au plaisir qui est mise en avant, comme s'il était par là même indicateur de bonne santé. Tout au long de cette partie nous allons mesurer et critiquer la véracité de cette croyance populaire occidentale, à travers divers exemples de différentes sociétés où le rire et l'humour possèdent une tout autre fonction. En effet, dans certaines sociétés, le rire est très rarement l'expression de la joie et sert au contraire à surmonter un événement pénible qui, dans les sociétés occidentales engendrerait d'autres émotions telles les pleurs ou les cris. Nous allons donc dès à présent analyser cette fonction singulière du rire, qui consiste à rire de soi. L'autodérision fait véritablement œuvre de catharsis puisqu'elle permet de se détacher d'une réalité pénible en la rendant dérisoire et donc surmontable. De par la capacité de distanciation qui lui est propre le rire apparaît encore une fois comme un régulateur social qui contrôle les tensions et les conflits potentiels.

Rire de soi permet en effet de contrer les situations de ridiculisation et ainsi de rire avec le groupe de rieurs qui riait de moi.

Un grand nombre de récits de voyages ont décrit les Inuit comme des êtres dont la joie de vivre ne cesse de transparaître quotidiennement, une joie de vivre qui est apparue avec encore plus d'éclat à travers le rire de Nanook, héros du film muet *Nanook of the North* (1922). À ce rire constant l'auteur, Robert J. Flaherty, opposait la difficulté de vivre dans ces régions hostiles de la Toundra (Therrien, 1999 :2). M. Thérien dans son article « Les exigences du célèbre rire inuit » (1999) se propose ainsi d'analyser ce rire que tout semble apparemment restreindre. Dans ces régions où en apparence rien ne porte à rire, que signifie alors rire ?

Selon Michèle M. Thérien, les parents utilisent le rire non pas tant pour exacerber la joie de leurs enfants mais pour leur apprendre à gérer l'angoisse. Un jeu fréquent consiste à dire : « Ton père est parti à la chasse et ne reviendra pas » (Thérien, 1999 :4). Si l'enfant rit de cette blague, qui peut sembler cruelle, alors il est considéré comme mature, autrement dit, le rire face à l'angoisse ou à la peur est un bon moyen de mesurer le degré de maturité d'un individu (Thérien, 1999). Ces formes éducatives ont pour but d'aider l'enfant à affronter l'inconnu. Cette capacité à rire pour ne pas céder aux larmes, se retrouve aussi chez les adultes. Lorsqu'un individu raconte une expérience désagréable, douloureuse ou dangereuse et que tout en la racontant il rit, c'est précisément nous dit M. Thérien, pour ne pas se laisser au plus haut de la tristesse ou encore de la colère qui sont des réactions perçues négativement. Ainsi, raconte l'anthropologue :

«Aisa Amittuq, un Inuk d'Akulivik, au Nunavik, me racontait les larmes aux yeux, et des années après l'incident, qu'au printemps les chiens s'étaient hissés sur le dôme de l'iglou entraînant son effondrement. Sous les débris, écrasé par le poids des chiens affolés, couvert de neige et privé du prestige d'avoir prévu une hausse de température, il a éclaté de rire car il aurait été puéril de se laisser aller à la colère, une réaction négativement connotée. » (Thérien, 1999 : 4).

Cette fonction cathartique du rire, qui permet de surmonter la colère ou la tristesse, se retrouve dans la tradition orale inuit qui rappelle que celui qui joue, surmonte les problèmes, et que celui qui rit et qui chante ne ressasse pas les contrariétés de la vie. Avant le christianisme, les Inuits considéraient en ce sens que seules les personnes qui avaient ri durant leur vie étaient accueillies à leur mort chez les *Ullurmiut* «les gens de la lumière du jour » et étaient par là même assurées de revenir sur terre dès qu'un vivant transmettrait leur nom. (Thérien, 1999).

Cette fonction cathartique du rire, n'est pas spécifique aux Inuits et se retrouve dans d'autres sociétés comme chez les Ilocanos de Philippine, où là encore le rire à une signification sociale bien distincte de la joie, dont la fonction la plus importante est d'éviter la colère ou la tristesse et ainsi de ne pas se laisser aller à des sentiments néfastes qui troubleraient nécessairement les relations sociales.

Dans son article « Quand puis-je rire ? Le rire comme indicateur du conflit social chez les Ilocanos de Philippine » (1996) P. Torres Mejia remarque, elle aussi, cette manière particulière d'utiliser le rire pour éviter la colère. Il est parfois nécessaire de provoquer le rire de l'autre pour qu'il ne cède pas à de mauvais sentiments qui le troubleraient et installeraient dès lors une mauvaise ambiance. P. Torres Mejia, relate un événement, que nous avons jugé bon de retranscrire tant il est représentatif de ce rire cathartique, qui évince tout affect négatif :

« Un groupe de voisins avait accepté d'aider Tiong à bâtir sa maison, travail qui consiste essentiellement à élever des murs de rotin et de bambous, à les lier ensuite à des poteaux de bois préalablement fichés en terre, et pour finir, à poser et attacher les toits sur les murs. Cette tâche nécessite la coopération de sept à huit hommes. En échange de ce service, le propriétaire de la maison se doit de leur offrir des boissons alcoolisées et de la nourriture. À l'occasion de la construction de la maison de Tiong, les voisins avaient commencé à boire avant de se mettre au travail, pour avoir de l'entrain – disaient-ils – et ce avec l'accord de Tiong. À la mi-journée, le travail était bien avancé et il ne manquait que le dernier mur ; Tiong partit alors acheter de la nourriture, davantage de boissons et la corde pour attacher le toit. Lorsqu'il revint, il trouva tous les hommes de l'équipe assis par terre en train de rigoler bruyamment. Sa maison était pratiquement par terre, car ils avaient attaché avec tant de force le dernier mur que le poteau principal s'était écroulé, entraînant l'ensemble des murs et des poteaux. Tiong sembla médusé devant ce spectacle; moi-même, qui l'avais accompagné, je ne comprenais pas grand chose à ce qui se passait. Deux voisins commencèrent alors à nous raconter, en riant, comment était survenue la mésaventure: « Et tout cela, insistaient-ils en le répétant comme un refrain, parce que Tiong leur avait donné à boire avant l'exécution du travail. » Ils riaient tous tant et tant que Tiong n'avait d'autre choix que de se joindre aux rires, et de boire et s'enivrer en leur compagnie. Puis Tiong commença à raconter une histoire semblable, qui avait eu le même dénouement: le travail avait dû être remis au lendemain, et d'autres après lui racontèrent de nombreuses histoires à rire sur ce même thème. » (Torres Mejia, 1996 : 9).

Cette histoire illustre parfaitement la fonction cathartique du rire. Plutôt que de sombrer dans une colère des plus profondes, Tiong, sous l'influence de ses voisins, choisit de rire de sa propre condition. En riant de soi, il rejoint le groupe de rieur et ainsi annule les conflits potentiels. P. Torres Mejia a ainsi mis en évidence la fonction cathartique du rire, qui devient parfois un véritable indicateur de conflit social. Aussi tout l'objectif de P. Torres Mejia est de montrer que les paroles à rires ou les rires provoqués sont une manière d'éviter les conflits sociaux. Le rire chez les Ilocanos est parfois encouragé, contre leur gré, quand la situation l'exige. Le rire peut donc être utilisé en vue de diminuer la colère de l'autre. Un individu peut se servir du rire pour s'excuser d'un acte qu'il a commis et qui susciterait la colère d'autrui. Avant de conter l'offense commise, le «coupable» provoque le rire de l'autre en lui décrivant l'événement de manière risible, en se tournant de la sorte lui-même en dérision. P. Torres Mejia (1966) donne un exemple issu de sa propre expérience :

« Dans le village où j'habitais depuis deux ans, mon Tatang (grand-père) utilisa sans mon autorisation mes bottes pour se rendre à un enterrement. C'était des bottes en caoutchouc de l'armée française, doublées de coton, confortables et parfaitement adaptées aux conditions climatiques tropicales et aux travaux des champs, fort onéreuses, et d'autant plus précieuses qu'il était impossible de s'en procurer aux Philippines. De retour à la maison, et avant de me les rendre, il me raconta toutes les gracieuses aventures qu'il avait vécues grâce à elles, ce qui me fit beaucoup rire. Il me rendit ensuite mes bottes – dans quel état, les pauvres ! –, mais je ne pus me fâcher, tant son récit m'avait fait rire. » (Torres Mejia, 1996 :8).

Le rire est ici utilisé en guise d'excuse. Faire rire l'autre contre qui on a commis un acte susceptible de provoquer la colère permet d'éviter le conflit. Rire de soi, permet de se rabaisser aux yeux de l'autre. Dans ce cas le rire ne peut qu'engendrer le consentement, et ainsi absoudre les conflits potentiels. Chez les Ilocanos, comme chez les Inuits, le rire relève d'un fonctionnement particulier : on provoque le rire pour éviter le conflit. Sous sa forme d'autodérision, le rire est plus que jamais, un régulateur social, puisqu'il permet d'éviter les tensions et les conflits que provoquerait nécessairement une situation pénible ou douloureuse. P. Torres Mejia a montré à quel point le rire pouvait évincer le sentiment de colère et de la même manière absoudre le conflit qui aurait pu opposer Tiong et ses voisins. Le rire de par sa capacité de distanciation permet donc de surmonter les tensions individuelles mais aussi et surtout sociales. Dans la continuité de ce rire pour éviter la colère, nous allons désormais analyser le « rire pour ne pas pleurer » qui s'observe dans certaines sociétés en situation de crise sociale. Dans de tels contextes, le rire devient un véritable mécanisme de défense.

4. « Rire pour ne pas pleurer » : l'autodérision comme arme de survie

Ce que nous qualifions de « rire pour ne pas pleurer », se réfère à la fois à l'humour noir et à l'autodérision. L'attitude active et libératrice de l'humour (qui consiste à surmonter un malheur, à vaincre ses angoisses) que nous avons déjà entrevue à travers l'analyse psychanalytique du rire et celle de l'humour littéraire, apparaît avec encore plus d'éclat dans ce « rire pour ne pas pleurer ». Nous nous proposons donc de décrire ce rire particulier qu'est « le rire pour ne pas pleurer », afin de révéler et analyser la fonction défensive qu'il possède.

L'humour juif est certainement l'exemple le plus notoire de ce que nous avons appelé le « rire pour ne pas pleurer ». L'humour juif ne correspond bien évidemment pas à l'humour sur les juifs, mais à l'humour des juifs. Il ne suffit pas non plus qu'un juif raconte une histoire drôle, pour qu'elle appartienne à l'humour juif. Pour qu'une histoire soit qualifiée d'humour juif, il faut qu'elle exprime des problèmes propres aux juifs. L'expression « humour juif » est un terme général qui renvoie systématiquement à l'autodérision mêlé d'humour noir. Mécanisme de défense, l'humour juif est considéré comme l'invention d'une communauté face aux tragédies de son histoire. F. Médioni dans *Le Goût de l'humour juif* (2012), évoque un rire parfois amer et vengeur mais cependant libérateur. En effet, l'humour dit « juif », est un humour noir, qui tourne en dérision si ce n'est des thèmes douloureux tout du moins des thèmes dont ils sont eux-mêmes la cible. C'est ainsi qu'on retrouve parmi les thèmes risibles, la Shoah et l'antisémitisme, pour ne citer que les plus significatifs. (Klatzmann, 2009). L'humour juif est caractérisé par cette autodérision constante. Mais en réalité, se moquer de soi, de sa vie, de ses souffrances, permet de les rendre dérisoires et de se rendre dès lors capable de les surmonter. Le rire, de par le pouvoir de distanciation qui lui est propre met à distance certains affects et invite ainsi à les dépasser. Tout comme le silence, le rire cache, dit sans dire et exprime donc la liberté intérieure. Né dans le contexte des persécutions des Juifs, de l'antisémitisme, l'humour juif est un moyen de faire le deuil de ces souffrances. Rire de son propre malheur, c'est ne pas se laisser sombrer dans un pessimisme insurmontable. C'est au contraire s'élever et se rendre capable de vivre malgré et au-delà de ses souffrances, c'est donc aussi un moyen de renégocier l'identité juive dans la modernité. Cette autodérision a un caractère fortement défensif et ce d'autant plus que s'attaquer à soi, par anticipation, permet de mieux se protéger contre les atteintes d'autrui. Nous pouvons ici constater la différence qui peut exister entre le rire et l'humour. Dans certains cas, l'humour peut se construire contre le rire si bien que faire de l'humour, c'est se protéger du rire et des moqueries de l'autre.

Rire de soi permet de réintégrer le groupe, dont on était la cible du rire. En riant de sa propre condition, on s'élève en acteur libre, on ne subit plus ses souffrances, puisqu'on est capable d'en rire. Ce rire particulier qui s'apparente à un rire pour ne pas pleurer, n'est pas uniquement le propre de l'humour juif. Si le rire, comme nous l'avons déjà montré, varie d'une circonstance à une autre, on peut émettre l'hypothèse que dans un contexte de crise sociale ou encore de guerre, le rire, presque systématiquement, tend à devenir une arme défensive. Et c'est à la lueur de cette hypothèse que nous nous proposons d'analyser le rire des Iks, d'après l'œuvre de C. Turnbull et le rire des Libanais tel que l'a décrit P. Gay-Para.

C. Turnbull (1987) est l'un des rares anthropologues à avoir retranscrit des situations risibles et à avoir tenté de leur donner un sens. Lorsqu'il effectue son terrain chez les Iks, au nord-est de l'Ouganda, il fait face à un contexte de mutation sociale des plus tragiques qui influe nécessairement sur le mode de vie de cette tribu dont le quotidien se résume alors à « survivre par la cruauté » (Turnbull, 1987). Peu avant la seconde guerre mondiale, le gouvernement ougandais dans l'objectif de créer un parc naturel dans la zone montagneuse où vivaient jusqu'ici les Iks, décide de chasser ces derniers en les contraignant de la sorte à s'installer dans une région aride et pauvre. Face à un tel désastre économique et social et dans cette situation de survie qu'était la leur, C. Turnbull tente de comprendre la signification de leur rire. Dans son œuvre consacrée aux Iks (1987) il a tenté de décrire les traumatismes de cette population, la déchéance physique et morale de chaque individu dont la vie s'organisait essentiellement, pour ne pas dire uniquement, autour de la recherche de nourriture.

Pourtant et presque paradoxalement, l'anthropologue, à sa grande surprise, constate sur le terrain que les Iks rient beaucoup et très souvent. Or, les phénomènes considérés comme risibles illustrent parfaitement cette idée d'un rire cathartique que nous avons déjà évoqué.

En effet, parmi ces objets risibles, citons la faim, la souffrance d'autrui et parfois même sa propre souffrance. Nous allons à présent analyser certaines situations risibles qui, aussi surprenantes peuvent-elles nous apparaître, répondent à une signification et à une fonction sociale particulière du rire.

Face à l'extrême faiblesse des personnes âgées mourantes, qui ne peuvent ni s'asseoir ni marcher et sont contraintes de ramper pour se déplacer, C. Turnbull ne peut que ressentir un sentiment de pitié mêlé de compassion. Pourtant devant ce même « spectacle », les jeunes, eux, rient aux éclats et s'amusent même à les empêcher d'avancer.

L'auteur raconte ainsi qu'un jeune garçon « qui s'était paré de lianes attachées autour de ses mollets, de ses bras et de son front, s'amusait à pousser les vieillards pour les renverser sur le dos. Tout le monde riait et s'amusait. » (Turnbull, 1987 : 184).

À travers cet exemple on s'aperçoit que la souffrance de l'autre est une véritable source de rire. Pour conforter cette idée, il est nécessaire d'analyser un autre exemple que C. Turnbull a pu observer lors de son séjour en Ouganda. Une vieille dame abandonnée par son fils, totalement aveugle, avait essayé de descendre une colline seule, mais en raison de sa cécité elle tomba au fond d'un trou et gisait sur le dos « tandis que les autres rassemblés au bord du ravin, la regardaient en riant aux éclats. » (Turnbull, 1987 : 186). Ce rire provoqué par la souffrance de l'autre ne s'adresse pas seulement aux personnes âgées. En effet, C. Turnbull a aussi décrit le rire d'une mère aux dépens de son enfant qui souffre: « Avant qu'il ne sache marcher, elle le porte sur son dos, attaché par un lanière de cuir. Lorsqu'elle s'arrête quelque part, à un trou d'eau ou dans un champ, elle détache cette lanière et laisse littéralement le bébé tomber par terre, en riant s'il se fait mal, comme je l'ai vu faire plus d'une fois à Bila ou à Matsui » (Turnbull, 1987 : 133). Ainsi, on est forcé de constater à la suite de C. Turnbull que chez les Iks, rire et cruauté sont étroitement liés. Un autre thème risible récurrent, aussi surprenant que cela puisse paraître, n'est autre que la faim. C. Turnbull relate en ce sens un événement particulièrement significatif :

« J'allais m'éloigner lorsque quelque chose d'étrange se passa. Le plus âgés des deux hommes à qui je serrais la main s'accrocha à la mienne et, lorsque je voulus la lui reprendre, je le soulevai littéralement du sol. Il ne devait pas peser plus d'une trentaine de kilos. Il lâcha enfin ma main et s'écroula en riant aux éclats. Je l'aidais à se rasseoir et il me dit, comme pour s'excuser : 'je n'ai pas mangé depuis trois jours'. Sur quoi son compagnon et lui se remirent à rire aux éclats. Je me dis que j'avais encore beaucoup à apprendre en matière d'humour ikien. » (Turnbull, 1988 : 38).

Il serait réducteur de croire que ce rire est un rire cruel et sadique. Ce rire est en réalité le reflet des circonstances sociales. Nous pensons, que cette forme particulière de rire, pourrait être analysée comme une arme de défense, socialement acquise, qui permet de faire face à un contexte défavorable. C. Turnbull avait entrevu la fonction défensive de ce rire, lorsqu'il affirmait : « L'infortune d'autrui était la plus grande source de joie, et je me demandais si dans leur esprit, elle réduisait ou accroissait la probabilité de voir cette infortune les frapper eux-mêmes. » (1988 : 213). C. Turnbull souligne le lien étroit qui existe entre le rire de la souffrance de l'autre et sa propre souffrance.

Lorsqu'on rit de l'autre qui partage une même condition que moi, on rit d'un autre soi-même. Autrement dit, rire de l'autre revient à rire de sa propre condition. Le rire des Iks n'est pas un rire sadique et cruel, il peut au contraire être considéré comme un rire cathartique.

Nous concevons en effet que le rire peut constituer un moyen psychosocial de survie psychique des Iks. Non seulement il permet à l'individu de ne pas se laisser submerger par ses angoisses mais en plus, il les rend ridicules, dérisoires et donne donc à l'individu une supériorité qu'il n'avait pas. Quand au rire de la souffrance de l'autre il permet de se protéger soi-même des affects douloureux de la vie et dans ce cas le rire devient un déni du danger vital permanent. Par conséquent, le rire n'entretient pas nécessairement un lien avec la joie, dans certaines circonstances, ce sont au contraire le rire et la violence qui sont étroitement corrélés. Le rire dans des contextes de crises sociales devient un mécanisme de défense. Ce rire particulier, qui s'apparente à un « rire pour ne pas pleurer » dépasse le cas ethnographique des Iks.

En effet, ce rapport paradoxal entre rire et violence se retrouve dans d'autres situations similaires bien que temporellement et géographiquement distinctes, tel le montre l'article de P. Gay-para « Rire de guerre et guerre de rire » (1986). P. Gay-Para analyse le rire au Liban et affirme dès le début de son article que le rire est « un moyen d'exorciser son impuissance » (1986 :109). En effet la grande majorité des récits humoristiques qu'elle a collectés ont pour sujet la guerre et les difficultés quotidiennes qui lui sont intrinsèquement liées :

-(...)

-Je plains ceux qui vivent encore là-bas !

-Ecoute. On dit qu'un chien a épousé une chienne et qu'ils ont voulu aller en voyage de noces. Ils sont allés à Paris. Au bout de dix-jours, ils ont en eu assez(...) ils se sont décidés à rentrer à Beyrouth. Dès que l'avion a atterri à l'aéroport de Beyrouth, ils ont soupiré d'aise et le chien a dit : « Enfin nous voilà de retour. Il n'y a nulle part au monde meilleure vie de chien qu'ici. » (Gay-Para, 1986 : 108).

P. Gay-Para remarque que cette blague provoque toujours un rire triste et engendre inévitablement des commentaires sur les difficultés de vivre au Liban. Elle reflète un sentiment de malaise, mais exprimé sur le mode humoristique il devient acceptable (Gay-Para, 1986 :108). Selon P. Gay-Para, l'humour s'adapte aux circonstances et dans une situation de guerre l'humour devient survie.

Qu'il s'agisse du rire des Libanais qu'a décrit Gay-Para, ou du rire des Iks, on prend conscience de l'existence d'un rire paradoxal et douloureux qu'est le rire pour ne pas pleurer, ce « pleurer rire » qu'évoquait Henri Lopez (1982) dans son roman *Le pleurer rire*, ou encore cette « politesse du désespoir » dont parlait Boris Vian (1987 :14).

Le rire et l'humour, dans des circonstances de crises sociales, se construisent comme une mise entre parenthèses de la réalité, ils affirment la vie et nient la mort. Rire des affects douloureux, c'est en quelque sorte les mettre à distance, les rendre dérisoires et donc supportables. L'humour et le rire s'adaptent aux circonstances sociales et possèdent donc des significations diverses selon les sociétés, ce qui là encore met un terme à toute idée d'universalité du rire.

Ainsi, dans certaines sociétés il est possible et parfois même bien vu de rire du malheur, parce que dans de telles circonstances les pleurs (qui seraient dans de pareilles situations une réaction normale et attendue dans les sociétés occidentales) seraient mal venus et apparaîtraient comme le signe d'une extrême faiblesse et d'un pessimisme des plus profonds. Ce rire pour ne pas pleurer, quasi absent dans les cultures occidentales, ce rire convalescent et endolori tend à affirmer la joie malgré toutes les raisons qui semblent s'y opposer. Face à une réalité douloureuse, l'autodérision constituerait un moyen de défense. Le rire, sous sa forme d'humour noir et d'autodérision peut donc devenir un véritable exutoire qui permet de supporter l'insupportable à l'image du mythe du clown triste qui rit pour mieux dissimuler sa tristesse. L'autodérision permettrait de supporter la douleur en s'y pliant, et le rire devient dans ce cas un mécanisme de défense qui implique le consentement à la domination et à la souffrance. Nous émettons donc l'hypothèse que l'autodérision amène au consentement qui lui-même peut engendrer la soumission. Rire c'est donc être capable de se détacher d'une réalité pénible qui, sans cette distanciation, engendrerait des tensions et des conflits qui aboutiraient à une situation de crise totale.

Dans ce chapitre nous avons tenté de décrire diverses fonctions sociales du rire. Cette analyse, nous a permis de constater que le rire et l'humour possèdent une multiplicité de fonctions, qui divergent d'une société à une autre, d'un groupe social à un autre mais aussi d'une circonstance à une autre. Dans les interactions sociales, le rire peut devenir un véritable langage performatif puisqu'en lui seul il peut réguler les relations sociales, en maintenant les structures de dominance. Nous avons en effet révélé une double logique selon laquelle le « rire avec » et le « rire de » sont bien souvent interdépendants : on rit « avec » son groupe « de » quelqu'un ou d'un autre groupe. La cohésion d'un groupe se forme sur l'exclusion d'un autre. Cette double logique répond à la théorie de F. Barth, selon laquelle une culture n'existe pas sans la confrontation avec l'autre (théorie que nous développerons dans le chapitre sur l'humour ethnique). L'autodérision permet toutefois d'inverser cette tendance.

Rire de soi, c'est se rendre capable de réintégrer le groupe de rieurs dont on était la cible. L'humour noir et l'autodérision constituent une forme particulière du rire, qui s'apparente plus à un rire pour ne pas pleurer et qui peut devenir une arme de défense capable de rendre supportable l'insupportable et ainsi d'éviter les tensions que susciterait nécessairement une situation de crise dans laquelle on est soi-même impliqué. Quoiqu'il en soit, il est aisé de se rendre compte du rôle essentiel du rire et de l'humour dans les relations sociales et de leurs fonctions interactives diverses. Le rire n'est donc pas un langage naturel et n'a aucune signification universelle, d'une société à une autre, d'une culture à une autre, d'un groupe social à un autre, d'une circonstance à une autre il peut revêtir des fonctions et des significations différentes voire même opposées. Le rire et l'humour sont conditionnés par des normes mais aussi par les contextes socioculturels dans lesquels ils s'inscrivent, si bien que dans des situations de crise ou de guerre, ils revêtent d'autres significations, comme l'a montré l'exemple des Iks et des Libanais. En temps que reflet de l'organisation sociale, ils sont un bon moyen de comprendre le fonctionnement d'une société et le sens des relations qui unissent les individus.

Dans la partie suivante nous voulons approfondir cette analyse en changeant d'échelle. Au delà du rapport de soi à l'autre, à plus grande échelle et plus précisément à une échelle sociétale, le rire et l'humour permettent aussi de comprendre l'organisation d'une société et des structures sociales. Il s'agit désormais de s'intéresser d'avantage au rôle du rire et de l'humour dans la formation des identités collectives et dans le maintien des frontières sociales. Nous voulons montrer que les frontières sociales entre des groupes sociaux divers sont non seulement maintenues mais aussi accentuées par l'humour et le rire. La double logique que nous avons évoqué, selon laquelle le groupe de rieurs se formait sur l'exclusion de celui ou ceux dont on rit s'avère encore plus pertinente à une échelle sociétale. L'humour répond à cette double logique qui fait écho à la théorie de F. Barth, selon laquelle un groupe social n'existe pas sans la confrontation avec un autre.

B. Humour et maintien des frontières sociales

L'analyse des fonctions interactives du rire et de l'humour nous a permis de révéler la place centrale que ces deux phénomènes possèdent au sein des interactions sociales. Nous voulons désormais approfondir cette analyse, en montrant notamment que la capacité du rire à inclure ou exclure un individu ou un groupe, est utilisée afin de maintenir et d'accentuer les frontières sociales. Aussi dans ce chapitre nous nous efforçons de montrer que le rire et l'humour participent à la formation des groupes sociaux et des identités collectives. En effet ils permettent de renforcer l'identité du groupe auquel on appartient (en transmettant des normes et des valeurs sociales) mais aussi, comme nous le verrons dans le Chapitre II.B.2, à travers l'humour ethnique, ils peuvent attribuer une identité aux autres. Pour mettre en exergue le rôle de l'humour dans le maintien des frontières sociales, nous l'analyserons à différents niveaux, selon les sociétés, selon le genre et selon les classes générationnelles.

Deux idées sous-tendent ce chapitre, d'une part l'humour permet de maintenir les frontières sociales de l'intérieur (en transmettant des normes sociales) et d'autre part il les maintient de l'extérieur (en stéréotypant l'autre). Nous parviendrons ainsi à montrer que le rire et l'humour participent activement à la formation des identités collectives et corrélativement, au maintien des frontières sociales, ce qui conforte l'existence d'un lien étroit entre l'humour et le processus de socialisation. Après avoir montré que l'humour contribue à la transmission des normes sociales dès le plus jeune âge, nous verrons comment il participe à l'élaboration des identités collectives, en interrogeant notamment la question des groupes ethniques, du genre et des classes générationnelles.

1. L'humour infantile : le rire comme mode d'apprentissage

Dans ce chapitre nous voulons montrer que la fonction socialisante du rire et de l'humour apparaît dès le plus jeune âge. Aussi, le maintien des frontières sociales semble s'établir le plus tôt possible. Or l'un des moyens privilégiés pour socialiser l'enfant, c'est précisément le rire et l'humour. Nous allons donc interroger le rire de l'enfant et l'appréhender comme un mode d'apprentissage des normes sociales. Nous pensons en effet, que l'humour infantile joue un rôle essentiel dans le processus de socialisation, en donnant des informations sur l'usage adéquat du langage ou encore sur les comportements qui sont acceptables ou non en société. Cette partie se déroulera en deux moments, conformément aux deux grandes étapes de l'enfance, dans un premier temps nous évoquerons le rire chez le nourrisson puis nous analyserons le rire qui devient de l'humour chez l'enfant plus âgé.

a) Le rire du nourrisson

Chez le nourrisson le rire est essentiellement produit par des jeux physiques. Ce rire ne peut être caractérisé d'humour, car il relève d'un mécanisme biologique involontaire et n'est pas le résultat d'un fait humoristique construit et voulu. Le plus connu de ces jeux physiques demeure sans doute le chatouillement, qui a pu être considéré comme une sorte de proto-humour (Légaré, 2009). Ce dernier est au cœur des interactions ludiques parents-enfants. Les chatouilles ne font que révéler davantage la dimension sociale du rire. On est en effet incapable de se chatouiller soi-même au point de rire (Provine, 2003). Les chatouilles sont donc le produit d'une interaction sociale entre d'une part le chatouilleur et d'autre part le chatouillé. Elles permettent encore une fois de souligner la place centrale du rire dans les interactions sociales. Ce jeu est nécessaire et joue un rôle essentiel au cours du développement de l'enfant. En effet, chatouiller c'est en même temps enclencher le développement des systèmes de défense qui confèrent des bénéfices adaptatifs (Provine, 2003). Les zones corporelles les plus sensibles aux chatouilles sont en même temps les zones les plus vulnérables lors de combat, telles que les a définies Darwin (1965) à savoir : l'abdomen, les côtes et le cou. Les chatouilles, en ce qu'elles fournissent une occasion de développer la défense de zones corporelles vulnérables, jouent donc un rôle dans le processus de socialisation.

Toutefois, si le chatouillement, lui-même lié à la volonté de déclencher le rire chez l'enfant, est un jeu habituel dans les sociétés occidentales, il en est tout autre pour d'autres cultures. Dans son article « Fait-on rire les enfants en Afrique ? » (1987) F. Héritier se propose d'analyser la genèse du rire chez le nourrisson en Afrique. Or, dès le début de son article, l'anthropologue avoue : « Il n'y a rien ou vraiment peu de choses sur le rire, sa genèse et l'expression de la joie chez l'enfant dans les travaux anthropologiques » et conclut en s'interrogeant :

« Serait-ce à dire que les ethnologues, obnubilés par un présupposé, celui de comprendre comment se construit et se transmet une culture à partir des procédés pédagogiques propres à chaque société (Lallemand), se seraient contentés, décrivant le rapport à l'enfant, de rendre compte de la norme, sans jamais se laisser distraire par l'intensité des affects et des moments de la vie quotidienne, qu'ils écarteraient le réel de leurs comptes rendus ? ». Ou alors « Doit-on penser(...) que les sociétés africaines ne feraient que peu de place aux échanges ludiques avec les jeunes enfants ? » (Héritier, 1987 : 61).

À la première question l'anthropologue répond sans surprise par la négative et c'est partant de la seconde interrogation qu'elle va essayer de répondre à la question : « Fait-on rire les enfants en Afrique ? ». Son analyse porte essentiellement sur l'Afrique de l'Ouest et prend pour sujet l'enfant ou plus précisément le nourrisson dont l'âge se situe entre six mois et deux ans. F. Héritier part d'un postulat : si les études sur le rire chez les jeunes enfants sont absentes c'est peut-être parce que le rire chez les nourrissons en Afrique est lui-même absent. Le rire chez les tout jeunes enfants, dans la plupart des sociétés occidentales, est perçu comme un signe de bonne santé et c'est précisément pourquoi les parents ont tendance à favoriser ce rire. Mais ce qui est vrai dans ces sociétés ne l'est pas forcément partout. C'est ainsi que le rire chez les enfants Samo du Burkina Faso, par exemple, est dit avoir un effet néfaste. En effet, il permettrait aux puissances malfaisantes et aux ennemis de repérer des moments de bonheur, ce qui conjointement susciterait jalousie et envie si bien que ces puissances s'efforceraient de mettre fin à cette manifestation de joie (Héritier, 1987). Chez les Samo, pour rire il est nécessaire d'être puissant, un enfant faible et fragile par essence ne doit donc pas rire. Dans de telles circonstances il semble légitime que les parents n'encouragent pas le rire de leurs enfants. Cette absence de sollicitation de la gaité s'explique aussi par la nécessaire distance entre un parent et son enfant. La relation parent/enfant est marquée par le respect et la distance et diffère de la relation qui peut exister entre les générations alternées.

Ainsi le rire du jeune enfant est davantage provoqué par ses grands parents. Baba de Karo se remémorant ses souvenirs raconte : « Nous ne jouions pas avec nos pères, nous ne plaisantions pas. Seulement avec nos grands-pères. On ne jouait pas avec nos pères : on s'inclinait devant eux et on les saluait poliment. Mais les grands-pères, eux, on les taquinait tout le temps, on leur mangeait leur argent, on leur mangeait leur nourriture et puis on s'en allait... Nous sautions dessus et nous nous accrochions à eux [...] ». (Héritier, 1987: 64). La distance parent/enfant est donc obligatoire et fait partie des normes sociales à respecter et le rire de l'enfant reflète ces normes sociales. F. Héritier explique qu'une mère ne doit pas toucher ou regarder son enfant en public, encore moins le faire rire, les sœurs de son mari doivent même la contraindre de lui donner le sein. Cette relation s'explique par le statut que possède le nourrisson. En effet, le tout jeune enfant est considéré comme la réincarnation d'un ancêtre c'est pour cette raison que la distance semble nécessaire (Héritier, 1987:65). Pour que l'ancêtre demeure dans le corps de l'enfant, il ne faut pas susciter les rires car, ils feraient intervenir les puissances malfaisantes ce qui pourrait provoquer la fuite de l'ancêtre et donc conjointement la mort de l'enfant. Nous en concluons que, dans un contexte où la distance est de mise, la mère ne favorisera pas le rire de son enfant. Le rire n'a donc pas la même signification selon les sociétés. Si dans les sociétés occidentales, le rire de l'enfant est synonyme de bonne santé et de gaité, en Afrique de l'Ouest, il se réfère à des puissances malfaisantes. Le rire n'est pas toujours souhaitable, tout le monde ne peut rire n'importe où, avec n'importe qui, n'importe comment. Certains rires sont inappropriés, tels celui du jeune enfant Samo, qui n'est pas assez grand ni assez puissant pour l'assumer. Le rire de l'enfant, qui s'affinera en humour, ne peut alors se développer dans ces sociétés d'Afrique de l'Ouest que lorsqu'il quitte la sphère parentale, à l'âge de 3-4ans, pour entrer dans le monde des enfants à proprement parler (Héritier, 1987). Ce monde est celui de la compétition, de l'apprentissage de la vie en communauté, mais aussi et surtout du rire et du jeu. Le rire des enfants entre eux, contrairement à celui du nourrisson face à ses parents, n'attire plus les puissances malfaisantes, l'enfant a survécu à la fragilité et à la solitude de la petite enfance et forme avec ses camarades de jeu, une véritable communauté (Héritier, 1987:67).

C'est ainsi que nous allons désormais tenter d'analyser ce rire, qui très vite va devenir humour, chez l'enfant qui a quitté le strict domaine parental. Comme nous l'avons vu, le rire du nourrisson, ne possède pas nécessairement un rôle dans le processus de socialisation en ce qu'il est provoqué ou évité selon les sociétés. C'est seulement lorsque l'enfant grandit et de la même manière lorsque le rire se transforme en un humour construit et volontaire, que ce dernier rentre inévitablement en jeu dans le processus d'apprentissage.

b) L'humour de l'enfant

Il est vrai, l'humour de l'enfant interroge le processus de socialisation dans la mesure où il est le moyen privilégié par lequel l'individu acquiert des qualités socioculturelles, telles que le langage, la maîtrise du corps... (Apte, 1985: 83). De manière indirecte, l'humour permet à l'enfant de savoir quel est l'usage adéquat du langage, qu'est ce qui est acceptable ou non dans la société dans laquelle il vit. Il est nécessaire de décrire différentes caractéristiques de l'humour chez l'enfant en nous basant sur les deux types principaux d'humour infantile : l'humour physique (le plus souvent scatologique et sexuel) et l'humour verbal aussi appelé humour linguistique. Nous tenterons alors de montrer en quoi ils participent au processus de socialisation.

S. Freud n'a cessé de montrer l'importance du stade anal dans le processus de socialisation de l'enfant. La conscience de soi irait de pair, avec la découverte de son corps. Cette curiosité du corps (qui commence par une curiosité de ses excréments) devient une curiosité de la sexualité chez l'adolescent ou le préadolescent (Freud, 2004). Selon les sociétés, cet intérêt pour le corps peut être encouragé ou, au contraire, réprimandé et donc réciproquement pour l'enfant, satisfaite ou insatisfaite. L'humour physique à tendance scatologique et/ou sexuel de l'enfant reflète alors l'attitude de la société envers le sexe et le corps. Plus la société est répressive à cet égard, plus les enfants développeront ce type d'humour. Inversement, plus la société est tolérante et sans tabou plus l'humour scatologique et sexuel des jeunes enfants est faible (Apte, 1985). Aussi, dans les sociétés où la sexualité est taboue, les enfants auront tendance à développer des jeux davantage physiques que verbaux, qui de manière ludique, répondent à leur curiosités insatisfaites. Dans la plupart des sociétés d'Afrique de l'Ouest par exemple, la socialisation de l'enfant passe davantage par le groupe de même génération et la prédominance du corps à corps et des attouchements dans les rapports des enfants entre eux est flagrante. Au-delà de leur autonomie, ce qui frappe dans les rapports des enfants africains entre eux, c'est cette permanence du corps à corps (Rabain, 1979 ; Fellous, 1981). Lorsque M. Fellous (1981), évoque la socialisation de l'enfant bambara elle souligne cette dimension corporelle des jeux infantiles. Elle relate ainsi le jeu de deux jeunes garçons de six ans : l'un prend la main de l'autre pour qu'il touche son genou, tandis que l'autre touche le nez du premier. Ce jeu physique donne lieu à l'hilarité des deux jeunes garçons. À travers cet exemple bambara, nous voyons que l'humour physique retranscrit la curiosité de l'enfant face au corps de l'autre, mais aussi face à son propre corps.

La dimension physique de l'humour est donc très importante car elle permet à l'enfant de découvrir son corps, d'apprendre à le maîtriser. Dans les *gothul*, « maisons de jeunes », où se réunissent les jeunes enfants du pays Muria en Inde il a été mentionné que ces derniers entretiennent des relations sensibles et sensuelles, qui peuvent aller jusqu'à un attouchement mutuel des parties génitales (Duvignaud, 1985). Dans certaines sociétés plus que dans d'autres, l'humour infantile mais aussi la socialisation s'expriment donc essentiellement dans les attouchements, les entassements, le corps à corps... Ces jeux physiques à fortes connotations sexuelles répondent à l'anxiété des enfants face au manque de connaissance à ce sujet.

Outre les jeux physiques, cet humour sexuel se retrouve aussi dans le domaine du récit sexuel que l'on pourrait penser réservé à l'homme mûr, mais qui en réalité, est omniprésent dans la sphère enfantine. Dans les sociétés occidentales ces récits sexuels se retrouvent dans les écoles et les collèges sous forme de blagues osées tandis que dans les sociétés africaines, on retrouve ce type d'humour à travers les contes sexuels (Lallemand, 1985 ; Calame-Griaule, 1965). L'humour sexuel que retranscrivent les contes, est très apprécié des enfants, il constitue une source de rire indéniable. Grâce aux contes, la sexualité est donc à portée des plus jeunes. C'est ainsi que H. Zemp, dans son ouvrage sur la littérature orale des Dan de Côte d'Ivoire affirme que les séances narratives « Au village des contes sur un thème sexuel sont racontées devant tout le monde : vieillards, vieilles femmes, jeunes filles et les plus jeunes enfants. Ces derniers sont d'ailleurs les plus grands rieurs : Ils comprennent tout. » (Zemp, 1963 :173). Le plus grand public des récits grivois semble donc être représenté par les enfants. « Lorsqu'un narrateur relate l'origine des organes reproducteurs, les gamins couvrent sa voix de leurs rires et déclenchent les protestations du reste de l'assistance : on les adjure de se taire, on menace de les battre, mais on ne les chasse point. » (Lallemand, 1985: 16). Si les enfants représentent le principal auditoire de ces récits sexuels, c'est qu'au-delà de leur aspect grivois, ils sont contés dans une fin pédagogique. Chez les Dogon, ces récits sexuels et pédagogiques appartiennent à un registre de narration spécifique appelé « grimace » (Calame-Griaule, 1956). Selon Calame-Griaule ces contes font partie intégrante du processus de socialisation, c'est ainsi qu'elle définit leur fonction : « Ce genre de conte sert à apprendre aux jeunes filles comment il faut se comporter dans la vie. C'est leur mère qui leur explique cela et leur raconte des histoires pour le leur faire comprendre. Le père fait de même avec son fils... » (Calame-Griaule citée par Lallemand, 1985 : 85). À la suite de G. Calame-Griaule, S. Lallemand considère elle aussi ces récits sexuels comme de véritables récits pédagogiques qui livrent un savoir sur la sexualité, qui en dehors de ces contes, demeure taboue.

La nomination d'organes génitaux entraîne des rires hilarants tandis que dans d'autres circonstances elle aurait provoqué un malaise. Ces contes ont donc pour objectif d'instruire tout en distrayant et en amusant. Le savoir passe ici par la mise à distance, puisqu'en mettant en scène des personnages aussi outranciers que Mr Pénis et Mme Vagin, ces contes expriment et exacerbent les préoccupations enfantines : « Massifs comme les organes des héros de nos bandes dessinées, ils prouvent aux jeunes descendants la distance nécessaire pour envisager sans heurt l'activité sexuelle parentale. » (Lallemand, 1985: 267). L'humour possède donc un rôle pédagogique indéniable.

Au delà du jeu physique, l'acquisition du langage, comme nous venons de le voir à travers l'exemple des récits sexuels, offre donc elle aussi à l'enfant la possibilité de développer les premières formes d'humour. Tout comme le rire, il est aujourd'hui communément admis que le langage est proprement humain, conformément à l'affirmation aristotélicienne *zoon logon echon* (Aristote, 1980: VII, 13, 1332b 3-5). Comme le rire, le langage, sa nature et son utilisation dépendent étroitement de la culture. Mais, langage et humour ne sont pas seulement similaires, ils sont aussi, comme nous allons le voir dans cette partie, interdépendants. Lorsque nous parlons d'humour linguistique, c'est précisément quand l'humour repose sur la nature même du langage, lorsque faire de l'humour, c'est utiliser la phonologie, la syntaxe, les éléments sémantiques pour produire un effet risible en les intervertissant, en les modifiant. Comme beaucoup de formes d'humour, l'humour linguistique peut être volontaire ou involontaire. Le jeu de mots est certainement la forme la plus fameuse est la plus répandue de l'humour linguistique. Ces jeux de mots reposent sur une équivoque qui joue sur les ressemblances des mots ou des phrases. Lors du processus d'apprentissage du langage, les enfants s'amuse à inventer des mots, des rimes, des devinettes, des jeux de mots, créer des langages secrets...Au cours de leur développement ils sont de plus en plus aptes à produire et à apprécier les subtilités du langage. La complexité de l'humour linguistique produite et appréciée par les enfants augmente donc au cours du développement (McGhee, 1979).

En effet, si on observe dès l'âge de quatre ans l'invention intentionnelle de mots incongrus, ce n'est qu'entre six et onze ans que les enfants créent des jeux de mots. Nous allons donc dès à présent analyser différents jeux de mots dans diverses régions du monde, pour ensuite analyser les enjeux sociolinguistiques qu'ils révèlent.

Les virelangues (ou casse-langues ou encore fourchelangues) sont des exercices de locution à caractère ludique, caractérisés par les difficultés de prononciation et quelque fois de compréhension, si bien que prononcés rapidement ces virelangues deviennent incompréhensibles et très difficilement prononçables. Il s'agit là d'un jeu très répandu, qui ordinairement est construit en vue d'amener une personne à dire une obscénité. Ce jeu de mots est très souvent utilisé par les enfants lors de compétitions où le but est d'arriver à prononcer la phrase correctement le plus vite possible. Ces virelangues sont répandus dans la plupart des sociétés, à titre d'illustration, nous allons citer quelques exemples, de virelangues dans différentes sociétés.

-Virelangue français : « La grosse cloche sonne ». (« La grosse cochonne ») (Beaucarne, 1992).

-Virelangue anglais: «A big black bug bit a big black bear and the big black bear bled blood on the big black bugbear. »
« Un gros insecte noir mordit un gros ours noir et le gros ours noir saigna du sang sur le gros épouvantail noir. » (Johann, 2010).

-Virelangue serer (Sénégal) : « Tap tap o nafat : naat faat raat ngelem » «Je frappe avec une sandale : sur la cuisse du père, les testicules du dromadaire ». (Dupire, 1979).

Comme nous pouvons le constater à travers ces exemples, le virelangue est caractérisé par sa difficulté de prononciation et/ou de compréhension. C'est pourquoi il sert d'exercice de prononciation et d'articulation lors de l'apprentissage d'une langue (Apte, 1985). Par ailleurs, comme le révèlent les virelangues français et serer, ces jeux de mots peuvent être construits de manière à amener un individu à dire une obscénité. Nous pouvons en ce sens affirmer que la sexualité est une véritable constante de l'humour enfantin, qu'il s'agisse de l'humour physique (comme nous l'avons déjà vu) ou linguistique.

Outre le virelangue, la contrepèterie est aussi un des jeux de mots volontaires parmi les plus répandus au monde. Cette forme d'humour linguistique consiste à permuter des phonèmes ou des syllabes dans une phrase, pour en créer une nouvelle, ce qui bien souvent crée là encore un sens indécent. À titre d'illustration, nous allons donner un exemple particulièrement représentatif de ce genre de jeu de mot : « Le tailleur est submergé sous les amas des patentes » en invertissant les sons «P» et «M» on obtient «le tailleur est submergé sous les appas de ma tante» (Martin, 2009). Ce jeu de mots est un jeu très répandu chez les enfants et s'observe dans la plupart des régions du monde (Apte, 1985).

À travers ces deux exemples de jeux de mots que sont les virelangues et la contrepèterie, nous constatons la fonction socialisante de l'humour linguistique qui permet de manier les subtilités grammaticales. Nous pouvons donc déjà mesurer à quel point l'humour linguistique joue un rôle essentiel dans le processus de socialisation et d'apprentissage d'une langue, ceci est vrai pour les enfants mais aussi pour l'étranger qui tente de s'intégrer dans une société qui n'est pas la sienne.

À ce titre, l'*interlingual Pun*, est un jeu de mot, le plus souvent accidentel, produit lorsqu'un individu utilise un mot dans une langue qui est phonétiquement similaire au lexique d'une autre langue, mais dont la signification n'a strictement rien à voir, le plus souvent cette signification différente est obscène. Habituellement ce sont les étrangers ou les bilingues qui, involontairement, produisent ce genre de jeux de mots. Ayant dans le premier cas une connaissance imparfaite de la langue et dans le second, confondant les différentes langues dont il est détenteur, ces individus se trompent quelquefois de termes ce qui bien souvent donne lieu au rire et plus précisément à la raillerie. Il arrive que l'étranger craigne d'utiliser certains termes de peur de se tromper et de devenir alors l'objet de moqueries et ainsi d'être stéréotyper à cause de ses inévitables fautes de langues. M. Apte émet l'hypothèse qu'une personne devient réellement bilingue et peut se dire intégrée pleinement dans une société uniquement lorsqu'elle est capable d'utiliser sans gêne des mots qui sont phonétiquement similaires à des mots obscènes dans sa langue natale (Apte, 1985:182).

À travers ces quelques exemples il est désormais nécessaire d'analyser les aspects sociolinguistiques de cet humour pour ensuite révéler le lien qui existe entre humour linguistique et socialisation. Dans un premier temps nous pouvons affirmer que l'humour linguistique joue un rôle considérable dans le processus de socialisation et notamment en ce qui concerne l'apprentissage d'une langue. Ce type d'humour permet à l'individu, enfant ou étranger, de développer les subtilités lexicales, en lui faisant comprendre les nuances de la langue ainsi que les subtilités structurelles et grammaticales. Nous pouvons émettre l'hypothèse que l'étranger mais aussi l'ethnologue maîtrise une langue uniquement lorsqu'il est capable de produire et de créer de l'humour. Maîtriser l'humour linguistique c'est maîtriser la langue. L'humour s'exprime d'ailleurs le plus souvent dans un langage commun ou familier. Dans les sociétés où plusieurs variétés de langage coexistent, les individus savent toujours quel langage est approprié à l'humour. Au Paraguay deux langues coexistent principalement, l'Espagnol, utilisé dans les discours publics, formels ou politiques, et le Guarani, utilisé beaucoup plus quotidiennement.

Or, J. Rubin affirme qu'au Paraguay: « Jokes are in Guarani in all spheres. Many informants said that jokes were more humorous in Guarani or that Guarani lent itself to the expression of humor. » (Rubin, 1968 : 107). Pour énoncer une blague, on aura toujours tendance à utiliser un langage commun voire familier, qui constitue presque l'une des conditions de l'expérience humoristique. Une étude sur l'humour nécessite donc une compréhension du langage quotidien de la société qu'on étudie. En effet, à la différence du langage soutenu, le langage commun ou familier n'est pas soumis à un ensemble de règles et de formalités et est donc beaucoup plus flexible, ce qui laisse plus de place à la créativité. Le rôle pédagogique de l'humour linguistique est donc indéniable. L'humour linguistique permet à l'individu de développer sa pensée créatrice ou imageante. Le jeu de mots permet, en effet, de s'écarter un instant de la logique et de ses mécanismes opératoires. C'est pourquoi, pour R. Bastide, il possède la même fonction que la figure du trickster, dans la mesure où dans les deux cas, il s'agit d'un « élément dialectique qui permet à la pensée d'échapper aux fermetures des classifications, à la rigidité du 'principe de coupure' et par conséquent de 'progresser' » (Bastide, 1970 :959). À travers cet humour linguistique, la pensée créatrice ou imageante prend un instant le dessus sur la pensée rationnelle et ce processus est nécessaire car, il est dans la nature même de l'homme de vouloir créer des symboles, donner de nouveaux sens et de nouvelles significations aux choses. L'humour linguistique joue donc un rôle primordial dans le développement de la pensée humaine.

Dans un second temps, l'humour linguistique peut aussi permettre de comprendre quel regard une société porte sur l'apprentissage et le développement du langage et plus particulièrement de l'art du bien parler. L'aptitude à développer cette forme d'humour linguistique dépend très étroitement de la place de la langue et du parler dans une société. En effet, plus une société accorde de l'importance à la rhétorique, à l'éloquence, plus les qualités oratoires sont des sources de prestige et plus l'humour linguistique sera répandu. Nous pouvons émettre l'hypothèse suivant laquelle le degré d'humour linguistique est plus important dans les cultures où la nature et l'utilisation du langage font l'objet d'une grande attention que dans les cultures où le langage est perçu de manière indifférente voire même négative. Ainsi, plus les qualités oratoires sont reconnues par la société, plus les enfants développent ce type d'humour linguistique. Chez les Kanuri du Nigeria par exemple, l'art de bien parler fait partie des qualités humaines les plus prestigieuses, si bien qu'on valorise et apprécie la connaissance de jeux de mots, devinettes, proverbes...Créer de nouvelles devinettes est à ce titre le passe temps favori des enfants Kanuri (Peshkin, 1972).

Cette valorisation de la langue se retrouve chez les Anang du Nigeria, qui sont réputés pour accorder une place primordiale au développement de la parole au cours de l'éducation. C'est pourquoi leur voisin leur ont donné le nom de Ibos qui signifie «ability to speak wittily yet meaningfully upon any occasion. » (Apte, 1985 : 189). Inversement dans d'autres cultures, une verbalisation, trop excessive est très mal vue et c'est le silence qui est source de prestige. Tel est le cas des Apach et des Indiens de Warm Springs, qui en conséquence ne développent pas ou peu ce genre d'humour linguistique (Apte, 1985). Les Gbeya de Centre Afrique eux aussi n'accordent que peu de valeur aux qualités linguistiques et de la même manière l'acquisition du langage chez les enfants ne fait pas l'objet d'une attention spécifique. Dans de telles conditions, il n'est pas étonnant qu'aucune forme d'humour linguistique n'ait été relevée chez les enfants Gbeya (Apte, 1985). Une étude anthropologique de l'humour linguistique des enfants permettrait donc, de confirmer ou non cette potentielle corrélation entre humour linguistique et valorisation sociale des qualités oratoires.

Dans ce chapitre nous nous sommes efforcées de souligner le lien entre humour infantile et processus de socialisation. Notre analyse du rire chez le nourrisson a montré une fois encore que le rire ne possède pas les mêmes significations selon les sociétés. Tantôt adulé, tantôt rejeté, le rire du nourrisson relève d'une ambivalence sans pareille qui correspond aux liens sociaux que les parents entretiennent avec leurs enfants. Quant à l'humour chez l'enfant plus âgé, physique mais aussi et surtout linguistique, il semble être un véritable mode d'apprentissage. L'un permet d'assouvir la curiosité du corps, tout en apprenant à le maîtriser, l'autre, l'humour linguistique, transmet les subtilités linguistiques et les règles grammaticales. La référence à la sexualité s'est avérée être une constante de l'humour infantile, et ce d'autant plus qu'il s'inscrit dans un contexte où la sexualité est taboue. Ce lien entre humour et sexualité renforce l'idée d'une corrélation entre humour et socialisation. Parce que l'humour transmet les normes d'une société, il permet dès le plus jeune âge, de rassembler plusieurs individus autour de mêmes valeurs, de mêmes codes et d'exclure par conséquent ceux qui n'ont pas intériorisé les mêmes normes sociales, tel l'a montré l'exemple de *l'interlingual pun* involontaire de l'étranger. Ainsi, l'humour infantile permet de transmettre les normes sociales en rassemblant les enfants d'une même société autour de mêmes référentiels. Si cet humour infantile conjointement à la logique du rassemblement, permet la formation d'une identité collective en transmettant aux enfants une base de référentiels communs, l'humour ethnique renforce quant à lui cette identité collective, de l'extérieur, en stéréotypant des groupes considérés comme distincts, répondant ainsi à la logique de distinction.

2. L'humour dans les relations interethniques : « l'humour ethnique »

Nous pensons donc que l'humour et le rire sont des facteurs identitaires qui participent à la construction et à la distinction des identités collectives. L'identité n'est pas naturelle et ne repose pas sur des propriétés innées et essentielles, mais résulte de tout un processus social et se construit par et au travers des interactions sociales. Aussi selon B. Martinelli : « Les identités, au sens large, sont l'une des dimensions de la dynamique sociale. Elles sont inscrites dans des réseaux de relations (transferts sociaux, agrégats sociétaux, territorialisation, échanges, affiliations, etc.) » (Martinelli, 1995 : 366). Nous pensons précisément que l'humour au sein des relations sociales constitue l'un des « réseaux de relations » qu'évoque B. Martinelli, réseau dans lequel s'inscrit l'identité.

F. Barth (1998) est le premier à avoir mis en évidence l'idée selon laquelle l'identité ethnique ne repose pas sur un isolement ou une absence de mobilité mais qu'au contraire le contact interethnique et l'interdépendance des groupes sont la condition même de cette identité collective et de la distinction ethnique. La diversité ethnique ne prend son sens que si on met en miroir des groupes, de sorte que l'affirmation d'un « ils », précède l'affirmation d'un « nous ». Il est donc nécessaire de prendre en compte l'altérité d'un autre groupe, pour comprendre le sens d'une identité collective. Le maintien de toute identité dépend alors non pas d'un isolement, mais de la préservation de la frontière sociale. Il est important que persiste la dichotomie entre membres et non-membres pour que la cohésion d'un groupe et en conséquence son identité, persistent. Afin de favoriser ce processus de distinction, d'exclusion et d'incorporation, qui s'effectue de part et d'autre des frontières, les membres d'une société, vont s'auto-attribuer une identité et attribuer de manière strictement subjective, une identité aux autres, auquel cas il s'agit d'une identité donnée par l'autre, pour l'autre. Les traits distinctifs sur lesquels reposent ces différences culturelles ne sont pas objectifs mais significatifs pour les acteurs.

F. Barth dans son fameux ouvrage *Ethnic groups and boundaries* (1998) considère l'ethnicité comme un processus subjectif d'identification au groupe. Les acteurs choisissent d'utiliser certains signaux comme critères distinctifs plutôt que d'autres. Il y a donc des traits signifiants pour les individus, ces traits emblématiques servent à établir une frontière. Ces traits ne sont pas reconnus objectivement par des observateurs extérieurs auquel cas il s'agirait d'« indicateurs ». Ces traits sont des « marqueurs » puisqu'ils relèvent d'un processus social de construction des limites qui correspondent à des chaînes de pensées et de catégorisations subjectives.

Ces frontières ne sont donc pas tant géographiques (bien qu'elles peuvent l'être) mais plutôt sociales et symboliques. Ce qu'il est intéressant d'observer, lorsqu'on interroge l'identité ethnique, ce ne sont pas les traits observés objectivement (indicateurs) mais ceux qui sont significatifs pour les groupes (marqueurs).

Cet aparté nous a semblé nécessaire pour définir l'humour ethnique. En effet, l'humour ethnique est précisément une manière de faire perdurer ces frontières sociales et ainsi il participe au maintien de l'identité d'un groupe. En ce sens, C. Davies affirme que l'humour ethnique : « Delineate the social, geographic and moral boundaries of a nation or ethnic group, simultaneously reducing ambiguities and clarifying boundaries. » (Davies, 1990 : 54). L'humour ethnique joue donc un rôle essentiel dans la formation d'une identité de groupe et dans l'élaboration de frontières ou de limites, telles que les définit B. Martinelli : « Les 'limites' constituent ainsi l'un des thèmes cardinaux de représentations de l'identité et de l'altérité dont, par essence, elles permettent de penser l'interférence. » (Martinelli, 1995 :368).

Les recherches sur l'humour ethnique ont débuté dans les années 40-50 aux Etats-Unis et se concentraient davantage sur l'humour blanc/noir, juif/non juifs (Apte, 1985: 109). Ces recherches avaient mis en évidence l'une des principales fonctions de l'humour ethnique, à savoir : établir et justifier une domination au sein des relations interethniques. L'humour ethnique crée des différences entre deux groupes pour souligner la soi-disant infériorité de l'un. M. Apte (1985) émet l'hypothèse que les stéréotypes seraient une extension de l'ethnocentrisme et parce qu'ils sont acceptés par tous les membres d'une culture, ils constituent un socle de croyances communes qui est précisément la base de l'humour ethnique. Selon A. Greenberg (1972) l'humour ethnique s'est certainement développé dans le milieu urbain étant donné la concentration et la diversité des différents groupes ethniques dans les métropoles. Pour comprendre ce concept d'humour ethnique il est nécessaire de définir celui de stéréotype qui lui est intimement liée.

Les stéréotypes contribuent à l'élaboration de « marqueurs » puisqu'ils permettent de maintenir la dichotomie entre « eux » et « nous ». Le concept de stéréotype a été formulé pour la première fois par le journaliste W. Lippmann en 1922. Il définit les stéréotypes comme une tendance universelle à regrouper les événements et les objets sur une base de similarités, une image mentale construite par des individus pour décrire le monde et il insiste sur le fait que ces images sont au moins partiellement déterminées par la culture. W. Lippmann ajoute que le contenu de ces images ne correspond bien souvent pas à la réalité et est le produit d'un faux raisonnement qui s'efforce toutefois de persister au détriment de la connaissance et de la réalité.

C. Bromberger émet toutefois une nuance aux propos de W. Lippmann. Lorsqu'il étudie les blagues ethniques dans le Nord de l'Iran (1986), il s'efforce de reconsidérer la notion de stéréotype en lui conférant un sens et une fonction sociale. Selon lui, le stéréotype n'est pas sans lien avec la réalité, il constituerait au contraire : « Une ébauche de constat ethnographique » (Bromberger, 1986 :90), en ce qu'il apprend à la fois sur l'objet observé et sur l'observateur. Les stéréotypes ne sont donc pas que des écrans, des « courts circuits » (Lippman, 1922 : 98) qui s'opposent à l'exploration de la réalité. C. Bromberger tente de montrer qu'ils nous renseignent sur la réalité ne serait-ce qu'en décryptant les relations humaines. C'est pourquoi il considère les stéréotypes comme la première forme de connaissance de l'autre (Bromberger, 1986). Ainsi, il semble nécessaire de ne pas considérer les stéréotypes comme de simples récits facétieux et arbitraires, mais comme un reflet de la réalité et plus précisément des relations sociales.

B.Martinelli, dans son article consacré à l'étude des « Trames d'appartenances et chaînes d'identité » (1995), souligne la valeur performative des stéréotypes qui influent nécessairement sur la représentation et le jugement qu'on fait de l'autre. Les stéréotypes dit-il : « Sont des unités de discours standardisées et des schèmes de représentations comportant un double contenu d'information et d'évaluation dans les rapports à soi et aux autres. » (Martinelli, 1995 : 367). Avec la notion de stéréotype, on observe donc un lien étroit entre signifiant et signifié, représentations et comportements collectifs étant donné que la signification qu'on donne à l'autre influe sur les rapports qu'on entretient avec lui. L'identité que l'autre ou les autres nous attribue conditionne donc les organisations sociales et les comportements de groupes.

L'humour ethnique peut être défini comme un type d'humour où le rire est provoqué par le comportement, les habitudes, ou encore les traits physiques propres aux membres d'un groupe social différent du sien. B. Martinelli (1995) évoque ainsi des plaisanteries récurrentes entre dogon et Moose (Mossi) à propos de la nourriture quotidienne. Les Moose sont considérés comme des mangeurs de sorgho et c'est pourquoi beaucoup de plaisanteries associent les moose à des ânes, eux aussi mangeurs de petits mil. Ces blagues ethniques inter-régionales nous ramènent à la question de la plaisanterie. Ces stéréotypes sont la base des relations à plaisanterie. Entre l'humour à base de blagues et les plaisanteries à base d'insultes, le point commun semble être la volonté de stéréotyper l'autre.

Les stéréotypes peuvent être négatifs ou positifs et peuvent se référer à une ou plusieurs caractéristiques. W.H Jansen distingue dans une blague le facteur ésotérique et le facteur exotérique.

Le premier «applies to what one group thinks of itself and what it supposes other think of it. » (1959: 206) tandis que le facteur exotérique peut se résumer ainsi: «What one group think of another and what it thinks that other group thinks it thinks» (1959: 207). Cette idée d'ésotérique et d'exotérique a pu être rapprochée de l'humour «ingroup» et «outgroup» (Dundes, 1971:1001). Il est généralement admis que l'humour «ingroup» sous-entend une image positive de soi tandis que l'humour «outgroup» suppose une image négative de l'Autre. Certains ont toutefois montré que dans certains cas et notamment lorsqu'il s'agit des minorités ethniques, les blagues «ésotériques» ou humour «ingroup» pouvaient donner une image dépréciative de soi conforme au facteur exotérique (Greenberg, 1972 ; Dundes, 1971).

L'humour ethnique est donc basé sur des stéréotypes qu'on attribue à telle ou telle société. Toutes les sociétés du monde possèdent des blagues dont le but premier est de stéréotyper l'Autre (Apte, 1985). Ce type d'humour est le plus souvent verbal même s'il peut être accompagné de quelques gestes. Cet humour verbal se concrétise soit sous forme de blagues débutant le plus souvent ainsi «c'est l'histoire d'untel...», soit sous forme de devinette «quelle est la différence entre untel et untel» ou «qu'est ce qu'un/que...», «Pourquoi untel fait ceci, dit ceci...» de sorte que dans l'intitulé même des blagues ethniques, se dessine une frontière entre ceux qui rient et ce dont on ri. Pour illustrer ces propos nous allons citer quelques exemples de blagues ethniques extraits de l'ouvrage de C. Davies (1990) *Ethnic humor around the world*:

“Why are Sikhs called Sardars (Surds)?
Because they are the irrational fraction of India” Blague indienne (Davies, 1990: 13).
“Why did the Newfie move his house two inches?
He was trying to tighten his clothesline” Blague canadienne (Davies, 1990:14).
“Why does a Pontian place a full glass of water and an empty glass next to his bed before he goes to sleep?
One is in case he feels thirsty during the night and the other is in case he doesn't” Blague greque (Davies, 1990: 13).

La blague établit une frontière entre «eux» et «nous» ne serait-ce déjà que parce qu'elle détermine un espace clos dans lequel l'autre est enfermé : «Boundedness per se, however, is established first: simply saying "Do you know the joke about" creates the idea of an enclosed space. » (Lowe, 1986 :4). De surcroît, comme nous pouvons le constater à travers ces blagues, les cibles de cet humour ethnique sont bien souvent des voisins (au sens géographique aussi bien que culturel et/ou linguistique) de ceux qui émettent ces blagues, il peut s'agir de pays voisins mais aussi de provinciaux, ruraux, immigrants...

Les énonciateurs et les cibles de ces blagues ethniques partagent donc souvent une langue commune ou une culture commune ou relativement similaire (Davies, 1990 :41). L'humour ethnique se développe lorsque deux groupes sociaux ou deux sociétés tendent à se rapprocher. Les blagues ethniques permettent de limiter, autant que se peut, ce rapprochement non-voulu, en exacerbant les différences qui opposent les différents acteurs. Les blagues ethniques ont rarement pour cible un groupe de personnes tout à fait différent du groupe de blagueurs, un groupe qui apparaîtrait comme tout à fait étranger. Au contraire cette cible est représentée comme une copie ratée d'eux-mêmes, une version déformée. Aussi, pour se moquer de l'autre, il faut au moins partiellement, se reconnaître en l'autre. F. Barth (1998) avait déjà montré que les frontières entre deux groupes sont certes basées sur des distinctions mais nécessitent un socle commun censé permettre l'intercompréhension des règles communes, des prescriptions qui régissent les interactions. Tout comme ces frontières socialement construites, l'humour ethnique nécessite aussi cette proximité. Pour que deux sociétés développent un humour ethnique entre elles il est nécessaire qu'elles aient ou qu'elles aient eu des contacts entre elles. À titre d'exemple, nous allons analyser un lieu d'interaction paradigmatique où ce genre d'humour fuse : les rencontres sportives.

Dans son article « Sur les gradins, on rit aussi...parfois », C. Bromberger (1988) étudie les formes et fonctions de l'humour ethnique en interaction sociale. Il n'est pas étonnant que les matches, lieux d'interactions sociales par excellence, soient un contexte privilégié de l'humour ethnique Dans ce contexte d'opposition et de proximité spatiale : « Les passions s'exacerbent et les moqueries fleurissent comme jamais » (Bromberger, 1988 :149). Lors de ces rencontres sportives les moqueries et les insultes humoristiques abondent et possèdent précisément les mêmes caractéristiques que les stéréotypes. En effet, pour les supporters de chaque équipe il s'agit de stigmatiser l'autre équipe, en exagérant ou parodiant des traits spécifiques qu'on a coutume de lui attribuer. C. Bromberger (1988) prend l'exemple d'un match qui oppose deux équipes rivales de la métropole piémontaise, la Juventus de Turin et le F.C Torino. Au début du match les deux équipes se traitent mutuellement de lapins (*Conigli*), symbole de la couardise, puis on stigmatise l'autre équipe, les supporters du Toro se moquent des joueurs de la Juventus en les traitant de « Gobbi, il pranzo é servito ! » (« Bossus, le repas est servi ! »), faisant allusion aux casaques que portaient les joueurs de la "Juve" et qui leur donnaient l'apparence de bossus. De manière plus générale et certainement plus représentative, lors des matches, ce sont des stéréotypes ethniques et régionaux qu'on exprime, des oppositions entre l'ici et l'ailleurs, le nord et le sud, les blancs et les noirs (Bromberger, 1988).

Lorsque les supporters de Vérone rencontrent l'équipe de Naples, ils brandissent des banderoles où on peut voir écrit « *benvenuti in Italia !* » (« *Bienvenue en Italie !* ») tandis que les supporters de Naples rétorquent en affirmant « *Milano, Torino, Verona : Questa è l'Italia ? Meglio essere Africani* » (« *Milan, Turin, Vérone, c'est ça l'Italie ? Mieux vaut être Africain !* »). Ici les cibles sont manifestement les joueurs africains de l'équipe adverse. Ainsi et comme le souligne C. Bromberger : « Ces moqueries grinçantes et tant d'autres glanées au fil des matches soulignent, à la façon de caricatures, les enjeux saillants - sinon les plus fondamentaux - d'une rencontre de football: la célébration de l'identité locale, qui s'alimente à la dévalorisation de l'adversaire, appelle de ses vœux sa mise à mort symbolique, et l'exaltation de la virilité. » (Bromberger, 1988 :150). Ainsi, les matches, en ce qu'ils donnent lieu à de véritables interactions, permettent d'exacerber cet humour ethnique. Inversement, des sociétés sans aucune interaction entre elles, ne vont pas se prendre l'une et l'autre comme cible d'un humour ethnique. En effet, lorsqu'il y a aucune interaction ou qu'il y a trop de différences il est impossible de considérer l'autre comme un miroir déformant. On se moque de l'autre, mais cet autre est forcément un autre moi. En d'autres termes, on rit de cet autre qu'on n'est pas, mais en qui on se reconnaît sur le mode de la dénégation que constitue précisément le rire. Les cibles de l'humour ethnique ne sont donc pas considérées comme des étrangers mais comme des copies ratées et inférieures de ceux qui émettent de telles blagues. En France, les cibles privilégiées de ce genre de blagues sont les Belges et les Suisses, qui outre la proximité géographique, possèdent une langue et une culture similaire et c'est suivant une même logique qu'en Angleterre, il s'agira des Ecossais (Davies, 1990).

Si on admet ce lien entre humour ethnique et proximité, il est évident que le phénomène d'immigration entre aussi en jeu dans l'élaboration de telles blagues ethniques. C'est pourquoi aux États-Unis les cibles privilégiées de ces blagues sont entre autres les Portos Ricains et en France les Maghrébins (Davies, 1990). Ces minorités sont des cibles privilégiées car, comme F. Barth (1998) l'avait évoqué, il s'agit pour la population d'accueil de maintenir des frontières malgré une proximité de plus en plus marquée. L'humour ethnique marque ainsi ce rejet actif de la population majoritaire qui a pour but de limiter l'interaction avec les individus de la population minoritaire. Ainsi, nous avons vu que le groupe qui est pris pour cible de l'humour ethnique partage bien souvent un certain nombre de caractéristiques communes avec le groupe énonciateur de ce type d'humour.

Le langage fait à ce titre l'objet de la plupart des blagues ethniques et ce d'autant plus qu'il est proche du langage du groupe de rieurs. À travers les blagues ethniques, le langage de l'Autre est bien souvent considéré comme archaïque, ancien, ou encore imparfait ce qui sous-tend l'idée d'une société arriérée et renforce ainsi sa soi-disant infériorité ou stupidité. Pour stéréotyper le langage de l'Autre on insiste et renforce l'accent, accentue le rythme de la voix. L'imitation du langage de l'Autre, et notamment le très célèbre accent de l'Autre constitue en ce sens l'un des stimuli les plus importants de l'humour ethnique (Davies, 1990). À titre d'exemple nous pouvons citer une blague française sur les suisses que Davies retranscrit pour souligner cette volonté de stéréotyper l'Autre à travers son langage:

« On croit généralement que l'inscription S.B.B-C.F.F. qui figure sur les wagons des trains suisses signifie Chemins de Fer Fédéraux. En réalité cela veut dire : c'est bas bossible, ça fa fite » (Davies, 1990: 62).

Le langage est donc l'un des facteurs les plus déterminants dans l'élaboration de l'humour ethnique. Plus les langages sont similaires, plus les blagues ethniques prenant le langage de l'Autre comme objet sont abondantes. Ceci est vrai pour les Anglais vis-à-vis des Irlandais aussi bien que pour les Français vis-à-vis des Suisses et des Belges et pour toutes autres sociétés voisines (au sens culturel et linguistique plus que géographique). À plus petite échelle, on se rend compte aussi que l'accent contribue au maintien des identités régionales, dans la mesure où il est souvent stéréotypé, tel est le cas de l'accent marseillais ou de l'accent corse. Ces railleries sur le langage ou l'accent de l'Autre peuvent donc aussi s'observer à une échelle régionale.

À ce titre, les identités minoritaires dans un ensemble national ou hégémonique sont des cibles privilégiées. Tel est le cas par exemple, des Mossi du Burkina Faso. En effet, les Mossi de la capitale et de la région centrale Wumbritenga se moquent de la manière de parler le moore des gens du Yatenga. La divergence de prononciation de mêmes mots est ainsi un stimulus sans pareil de l'humour ethnique. C'est pourquoi, les immigrés de la première génération deviennent aussi des cibles privilégiées de cet humour ethnique, étant donné leurs inévitables fautes de langue. Se moquer de l'imperfection du langage de l'Autre, c'est l'exclure et l'empêcher de s'intégrer. Ceci est vrai pour l'immigré mais plus généralement pour tout étranger tentant d'apprendre la langue de la société dans laquelle il vit (distincte de sa langue maternelle). En ce sens, la langue est l'un des principaux problèmes auxquels est confronté l'ethnologue et c'est aussi pourquoi il peut devenir un objet risible pour la société qu'il étudie.

M. Thérien (1997) avoue avoir connu des situations gênantes au cours de son apprentissage de la langue inuit en substituant par exemple *anaana* «mère» à *ataata* «père» ou en confondant *putuliuqtunga* «j'ai fait un trou de part en part» et *putuliuvunga* «j'ai un trou de part en part». De telles erreurs de langages, involontaires, produisent le rire hilare de tous ses interlocuteurs. Le langage imparfait de l'étranger, immigré ou ethnologue est donc sans conteste une source d'humour pour celui qui l'écoute. Prendre pour cible le langage de l'Autre, qui, quoique que similaire au notre, est prononcé de manière relativement différente, c'est là encore vouloir faire perdurer l'identité d'un groupe, en soulignant et/ou inventant des différences qui les opposent à un autre groupe social. C'est à la lueur de cette idée, que

C. Davies décrit cette volonté de stéréotyper le langage de l'Autre :

« There are people outside the frontiers of society who speak essentially the same language, though perhaps in a distinctive way, but who have a separate national and political identity (the Irish in relation to Britain, the French-speaking Swiss and Belgians in relation to France, the Dutch-speaking Belgians in relation to the Netherlands). In some cases a seceding people may have chosen to stress and even accentuate local differences in speech to the point where they can claim that they have a separate language rather than a mere regional dialect, albeit one that is still largely intelligible to the joke-tellers. »
(Davies, 1990: 51).

À travers ces quelques lignes, nous pouvons donc constater, encore une fois, que le langage et plus précisément l'accent ou l'intonation de l'Autre, est l'objet privilégié de l'humour ethnique, en ce qu'il permet de faire perdurer la frontière entre eux et nous, malgré des ressemblances flagrantes. Ainsi, l'origine et le but de tout humour ethnique semblent être de maintenir les frontières sociales.

Pour une description plus détaillée (mais non exhaustive) des cibles et des annonceurs des blagues ethniques nous avons jugé bon de retranscrire le tableau récapitulatif de C. Davies (1990 :42), qui souligne la proximité quasi systématique entre les blagueurs (représentés dans la première colonne) et les cibles de l'humour ethnique (indiquées dans la seconde colonne) :

United States	Poles and locally Italians, Portuguese, etc.
Canada (East and especially Ontario)	Newfoundlanders (Newfies)
Canada (West)	Ukrainians
Mexico	Yucatecos
Colombia	Pastusos
Brazil	Portuguese
Britain	Irish
Ireland	Kerry men
France	Belgians, Quin-Quin (French Swiss)
Netherlands	Belgians, Limburghers
Germany	Ostfrieslanders
Italy	Southern Italians
Austria	Carinthians, Burgenlanders
Switzerland	Fribourgers
Spain	People from Lepe in Andalucia
Denmark	Århusians (Jutes from Århus), Norwegians
Sweden	Norwegians, Finns
Finland	Karelians
Greece	Pontians (Black Sea Greeks)
Jugoslavia	Bosnians, Albanians
Czech Lands	Slovaks
Bulgaria	Šopi
Russia	Ukrainians, Chukchees
Tadzhikistan	Uzbeks
China (South)	Sansui
India	Sikhs (Sardarjis)
Pakistan	Sikhs (Sardarjis)
Iraq	Kurds
Israel	Kurdish Jews
Iran	Rashtis (Azerbaijanis from Rasht)
Turkey	Laz (from around Trebizond)
Nigeria	Hausas
Egypt	Nubians, Sa'idis
South Africa	van der Merwe (Afrikaners)
Australia	Irish, Tasmanians
New Zealand (North Island)	Irish, Maories
New Zealand (South Island)	Irish, West Coasters

Les énonciateurs et les cibles de l'humour ethnique

Considérant cette proximité, nous pensons que cet humour dit « ethnique » n'est pas la conséquence d'une hostilité mais plutôt de sentiments de supériorité qui eux-mêmes résultent de la peur de l'Autre (Apte, 1985). Cette peur, tout du moins cette méfiance vis-à-vis de l'Autre existe davantage entre deux sociétés proches, non pas tant géographiquement parlant, mais plutôt culturellement. Les cibles privilégiées seront les personnes considérées comme une imitation ratée de soi, des personnes dont la culture et le langage sont vus comme une version semblable mais imparfaite de celle du groupe énonciateur de blagues ethniques. La raillerie permet donc de gérer la proximité et ceci est aussi valable, comme nous l'avons vu, pour les minorités dans un ensemble national ou hégémonique.

L'humour ethnique correspond donc à la théorie de la supériorité de l'humour, puisqu'il a non seulement pour but d'élever les énonciateurs mais aussi de dénigrer et de mépriser les cibles de leurs blagues. L'humour ethnique est donc un moyen de faire perdurer les stéréotypes et de la même manière de maintenir la frontière entre « eux » et « nous ».

Par ailleurs, si cette frontière existe d'une société à une autre, elle existe aussi d'un groupe social à un autre. Nous allons désormais montrer que le rire et l'humour impliquent et opposent non pas seulement les sociétés distinctes, mais aussi tous les individus de statut social différent. C'est pourquoi, nous nous intéresserons dans le chapitre suivant au lien qui existe entre l'humour et le genre mais aussi entre l'humour et les classes générationnelles. Ce dernier point sera notamment analysé à travers l'influence de l'âge sur l'expression et l'impact de l'humour des femmes.

3. Un humour genré ?

Nous pensons que l'influence du genre, en tant que construit social, est nécessaire à analyser dans toutes les interactions humaines, parce qu'il influence nécessairement, consciemment ou inconsciemment les actes de chaque individu. La notion de genre est en effet un outil conceptuel indispensable pour penser et étudier une société donnée car les rapports hommes/femmes y sont souvent déterminants. Aussi la notion de genre s'ajoute à toute analyse en termes de classe sociale et d'origine ethnique. À ce titre, le genre comme nous allons ici le constater, influe sur l'humour des individus, si bien que les formes de l'humour peuvent diverger d'un genre à un autre. Dès l'enfance des valeurs nous sont inculquées et leur spécificité sexuelle est extrêmement marquée. Les concepts de féminité et de masculinité sont bien connus et forment une bonne part de notre manière d'agir et de voir le monde. L'idée de genre recouvre donc cet ensemble de règles implicites et explicites régissant les relations femmes/hommes et leur attribuant des valeurs, des responsabilités et des obligations distinctes (Stoller, 1978). Le genre se réfère aux comportements, aux pratiques, aux rôles attribués aux personnes selon leur sexe, à une époque et à une société donnée. Le « genre » est donc l'identité construite par la société c'est-à-dire la « masculinité » ou la « féminité », que l'on peut considérer non pas comme des données « naturelles », mais comme le résultat de mécanismes de construction et de reproduction sociale, au travers de la socialisation.

Là où le sexe serait une donnée naturelle et biologique, les identités de genre seraient liées au processus de socialisation, qui transmet des manières d'être, de penser et d'agir, orientant chaque individu vers des modèles de la masculinité et de la féminité, c'est-à-dire, vers des identités et des rôles sociaux. Toutes les études sur le genre admettent qu'il est un conditionnement social et relève donc de l'acquis. Nous pensons que l'humour fait partie de ces construits sociaux qui participent à élaborer et à maintenir cette étiquette sociale qu'est le genre. Il va s'agir alors de comprendre cette distinction féminin/masculin, à la lueur des différentes formes d'humour.

Or, comme nous allons le développer, ces différences ne résident pas dans la nature même de l'humour, mais dans les contraintes imposées par la société, qui sont un frein pour le développement de l'humour de telles ou telles personnes, le plus souvent, les femmes. Cette pluralité de l'humour selon le genre reflète alors les inégalités des sexes, si bien que l'humour devient un véritable miroir des structures et de l'organisation sociale. Toutefois cette idée est à relativiser dans la mesure où, comme nous le verrons par la suite, certains facteurs sociaux (mariages, âges avancés...) bouleversent ces contraintes et réduisent les différences qui peuvent exister entre l'humour des femmes et l'humour des hommes.

a) La prédominance de l'humour masculin sur la scène publique

Nous allons tenter de montrer dans quelle mesure nous pouvons parler d'un humour masculin qui se distinguerait donc par définition d'un humour féminin. Les études sur le folklore et la mythologie montrent que dans beaucoup de sociétés, la figure du farceur, emblème même de l'humour, est typiquement masculine, si bien que jusqu'à présent aucun trickster ni clown féminin n'ont été observés (Apte, 1985). Même lorsque le trickster est représenté sous des traits animaux, il est implicitement identifié à un homme, tel est le cas de Raven chez les amérindiens (Radin, 1956) ou encore de Ture, l'araignée chez les Zande (Evans-Pritchard, 1967) où les références à certaines de leurs caractéristiques physiques comme le pénis, ne laissent aucun doute sur leur identité masculine. Lorsque M. Jacobs étudie l'humour dans les mythes Chinook Clackamas, il révèle que c'est la société elle-même qui préfère que les hommes endossent le rôle du farceur : « In their myths chinook did not indicate that a woman (...) would ever display so masculine a virtue as canniness » (Jacobs, 1960 : 186). Au-delà du cadre mythologique, on retrouve cette prédominance de l'humour masculin au quotidien.

Dans la sphère publique les hommes sont souvent engagés, bien plus que les femmes, dans diverses manifestations de l'humour. Cette différence sexuelle commencerait très tôt, dès l'âge de trois ans, les garçons seraient plus enclins à reproduire des actions humoristiques, des grimaces, des pitreries...(McGhee, 1979). Il apparaît ici évident que l'idée de genre, est le résultat d'un conditionnement social plus que d'un attribut naturel. L'enfant s'approprie cette identité de genre, si bien que cette identité qui provient de l'extérieur est progressivement intériorisée. Il a d'ailleurs été prouvé que plus tard et précisément dès l'âge de six ans, les garçons manifestent plus de plaisir que les filles à utiliser des mots vulgaires, à énoncer des discours incongrus... (ibid). À la suite de P.E. McGhee nous interprétons cette différence d'humour comme une conséquence de la socialisation des rôles sexuels. En effet P.E McGhee souligne que les garçons sont très tôt encouragés à agir péremptoirement, tandis que les filles sont, quant à elles, davantage amenées à modérer leurs élans joviaux (McGee, 1979). P. E. McGhee (1979) a montré que les jeunes garçons rient davantage durant les périodes de jeu social, tandis que les filles sourient à une fréquence supérieure. Le sourire, qui est un rire atténué, serait donc un comportement plus féminin, tandis que le rire, qui se détache de toute retenue, serait davantage masculin.

Une étude récente (Bressler et al. 2006) révèle que si les hommes et les femmes recherchent tous deux des partenaires dotés d'un sens de l'humour, il ne s'agit en réalité pas du même désir : les hommes cherchent des femmes qui apprécient leur humour et les femmes, elles, recherchent des hommes qui les font rire. Hommes et femmes n'ont donc pas la même définition du sens de l'humour, pour les hommes il concerne la réceptivité de leur propre humour et pour les femmes il s'agit de la capacité à les faire rire. Ce sont de mêmes résultats que révèle l'analyse de R. Provine (2003) lorsqu'il étudie les annonces matrimoniales. D'après cette étude les femmes recherchent plus le sens de l'humour (13%) qu'elles ne l'offrent (5,7%). Inversement plus d'hommes affirment posséder le sens de l'humour (6,5%) que le rechercher (4,9%). Ces résultats montrent que les hommes proposent plus d'humour que les femmes et que les femmes en recherchent plus. Hommes et femmes n'ont donc pas la même définition du sens de l'humour. Pour les femmes, avoir le sens de l'humour, c'est être capable de déclencher leur rire, tandis que pour les hommes, c'est être capable d'apprécier leur propre humour. Ces données peuvent s'expliquer par la socialisation des rôles des sexes.

Dans beaucoup de sociétés, les hommes sont très tôt encouragés à développer un art du bien parler, une rhétorique, dans la mesure où les bons orateurs acquièrent la reconnaissance de la société (Apte, 1985:75).

Or, l'humour est un bon moyen de manifester cette performance oratoire : duels verbaux, insultes rituelles, farces...sont autant de formes d'humour qui révèlent une propension à l'agressivité ainsi qu'un esprit compétitif. Ces caractéristiques sont propres à l'humour masculin (Apte, 1985). L'humour comme instrument de compétition est donc plus spécifiquement un humour masculin. Outre l'idée de compétition, on retrouve dans tous ces duels verbaux, l'idée d'humiliation. Les participants ont l'habitude de hurler des obscénités, des insultes à leurs concurrents (Apte, 1985). Cette idée d'humiliation étroitement corrélée à celle d'agressivité verbale a aussi été observée par les psychologues qui attestent que l'humour des jeunes garçons, initié lors des jeux, s'avère bien souvent plus hostile que celui des filles (Groch, 1974). Cet humour compétitif ou humiliant s'observe donc de manière beaucoup plus atténuée chez les femmes (Apte, 1985). Il en est de même en ce qui concerne les préférences humoristiques. Il a en effet été montré que dès l'âge de quatre ans, les garçons affichent une préférence indiscutable pour les caricatures à teneur agressive plutôt que celles exprimant une simple incongruité (King et King, 1973). Outre ces études sur les préférences humoristiques, une étude sur les différences sexuelles dans l'utilisation de l'ironie, pourrait être pertinente. En effet, l'ironie peut être perçue comme la forme de comique la plus agressive. Utiliser l'ironie permet de mettre en avant sa propre dominance sur son interlocuteur (Légaré, 2009). Or, H.L. Colston et S. Lee (2004) ont montré que les hommes utilisent bien plus souvent cet humour agressif que constitue l'ironie, que ne le font les femmes et le plus souvent ils s'en servent pour communiquer des considérations négatives sur autrui. De surcroît, l'humour masculin a souvent pour objet les femmes. Aussi lors des joutes ritualisées, les insultes de chaque participant portent souvent sur la femme de son adversaire, pour l'amusement de l'audience. Aucun anthropologue n'a évoqué l'existence de tels duels verbaux publics chez les femmes, précisément parce que cette monstration oratoire serait indécente venant d'une femme dont le comportement attendu est davantage la passivité et l'écoute. Dans les sociétés où la ségrégation des sexes demeurent bien ancrée, où les notions d'honneur et de honte sont liées à la sexualité des femmes, il est communément admis que les femmes non mariées doivent rester passives et discrètes. L'idée d'honneur correspond à la conformité de l'idéal de la femme donné par la société et de la représentation de cet idéal par les individus. Pour être honorables, les femmes doivent agir conformément à l'idéal féminin de la société dans laquelle elles vivent, c'est ainsi que J. Pitt-Rivers définit le concept d'honneur : « Honour, therefore, provides a nexus between the ideals of a society and their reproduction in the individual through his aspiration to personify them. » (Pitt-Rivers, 22).

Une femme qui laisserait libre cours à son humour sur la scène publique, qui se permettrait de faire des blagues osées ou agressives, agirait précisément à l'inverse des idéaux comportementaux que sont la passivité et l'écoute et ainsi elle deviendrait, elle et sa famille, honteuses et par là même déshonorées, étant donné que : « Shame is equivalent to dishonour. » (Pitt-Rivers, 43). Les femmes sont par conséquent moins encouragées à développer une habilité oratoire que les hommes. Chez les Limba du Nigéria, par exemple, les femmes ne racontent généralement pas d'histoire car il est communément admis que l'art de bien parler, d'utiliser la rhétorique est spécifiquement masculin. Les qualités des femmes résident, quant à elles, dans la capacité d'écoute et d'attention (Apte, 1985). Cette image des femmes n'est pas propre aux sociétés africaines et l'idée de passivité conforme à un idéal féminin est ancrée dans de nombreuses sociétés.

Aussi, si les contraintes sociales attribuées aux femmes sont explicites en Afrique, il existe, dans d'autres sociétés, des règles implicites qui attribuent des rôles sociaux aux femmes. Ces règles ne sont pas exprimées comme telles, mais font partie de l'inconscient collectif. Ainsi, selon une croyance issue du folklore américain, croyance partagée aussi bien par les hommes que par les femmes, il est admis que les femmes ne savent pas raconter des histoires correctement (Kalcik, 1975). La persistance de telles croyances expliquent pourquoi lors des « rap session », « consistently began and ended with apologies: for speaking, for the content of their speech, for speaking too long... », explique S. Kalcik lorsqu'elle étudie le folklore féminin (Kalcik, 1975: 7). Un tel comportement montre que dans la sphère musicale, les femmes américaines n'estiment pas avoir le même droit à la parole que les hommes. Il existe donc bien une gêne qui empêche les femmes de laisser libre cours à toutes formes d'humour. Pour donner une des explications possibles de cette gêne socialement construite, nous allons nous référer à l'imaginaire et plus précisément à la dimension symbolique du rire qui justifie dans de nombreuses sociétés les contraintes imposées aux femmes concernant l'expression du rire sur la scène publique.

b) Contraintes et imaginaires sociaux : les obstacles au développement de l'humour des femmes

Dans son article « Des pleurs et des rires en pays dogon : des lamentations pitoyables pour les morts à l'hilarité complice entre les vivants » (1999) E. Jolly souligne lui aussi ces contraintes sociales et montre en quoi elles sont un frein au développement de l'humour et du rire féminin. Au pays dogon les femmes rient avec pudeur, il s'agit d'un rire étouffé que les Dogon nomment *puyaru mò*, en comparaison avec le rire des hommes qui s'exprime à gorge déployée conformément à l'expression *mòèmè binu a*, littéralement « rire en s'attrapant le ventre » (Jolly, 1999 :94). Le rire des femmes en public, tel que nous l'avons énoncé ici, n'a cependant rien à voir avec le rire des femmes entre elles, que nous développerons dans la partie suivante, qui s'apparente davantage à un rire franc proche de l'hilarité, le *mò gèju-gèju*. Pour donner un sens à ces différents niveaux de rire, E. Jolly va se référer à l'imaginaire dogon. Chez les Dogon, comme dans de nombreuses sociétés en Afrique, mais aussi en Asie, la bouche est métaphoriquement liée aux orifices corporels que sont le sexe et l'anus. Ainsi, rire ou ouvrir la bouche peut sembler obscène ou indécent, dès lors où l'acte renvoie nécessairement à l'image du sexe grand ouvert ou à l'anus béant laissant échapper des excréments (Jolly, 1999 : 95). Cet imaginaire s'adresse la plupart du temps aux femmes (Ibid.). La femme qui rit est donc perçue comme grossière, sans retenue, une femme ouverte à tous niveaux, qui dévoile sans honte ses orifices corporels. Cette idée n'est pas sans rappeler le vieil adage populaire : « Femme qui rit, à moitié dans son lit ». E. Jolly souligne ce lien étroit entre rire et ouverture sexuelle, à travers une histoire dogon qu'il résume ainsi:

«Une veuve scandaleuse couchait avec tous les hommes de passage. Un seul homme refusait ses avances. La femme a alors préparé de la bière très alcoolisée et a invité l'homme dans l'espoir de le soûler et de le soumettre à ses désirs. L'homme est venu, mais il a tellement bu qu'il est tombé ivre-mort et qu'il a déféqué en souillant ses vêtements. Quand la femme est venue le rejoindre, la nuit, elle s'est rendue compte du désastre et s'est mise à rire à rire, sans pouvoir s'arrêter. L'homme, vexé et honteux, a demandé à la femme d'aller lui puiser de l'eau pour qu'il puisse se laver et repartir discrètement. La femme est partie au puits, toujours secouée de rires, si bien qu'en se penchant elle est tombée dans le puits et s'est noyée. Quant à l'homme, ne voyant pas revenir la femme, il a fui le pays et s'est exilé pour éviter la honte et le scandale. » (Jolly, 1999 :95).

Comme le dévoile cette histoire, l'appétit sexuel de la femme est étroitement lié à son rire incessant et moqueur. Ce rire est ici châtié par la perte de la veuve, qui tombe maladroitement dans le puits. Le caractère dangereux du rire est donc mis en avant, de sorte que celle qui rit est vouée à une fin funeste. E. Jolly relate un autre conte qui relie cette fois rire et pets, bouche ouverte et anus :

« Quatre femmes étaient assises au bord du chemin et, comme elles plaisantaient ensemble, elles étaient en train de s'esclaffer au moment où un étranger passait sur le chemin. Cet homme a cru que les femmes se moquaient de lui mais il a continué sa route sans dire mot et, arrivé chez lui, il a fait de la magie, si bien que les quatre femmes ne pouvaient plus s'arrêter de rire et de péter en même temps ; elles ne pouvaient que rire et péter, toute la journée, sans même pouvoir manger ni boire. Les parents de ces quatre femmes envoyèrent des émissaires successifs dans le village de l'homme, pour le supplier de lever ce sortilège mais celui-ci refusa, et tout le monde pensait que ces quatre femmes allaient mourir de rire. La mère d'une des filles partit à son tour, s'approcha de l'homme, ôta son pagne et se jeta à plat ventre à ses pieds, pour le supplier. L'homme fut touché par cet acte d'humiliation volontaire qui compensait l'affront dont il avait été victime ; il leva le sortilège et les femmes cessèrent de rire. » (Jolly, 1999 :96).

Les quatre femmes de ce conte, uniquement coupables d'avoir ri, doivent faire face, là encore à des conséquences néfastes. Leur rire irrépressible, qui sonne comme des « éclat de rires » est comparé à la sonorité du pet et tous deux sont considérés comme des actes indécents. Encore une fois le rire est l'équivalent d'une ouverture corporelle et cette ouverture est dangereuse pour la personne qui rit. Cette comparaison est si forte dans l'imaginaire dogon, que certaines devinettes ou plaisanteries présentent les pets comme les rires de l'anus (Jolly, 1999 :96). R. Bastide avait déjà mis en relief ce lien étroit, lorsqu'il affirmait : « Le rire qui est le pet de la bouche et le pet qui est le rire de l'anus. » (Bastide, 1970 : 955). Cette idée d'ouverture liée au rire n'est donc pas propre au pays dogon, C. Lévi-Strauss avait d'ailleurs observé la même analogie dans un mythe kayapo : « Le rire est ouverture, il est cause d'ouverture ; où l'ouverture elle-même apparaît comme une variante combinatoire du rire. » (Lévi-Strauss, 1964 : 133). Ce lien est si étroit que le mot lui-même « bouche » peut-être aussi utilisé pour désigner le sexe ou l'anus (Ibid.). Compte tenu de cette dimension symbolique, le rire possède une très nette connotation négative, qui met un terme à l'idée selon laquelle, le rire est nécessairement l'expression d'un sentiment de gaieté.

C. Lévi-Strauss avait d'ailleurs remarqué qu' :« En considérant l'ensemble des mythes relatifs au rire, on est frappé par une contradiction apparente. Presque tous assignent au rire des conséquences désastreuses, dont la plus fréquente est la mort. Quelques-uns seulement l'associent à des événements positifs(...). » (Lévi-Strauss, 1964 :140). Aussi chez les Bororo les hommes d'honneur doivent se retenir de rire et encore une fois cet imaginaire se réfère plus aux femmes, qui sont considérées comme les plus grandes rieuses : « Le guerrier indien méprise le rire et les chatouillements, tout juste bon pour les femmes et les enfants.» (Lévi-Strauss, 1964 : 130). Outre ce lien entre rire et ouverture, d'autres symboliques du rire et du sourire peuvent expliquer la gêne que l'on peut ressentir à rire en public.

Ainsi, dans d'autres cultures c'est moins la bouche ouverte que la monstration des dents qui possède une connotation foncièrement indécente. Quand on rit, quelque soit la ritualisation, on montre les dents. Pour les Touareg, le rire aussi bien que le sourire doivent autant que possible s'effectuer bouche fermée, car montrer ses dents connote un aspect maléfique (Clapier Vallandon, 1991). C'est dans une même logique qu'il faut comprendre les coutumes japonaises de l'*Ohaguro*, qui consistent à noircir les dents des femmes mariées, parce que les dents brillent parfois d'un éclat trop inquiétant et indécent (Voir images annexe 3). De la même manière, c'est précisément parce qu'il est indécent de voir une dame qui, en riant découvre ses dents, que la main devant la bouche est aussi de rigueur au Japon. Cette dimension symbolique des dents pourrait aussi expliquer la préférence d'une dentition irrégulière. En effet, au Japon, il est de plus en plus commun de se faire opérer pour désordonner la dentition, considérant que la régularité des dents possède un caractère froid voire même cruel³. Cette dimension symbolique et négative des dents se retrouve dans d'autres sociétés. Chez les Nuer, par exemple, l'extraction des incisives inférieures mais aussi quelque fois des canines supérieures sert à distinguer l'homme des animaux carnivores (chiens, léopards, crocodiles qui ne sont jamais consommés), (Champion, 1998). Par ailleurs dire à un Nuer qu'il a beaucoup de dents est une véritable insulte (Ibid.). Cette ambiguïté de la monstration des dents se retrouvait d'ailleurs ne serait-ce que chez les Latins dans leur volonté de rejeter la lettre « z » à la fin de l'alphabet, car disait-on, en la prononçant on découvre les dents en un rictus qui rappelle celui des morts (Ibid.).

³ Cette nouvelle tendance est appelée « *yaeba* », ce qui signifie « double dentition ». Cette opération est l'inverse de celle que nous avons coutume de faire dans les sociétés occidentales, à savoir perfectionner la dentition, en l'alignant.

C'est précisément en ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation de B. Champion : « L'agressivité du rire se signale notamment par cette ritualisation qui se solde dans une jubilation assassine. » (Champion, 1998 : 12). En se référant à la dimension symbolique du rire, des dents et de la bouche ouverte en général, nous avons tenté de donner une explication possible à certaines contraintes sociales imposées pour minimiser le rire sur la scène publique et surtout nous avons mis un terme aux discours qui associent systématiquement le rire à la joie. Nous avons de surcroît constaté que le plus souvent cet imaginaire se réfère au rire des femmes. Cette dimension symbolique du rire pourrait donc expliquer les différences observées dans l'expression et l'impact de l'humour des femmes, restreint et inconvenant et de celui des hommes, favorisé et admiré. Cet imaginaire nous permet notamment d'expliquer la gêne que les femmes peuvent ressentir à laisser libre cours à leur humour et à leur rire, si bien que très souvent dans certaines sociétés, sur la scène publique la femme ne rit pas, elle peut tout au plus sourire (Apte, 1985).

c) L'affirmation de l'humour des femmes au fil des âges

Cependant, cet imaginaire social, de même que les contraintes sociales, ne signifient pas pour autant que les femmes ne rient pas. Dans certaines circonstances, il est au contraire conseillé aux femmes de rire, si bien que c'est l'absence de rire qui devient impoli. Au pays dogon, au moment de la séduction et précisément lors du « badinage amoureux » (Jolly, 1999), lorsqu'une jeune femme est en âge d'entretenir une relation amoureuse, elle a le droit et parfois même le devoir de rire. Jeunes femmes et jeunes hommes ont l'habitude de se rejoindre le soir pour discuter mais aussi plaisanter, échanger des paroles pleines d'humour et de sous-entendus (Jolly, 1999: 97). Dans ces relations pré-maritales le rire des femmes est donc non seulement bienvenu mais aussi attendu. Rire ensemble devient alors un véritable signe de complicité de sorte que susciter le rire c'est séduire. La jeune fille qui rit aux éclats montre qu'elle est séduite et attirée par le jeune homme qui énonce plaisanteries, boutades et autres bons mots. Au contraire la jeune femme qui ne rit pas aux plaisanteries de son prétendant dévoile un désintérêt pour celui-ci et acquière rapidement la réputation de femme inaccessible (Jolly, 1999: 97). L'imaginaire dont nous avons parlé précédemment est ici repris mais avec des valeurs inversées : une femme qui ne rit pas, est trop « fermée ». Le rire des femmes au pays dogon n'est donc pas toujours perçu négativement, il peut au contraire être attendu sur la scène publique, comme le révèlent ces relations pré-maritales.

Toutefois, le rire forcé et attendu des jeunes femmes lors du « badinage amoureux » n'est pas encore de l'humour. Pour autant cet humour féminin existe bien et s'il est moins visible c'est qu'il se manifeste dans des situations sociales où seules les femmes sont présentes. Il se fait donc rare sur la sphère publique. Devant un auditoire essentiellement féminin, les femmes sont plus libérées et donc plus créatrices (Apte, 1985). Aussi, l'humour des femmes se développe le plus souvent dans des univers strictement féminin. L'intrusion d'un homme dans cet univers met fin à toutes les manifestations humoristiques. C'est ainsi que S.C. Rogers affirmera au sujet des paysannes françaises :

«One gets a very different impression of women when they are observed in a room of men on one hand, and with a group of women on the other. The woman in the corner is a sharp observer, what she sees is later reported to other women admits clicking tongues, shaking heads or gales of laughter. Women are not particularly awestruck by men despite the impression they give when publicly in their presence? If a man happens on a group of women in the street or in a barn, they invariably disperse, fall silent or change their conversation losing their feminine ambiance. » (Rogers, 1975: 741).

S.C. Rogers s'est efforcé de souligner l'autonomisation des femmes entre elles, dans un univers féminin. Aussi, face à une audience strictement féminine, les femmes semblent exprimer leur humour bien plus librement et ce notamment à travers des imitations parodiques. L'un des principaux sujets de l'humour des femmes est l'homme, son physique, son comportement en société.

E. Fernea (1965) avait observé dans un village d'Irak, que la principale activité des jeunes femmes lorsqu'elles se retrouvaient entre elles, était l'imitation parodique des hommes. Compte tenu de l'ancrage de la ségrégation des sexes en Irak, les hommes ne sont jamais présents lors des activités strictement féminines. Lorsqu'elles sont libérées du regard des hommes, les femmes prennent un malin plaisir à relever et imiter des manies typiquement masculines qui deviennent une source de rire sans pareille. Cette volonté d'imiter les hommes se retrouve dans d'autres sociétés, tel est le cas des indiens Kwakiutl du Nord-Ouest des Etats-Unis. Les femmes ont l'habitude de s'amuser à parodier les cérémonies du *Potlach*. En temps normal cet échange cérémoniel est réalisé dans un univers des plus formalisés étant donné l'officialisation du changement de statut qu'il engendre.

Pourtant, pour les femmes Kwakiutl le *Potlach* peut devenir une source de rire à partir du moment où elles imitent, sous le mode du burlesque, le comportement des hommes lors de cette cérémonie (Codere, 1956 : 343).

Lorsque que C. Cronin décrit l'humour des femmes siciliennes, il insiste, lui aussi, sur leur goût de la satire: « They are women who function in the role of comedians or social satirists, always in an explicitly sexual context » (Cronin, 1977: 85-86). Ces femmes sont ainsi réputées pour le goût du burlesque, du ridicule, des taquineries et les hommes n'ont pas le droit d'assister à ces manifestations humoristiques. La venue d'un homme dans ces univers féminins, mettrait fin à ces manifestations humoristiques. Ils connaissent cependant leur existence et sont effrayés de savoir qu'ils sont peut-être l'objet ces satires féminines (Ibid.).

À travers tous ces exemples, une constante apparaît : d'une part les femmes expriment davantage leur humour devant une audience strictement féminine et d'autre part, cet humour repose bien souvent sur l'imitation parodique des hommes. Ces caractéristiques propres à l'humour des femmes participent à la formation du groupe social que représente le groupe des femmes. Rire des hommes renforce donc l'unité et la spécificité du groupe des femmes. Toutefois il serait réducteur d'envisager ce groupe social constitué par les femmes comme un et indivisible. Au sein même de ce groupe s'observent des différences qui se retranscrivent à travers des différences dans les formes d'humour. En effet, ces imitations humoristiques peuvent même devenir sexuelles, mais cette dimension n'est accessible que pour les femmes mariées, les jeunes filles ne peuvent participer à ce genre de manifestations humoristiques.

En effet dans certaines sociétés où la ségrégation des sexes demeurent bien ancrée, où les notions d'honneur et de honte sont liées à la sexualité des femmes, il est admis que les femmes non mariées doivent rester passives, discrètes et ne doivent pas évoquer de références à la sexualité étant donné qu'elles sont censées n'avoir aucune connaissance de la sexualité, conformément à l'idéal de la pureté féminine qui prédomine dans de telles sociétés. Ainsi : « A woman is dishonoured (...), with the tainting of her sexual purity » (Pitt-Rivers, 1966: 42). Cependant, les femmes mariées, quant à elles, ayant plus d'expériences, connaissent la sexualité des hommes et sont alors en droit de les imiter. Cet humour féminin au caractère obscène et sexuel se révèle notamment lors des rites de passages, comme le mariage. En Inde du Nord, les femmes mariées proches de la jeune mariée ont pour coutume de chanter des chants obscènes le jour du mariage, ridiculisant le manque de puissance sexuelle du jeune marié (Apte, 1985). Les Majars du Népal, eux aussi, considèrent le mariage comme une opportunité pour se laisser aller aux moqueries (Apte 1985: 78).

Les femmes mariées, accompagnées de la jeune mariée, vont dans la maison de son époux et chantent des chansons érotiques pendant que la plus jeune d'entre elles essaye les vêtements de son mari. Ces exemples montrent que dans certaines sociétés, les contraintes sociales qui s'imposent aux jeunes filles, diminuent avec l'âge. Par ailleurs, ils nous permettent de souligner cette constante de l'humour féminin qui, à travers des imitations parodiques, vise le plus souvent le comportement des hommes. Mais chez les femmes mariées ces imitations ne sont pas seulement parodiques, elles deviennent, comme nous l'avons vu obscènes et burlesques. L'humour des femmes mariées se développe et s'exprime donc plus librement parfois même jusqu'à révéler une dimension profondément sexuelle. Mais encore une fois, il serait réducteur de croire en une indivisibilité et une unicité du groupe des femmes mariées. En effet, l'humour des femmes ne varie pas qu'en fonction du mariage, d'autres éléments peuvent rentrer en jeu et notamment la ménopause qui constitue l'un des paramètres les plus déterminants au regard du développement de l'humour des femmes.

Étant donné ce lien étroit entre l'âge et le développement de l'humour, plus les femmes sont âgées plus elles laissent libre cours à leur humour. En ce sens, il n'est guère étonnant que dans de nombreuses sociétés les femmes ménopausées, soient considérées comme les plus hardies et puissent même entrer en compétition avec les hommes, en se livrant à des duels verbaux laissant alors entrevoir un humour acéré. Cette relativité de l'humour selon les classes générationnelles et les statuts (mariées, non mariées) peut s'expliquer par la vision que la société se fait de la ménopause. En effet, dans la plupart des sociétés non-occidentales, ce changement d'état (dû à la ménopause) engendre un changement de statut, que tout le monde accepte, un changement qui se justifie par le fait que ces femmes ne peuvent plus porter d'enfant ce qui bouleverse inévitablement les normes et rôles spécifiques attribués selon le genre. Lorsque C. Osgood (1951) étudie la société coréenne, il révèle que ce changement de statut est justifié par un changement de considération, selon laquelle les femmes ménopausées sont perçues comme n'ayant plus de sexe (1951 : 114). La ménopause est donc intimement liée à un affranchissement des contraintes que leur sexe leur imposait, ce qui offre par là même, la possibilité aux femmes plus âgées de participer aux activités dites masculines, tel que boire, fumer, prendre des décisions, se joindre aux affaires politiques mais aussi et surtout concurrencer l'humour des hommes. C'est suivant cette même idée que M. Mead affirme qu'à Bali: « Modesty of speech and action is enjoined on women, such behavior may be no longer asked from the older women, who may use obscene language as freely as or more freely than any man. » (Mead, 1949: 180).

Il est donc aisé de s'apercevoir que les femmes plus âgées sont libérées des contraintes que la société impose aux jeunes femmes sur la scène publique. W.K. Barnett (1970), lui aussi, met en avant ce changement de statut lié à une relative libération de la femme. Il décrit cette évolution du comportement féminin chez les dames âgées en Chine et ce notamment lorsqu'il raconte l'incident suivant: « I was sitting in front of the village store in a group one day while four married girls were washing clothes across the street in a bent-over position. A woman of eighty nudged me and in loud voice exclaimed `that girl over there is wawing it at you. Go over and stick her! She and the other older woman laughed loudly as several men smiled. » (Barnett, 1970 : 450). C'est donc un fait socioculturel: plus les femmes sont âgées, moins elles doivent se soustraire aux contraintes sociales imposées aux femmes et plus elles expriment leur humour dans la sphère publique. Si le mariage permet le développement d'un humour féminin plus acerbe, la ménopause, dans certaines sociétés absout les contraintes sociales que leur imposait leur sexe. L'humour semble donc varier d'un genre à un autre mais aussi d'une classe générationnelle à une autre. Certains paramètres tels le mariage et la ménopause bouleversent, chacun à leur niveau, les contraintes sociales imposées aux jeunes femmes. Dès lors, les écarts entre l'humour des hommes et l'humour des femmes tendent à se recomposer et même à s'effacer du fait de la transformation des relations hommes/femmes.

Tout au long de cette partie, nous avons tenté de montrer qu'il existait des différences d'humour d'une société à une autre, mais aussi d'un groupe social à un autre, d'un genre à un autre ou d'une classe générationnelle à une autre. En distinguant différentes formes d'humour qui, elle mêmes sont liées aux différents statuts des individus, nous sommes parvenues à montrer que le rire et l'humour jouent un rôle essentiel dans le processus de socialisation. En effet, ils sont non seulement l'expression des différences sociales mais en plus, ils maintiennent et renforcent les frontières entre des groupes socialement et /ou culturellement distincts. Dès lors, ils participent activement à la formation des identités collectives. Si l'humour peut varier d'une société à une autre, d'un genre à un autre, d'un âge à un autre, mais aussi d'un lieu à un autre, il permet donc de situer les individus dans le temps et dans l'espace et de déterminer la place qu'ils occupent dans une société. Au-delà des identités collectives, nous pensons que le rire et l'humour possèdent aussi une place dans la création de l'identité individuelle. Il s'agira dans cette dernière partie, de s'intéresser davantage à l'identité individuelle qu'à l'identité ethnique ou collective, aussi nous montrerons que l'humour et le rire ne jouent pas seulement un rôle dans le processus de socialisation, mais qu'ils sont de surcroît une pierre angulaire du processus d'individuation.

III. Le rôle du rire et de l'humour dans le processus d'individuation

Jusqu'à présent ce mémoire a déjà permis de révéler la place centrale et le rôle essentiel du rire et de l'humour au sein des relations sociales. Nous nous sommes en effet efforcées de souligner le caractère socialement construit de ces deux phénomènes qui peuvent être considérés comme le reflet des normes sociales. Et c'est précisément parce qu'ils reflètent et transmettent les normes sociales, qu'ils maintiennent et renforcent les identités collectives et les frontières sociales. Dans cet ultime chapitre, mais aussi durant notre seconde année de Master, nous tenterons d'approfondir cette analyse en montrant que l'humour et le rire ne renvoient pas seulement aux différences qui s'observent entre les sociétés ou encore entre les groupes sociaux, mais aussi aux différences qui existent entre chaque individu. En ce sens, l'humour sera envisagé comme le reflet de chaque parcours existentiel. Aussi nous analyserons le lien entre humour et individuation, en montrant qu'à une échelle individuelle, l'humour peut-être utilisé comme un moyen de distinction, qui participe à la formation de l'identité personnelle de chaque individu. Dans une ultime partie, cette potentielle corrélation entre humour et individuation sera envisagée sous l'angle de l'individuation des femmes Mossi du Burkina Faso. Ce chapitre se base essentiellement sur des hypothèses que notre enquête de terrain permettra de confirmer ou d'infirmer.

A. L'humour comme reflet de l'individualité

Comme nous l'avons démontré tout au long de ce mémoire le processus de socialisation construit l'identité des individus en leur donnant des étiquettes sociales. Mais, l'individu n'est pas pour autant un être passif, dont l'individualité serait écrasée sous le poids de ces étiquettes sociales. Il ne fait pas qu'assimiler les normes, les valeurs que la socialisation lui a transmises, il les intériorise et s'y adapte. Par conséquent, la socialisation aboutit toujours à l'individuation. En effet, tout en cherchant à intégrer les principes et les normes qui lui ont été transmis, nous pensons que tout individu tend à prendre ses distances par rapport aux modèles qui lui sont exposés pour ainsi s'ériger en sujet.

Dans un même ordre d'idée, nous voulons dès à présent montrer que l'humour ne permet pas seulement d'identifier des groupes (ethniques, genres, générationnels...) mais aussi d'identifier des individus à part entière. Il s'agit donc dans cette partie d'analyser les identités individuelles qui résultent du processus d'individuation.

Dans la définition 33 du chapitre XI des *Types psychologiques*, C. Jung définit l'individuation comme : « Le processus de formation et de particularisation de l'individu. [...] L'individuation est donc un processus de différenciation qui a pour but de développer la personnalité de l'individu. » (Jung, 1997 :183). C. Jung, analyse donc l'individuation comme une différenciation. À cette idée de différenciation, l'anthropologie rajoute celle de détermination sociale. Les travaux de M. Leenhardt sur le sujet (1985), peuvent être considérés comme la première approche anthropologique de l'individuation. Dans son ouvrage *Do Kamo* (1985), M. Leenhardt fait apparaître un premier niveau de contraste avec la pensée occidentale concernant l'individuation : chez les Mélanésiens l'individu ne se définit que par des « rôles » que la société lui confère et par les places sociales qui lui sont dévolues, soit par la naissance, soit par acquisition. L'individuation sous un angle anthropologique, c'est donc le processus de différenciation qui s'opère à partir des différentes déterminations sociales, c'est, en d'autres termes, l'intériorisation des rapports sociaux. Du point de vue anthropologique, l'individuation se fait donc en parallèle au processus de socialisation. Dans un même ordre d'idée, N. Elias souligne ce lien entre différenciation et détermination sociale.

Dans *la société des individus* (1991) il décrit ce processus par lequel un individu se fait sujet. Selon lui chaque individu se construit autour d'une conscience de soi, de son « identité du je » mais cette identité elle-même, résulte d'une conscience de ses déterminations relationnelles. Ce sont ces différentes déterminations qui font l'unicité d'un individu, en ce que l'identité individuelle ne résultera jamais des mêmes déterminations sociales et des mêmes réseaux d'appartenance. Un individu se distingue d'un autre individu par son genre mais aussi par son âge, ou encore sa nationalité, sa profession... Nous pourrions continuer cette chaîne de déterminations à l'infini. Ce qu'il est nécessaire de noter c'est qu'à l'intérieur même d'un individu, il existe différentes appartenances et que selon ces différents réseaux un individu n'est jamais identique à un autre. C'est la manière dont un individu compose avec les différentes exigences sociales qui fait son individualité. Or, nous pensons que l'humour est l'une des manières de composer avec ses exigences sociales, de s'adapter aux étiquettes.

Si l'humour peut participer au processus de socialisation, en ce qu'il contribue à la formation des identités collectives, il peut donc aussi être utilisé dans l'optique de développer son individualité propre et ainsi il participe tout autant au processus de socialisation que d'individuation. Selon ses différentes déterminations sociales, un individu n'aura jamais le même humour qu'un autre. En effet, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent l'humour peut être considéré comme le reflet des différents groupes sociaux. Autrement dit, l'humour peut être le point de convergence des différents réseaux d'appartenance auquel un sujet appartient, de sorte qu'un individu n'aura jamais exactement le même humour qu'un autre, puisqu'il ne dépendra jamais des mêmes déterminations sociales.

Comme nous l'avons déjà évoqué, de nombreux chercheurs ont pressenti ce lien entre humour et individuation en soulignant le caractère variant de l'humour selon le genre ou encore selon les classes générationnelles (Aptes, 1985 ; Osgood, 1951 ; Cronin, 1977 ; Rogers, 1975 ; McGhee, 1971). Ils ont montré à ce titre qu'une femme n'exprimait pas le même humour qu'un homme (Osgood, 1951 ; Cronin, 1977 ; Rogers, 1975) ou encore que le rire du nourrisson se différenciait de l'humour infantile (McGhee, 1971), mais aussi que l'humour d'une jeune fille se distinguait de celui d'une femme mariée, qui lui-même différait de celui d'une femme ménopausée... (Cronin, 1977). Mais ces études se sont arrêtées aux identités collectives, sans examiner si au sein même d'un groupe social ne se distinguaient pas des sous-groupes. Nous voulons donc approfondir ces travaux en interrogeant précisément ces sous-groupes, en montrant par exemple que l'humour d'un citadin se distingue de l'humour d'un paysan, ou encore que l'humour d'un salarié se distingue de l'humour d'un individu sans emploi ... Aussi nous émettons l'hypothèse qu'une femme citadine, salariée n'aura pas le même humour qu'une femme citadine sans emploi, qui elle-même n'aura pas le même humour qu'une femme paysanne sans emploi. Les différentes strates d'individualité peuvent être révélées à travers les différentes formes du rire et de l'humour. L'humour devient alors un moyen de révéler les différents Moi qui constituent l'individu et c'est pourquoi nous pensons qu'il peut être l'expression de notre unicité la plus intime : « De la réalisation de son Soi, dans ce qu'il a de plus personnel et de plus rebelle à toute comparaison. » (Jung, 1964 : 131). Nous pensons donc que les individus se servent de l'humour pour échapper à une étiquette sociale pour devenir un sujet dans toute la singularité du terme.

Notre étude tente d'analyser ce lien entre humour et individuation sur un terrain Africain. Or, la notion d'individu en Afrique est encore plus complexe. Aussi semble-t-il nécessaire de clarifier le concept d'individu et d'individuation en Afrique.

B. Humour et individuation des femmes Mossi du Burkina Faso

1. La notion d'individu en Afrique

Notre étude se propose d'interroger ce processus d'individuation au Burkina Faso. Ce mémoire s'inscrit dans un champ de recherche nouveau en anthropologie qui tente d'étudier l'individu en Afrique, dans toute l'individuation du terme, face aux logiques sociales communautaires qui sont prédominantes. La plupart des études africaines mettent en avant les logiques englobantes et généralisantes des solidarités communautaires qui écrasent sous leur poids l'individu. En effet, l'Afrique a toujours eu la réputation d'être la terre par excellence où les logiques communautaires incluent les individus dans des solidarités protectrices qui ruinent par là même toute possibilité de s'ériger en acteur individué (Marie : 1997). Toutefois, et malgré cette prédominance des logiques communautaires, l'individuation est à la base de la société Africaine contemporaine.

Si dans les sociétés occidentales, le sujet individué tend à s'individualiser, il en est tout autrement dans les sociétés africaines. L'individuation en Afrique n'est pas synonyme d'individualisme. Il est en effet nécessaire de distinguer le sujet individué du sujet individualiste. L'individualiste tel que le définit A. Marie (1997), est précisément celui qui agit contre les normes sociales, dans le seul but de satisfaire ses propres désirs, de suivre sa seule volonté, celui qui se proclame autonome et indépendant de tout groupe. Si l'individualisation née de la volonté de s'affranchir de toute appartenance communautaire, l'individuation en Afrique, quant à elle, n'est pas une totale autonomisation mais une relative différenciation.

« Quand les relations d'ordre communautaire sont encore si prégnantes, tant pour des raisons d'ordre culturel (la solidarité communautaire comme valeur pérennisée par la socialisation et par les croyances), que pour des raisons d'ordre matériel(...) l'individu s'individualise comme sujet individuel conquérant son autonomie, mais cette autonomie, toujours problématique, est d'autant plus relative, ici, qu'elle doit et sait composer avec des solidarités repensées et renégociées, mais jamais radicalement récusées.» (Leimdorfer et al., 1998 : 5-6).

L'individuation en Afrique est donc une différenciation et non une individualisation, qui s'opère à partir des différentes solidarités communautaires. L'individuation en Afrique, n'est donc pas une autonomisation, elle s'effectue par et à travers les différents réseaux d'appartenance auxquels un individu appartient.

L'individuation est donc : « Ce procès banal de la reconnaissance quotidienne de l'individualité des individus (de leur unité et de leur unicité, relatives bien entendu) sous-condition [...] qu'ils sachent rester à la place qui leur est assignée par le système social. » (Marie, 1997 :73). L'individualité d'une personne résulte d'un ensemble de déterminations progressives, au cours d'un processus qui s'effectue tout au long de la vie sociale. Le sujet individué est caractérisé par son statut, le rôle qu'on lui attribue, les dispositions qu'on lui reconnaît. En Afrique, individuation et individualisme ne sont donc absolument pas synonymes. Bien au contraire l'individuation va de pair avec l'appartenance communautaire.

C'est ce que R. Bastide révèle lors d'un colloque international consacré à la question de l'individu et de la personne en Afrique noire, organisé par G. Dieterlen et plus précisément lorsqu'il évoque l'existence de deux «antiprincipes d'individuation» (Bastide, 1973 : 39). Selon R. Bastide, l'identité de l'individu africain, résulte non seulement des différents éléments constitutifs de sa personnalité, mais aussi de la fusion de l'individu avec l'espace, la place et le statut qu'il occupe et avec la temporalité dans laquelle il s'insère. À ce titre, il est intéressant de noter que les Peuls et les Bambaras ont deux termes pour désigner un sujet :

-*Needo et neddaaku*

-*maa et maya*

D'après la traduction d'A. H. Bâ (1971), les premiers termes de ces quatre mots désignent « personne » et les seconds « les personnes de la personne ». L'expression bambara « *ma ka maaya ka ca a yere cono* », « les personnes de la personne sont multiples dans la personne », souligne l'ambiguïté du processus d'individuation en Afrique noire. Pour illustrer cette complexité de l'individu en Afrique, A.H. Bâ raconte une expérience personnelle : « Ma propre mère, chaque fois qu'elle voulait me parler, faisait tout d'abord venir ma femme ou ma sœur et leur disait : J'ai le désir de parler à mon fils Amadou, mais je voudrais savoir lequel des Amadou qui l'habitent est là en ce moment. » (1971 : 182). Dans l'individu, il y a des plans d'existence superposés et imbriqués, différentes phases par lesquelles l'individu passe. Corps et esprits sont composites, faits de différentes parcelles. En effet, le développement physique suit différentes phases de croissance, qui correspondent à des degrés d'initiation, et le développement de l'individualité psychique s'accomplit lui aussi selon différentes phases qui apparaissent comme des niveaux d'existence qui se regroupent dans chaque individu.

Ces différents niveaux d'existence font référence à l'existence terrestre et cosmique mais ils se réfèrent aussi à différentes phases qui vont de la conception de l'enfant, *lasiri*, jusqu'à sa mort, *somayelama*. Au total, Peuls et Bambaras admettent l'existence de dix-huit phases, dont la première est caractérisée par l'enfance (Ibid.).

Or, l'individu est capable de contenir en son sein tous les êtres existants au fur et à mesure de ces phases. La notion d'individu en Afrique noire est donc particulièrement complexe en ce qu'elle admet l'existence de différents individus à l'intérieur d'un même individu. Lorsque R. Bastide évoque « les deux antiprincipes d'individuation » (1973 : 39), il fait précisément référence à cette multiplicité. L'individu est la synthèse de différentes phases qui changent et évoluent dans le temps et dans l'espace. Il n'est donc pas un être statique et clos, mais dynamique, il est toujours en mouvement et se modifie selon le contexte dans lequel il s'inscrit.

L'individu est en devenir, il se construit progressivement tout au long de sa vie, il est : « Un être complexe habité par une multiplicité en mouvement permanent » (Bâ, 1973 : 1985). Soulignant cette ouverture constante, R. Bastide, faisant référence à M. Leenhardt au sujet des Mélanésien, décrit l'individu en Afrique noire: « Il ne se concevait pas autrement que comme un nœud de participation ; il était en dehors plus qu'en dedans de lui-même. » (Bastide, 1973 :33). L'individuation en Afrique signifie donc non seulement construction de son individualité, mais aussi mouvement.

Notre projet de recherche s'inscrit dans la continuité de ces études centrées sur la notion d'individu en Afrique. Nous approfondirons cette notion en interrogeant le processus d'individuation des femmes Mossi du Burkina Faso. En étudiant les différentes formes et fonctions de l'humour des femmes dans différents milieux, nous tenterons donc de déterminer les différents rôles et statuts des femmes selon les lieux qu'elles occupent et dans la temporalité qui les entoure pour ainsi souligner qu'une femme n'est pas seulement déterminée par son genre, mais aussi par l'ensemble de ses réseaux d'appartenance. Aussi, le chapitre suivant tente d'entrevoir ce lien entre humour et individuation des femmes Mossi.

2. Humour des femmes Mossi et processus d'individuation

La III^{ème} édition du festival international du rire et de l'humour⁴ de Ouagadougou (FIRHO) qui s'est déroulée en mars 2010 était consacrée au thème « femmes, humour et liberté sociale » et se voulait ainsi être un hommage aux femmes du Burkina Faso. C'est précisément dans la continuité de l'idée d'un lien entre humour des femmes et liberté que nous tentons, à travers ce projet de recherche, d'analyser le rapport qui existe entre humour et processus d'individuation des femmes Mossi du Burkina Faso.

Notre projet s'inscrit dans la continuité de cette idée d'un lien entre humour et genre que M. Apte (1985), E. Jolly (1999), C. Osgood (1951) ou encore S.C. Rogers (1975) avaient mis en avant. Toutefois, si ces études ont révélé le rapport étroit entre le rire, l'humour et le maintien de l'étiquette sociale qu'est le genre, nous voulons quant à nous montrer que le rire et l'humour possèdent aussi une place dans la création de l'identité individuelle des femmes et non pas seulement de « la » femme. Ce projet de recherche nous permettra de comprendre en quoi l'humour est un moyen d'échapper à l'étiquette sociale que constitue le genre « féminin ». Pour ce faire, nous ne mettrons pas l'accent sur les contraintes sociales qui empêchent le développement de l'humour des femmes en Afrique, mais au contraire nous nous efforcerons de mettre en avant la corrélation qui existe entre l'humour et l'autonomisation des femmes Mossi du Burkina Faso. Cette étude sera réalisée selon deux perspectives, d'une part nous tenterons de discerner les caractéristiques de ce registre particulier qu'est l'humour et de faire la collecte des récits humoristiques, d'autre part nous analyserons les circonstances dans lesquelles il s'exprime, qui l'utilise, où et quand. Ainsi à travers ces différentes méthodes, deux lignes de recherche se distinguent et sous-tendent notre projet : l'une qui tend à comprendre le fonctionnement et le sens du rire et de l'humour dans leur contexte, en observation participante, tandis que l'autre appréhende l'humour comme un texte et cherche à en faire la collecte. Tout l'objectif de notre projet sera donc de parvenir à concilier ces deux lignes de recherche.

⁴ La question du rire et de l'humour s'inscrit dans un phénomène nouveau, qui a débuté il y a cinq ans au Burkina Faso et qui se répand de manière croissante sur l'ensemble du continent africain, celui de l'émergence de festival du rire et de l'humour, le FIRHO au Burkina Faso (festival international du rire et de l'humour de Ouagadougou). Lors de ces festivals, différents humoristes nationaux et internationaux viennent distraire le public par des sketches qui sont élaborés en fonction de thèmes choisis. La III session du FIRHO était consacrée au thème « femmes, humour et liberté sociale ».

Cette étude s'inscrit dans un champ de recherche nouveau, étant donné que jusqu'ici la plupart des études sur les femmes africaines ont plutôt mis en avant la victimisation de celles-ci, l'ensemble des prescriptions auxquelles elles doivent s'absoudre sur la scène publique. Comme nous l'avons vu, sur le continent Africain notamment, les restrictions qui s'adressent aux femmes et qui concernent notamment la liberté d'expression, de la parole certes mais aussi de l'humour, sont justifiées par une symbolique du rire qui, la plupart du temps, rend la femme rieuse indécente et vulgaire. Toutefois, à la différence de ceux qui ont étudié la question du rire des femmes en Afrique (Jolly, 1999 ; Apte, 1985) nous ne mettrons pas l'accent sur les contraintes sociales qui empêchent le développement de l'humour des femmes en Afrique, mais au contraire nous tenterons de souligner et de révéler leur humour. Nous pensons en effet que ce serait faire preuve de myopie que de croire en l'absence d'un humour féminin, bien au contraire les femmes africaines rient beaucoup et font beaucoup rire, cet humour est juste moins visible dans la sphère publique, mais abonde dans l'intimité du monde des femmes.

C'est cet humour caché, intime, restreint à un univers strictement féminin qui nous intéressera tout particulièrement. Une étude sur l'humour des femmes entre elles, c'est-à-dire dans la sphère intime et féminine, permettrait de rompre avec cette idée passéiste de soumission et de passivité des femmes africaines, en mettant en exergue la capacité de distanciation dont elles font preuve entre elles. Nous voulons ainsi montrer que les femmes africaines ne subissent pas une seule et même identité, conforme à l'idéal féminin que la société a construit. Les femmes africaines, au même titre que les hommes sont des sujets individués. Nous pensons que l'humour est précisément l'un des moyens utilisés en vue d'échapper à cette identité collective socialement construite, à cette étiquette sociale qu'est «la femme africaine», étant donné que faire de l'humour, c'est déjà un premier pas vers l'individuation. Étudier l'humour des femmes permet de s'approcher au plus près de la singularité et de la spécificité de chacune. Cette analyse nous permettra de comprendre comment ces dernières agissent à partir de leur genre et conjointement des rôles et des statuts que la société leur a attribués, quelle est leur marge de liberté et d'action. L'humour sera donc envisagé comme un facteur de création et de distinction identitaire à une échelle individuelle. Une enquête de terrain permettra donc de confirmer cette corrélation entre humour et individuation. Pour mettre en avant ces différents pans de l'identité féminine, il sera nécessaire d'analyser les différents réseaux d'appartenance des femmes et pour ce faire, cette étude se basera sur le mode de la comparaison.

Dans un premier temps, il sera nécessaire d'analyser l'humour des femmes Mossi dans différents lieux, milieu urbain et rural, pour analyser, par exemple, l'influence de la modernité (elle-même liée à une certaine libération des femmes) sur l'impact et l'expression de l'humour mais aussi pour comprendre comment s'opèrent et se distinguent les processus d'individuation des femmes en milieu urbain, à Ouagadougou et en milieu rural, dans des villages voisins tels que Paologo et Doulougou.

Dans un second temps et au-delà de cette alternance entre milieu rural et urbain, cette étude comparative oscillera aussi entre la sphère privée et la sphère publique ou institutionnalisée, que représentent par exemple le festival du rire et de l'humour ou encore les relations à plaisanterie. Pour capter l'humour des femmes dans la sphère privée, il sera nécessaire de se rendre dans des lieux privilégiés où toutes les conditions seront réunies. Ces lieux privilégiés sont principalement les univers strictement féminins. En effet, comme nous l'avons déjà vu, face à une audience féminine, les femmes laissent beaucoup plus facilement libre cours à leur humour (Rogers, 1975 ; Cronin, 1977). Par ailleurs, les veillées seront aussi des instants clés, étant donné qu'au Burkina Faso les femmes sont considérées comme les plus grandes narratrices et doivent bien souvent, lorsqu'il s'agit de contes humoristiques, savoir provoquer le rire de l'auditoire. Il sera dans ce cas nécessaire d'analyser les « bonnes » manières de raconter une histoire, qui s'opposeraient « aux mauvaises » manières, incapables de déclencher le rire. Notre étude engendrera donc une réflexion sur les règles d'énonciation.

Concernant la sphère publique ou institutionnalisée, il s'agit dans ce cas d'analyser un humour plus formalisé, qui dépasse les strictes frontières de l'univers féminin, mais qui nous permettra d'étudier l'expression et l'impact de l'humour des femmes sur la scène publique, dans des contextes institutionnalisés et surtout, en présence des hommes. Lors de notre étude du festival du rire et de l'humour, il sera en outre intéressant d'analyser des professionnelles de l'humour pour savoir quelle part représentent les femmes dans ce type de profession, et quel est l'impact social du choix de cette profession. Dans ces milieux publics, il sera aussi nécessaire d'étudier le point de vue des hommes sur l'humour des femmes, grâce auquel nous pourrions tenter de donner un sens aux différences de l'humour que nous aurons observées dans ces différents milieux. Par ailleurs un autre cadre institutionnel constituera notre champ d'enquête, celui des alliances à plaisanterie. Ces alliances à plaisanterie nous permettront de suggérer que les différentes formes d'humour et de plaisanterie doivent être mises en relation avec la diversité des sous-groupes de la société Mossi.

Cette étude sur les relations à plaisanterie entre les femmes s'inscrit dans la continuité de l'étude de S. Lallemand qui, dans son article « Têtes en loques : insulte et pédagogie chez les Mossi » (1975), a analysé l'échange d'insultes entre les enfants et les femmes Mossi, en étudiant entre autres, les propos entre alliés à plaisanterie (*rakiiba*). Nous poursuivrons l'analyse de S. Lallemand, en étudiant non pas seulement les parentés à plaisanterie entre les femmes et les enfants, mais aussi les alliances à plaisanterie qui unissent les femmes entre elles. L'étude de S. Lallemand permet néanmoins de souligner certaines caractéristiques de l'humour des femmes. À titre d'exemple, le caractère sexuel de l'humour, que nous avons décrit précédemment, s'avère être une constante. En effet, S. Lallemand, a constaté que l'auditoire féminin commence à s'intéresser à ces plaisanteries et à en rire, seulement à partir du moment où les participantes se réfèrent au corps ou à la sexualité. Ces joutes verbales énoncées par les femmes ont souvent pour but de railler les jeunes enfants. Ces insultes prennent pour cible une partie du corps des enfants. S. Lallemand en donne quelques exemples : « Tu dois maîtriser tes sphincters », « Pourquoi as-tu un si gros ventre ? » (Lallemand, 1975 : 655). En réalité, ces propos injurieux, n'ont pas seulement pour objectif d'être insultants et de provoquer le rire, comme c'est bien souvent le cas dans les univers masculins, mais lorsque ces joutes s'observent entre les femmes et les enfants, elles ont le plus souvent un rôle pédagogique (Lallemand, 1975). Ces insultes féminines renvoient aux divers domaines du contrôle social. À travers ce type d'énoncé, les femmes formulent les exigences sur le corps de chacun et exacerbent le devoir de le maîtriser et de le surveiller. Si les mères utilisent quelquefois « cette punition verbale » (Lallemand, 1975), le plus souvent ce sont les « éducatrices », c'est-à-dire, les grand-mères qui énoncent ces plaisanteries à leurs petits-enfants. Nous avons à ce titre déjà montré le lien particulier qui unit en Afrique les grands-parents et leurs petits-enfants et inversement la distance obligatoire entre une mère et ses enfants. Si une mère énonce rarement des plaisanteries de ce type à ses enfants, une jeune mère, quant à elle, de par son jeune âge, n'a en aucun cas le droit d'énoncer de tels propos. Ces différences quantitatives entre les utilisatrices féminines des échanges d'insultes verbales, reposent sur la nature du lien qui les unit à l'enfant mais aussi sur leur position familiale respective. Ces alliances à plaisanterie n'engendrent donc pas seulement une relation duelle entre celui qui insulte et celui qui est insulté, mais elles révèlent aussi un rapport triangulaire qui oppose l'adulte à l'enfant mais aussi les femmes entre elles, celles qui sont en droit d'insulter et celles qui ne le peuvent pas, de par leur statut (Lallemand, 1975). Une étude sur les alliances à plaisanterie chez les femmes Mossi, nous permettra donc de rendre compte des divers liens qui unissent les femmes entre elles.

Étudier les relations à plaisanterie dans cet univers féminin, c'est en même temps se démarquer des études idéologiques actuelles dont nous avons parlé précédemment. Il s'agit non plus d'observer ces relations sur la scène politique, mais au contraire, de les réintégrer dans le milieu social. Grâce à ce retour à la pratique, nous serons capables d'observer la mise en scène quotidienne des femmes dans ces relations à plaisanterie. Cette étude sur l'humour des femmes institutionnalisé et quotidien, dans une sphère publique et privée, nous permettra de mettre en avant différentes formes d'humour qui elles-mêmes correspondent aux différents acteurs en présence. La plaisanterie des femmes envers les enfants, n'aura certainement ni la même forme ni la même fonction que l'humour des femmes entre elles, ou encore que l'humour des femmes avec les hommes... Ces différences sont essentielles à analyser car elles permettent de souligner et d'analyser les différents liens qui existent entre les divers groupes sociaux.

Enfin, dans un troisième moment et au-delà de ces différents milieux, cette comparaison s'effectuera aussi selon les différents statuts des individus, en interrogeant aussi bien des paysannes que des citadines certes, mais aussi des mères et des jeunes filles, des salariées et des femmes au foyer... À travers cette méthode comparative, nous tenterons de montrer que les femmes africaines n'agissent pas seulement à partir de leur genre mais aussi conjointement à leur statut, à leur âge, à leur profession, à leur lieu de résidence... Cette méthode tente de révéler « les différentes personnes de la personne », conformément à l'idée de A.H. Bâ (1973). Grâce à cette analyse comparative, selon différents milieux et suivant différents statuts sociaux, nous arriverons à établir un lien entre les différentes formes d'humour et les différents itinéraires existentiels, aussi nous aurons montré que l'humour participe au processus d'individuation. Dès lors, nous serons capables de comprendre qu'au-delà de l'étiquette sociale qu'est le genre, les femmes africaines se distinguent les unes par rapport aux autres et possèdent une marge d'action individuelle.

Conclusion

Le rire et l'humour de par leur diversité formelle aussi bien que fonctionnelle font partie des rares phénomènes humains qui arrivent à faire fusionner autant de disciplines. La place particulière de l'anthropologie, où les perspectives biologiques, sociologiques, mais aussi psychologiques se rencontrent, aurait du lui conférer un rôle essentiel dans l'étude du rire et de l'humour. Pourtant les approches anthropologiques à ce sujet demeurent à ce jour, partielles et non-achevées. Ce mémoire s'est donc voulu dans un premier temps, être un bilan de la discipline sur les thèmes du rire et de l'humour et dans un second temps, dans l'objectif d'un Master 2 puis d'une thèse de doctorat, il peut être considéré comme un premier pas vers l'élaboration d'un cadre d'analyse anthropologique du rire et de l'humour.

Nous espérons de surcroît avoir montré qu'il est nécessaire et légitime de dépasser les discours profanes réducteurs qui définissent le rire et l'humour comme l'expression de la joie elle-même indicateur de bonne santé. Le rire et l'humour recouvrent une réalité bien plus complexe. Si ces deux phénomènes sont étroitement liés, en ce que bien souvent l'humour donne lieu au rire et réciproquement le rire résulte la plupart du temps de l'humour, ils ne sont pour autant pas synonymes. Comme nous l'avons vu le rire est parfois impulsif et mécanique, comme l'a montré l'exemple de l'épidémie de Tangayika. Il peut même être obligatoire et forcé comme les rires de groupes décrits par J.M Beudet. Dans les deux cas, le rire ne résulte pas d'une construction humoristique volontaire, il relève davantage d'un mécanisme de déclenchement impulsif voire même obligatoire et c'est pourquoi on ne peut parler d'humour à proprement parlé. Quant à l'humour, il ne donne pas nécessairement lieu au rire, il est parfois plus proche des larmes, notamment lorsqu'il devient autodérision ou humour noir. Dans ce cas, l'humour peut devenir une mithridatisation contre le rire. Faire de l'humour en se prenant soi-même pour cible, c'est se protéger à l'avance du rire des autres. Par conséquent, l'humour peut se construire contre le rire. Le rire et l'humour ne fonctionnent donc pas toujours de pair et ne sont pas interdépendants. L'exemple des relations à plaisanterie a d'ailleurs souligné cette disjonction. Ces plaisanteries ne sont pas spontanées ni même volontaires, elles résultent d'une institutionnalisation du rire. Dans ce cas, la plaisanterie repose sur des insultes et des injures qui sont, là encore, loin d'exprimer un sentiment de gaieté et de joie. Dans ce cas, la plaisanterie repose sur la moquerie et le stéréotype, tout comme l'humour ethnique, qui est en ce sens, lui aussi, plus proche de la raillerie que de l'humour.

Il existe donc irréductiblement différentes espèces de rire et d'humour : le rire du nouveau né ou de celui qu'on chatouille, le rire de joie, mais aussi le rire de tristesse, le rire de moquerie, le rire de communion ou le rire d'exclusion mais aussi l'humour noir ou l'autodérision... Il est aisé d'apercevoir le caractère polymorphe et mouvant des phénomènes du rire et de l'humour. L'étendue du champ du rire et l'irréductible diversité de ses formes comme des circonstances qui le déclenchent semblent désormais indiscutables. L'humour et le rire peuvent donc être tout et leurs contraires. Lorsqu'on étudie ces phénomènes, il est nécessaire de ne pas faire abstraction de ces paradoxes mais de les révéler, car c'est dans ces paradoxes même que réside la spécificité de ce sujet et c'est précisément le seul moyen de ne pas figer ce phénomène changeant et fluctuant. C'est en effet cette mouvance, cette inconstance propre au rire et à l'humour qui font d'eux des objets dignes d'analyse anthropologique, dans la mesure où dans toutes sociétés on rit et on utilise l'humour mais ce rire et cet humour varient constamment d'une société à une autre, d'une circonstance à une autre mais aussi d'un groupe social à un autre et enfin d'un individu à un autre. Notre étude a néanmoins permis de dégager des constantes, des thèmes universaux de l'humour. Toutes les sociétés, toutes les classes d'âges, tous les individus (femmes et hommes) semblent utiliser les mêmes ressorts du rire et de l'humour comme l'imitation, l'exagération, la parodie, l'obscénité. Mais toutefois, ce qu'on imite, ce qu'on exagère, ce dont on se moque, ce qu'on parodie ou encore, ce qu'on considère comme obscène diffèrent d'un groupe social à un autre.

Nous avons démontré cette relativité sociale en basant notre étude sur les formes les plus ordinaires et les plus quotidiennes du rire et de l'humour, en tentant de répondre à des questions qui de prime abord auraient pu sembler simples et dénuées d'intérêt et qui pourtant sont essentielles : Qui rit ? Comment rit-on ? Où rit-on ? Pourquoi rit-on ? Avec qui rit-on ? De qui ou de quoi rit-on ? Ces questions nous ont permis de dresser une étude comparative du rire et de l'humour à travers différentes régions du monde mais aussi à travers le prisme de différentes disciplines. À travers cette étude pluridisciplinaire, trois hypothèses ont été soulignées : l'hypothèse de l'incongruité/résolution, l'hypothèse de la supériorité et l'hypothèse de l'agressivité. Ces trois lignes directrices nous ont permis de révéler le rôle social essentiel du rire et de l'humour qui se présentent comme de véritables régulateurs des relations sociales.

La première hypothèse nous a amené à appréhender le rire comme une punition symbolique, la seconde a mis en avant sa double fonction sociale d'inclusion et d'exclusion et grâce à la troisième, l'hypothèse de l'agressivité, nous avons été capables d'analyser la fonction défensive et cathartique de l'humour.

Ces trois hypothèses ont donc exacerbé le rôle que jouent le rire et l'humour dans le maintien de l'ordre social et il s'est avéré que le ridicule est l'une des méthodes les plus utilisées pour faire respecter les règles et les normes. À travers cette étude comparative, nous avons ainsi tenté d'approfondir les approches anthropologiques précédentes en avançant l'idée que la fonction de régulateur social du rire et de l'humour ne se retrouve pas que dans quelques représentations culturelles, mais qu'elle concerne les rires quotidiens, volontaires ou involontaires en ce qu'ils s'inscrivent toujours dans une relation qui implique et oppose tout individu dont le statut social diffère. Au même titre que la figure du trickster, que les rites d'inversion ou encore que les relations à plaisanterie, l'humour quotidien se présente comme le reflet des normes sociales. Chaque individu utilise l'humour conformément aux règles qu'il a intériorisées et au contexte dans lequel il s'inscrit. Étudier les différentes formes d'humour, c'est donc étudier les différents liens qui unissent les individus entre eux. En mettant en avant cette relativité de l'humour nous avons aussi essayé de dépasser les approches essentialistes qui font du rire un comportement universel et inné. Souligner le caractère social et culturel du rire, c'est révéler qu'une même émotion, telle qu'elle est définie biologiquement, peut posséder des significations sociales diverses. Notre voyage à travers le monde s'est donc efforcé de montrer les manières changeantes et conventionnelles du rire et de l'humour. À travers cette réhabilitation du rire et de l'humour nous contribuons aux études de l'anthropologie des émotions, qui constitue aujourd'hui un champ de recherche légitime.

Ce caractère social et mouvant du rire et de l'humour nous a par ailleurs amené à établir un lien entre le rire, l'humour et le processus de socialisation. En effet, et notamment parce que le rire et l'humour sont provoqués par l'incongruité, ils définissent en creux les normes sociales et dans la mesure où ils sont le reflet des normes et des valeurs de la société dans laquelle ils s'inscrivent, apprendre à rire, c'est apprendre les normes d'une société. Nous pouvons d'ailleurs émettre l'hypothèse que ce n'est qu'à partir du moment où on a compris l'humour de l'Autre, qu'on peut se dire réellement intégré dans une société. Étudier le rire et l'humour mène ainsi à une réflexion sur l'insertion de l'anthropologue dans le groupe étudié, l'appropriation de ses codes, de ses normes. L'anthropologue, de par son statut est souvent la cible du rire de l'Autre, il devient alors l'objet de son propre objet.

C'est pourquoi, outre la complicité, nous devons sur le terrain, savoir manier la distanciation, car les frontières entre blague et vexation sont parfois très minces. Aussi, nous pensons que le déchiffrement de l'humour de l'Autre est une étape nécessaire pour l'anthropologue qui tente de s'intégrer dans une société. La compréhension de l'humour de l'Autre permet, de plus, une meilleure compréhension du langage de l'Autre, car il résulte d'une habilité langagière, d'une maîtrise totale de la langue et de ses subtilités. Aussi la principale difficulté de l'anthropologue face au sujet du rire et de l'humour, c'est la barrière de la langue. L'humour reflète non seulement les subtilités grammaticales, mais en plus il est le plus souvent énoncé à travers un langage commun ou familier, moins régis par des conventions ou des formalités que ne l'est le langage soutenu. Aussi sur le terrain, il sera nécessaire d'avoir recours à un traducteur, qui seul, sera capable de retranscrire les subtilités d'un langage familier inaccessible à l'apprenti anthropologue que nous sommes. Ce lien étroit entre humour et langage nous permet d'affirmer que le rire et l'humour doivent être appréhendés comme des moyens de communication. Le rapport entre rire, humour et communication, qu'à laissé entrevoir ce mémoire, mériterait d'ailleurs d'être approfondi. À ce titre, une étude anthropologique de l'humour linguistique permettrait de confirmer ou non cette potentielle corrélation entre humour et valorisation sociale des qualités oratoires, ainsi qu'entre l'humour et l'attention que porte la société concernant l'acquisition du langage. Aussi, nous émettons l'hypothèse que l'humour linguistique serait beaucoup plus important dans les sociétés où la nature et l'utilisation du langage font l'objet d'une grande attention, que dans les sociétés où le langage est perçu négativement. Plus les qualités oratoires sont encouragées par la société, plus les individus développeront ce genre d'humour linguistique. Étudier l'humour permet donc de comprendre les relations qui existent entre une langue et le système socioculturel dans lequel elle s'inscrit.

C'est à la lueur de cette fonction socialisante que nous avons révélé le rôle de l'humour dans le maintien et le renforcement des frontières sociales. En effet, la mise en avant d'une connexion entre le « rire avec » et le « rire de », où le groupe de ceux qui rient se forme sur l'exclusion du groupe dont on rit, répond en à la théorie de F. Barth, selon laquelle une société n'existe pas sans la confrontation avec l'autre. Le rire et l'humour peuvent donc être considérés comme de véritables facteurs identitaires, dans la mesure où ils participent à la formation et à la distinction des identités collectives. Toutefois, si ce lien entre rire, humour et processus identitaire s'est avéré pertinent à l'échelle des identités collectives, il en est de même en ce qui concerne l'identité individuelle et le processus d'individuation qui lui est intimement lié.

Nous avons donc souhaité approfondir cette réflexion en avançant l'idée que le rire et l'humour ne sont pas seulement le reflet des identités collectives mais aussi de l'identité de chaque individu et de leur existence propre. Et c'est précisément parce qu'il y a beaucoup de niveaux d'existence, qu'il y a beaucoup de formes d'humour.

Ainsi, ce mémoire a su montrer que les processus de constructions identitaires s'entremêlent et se complexifient dans les écheveaux du rire et de l'humour. Au terme de cette étude le lien entre rire, humour et identité (collective et individuelle) semble désormais inexorable.

Pour approfondir ce lien, nous espérons analyser, dans le cadre de notre seconde année de Master, l'humour et l'individuation des femmes Mossi du Burkina Faso. Notre but est de combler les lacunes académiques concernant l'étude du rôle des femmes africaines dans différents domaines et espaces. Il existe aujourd'hui très peu de données sur l'humour des femmes en Afrique. La pauvreté des écrits s'explique en partie par la difficulté d'obtenir des données à ce sujet, car l'humour des femmes africaines est relativement rare sur la scène publique. Cependant, nous sommes persuadées que les femmes rient beaucoup et font beaucoup rire, et que cet humour est à la base même de leur individualité. Notre projet s'inscrit donc dans un champ d'étude africaine relativement nouveau, qui tend à prouver l'existence du sujet individué malgré les logiques communautaires prédominantes en Afrique. Nous espérons contribuer de la sorte au champ de recherche anthropologique qui tente de réfléchir à la question de l'individu en Afrique, dans la continuité des travaux d'A. Marie. Pour mettre en avant les différentes strates d'individualité des femmes, nous baserons cette étude sur le mode de la comparaison. En analysant l'humour des femmes dans différents milieux, nous espérons souligner le lien entre les différentes formes d'humour et les différents parcours existentiels.

Par ailleurs, en étudiant l'humour des femmes dans le milieu du festival du rire et de l'humour de Ougadougou, nous serons aussi amenées à aborder les questions de la professionnalisation de l'humour, mais aussi de la spectacularisation et de la mise en scène du rire, questions qui n'ont pas été approfondies dans ce mémoire bibliographique, mais qui néanmoins demeurent des sujets actuels d'un grand intérêt anthropologique. La question de la professionnalisation permet en effet de renforcer la dimension sociale du rire, puisqu'elle amène à réfléchir sur la construction de l'humour et du rire sur la scène publique, mais aussi sur les attentes du public. Notre étude du festival du rire et de l'humour de Ouagadougou, donnera probablement des éléments de réponse à cette question de professionnalisation et d'institutionnalisation du rire et de l'humour.

Nous espérons enfin que cette enquête comparative des différentes formes d'humour des femmes Mossi du Burkina Faso permettra de révéler le processus d'autonomisation et la capacité de distanciation dont les femmes africaines font preuve entre elles. Notre étude sous-entend donc un enjeu social considérable, puisqu' elle engendrera, à terme, un renouvellement du regard porté sur les femmes africaines, modérant ainsi les idées passéistes de soumission et de passivité qui leur sont souvent attribuées. Étudier ces différentes formes d'humour c'est donc en même temps mettre en relief les différents pans de l'identité féminine et enfin, dépasser l'idée de « la » femme africaine.

Bibliographie

- Alexander, R. (1986). «Ostracism and indirect reciprocity: The reproductive significance of humor», *Ethology and Sociobiology*, 7, 253-270.
- Apte, M.L. (1985). *Humor and Laughter: An Anthropological Approach*, Ithaca (NY): Cornell University Press.
- Aristote, (1980). *Poétique*, Le Seuil, Paris.
- Augé, M. (1978). « Quand les signes s'inversent », *Communication*, vol.28, n°1, pp.55-67, Paris.
- Bâ, A.H. (1973). *L'étrange destin de Wangrin*, U.G.E, 10/18, Paris.
- Bâ, A.H (1973). « La notion de personne en Afrique noire », in *La notion de personne en Afrique noire*, CNRS.
- Bakhtine, M. (1973). *L'œuvre de François Rabelais*, Gallimard.
- Barnett, W.K. (1970). *An Ethnographic Description of Sanlei Ts'un, Taiwan, with Emphasis on Women's Roles Overcoming Research problems caused by the Presence of a Great Tradition*, Thèse de doctorat, Michigan State University.
- Barths, F. (1998). *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Waveland Press.
- Bastide, R. (1973). « Le principe d'individuation » in *la Notion de personne en Afrique noire*, CNRS.
- Bastide, R. (1970). « Le rire et les courts circuits de la pensée », in *Échanges et Communications*, Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss, Mouton.
- Beaucarne, J. (1992). *Le Virelangue*, Acte Sud.
- Beaudet, J-M. (1996). « Rire. Un exemple d'Amazonie », *L'Homme*, 140, pp. 81-99.
- Beeman, W.O (1999). « Humor » *Journal of Linguistic Anthropology*. 9:2.
- Bergson, H. (2011). *Le rire*, Puf.
- Bressler, E. R. (2005). *Humor and human courtship: Testing predictions from sexual selection theory*, Thèse de doctorat, McMaster University.
- Bressler, E. R., Martin, R. A., Balshine, S. (2006). « Production and appreciation of humor as sexually selected traits », *Evolution and Human Behavior*, 121-130.

Bromberger, C. (1988). « Sur les gradins, on rit... aussi parfois. Facétie et moquerie dans les stades de football », *Le Monde alpin et rhodanien*, 3-4, pp. 137-156.

Bromberger C. (1986). « Les blagues ethniques dans le nord de l'Iran », *Cahiers de littérature orale*, n° 20, pp 73-100.

Calame-Griaule, G. (1965). *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogons*, Gallimard, Paris.

Césaire, A. (2000). « Et les chiens se taisent », *Présence Africaine*, Paris.

Clapier-Valladon, S. (1991) « L'Homme et le rire », in *Histoire des mœurs*, tome III, Gallimard, Paris.

Clastres, P. (1974). *La Société contre l'Etat*. Chap.6 « De quoi rient les Indiens ? ». Les Editions de minuit, coll. «critique», Paris.

Codere, H. (1956). «The Aimiable Side of Kwakiut Life: The Potlach and the Play Potlach », *American Anthropologist* 58.

Colston, H. L. (1997). «Salting a wound or sugaring a pill: The pragmatic functions of ironic criticism», *Discourse Processes*, 23, 25-45.

Colston, H. L., Lee, S. (2004). «Gender differences in verbal irony use», *Metaphors and Symbol*, 19 (4), 289-306.

Coser, R. L. (1960). « Laughter among colleagues: A study of the social functions of humor among the staff of a mental hospital », *Psychiatry*, 23, 81-95.

Cronin, C. (1977). «Illusion and Reality in Sicily», In *Sexual Stratification*, ed. New-York: Columbia University Press, pp.67-93.

Darwin, C.R. (1965). *The Expressions of the Emotions in Man and Animals*, Phoenix Books.

Despinoy, S. (1986). *Aspect et signification du rire. Eléments de réflexion psychopathologique*, Thèse de doctorat en médecine, Marseille.

Dumont, L. (1983). *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil.

Dundes, A. (1971). «A study of Ethnic Slurs: The Jew and the Polack in the United States», *Journal of American Folklore* 84, pp. 186-203.

Dupire, M. (1979). « Obsenité et société, virelangue serer », *Research in African Literatures*, Vol. 10, n°1, pp. 77-89.

Dupréel, E. (1949). « Le problème sociologique du rire », *Revue philosophiques de la France et de l'étranger*, t.CVI, réed. In *Essais pluralistes*, Paris PUF, pp.27-69.

Elias, N. (1991). *La Société des individus*, Fayard. (Première édition, 1939), Paris.

- Escarpit, R. (1960). *L'humour*, PUF, coll. « Que sais-je ? », Paris.
- Evans-Pritchard, E.E. (1929). *The Zande Trickster*, Oxford University press, London.
- Fellous, M. (1981). « Socialisation de l'enfant Bambara ». *Journal des Africanistes*, vol. 51, no 1-2, pp. 201-215.
- Fernea, E. (1969). *Guests of the Sheikh : An Ethnography of an Iraqi Village*. Doubleday, New-York.
- Freud, S (2004). *Introduction à la psychanalyse*, Payot, Paris.
- Freud, S (1930). *Le mot d'esprit et ses rapports à l'inconscient*. Traduit de l'allemand par Bonaparte et Nathan, Gallimard, Paris.
- Galland G. (1900). *Une poignée de héros : La mission Marchand à travers l'Afrique*, Eugène Ardant & Cie, Limoges.
- Greenberg, A. (1972). *Form and Function of the Ethnic Joke*. *Keystone Folklore Quarterly*.
- Griaule, M. (1948). « L'alliance cathartique », *Africa*, 18 (4) : 242-258.
- Groch, A. (1974) « Joking and appreciation of humor in nursery school children », *Child Development*, 45, 1089-1102.
- Gruner, C. (1997). *The Game of Humor: A Comprehensive Theory of Why We Laugh*. Transaction Publishers , New Jersey.
- Guyton, A. (1989). *Anatomie et physiologie du système nerveux*, Décarie.
- Hearn, L. (1990). « Le sourire Japonais ». *Revue de Paris*, 15 juillet, 1990.
- Hobbes, T. (2006). *Eléments de loi*. Allia, Paris.
- Hoepke, H. (1959). *Précis d'anatomie et de physiologie du système nerveux central et végétatif*, ed. Gustav Fisher Verlag Stuttgart.
- Jansen, W.H. (1959). *The Esoteric-Exoteric Factor in Folklore*. *Fabula* 2:205-11.
- Jacobs, M. (1960). « Humor and social structure in an Oral Literature ». In *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*. Columbia University Press.
- Johann, F.G. (2010). *A Treasury of Puns, Tongue Twisters, and Amusing Vignettes*. AuthorHouse.
- Jolly, E. (1999). « Des pleurs et des rires en pays dogon (Mali) : des lamentations pitoyables pour les morts à l'hilarité complice entre les vivants », *Du rire et des pleurs, Actes des journées Initiales 1998*, Nanterre, pp. 91-102.

- Jung, C-G. (1964). *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Gallimard.
- Jung, C-G. (1997). *Types psychologiques*. Broché.
- Kalcik, S. (1975). Like Ann's Gynecologist; or, The Time I was Almost Raped" *Journal of American Flokllore* 88(347): 3-11.
- King, P. V., King, J. E. (1973), « A children's humor test », *Psychological Reports*, 33, 632.
- Klatzmann, J. (2009). *L'humour juif*, PUF, coll. Que sais-je?
- Kourouma, A. (1976). *Le soleil des indépendances*, Seuil, Paris.
- La Barre, W. (1978) «The cultural basis of emotion and gesture», in Polhemus T. (dir.), *Social Aspects of the Human Body*, Panthéon, New-York.
- Lallemand, S. (1985). *L'Apprentissage de la sexualité dans les Contes d'Afrique de l'Ouest*. L'Harmattan, Paris.
- Lallemand, S. (1976). «Tête en loque. Insulte et pédagogie chez les Mossi». *Cahiers d'Etudes africaines*, 60, XV, 4, pp. 649-667. 5.
- Le Breton, D. (2008). *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*. Petite bibliothèque Payot.
- Leenardt, M. (1985). *Do Kamo*, Gallimard, Paris.
- Lippmann, W. (1922). *Public Opinion*, Hartcourt, Brace, New-york.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Le Cru et le Cuit. Mythologiques I*, Plon, Paris.
- Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.
- Légaré, S. (2009) *Les origines évolutionnistes du rire et de l'humour*. Mémoire présenté à la faculté des études supérieures. Dir. Charpais, B. Université de Montréal.
- Leimdorfer, F. et al. (1998). *Individualisations citadines et développement d'une société civile: Abidjan et Dakar : rapport de recherche*. IEDES, Paris.
- Lopez, H. (1982), *Le Pleurer-Rire*, Présence Africaine, Paris.
- Lorenz, K. (1963). *On Aggression*. Bantam, New-York.
- Lowe, J. (1986) «Theories of Ethnic Humor: How to Enter, Laughing», *American Quarterly*, Vol. 38, No. 3, pp. 439-490.
- Lowie, R. H. (1920). *Primitive Society*, Harper Touchbooks, New-York.

Luomala, K. (1949). *Maui-of-a-thousand-Triccks: His Oceanic and European Biographers*. Bulletin 198. Honolulu: Bernice P. Bishop Museum.

Marche, H (dir.) ; Fernandez, F ; Lézé, S. (2008). *Le langage social des émotions*, coll. Sociologiques.

Marie, A. (1997). *L'Afrique des individus*, Paris, Khartala, coll. Hommes et Sociétés.

Marriott, M. (1968). *The Feast of Love*. In *Krishna : Myths, Rites, and Atitudes*, Milton Singer, University of Chicago press.

Martin, J. (2009). *La contrepétrie*. Puf, coll. Que sais-je ?

Martinelli, B. (1995). « Trames d'appartenances et chaînes d'identité. Entre Dogons et Moose dans le Yatenga et la plaine du Séno (Burkina Faso et Mali) » in *Cahier des sciences humaines* 31 (2), pp. 365-405.

Martin-Granel, N. *Rires noirs. Anthologie romancée de l'humour et du grotesque dans le roman africain*. Edition Sépia. Centre culturel Français, Saint-Exupéry, Libreville.

Mauss, M. (1968-1969). « L'expression obligatoire des sentiments », *Essais de sociologie*, Minuit, Paris.

Mauss, M. (1950). *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

Mauss, M. (1928). « Parentés à plaisanterie », *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, Section des sciences religieuses (« Les classiques en sciences sociales »), Melun, Imprimerie administrative : 3-21, Paris.

Mauss, M. (1934). « Les techniques du corps », *Journal de Psychologie* XXXII.

Mead, M. (1949). *Male and Female*. Morrow, New-York.

Médioni, F. (2012). *Le gout de l'humour juif*, Le Petit Mercure.

Mélinand, C. (1985). « Pourquoi rit-on ? Essai sur la cause psychologique du rire » in *Revue des Deux Mondes*, Paris, Bureau de la revue des Deux Mondes, LXV année, 4^o période, t. CXXVII, janvier-février, pp.612-630.

McGhee, P.E. (1971). « Cognitive development and children's comprehension of humor », *Child Development*, 42, 123-138.

McGhee, P.E. (1976) « A model of the origins and early development of incongruity-based humour », dans *It's a Funny Thing, Humour*, Pergamon Press, Oxford.

McGhee, P.E. (1979) *Humor: Its origin and development*. W.H. Freeman, San Francisco.

Monénembo, T. (1986). *Les écailles du ciel*, Seuil, Paris.

- Osgood, C. (1951). *The Koreans and Their culture*. Ronald Parabola, New-York.
- Ossouma (BE), (1995). « Laideur et rire carnavalesque dans le nouveau roman africain », *Politique africaine*, n° 60, pp. 117- 128.
- Oyono, F. (1956). *Le vieux nègre et la médaille*, U.G.E. 10/18. Paris.
- Paulme, D. (2007). *Cendrillon en Afrique*, Galaade, Paris.
- Paulme, D. (1976). *La mère dévorante, essai sur la morphologie des contes africains*, Gallimard, Paris.
- Peshkin, A. (1972). *Kanuari Schoolchildren : Education and social Mobilization in Nigeria*. Holt, Rinehart and Winston, New York.
- Pitt-Rivers, J. (1966). « Honor and social status » in *Honor and Shame* Ed. J. G. Peristiany. Pages 19–77. London.
- Platon, (1966). *La République*, liv.III, Garnier-Flammarion, Paris.
- Polimeni, J., Reiss, J. P. (2006). « The first joke: exploring the evolutionary origins of humor », *Evolutionary Psychology*, 4, 347-366.
- Priergo-Valverde, B. (2003). *L'humour dans la conversation familière : Description et analyse linguistiques*, L'Harmattan.
- Rabain, J. (1979). *L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge*, Payot, Paris.
- Rabelais, F. (2004). *Gargantua*. Chap. Avis au lecteur, Gallimard.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1940). « On joking relationships », *Africa*, 13, 195-210.
- Radin, P. (1969). *The Trickster*. Greenwood, New-York.
- Rao, S. (2007) « Humour et postcolonialisme en francophonie » *Arabesque*. Université d'Alberta (Canada).
- Ricketts, M.L. (1964) *The structure and Religious Significance of the Trickster-Transformer-Culture Hero in the Mythology of the North American Indians*. Doctoral dissertation, University of Chicago.
- Ricketts, M.L. (1966). « The North American Trickster », *History of Religions* (5).
- Rivière, C. (2005). « Célébrations et cérémonial de la république », *CNRS Editions*, Paris.
- Rivière, C. (1988). *Les liturgies politiques*, PUF, Paris.

- Rogers, S.C. (1945). «Female forms of Power and the Myth of Male Dominance: A Model of Female/Male Interaction in Peasant Society. » *American Ethnologist* 2(4):70-80.
- Senghor, L.S. (1973). « Poème liminaire », Hosties noires in *Œuvre poétique*, Éditions du Seuil, Coll. Points essais, pp. 55-56. Paris.
- Senghor, L.S (1956). *Etiopiques*. Poème, A New York, Seuil.
- Sissao, A. J. (2002). *Alliances et parentés à plaisanterie au Burkina Faso : mécanismes de fonctionnement et avenir*, Sankofa & Gurli Éditions, Ouagadougou.
- Smadja, E. (2011). *Le rire*. PUF, coll. «Que sais-je ?», Paris.
- Smith, M. (2008). «Laughter: Nature or Culture? », *Meeting of the International Society for Humor Research*.
- Stoller, R. (1978). *Recherches sur l'identité sexuelle*. Traduction Française de M. Novadorski, Gallimard, Paris.
- Thérien, M. (1999). « Les exigences du célèbre rire inuit » in *Paroles à rire* (dir. Eliane Daphy et Diana Rey Hulman). INALCO, Paris.
- Thompson, S. (1966). *Tales of North American Indians*. Bloomington : University Press, Indiana.
- Torres-Mejia, P. (1999). « Le rire comme indicateur du conflit social chez les Ilocanos » in *Paroles à rire* (dir. Eliane Daphy et Diana Rey Hulman). INALCO, Paris.
- Turnbull, C. (1987). *Les Iks. Survivre par la cruauté*. Terres Humaines.
- Turnull, C. M. (1961). *The Forest People*, Simon and Schuster, New York
- Vian, B. (1987). *L'écume des jours*. Pauvert, Paris.
- Zemp, H. (1963). *La littérature orale des Dan. Côte d'Ivoire*. Mémoire de l'E.P.H.E, Paris.

Sites internet :

Champion, B. (1998). « La Chimie du rire ». *Communication présentée au colloque international Langues et droits, Université de Paris X-Nanterre, 22-23-24 octobre 1998.*
Mis en ligne <http://www.anthropologieenligne.com/pages/12/12.1.html>

Kiemtoré, O. (2000). « Les alliances à plaisanteries : Un ciment social au Burkina »
LeFaso.net.

Filmatographie:

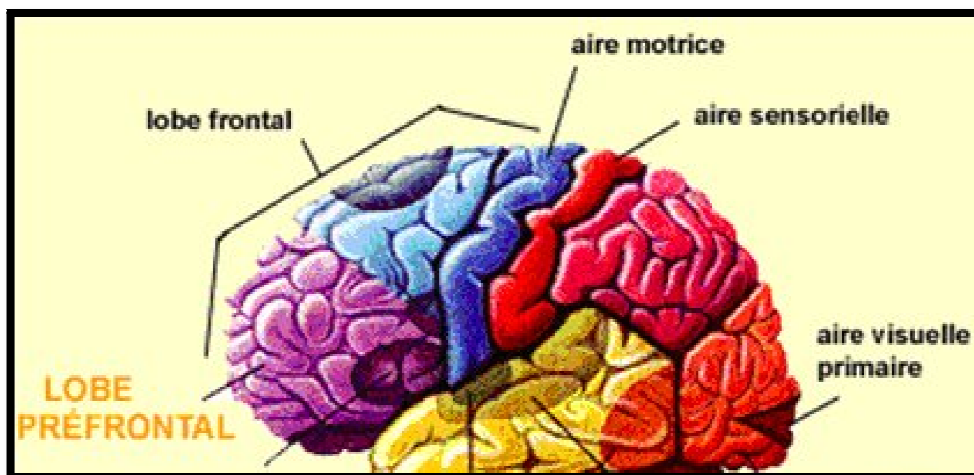
Flaherty, R. J. (1922). *Nanook of the North*, Etats-Unis.

Leconte, P. (1996). *Ridicule*, C.N.C, studio canal, France.

Annexe

Annexe 1 : Les différentes parties du cerveau

Cette cartographie permet de clarifier les différentes parties du cerveau qui entrent en jeu lors du déclenchement du rire. L'aire sensorielle du cortex cérébral perçoit et analyse une stimulation. Le parcours de cette onde stimulante débute dans le lobe frontal qui envoie ensuite cette stimulation sous forme de messages nerveux à l'aire motrice. Cette aire motrice intervient dans la planification de nos actes et dans le cas du rire c'est donc elle qui commande au corps de rire. Cette aire motrice coordonne, en effet, toute une série de petites contractions du diaphragme, de ses muscles abdominaux et du larynx, qui provoquent le rire.



Cartographie du cerveau d'après le site :

<http://tperire.e-monsite.com/pages/i-le-cerveau-fait-son-comique.html>

Annexe 2 : Les aventures du jaguar

Dans ce texte, P. Clastres relate un mythe Chulupi qui met en scène le personnage du trickster, représenté par le jaguar. Cet animal féroce et dangereux en temps normal est ici ridiculisé tout au long du mythe. Il est présenté comme victime de sa propre bêtise et de sa propre vanité et c'est pourquoi il provoque l'éclat de rire. La contradiction de cet animal entre le mythe et la réalité, permet de souligner l'une des fonctions du mythe : il permet de faire ce que la réalité empêche de faire. Apparaît alors la fonction cathartique du mythe et du rire qu'il engendre, puisque par la dérision et le burlesque, ils libèrent de la crainte réelle que les indiens éprouvent vis-à-vis du jaguar.

Le mythe débute à la rencontre du jaguar avec le caméléon, qui est un animal réputé pour traverser le feu sans se brûler. À la vue du caméléon, le jaguar s'écrie alors :

— Comme j'aimerais moi aussi jouer avec le feu !

— Tu peux t'amuser si tu veux ! Mais tu ne pourras pas supporter la chaleur et tu vas te brûler.

— Euh ! Euh ! Pourquoi ne la supporterais-je pas ? Moi aussi, je suis rapide !

— Eh bien ! Allons là-bas : la braise y est moins forte.

Ils y allèrent, mais en réalité la braise était plus brûlante là qu'ailleurs. Le caméléon expliqua au jaguar comment il fallait procéder et passa une fois à travers le feu pour lui montrer : ça ne lui fit rien. « Bon ! Sors de là ! Moi aussi je vais y aller. Si tu y arrives, j'y arriverai bien moi aussi ! » Le jaguar se jeta dans le feu et se brûla aussitôt : *ffff!* Il parvint à traverser, mais il était déjà à moitié calciné et mourut, réduit en cendres.

Sur ces entrefaites arriva l'oiseau *ts'a-ts'i*, qui se mit à pleurer : « Ah ! Mon pauvre petit-fils ! Jamais je ne pourrai m'habituer à chanter sur les traces d'un chevreuil ! » Il descendit de son arbre ; puis, de son aile, il se mit à rassembler en tas les cendres du jaguar. Ensuite il versa de l'eau sur les cendres et passa par-dessus le tas : le jaguar se releva. « Aie ! Quelle chaleur ! s'exclama-t-il. Pourquoi diable me suis-je couché en plein soleil ? » Il reprit sa promenade.

Au bout d'un moment, il entendit quelqu'un chanter : c'était le chevreuil, qui se trouvait dans sa plantation de patates. En réalité, les patates étaient des cactus. « *At'ona'i ! At'ona'i !* J'ai sommeil sans raison ! » Et, tout en chantant, il dansait sur les cactus : comme le chevreuil a les pieds très fins, il pouvait facilement éviter les épines. Le jaguar observait son manège :

— Ah ! Comme j'aimerais moi aussi danser là-dessus !

— Je ne pense pas que tu pourras marcher sur les cactus sans t'enfoncer des épines dans les pieds.

— Et pourquoi pas ? Si tu y vas, je peux bien y aller moi aussi !

— Très bien ! En ce cas, allons là-bas : il y a moins d'épines.

Mais en fait, il y en avait beaucoup plus. Le chevreuil passa le premier, pour montrer au jaguar : il dansa sur les cactus puis revint, sans une épine. « Hi ! Hi ! Hi ! fit le jaguar. Comme ça me plaît, tout ça ! » C'était son tour. Il pénétra dans les cactus et, aussitôt, les épines s'enfoncèrent dans ses pattes. En deux sauts, il atteignit le milieu du champ de cactus. Il souffrait beaucoup et ne pouvait plus se tenir debout : il s'étala de tout son long, le corps criblé d'épines.

A nouveau apparut *ts'a-ts'i* qui sortit le jaguar de là et lui enleva toutes les épines, une à une. Puis, de son aile, il le poussa un peu plus loin. « Quelle chaleur ! s'écria le jaguar. Pourquoi diable me suis-je endormi en plein soleil ! »

Il se remit en route. Quelques instants plus tard, il rencontra un lézard : celui-ci peut grimper aux arbres, jusqu'au bout des branches et en redescendre très vite sans tomber. Le jaguar le vit faire et, tout de suite, eut envie de s'amuser aussi. Le lézard le conduisit alors à un autre arbre et lui montra d'abord comment il fallait s'y prendre : il monta au sommet de l'arbre et en redescendit à toute allure. Le jaguar s'élança à son tour. Mais, parvenu en haut de l'arbre, il tomba et une branche se planta dans son anus, ressortant par la bouche. « Oh ! fit le jaguar. Ça me rappelle tout à fait quand j'ai de la diarrhée ! » Une fois de plus, *ts'a-ts'i* vint le sortir de ce mauvais pas, lui soigna l'anus et le jaguar put repartir.

Il rencontra alors un oiseau qui était en train de jouer avec deux branches que le vent faisait se croiser : il s'amusait à passer entre elles rapidement, au moment où elles se croisaient. Ça plut énormément au jaguar :

— Moi aussi, je veux jouer !

— Mais tu n'y arriveras pas ! Tu es trop grand, moi je suis petit.

— Et pourquoi donc n'y arriverais-je pas ?

L'oiseau conduisit donc le jaguar à un autre arbre et passa une fois pour lui montrer : les branches touchèrent presque sa queue au moment où elles se croisèrent. « A toi, maintenant ! » Le jaguar bondit : mais les branches le saisirent par le milieu du corps, le coupant en deux. « Aie ! » cria le jaguar. Les deux morceaux tombèrent et il mourut.

Ts'a-ts'i réapparut et vit son petit-fils mort. Il se mit à pleurer : « Jamais je ne pourrais m'habituer à chanter sur les traces d'un chevreuil ! » Il descendit et raccommoda les deux morceaux du jaguar. Avec une coquille d'escargot, il polit soigneusement la jointure ; puis il marcha sur le jaguar qui se releva alors, vivant.

Il se remit en marche. Il aperçut alors *It'o*, le vautour royal, qui s'amusait à voler de haut en bas et de bas en haut. Ça aussi, ça plut beaucoup au jaguar : il déclara à *It'o* qu'il voulait jouer comme lui :

— Ah ! Mon ami, qu'est-ce que j'aimerais jouer comme toi !

— Ça serait très bien ! Mais tu n'as pas d'ailes.

— Je n'en ai pas, certes, mais toi tu peux m'en prêter.

It'o accepta. Il prépara deux ailes qu'il fixa au corps du jaguar avec de la cire. Cela fait, il engagea son compagnon à voler. Ensemble, ils s'élevèrent jusqu'à une hauteur incroyable et s'amusèrent toute la matinée. Mais vers midi le soleil était brûlant et fit fondre la cire : les deux ailes se détachèrent. Le jaguar s'écrasa à terre de tout son poids, et il mourut, presque réduit en miettes. *Ts'a-ts'i* arriva, raccommoda les os du jaguar et le releva. Celui-ci repartit.

Il ne tarda pas à rencontrer la moufette qui s'amusait avec son fils, en cassant des morceaux de bois. Le jaguar s'approcha pour voir ce que c'était : tout de suite, il sauta sur le fils de la moufette, puis voulut s'attaquer au père. Mais celui-ci lui pissa dans les yeux et le jaguar en resta aveuglé⁶. Il marchait et n'y voyait plus rien. Mais *ts'a-ts'i* surgit de nouveau et lui lava bien les yeux : c'est pour cela que le jaguar a une si bonne vue. Sans l'oiseau *ts'a-ts'i*, le jaguar n'existerait plus.

Annexe 3 : Japonaises se noircissant les dents

Ces dessins représentent une pratique japonaise : l' *ohaguro*. Cette coutume vieille de 4000 ans consiste en un noircissement des dents des femmes mariées. Cette pratique était alors un signe de vertu de la femme. Même si l' *ohaguro* tend à disparaître, ce lien entre noircissement des dents et vertu, ne fait que souligner l'imaginaire du rire et du sourire, qui associe l'ouverture de la bouche de la femme à une forme d'indécence. La persistance de cet imaginaire, pourrait expliquer les contraintes sociales imposées aux femmes, qui se présentent comme un frein au développement de leur humour sur la scène publique.

Si cet imaginaire est très présent en Afrique, comme nous l'avons montré tout au long de ce mémoire, il existe aussi au Japon comme l'illustrent ces deux images.



Utamaro 1753-1788



Tsukioka Yoshitoshi (1839-1892)