

Nicole-Claude Mathieu

L'anatomie politique

Catégorisations et idéologies du sexe



côté-femmes

Quand céder n'est pas consentir *

Des déterminants matériels et psychiques
de la conscience dominée des femmes,
et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie

La femme naturelle est, ainsi que l'homme, un être libre et puissant ; libre, en ce qu'il a l'entier exercice de ses facultés ; puissant, en ce que ses facultés égalent ses besoins.

.....
Quand on parcourt l'histoire des différents peuples et qu'on examine les lois et les usages promulgués et établis à l'égard des femmes, on est tenté de croire qu'elles n'ont que cédé, et non pas consenti au contrat social, qu'elles ont été primitivement subjuguées, et que l'homme a sur elles un droit de conquête dont il use rigoureusement.

CHODERLOS DE LACLOS**

Et balaie-moi tous les obscurcisseurs, tous les inventeurs de subterfuges, tous les charlatans mystificateurs, tous les manieurs de charabia. Et n'essaie pas de savoir si ces messieurs sont personnellement de bonne ou de mauvaise foi, s'ils sont personnellement bien ou mal intentionnés, s'ils sont personnellement, c'est-à-dire dans leur conscience intime de Pierre ou Paul, colonialistes ou non, l'essentiel étant que leur très aléatoire bonne foi subjective est sans rapport aucun avec la portée objective et sociale de la mauvaise besogne qu'ils font de chiens de garde du colonialisme.

Aimé CÉSAIRE***

* Paru dans N.-C. Mathieu (ed.), *L'Arraînement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Paris, Editions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1985, pp. 169-245 (Les Cahiers de l'Homme, n.s., XXIV).

** Choderlos de Laclos, « Des femmes et de leur éducation », in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1951 (Bibliothèque de la Pléiade) ; chap. II : 407, et chap. X : 433-434. (Sans partager les idées de Laclos sur la « faiblesse » des femmes comme cause originelle de leur subjugation...)

*** Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1955 : 31.

L'opresseur n'entend pas ce que dit son opprimé comme un langage mais comme un bruit. C'est dans la définition de l'oppression [...]

L'opresseur qui fait le louable effort d'écouter (libéral intellectuel) n'entend pas mieux.

Car même lorsque les mots sont communs, les connotations sont radicalement différentes. C'est ainsi que de nombreux mots ont pour l'opresseur une connotation-jouissance, et pour l'opprimé une connotation-souffrance. Ou : divertissement-corrée. Ou : loisir-travail. Etc. Allez donc causer sur ces bases.

Christiane ROCHEFORT*

I. Préambules sur soi et les autres

Ethnocentrisme et/ou androcentrisme

Que l'anthropologie soit fille de l'impérialisme occidental, non seulement historiquement mais dans l'idéologie même qu'elle a pour une grande part véhiculée à travers ses descriptions « scientifiques », est un point désormais à peu près acquis. De nos jours, nombre d'ethnologues prennent des options ouvertes de « défense » (et pas seulement d'illustration) des cultures minoritaires : dénonciation de l'impérialisme, des génocides, du fait néocolonial, ou de la colonisation intérieure de certaines minorités par les nouvelles (ou anciennes) cultures nationales, dénonciation de l'« ethnocide » — l'accent étant mis (ce que faisait déjà en partie l'ethnologie traditionnelle) sur les valeurs, les organisations socio-politiques et/ou les rationalités économiques, jugées meilleures que les nôtres, qu'ont produites certaines de ces cultures en voie de disparition par « notre » faute — et, pour certains, appel à un véritable « engagement » de l'ethnologue auprès de la population avec laquelle il travaille.

Dans les différentes positions prises par des ethnologues occidentaux vis-à-vis des cultures minoritaires (qu'elles soient

* Christiane Rochefort, « Définition de l'opprimé », Présentation de la traduction française (Paris, La Nouvelle Société, 1971, coll. Olympia) du *Scum Manifesto* de Valérie Solanas (éd. orig. 1967).

encore isolées, au moins relativement, ou régionales ou nationales), on peut parfaitement discerner les orientations politiques qu'ils ont dans leur propre société, et il s'agit de fait d'un débat politique.

Soit. Mais la question que je pose est alors la suivante : *quels* minoritaires défendent ces ethnologues « engagés » ? A quels minoritaires s'intéresse ce noble débat, cette apologie de l'Autre ? Eh bien (sans doute par définition : ethno-logie), aux « ethnies » minoritaires, aux « cultures » minoritaires, aux « sociétés » minoritaires, aux « économies » minoritaires, et même aux « groupes » minoritaires.

Certes d'autres débats opposent différentes définitions de ces réalités. Mais la définition conceptuelle et politique commune, et cachée parce qu'évidente, que recouvrent ces mots et ces discours est que les groupes, les ensembles humains (minoritaires comme majoritaires) auxquels s'intéresse l'ethnologie sont (= doivent être) composés d'hommes et de femmes, point à la ligne, passons aux choses sérieuses, par exemple les ethnies minorisées, ethnocidées, génocidées. Et du même coup nous voyons s'opérer une *dissociation* entre la notion de « minoritaire », la notion de « dominé », d'« ethnocidé », et la notion de (groupe de) sexe¹.

1. Deux exemples, récents et publics :

— Un ethnologue, examinateur de deux étudiantes présentant un mémoire d'U.V. en ethnologie à l'université de Nanterre (1981) sur la domination masculine et la division sexuelle du travail dans les sociétés de chasseurs-collecteurs : « Pourquoi avoir voulu parler des rapports entre les sexes dans une problématique sur le pouvoir ? Un rapport politique, ça n'existe qu'entre des groupes sociaux, et un groupe social, c'est composé d'hommes, de femmes et d'enfants ! » Et, défendant l'idée d'une simple complémentarité entre les sexes et celle des « avantages » qu'y trouvent les femmes : « Vous verrez quand vous serez mariées et que vous tiendrez les cordons de la bourse ! »

— Une ethnologue, en séance plénière finale du premier Colloque de l'Association française des anthropologues (Colloque international du CNRS : « La pratique de l'anthropologie aujourd'hui », Sèvres, 19-20-21 novembre 1981), où tentaient de s'exprimer des ethnologues femmes sur la question des rapports de sexe : « C'est la première fois que j'entends dire

Car dans tous ces minoritaires, ces Autres à reconnaître, à respecter, à « aider », ou même à « libérer », point de femmes². Même dans les cas où il apparaît bien à certains ethnologues qu'existe, dans telle

que les femmes, qui forment la moitié de l'humanité sont une minorité ! »

Précédemment, la présentation du compte rendu de l'Atelier « Anthropologie des femmes et femmes anthropologues » fut la seule à susciter dans l'Assemblée ce qu'il est convenu d'appeler des « mouvements divers ». Nous eûmes le plus grand mal, l'après-midi, à faire simplement passer au vote la motion suivante :

« Compte tenu du souci des anthropologues de l'A.F.A. ici présents :

1. de respecter les droits et l'autonomie des minorités ;
2. de mettre en cause l'emprise de l'idéologie dominante sur la science anthropologique ;
3. de poursuivre des voies de recherche et de critique susceptibles de jeter une lumière nouvelle sur les rapports humains et leurs transformations passées, présentes et futures ;

Nous proposons qu'à l'avenir tous les membres de l'A.F.A., lors de leur participation à des rencontres scientifiques, formelles et informelles, accueillent avec le respect accordé à d'autres courants minoritaires et à d'autres chercheurs qui parlent au nom de groupes opprimés, les interventions émanant d'anthropologues féministes et qu'ils encouragent une attitude semblable de la part de tous leurs collègues. »

(Motion présentée par Mona Étienne, Research Associate à la New School for Social Research, New York. Adoptée (Pour : 60 - Contre : 3 - Abstentions : 15). Séance plénière du samedi 21 novembre après-midi. Cf. *Bulletin de l'AFA*, juin 1982, 8 : 36 ; Paris, Maison des Sciences de l'Homme.)

2. Un exemple, pris chez ces défenseurs de l'Autre qui prétendent se fonder sur la critique de la société occidentale : « Mais c'est surtout, pour nous Européens, à l'intérieur même de la citadelle occidentale que le combat décisif doit être mené. La négation de l'autre commence avec la prétention d'une classe à la totalité [...] Plus rien à voir avec l'exotisme ou l'indigénisme qui faisaient de l'autre une extension de notre moi le plus conventionnel. Un aussi petit pays que la France est plein d'autres, ouvriers, paysans, manœuvres, artistes, dont est bafoué le droit d'inventer leur propre existence. La civilisation du multiple, qu'il nous incombe d'édifier sur les ruines de l'actuelle société post-coloniale, sera le comble de la différence » (Monod 1970-71 : 1120 ; mes italiques). Ainsi donc, même dans l'idéologie de la « différence » (particulièrement pernicieuse pour les minoritaires), on peut ne pas citer les femmes — sans doute est-ce qu'il s'agissait là de défendre... le droit d'inventer sa propre existence.

société, une « domination » des hommes sur les femmes, en définitive, ou plus exactement en priorité (et les priorités sont toujours quelque part définitives), c'est la société, la culture « globale » qu'il faudra sauvegarder, protéger, ou « libérer », au nom de la non-ingérence dans les affaires intérieures des sociétés³. Nous sommes bien en ethno-logie, et loin d'une anthro-pologie, ou plutôt dans une anthropologie qui nous donne une preuve supplémentaire que la science de l'être humain demeure une science de l'homme... Une politique pour l'homme ?

Aux ethnologues qui se posent, à juste titre, des questions sur une certaine pratique de l'anthropologie, je peux seulement répondre que je ne saurais « défendre » aucune société, culture, option ou idéologie (fût-elle minoritaire d'un certain point de vue) dont la survie en l'état, le « progrès », la « modernisation » ou l'expansion dépendrait de l'oppression des femmes, ou l'aménagerait.

Aujourd'hui, les anthropologues « féministes » et les « féministes » occidentales en général⁴ sont à la fois accusées d'ethnocentrisme, d'impérialisme, et même de racisme, soit par leurs collègues hommes

3. Cf. par exemple Dumont (1978 : 88, note 6) à propos de récentes informations de presse sur les mutilations sexuelles des femmes : « Voilà, n'est-ce pas, un cas où l'anthropologie est directement en cause, et où elle ne peut ni rejeter en bloc les valeurs modernes qui fondent la protestation, ni endosser simplement la condamnation prononcée, qui pourrait constituer une ingérence dans la vie collective d'une population. Idéalement, nous voilà donc obligés d'établir dans chaque cas, selon sa configuration propre, sous quelles formes et dans quelles limites l'universalisme moderne est justifié à intervenir. »

4. Je donnerai dans cet article au mot « féminisme » le sens courant et minimal de : analyse, faite par des femmes (c'est-à-dire à partir de l'expérience minoritaire), des mécanismes de l'oppression des femmes en tant que groupe ou classe par les hommes en tant que groupe ou classe, dans diverses sociétés, et volonté d'agir pour son abolition. J'estime en effet ne pas avoir à exposer ici les débats politiques internes aux mouvements de femmes concernant les définitions ou les tactiques. Mais il est utile de signaler dès à présent que les mêmes *divergences* de politiques « féministes » se retrouvent de pays en pays, qu'ils soient développés ou non, et capitalistes ou non.

et femmes occidentaux « défenseurs » des peuples opprimés⁵, soit par *certain(e)s* représentant(e)s de ces peuples. Non seulement elles se mêlèrent des affaires « intérieures » des autres « peuples » (les

5. Voir par exemple la manière dont le Bureau de l'Association française des anthropologues a introduit, dans son *Bulletin* n° 4 (février 1981), un texte sur la question des mutilations sexuelles : « Sans refléter nécessairement la position du Bureau de l'AFA, il [ce texte] a le mérite de montrer comment, de fait, un certain féminisme ressuscite aujourd'hui l'arrogance moralisatrice du colonialisme d'hier » (p. 37, mes italiques). Pour une réponse de femmes occidentales, soulignant entre autres que les féministes ont d'abord dénoncé la barbarie de l'Occident vis-à-vis de ses propres femmes (contrairement aux racistes qui n'ont dénoncé que celle des autres), cf. Echard & Mathieu 1982 ; et pour une réponse de femmes africaines, cf. Modéfen 1982.

On peut aussi se poser la question de savoir si, lorsque les représentants du colonialisme ont interdit l'esclavage dans certains pays africains par exemple, il y eut beaucoup de voix de protestation chez les ethnologues, au nom de la « non-ingérence ». Les féministes, elles, n'ont pas le pouvoir d'interdire quoi que ce soit ; elles soulèvent un voile de silence, à quoi l'ethnologie a largement participé en se cantonnant, au niveau théorique, à l'analyse du seul symbolisme culturel des mutilations sexuelles féminines et masculines.

Sur la mutilation génitale des femmes occidentales, sous forme de la généralisation inquiétante de la pratique chirurgicale de l'épisiotomie (coupure du périnée pendant la phase finale de l'accouchement) — sur laquelle les femmes n'ont aucun pouvoir de décision et qu'on leur fait « accepter » en leur inculquant la peur des « risques » de complications, cf. Coquatrix 1983. Or : « Dans le cas du Québec, si l'on considère qu'en fait seulement 10 à 15 % des accouchées présentant de réelles complications auraient vraiment besoin d'une épisiotomie, on s'aperçoit que chaque année plus de 70 000 femmes représentant 80 à 90% des accouchées pourraient rentrer chez elles le corps intègre alors qu'en fait ce même nombre élevé de femmes subissent une épisiotomie et quittent l'hôpital le corps douloureux » (p. 74). L'auteur met en cause, entre autres, le contexte économique et organisationnel des hôpitaux (dont le gain de temps et d'argent pour les médecins-accoucheurs) ainsi que les représentations de la femme comme corps à « corriger » dans les ouvrages d'obstétrique. Ce qu'il n'est pas sans intérêt de rapprocher de la dimension « corrective » de l'excision partagée à la fois par les idéologies africaines et les ethnologues occidentaux (Sindzingre 1977), et les aliénistes du XIX^e (Sindzingre 1979).

femmes en tant que peuple n'existant pas, voir plus haut), mais elles projettent « leurs problèmes » et leurs catégories sur des sociétés qui n'en peuvent mais, et où, au surplus, les femmes ne sont pas opprimées ou, si elles le sont, pas du tout de la même manière, ou ne le voient pas, ou ne voient pas de mal à ça...

Je tiens que ces accusations, lorsqu'elles sont produites par des occidentaux :

A. — Procèdent d'une forme d'ethnocentrisme, qui consiste en définitive à vouloir maintenir nos sociétés occidentales *à part*, donc à les considérer comme exceptionnelles (puisqu'on ne peut plus les dire supérieures) sous le prétexte qu'elles en dominent d'autres. Ceci permet alors d'interdire qu'un problème « interne » à notre société (l'oppression des femmes) puisse être considéré comme ayant quelque rapport que ce soit — même au niveau de la connaissance — avec un problème « interne » qui se passe ailleurs. Or, semble-t-il, personne ne s'est jamais vu interdire d'aller étudier la « royauté » chez les X, Y, Z sous prétexte que là-bas le roi n'y peut toucher le sol, ou est mis à mort rituellement ; ni de réfléchir sur les « rapports de production » dans une société quelconque sous prétexte que la notion de travail n'y est pas la même, que les gens disent « on se promène » lorsqu'ils vont quêter leur subsistance.

L'étude des différences de formes, de contenus, ou de mêmes structures apparentes subsumées sous un même terme, relevant quelque part d'une même « réalité » (mettons « l'esclavage »), n'a jamais fait qu'enrichir l'appréhension de mécanismes généraux éventuels et en éclairer en retour les spécificités historiques. Mais voilà qui est mal venu, apparemment, pour l'oppression des femmes en tant que groupe.

B. — Procèdent de la négation, à l'intérieur même de cet ethnocentrisme dont s'entre-accusent si volontiers certains ethnologues, de l'androcentrisme qui, s'il est loin d'être propre à notre société, en est partie intégrante puisque produit par le rapport de pouvoir entre les sexes dans cette société, rapport qui modèle les catégories de la connaissance ethnologique tout autant que d'autres rapports sociaux. (Montrer ceci fut l'une des premières tâches des anthropologues féministes, et plus généralement des féministes, universitaires ou non, dans divers domaines de la connaissance.)

C. — Procèdent d'une méconnaissance de la sociologie ⁶. J'entends ici par « sociologie » deux choses :

a) le corps constitué du savoir académique qui s'intitule lui-même ainsi et étudie plutôt nos propres sociétés. Or, deux types de production de cette discipline, importants pour l'étude des rapports de sexe, sont d'une part la sociologie de la connaissance, de l'autre celle des minorités *intérieures*. Notons qu'il semble y avoir peu de rapports entre les ethnologues qui s'intéressent à la notion d'ethnie et les sociologues des minorités... Notons aussi qu'il a fallu l'intervention des féministes pour que les femmes soient considérées en sociologie comme un groupe « minoritaire »⁷.

b) J'entends surtout tout essai de réflexion sur les mécanismes propres à nos sociétés, ce qui, concernant les sexes, peut aussi bien s'appeler (si l'on parle « disciplines ») sociologie, histoire, etc. ou (si l'on parle « politiques ») féminisme ou antiféminisme. Les mouvements politiques de minoritaires — constitués d'universitaires et de non-universitaires — ont parfois davantage contribué à cette « connaissance » que tous les historiens, sociologues ou anthropologues en titre du monde.

6. Le mépris et l'ignorance de la sociologie (après en avoir bien sûr miraculeusement abstrait Mauss, Durkheim, et pour certains Marx et Althusser) très généralement affichés par les ethnologues de l'exotique auraient-ils un lien, de nos jours, avec la menace professionnelle que fait justement peser sur eux l'autonomie ou l'indépendance des peuples opprimés, ou, du moins, puisque néocolonialisme il y a, le désir de ces derniers de faire leur propre... sociologie et histoire ? Il semble qu'on assiste en effet à un début de « concurrence » entre sociologues et ethnologues sur le terrain... occidental.

7. Or, que les femmes soient un peuple, une gent, une ethnie ou une « race », et les hommes une autre (supérieure), nombre de sociétés le pensent ainsi ! Cf. par exemple Loraux (1978) sur la race des femmes, *génos gynaikôn* : « Car c'est de celle-là [de la première femme] qu'est sortie la race des femmes en leur féminité. D'elle est sortie la race maudite, les tribus des femmes » (*Théogonie*). Ainsi, dit N. Loraux, « la première femme de la *Théogonie* n'est pas la "mère de l'humanité", mais la "mère" des femmes. Voilà qui nous entraîne très loin de la femme reproductrice, ce mal nécessaire » (pp. 44-45).

Pour les Peul Djelgôbé, Riesman (1974 : 198-199) parle de « ce qu'on

Et la méconnaissance, justement, de cette réflexion minoritaire, même sous sa forme académique et « intellectuelle », publiée donc accessible, relève d'une idéologie obtuse qui préfère souvent fantasmer les problématiques féministes que les connaître — dans l'espoir de s'en défendre.

pourrait appeler la relation "inter-ethnique", entre l'"ethnie" des femmes et l'"ethnie" des hommes. Ce rapport concerne tous les hommes et toutes les femmes, quels que soient les liens de parenté entre eux, lorsqu'un membre d'un sexe se trouve en présence d'un membre de l'autre en public [...] Dans ces cas, tout se passe comme si chaque femme représentait la Femme, et que chaque homme représentait l'Homme. Chacun ressent la honte et la peur devant l'Autre, mais pour des raisons légèrement différentes. Devant l'Homme, la Femme craint d'être mise à sa place, c'est-à-dire, dans une position d'infériorité, tandis que l'Homme, devant la Femme, craint de se révéler incapable de tenir la place supérieure que lui accorde la structure sociale uniquement parce qu'il est homme [...] Dans ces conditions, la conduite observable des deux sexes est presque identique. La seule chose qui révèle une différence de sentiment est le fait que la peur des femmes est plus évidente — leurs yeux deviennent plus gros, par exemple —, alors que les hommes cachent la leur dans une attitude de bravade. »

Ceci dit, je laisse à Riesman ses euphémismes : les « raisons légèrement [!] différentes » de la honte et de la peur de l'Homme et de la Femme..., tout comme ses subtiles distinctions sur virtualité et réalité de l'inégalité dans un cas particulier de ce rapport inter-ethnique, les relations de mariage en public : « D'un côté, l'inégalité entre l'Homme et la Femme reste virtuelle dans la mesure où chacun accomplit ses tâches traditionnelles sur sa propre initiative et sans avoir reçu l'ordre de le faire. Mais, de l'autre côté, cette virtualité peut à tout moment devenir réelle si le mari donne un ordre à sa femme en public [une demande de services personnels] . Alors, la seule façon qu'a la femme de montrer sa solidarité avec l'homme est de lui obéir. »

Du côté de la sociologie des minorités nationales, et pour des analyses, d'ailleurs diverses, des rapports entre appartenance de groupe de sexe et appartenance de groupe « ethnique », cf. le numéro spécial « Ethnicity and Femininity » de la revue *Canadian Ethnic Studies / Études ethniques au Canada*, vol. XIII, n° 1, 1981. Comme le disent Danielle Juteau-Lee et Barbara Roberts (Introduction, p. vii) : « ...what is often referred to as "ethnicity" in Canada, is a social construct in much the same way femininity is. »

C'est dissocier ainsi la notion de « minoritaire » de la notion de « femme » à propos des cultures « autres » (y compris les minorités nationales) permet à tout un courant de pensée de nier un problème dont les ethnologues sont partie prenante dans leur propre société nationale. Refuser une prétendue ingérence dans les « affaires intérieures » des autres sociétés consiste en fait, concernant les sexes, d'une part à refuser de penser nos affaires intérieures, d'autre part et corrélativement à continuer de dissimuler une réalité fondamentale des sociétés étudiées. Ceci a donc des implications « académiques », au niveau de la connaissance ethnologique, mais aussi déontologiques — car politiques pour les groupes concernés.

Si bien qu'on peut se demander qui est le plus « ethnocentrique », des « féministes » qui veulent diversifier l'étude de l'oppression des femmes (qu'elles connaissent de l'intérieur) dans d'autres structures sociales, ou des tenants d'une « neutralité » de bon aloi qui ne font — par leurs écrits et souvent leur attitude sur le terrain — que dupliquer le pouvoir des hommes sur les femmes, ici et ailleurs. L'ethnocentrisme et l'androcentrisme font alors bon ménage.

Non que tout ce qui se dit d'un point de vue androcentrique soit « faux », ni que tout ce qui se dit d'un point de vue « gynocentrique » soit vrai. Mais on ne peut se contenter d'avoir en cette matière un jugement de symétrie. En effet, l'un est un discours prégnant, majoritaire, ancien et établi, l'autre un discours débutant, contradictoire parce que minoritaire et menacé (menaçant l'ordre établi). Une question « bien posée » peut n'être que le vain raffinement d'un discours creux mais assis sur la plénitude du pouvoir, une question « mal posée » dévoiler un questionnement... vertigineux devant le vide épistémologique !

L'enjeu, les intérêts n'étant pas les mêmes de part et d'autre (ils sont même antagonistes), la connaissance ne sera pas la même selon la place du locuteur dans le champ des rapports de sexe. Plus, rappelons que si l'on peut — dans un rapport d'exploitation donné — parler d'une position objective de classe pour les dominants, et d'une position objective de classe pour les dominés, on ne retrouve pas cette opposition simple dans le champ de la conscience. Il existe chez les dominés plusieurs types de conscience et de production de connaissance, fragmentés et contradictoires, dus justement aux

mécanismes mêmes de l'oppression, ce dont nous tenterons de montrer des exemples⁸.

Pour les opprimé(e)s, une position de classe objective ne donne pas une seule forme de conscience. Il n'y a donc pas, concernant les rapports de sexe, la « position de conscience » des hommes et la position de conscience des femmes, mais la position des hommes (avec variantes plus ou moins subtiles) et les positions des femmes. Il y a un champ de conscience structuré et donné pour les dominants, et de toute façon cohérent face à la moindre menace contre leur pouvoir⁹; et diverses modalités de fragmentation, de contradiction, d'adaptation ou de refus... plus ou moins (dé)structurées de la part des dominé(e)s¹⁰, modalités dont l'appréhension semble particulièrement malaisée pour un dominant.

L'ethnologue, l'avocat et le juge.

Leurs contradictions et celles des « Autres »...

Dans un livre récent, Derek Freeman (1983) reproche à Margaret Mead d'avoir fait une description idyllique de Samoa pour ce qui est des relations sexuelles prémaritales entre jeunes gens, et de

8. Voir aussi C. Michard-Marchal & C. Ribéry (1982, et 1985 : 147-167) décelant chez des *femmes* ethnologues quelques utilisations de la dénomination ethnique générale (les N...) en parlant des *seules* femmes, ce qui ne se produit pas chez les locuteurs masculins ; le terme est en revanche constamment utilisé par tous (hommes et femmes) à propos des seuls hommes.

9. Cf. Marx et Engels dans *L'Idéologie allemande* (1975 : 88) : « [La division du travail] se manifeste aussi dans la classe dominante sous forme de division entre le travail intellectuel et le travail matériel, si bien que nous aurons deux catégories d'individus à l'intérieur de cette même classe. [...] A l'intérieur de cette classe, cette scission peut même aboutir à une certaine opposition et à une certaine hostilité des deux parties en présence. Mais dès que survient un conflit pratique où la classe tout entière est menacée, cette opposition tombe d'elle-même [...] »

10. Gramsci, dans *Littérature et Vie nationale*, comparant la culture comme conception du monde de la classe dominante au folklore comme culture de la classe dominée, oppose les aspects élaborés, systématiques, centralisés, unitaires, explicites, intégrés de la première aux aspects a-systématiques, morcelés, multiples, fragmentaires, implicites, inorganiques, disséminés de la seconde, bref, un ensemble intégré à une combinaison indigeste d'éléments juxtaposés. Je remercie Paola Tabet d'avoir attiré mon attention sur ce point, analysé par Cirese (1976).

n'avoir pas vu l'importance du viol (« subreptice » et « par force ») et son caractère tout à fait courant à Samoa.

Avant d'en venir à l'argumentation de l'auteur, précisons tout de suite que si j'utilise ce livre, ce sera pour montrer un type de raisonnement simpliste (et fort courant) niant les contradictions que subissent les femmes. Pour ce faire — et bien que non qualifiée pour juger de l'ethnographie samoane —, j'admets comme *hypothèse vraisemblable* que Mead ait pu effectivement sous-estimer la violence structurelle contre les femmes de la sexualité des hommes à Samoa. Hypothèse vraisemblable pour plusieurs raisons : *a*) parce que cette violence est attestée par d'autres auteurs (cf. récemment Shore 1981 ; et Ortner 1981, notamment sur « le sexe comme vol » en Polynésie, pp. 373-375) ; et *b*) parce que cette violence a été longtemps sous-estimée dans notre culture, qui produit l'ethnologie (et ce particulièrement par les femmes, nous reviendrons sur ce point)¹¹.

La raison de « l'erreur » de Mead est, selon Freeman (p. 245, mes italiques), que « ... à Samoa Mead n'eut en fait *pas de contact avec des groupes masculins*, si bien qu'elle ne comprit pas cette situation » — à savoir que le viol est une préoccupation fondamentale des jeunes hommes, une affirmation de masculinité, et qu'il est donc loin de se limiter dans les faits à la défloration rituelle des *taupou* (vierges cérémonielles, filles de chefs).

11. Mais le livre de Freeman est éminemment contestable en ce que son but principal et explicite est — à travers Mead — de discréditer l'école du « déterminisme culturel » de Boas (qui s'était développée face au social-darwinisme biologisant de Galton), et d'appeler de ses vœux une « meilleure articulation explicative du biologique et du social »... Or, démontrer que Samoa est une société hautement hiérarchique, violente, et répressive quant à la sexualité, et non un paradis de liberté et de jouissance, n'entame en rien le point de vue culturaliste ! Le viol s'explique suffisamment comme rapport de force social.

Ce livre est bien sûr contesté par des anthropologues américains : cf. par exemple E. Leacock (1983) qui, outre des distorsions dans la présentation des écrits de Mead et la faiblesse de certaines « contre-preuves » développées par Freeman, dénonce une certaine politique de la Harvard University Press, qui publia déjà Arthur Jensen et E. O. Wilson...

Nous avons là l'argument, juste en lui-même, qu'en ne voyant qu'une partie de la société — ici en n'entendant pas les hommes (pour une fois), mais seulement les femmes — des faits importants peuvent vous échapper. Et certes, il se peut — à supposer qu'elle n'ait effectivement pas eu contact avec des mâles en groupe (?) — que Mead ait ignoré la *préoccupation* des jeunes hommes. (On peut aussi aisément supposer que des hommes ne la lui auraient pas révélée !) Quant à la réalité du viol — le taux de viols *effectifs* étant apparemment élevé et les jeunes femmes (vierges ou censées l'être) en étant les victimes — Mead n'aurait donc pas eu connaissance *non plus par les femmes* de ces pratiques dépassant le cadre rituel, ce qui pose un autre problème. Mais revenons pour le moment à l'argumentation de l'auteur.

Freeman explique (p. 290) les « fausses informations » quant à la prétendue liberté et douceur des mœurs sexuelles à Samoa que Mead aurait recueillies de ses jeunes informatrices, par le fait (outre que l'ethnologue était installée dans un poste et un dispensaire du gouvernement et qu'elle était donc perçue comme proche du pouvoir colonial) que les Samoans en général — et les *jeunes filles* en particulier — auraient une réticence marquée à discuter de « questions sexuelles » avec des étrangers ou des représentants d'une autorité quelconque. Or, dit-il, « c'était précisément ce genre d'informations que Mead, *jeune Américaine libérée* arrivant de New York et résidant dans le poste du gouvernement à Ta'ù, cherchait à tirer des adolescentes [...] » (p. 290, mes italiques). Conclusion : elles lui racontèrent donc n'importe quoi, des histoires d'amours occasionnelles sous les palmiers...

Outre les erreurs qu'il dénonce dans les données de Mead sur la grande liberté sexuelle préconjugale des adolescents, Freeman accuse d'autre part Mead de *contradiction* dans son exposé puisque, dit-il :

«... elle décrit effectivement les Samoans comme exigeant (*demand*) qu'une femme soit " à la fois réceptive aux avances de nombreux amants et cependant capable de montrer les signes de la virginité lors du mariage ". Il devient évident, à ce point critique, que quelque chose cloche terriblement, car *aucune population humaine ne peut être aussi désorientée sur le plan cognitif au point*

de conduire son existence d'une manière aussi schizophrénique» (p. 289, mes italiques).

Pour Freeman, qui n'est pas schizophrène, les faits sont simples, clairs et nets : d'une part la sous-culture masculine à Samoa est véritablement obsédée du viol, et les jeunes gens tentent de le réaliser le plus possible pour prouver leur virilité. D'autre part, le culte de la virginité des filles est très fort. Donc : il *ne peut pas* y avoir de *norme* de réceptivité de la jeune fille aux garçons, et il *ne peut pas* y avoir « promiscuité » sexuelle effective des jeunes gens, sauf viol, qu'il décrit.

Or, si Freeman réfléchissait un peu sur les cultures occidentales actuelles dont il fait apparemment partie — et surtout s'il était une femme — il saurait que c'est exactement ces *normes schizophréniques* (en effet) qui sont *imposées... aux femmes*. Quelle fille/femme ayant cédé aux « avances » masculines ne s'est-elle pas, tôt ou tard, fait traiter de « putain » ? Ne pas céder est une norme et *en même temps* céder est une norme.

Dans les sociétés patriarcales (justement celles qui privilégient à la fois « l'honneur » de la femme — ou plutôt de ses frères et père — et le viol), il y a plusieurs normes *contraires* pour une femme. Contraires, mais qui, si elles sont vécues de façon contradictoire au niveau *psychologique* par les femmes — la contradiction permanente étant justement un facteur d'aliénation des femmes (qui fait que céder n'est pas « consentir ») —, ne sont *pas* du tout contradictoires au niveau *sociologique*¹².

12. Ainsi la société des hommes pourra-t-elle « effacer » un viol (en disant que la femme était *consentante*) si la vengeance théoriquement requise risque d'avoir des conséquences jugées politiquement inopportunes. On en trouvera un exemple dans un article de J. Favret (1968) sur la manipulation de la violence en Kabylie entre 1830 et 1870. Parmi les diverses « solutions » possibles, une fois la femme prétendue consentante : « [Le tuteur de la femme] peut aussi faire lapider les amants par l'assemblée, solution moins prestigieuse, mais intéressante car elle fait l'économie d'un cercle de représailles. » L'effacement du viol — outre le choc qu'on peut supposer qu'il provoque dans l'esprit de la (des) femme(s) — entraîne donc, on le voit, la « solution » finale de la victime...

Certes, vis-à-vis des hommes aussi, il peut y avoir, en cas de meurtre,

Freeman voit très bien (en homme qu'il est) que le viol et la virginité sont liés à Samoa, non seulement structurellement mais jusque dans la forme même que prend le viol « subreptice » (pendant le sommeil de la jeune fille) : pénétration digitale, analogue à la « défloration rituelle » publique de la *taupou* lors du mariage. Mais il ne voit pas que le viol et les « avances » sexuelles en toutes circonstances auxquelles le garçon *veut* que la fille « cède » sont une seule et même chose. Pas de « contradiction » sociologique mais, en effet, vécu de l'oppression par les femmes dans la *coupure*, la schizophrénie.

D'autre part, on peut se demander ce que Freeman entend — parlant de Mead qui avait vingt-trois ans et dont c'était le premier terrain — par « une jeune Américaine libérée ». (Outre qu'on se demande ce qu'il en sait.) Dans le dialogue entre Mead et les jeunes Samoanes, plutôt que la rencontre entre une « libération » de l'ethnologue et un « mensonge » des informatrices, je verrais la rencontre entre deux aliénations structurellement homologues. D'un côté (les Samoanes), un silence sur le viol, et qui n'est *pas seulement* dû à une pudeur imposée sur les « questions sexuelles », mais à la *honte imposée à la victime* du viol (Freeman en cite d'ailleurs d'excellents exemples à Samoa) ; de l'autre côté (Mead), peut-être une *ignorance*, et non pas due à une « libération » (??) des femmes américaines, mais à son contraire : les femmes occidentales elles-mêmes ignoraient, jusqu'à ce que les mouvements féministes récents organisent des groupes d'assistance aux femmes violées et fassent l'analyse du viol, qu'un nombre si important de femmes étaient effectivement violées, et notamment dans le mariage ou par des hommes proches, alors que le viol n'est présenté dans l'éducation

manipulation politique des faits, traitement de la contradiction momentanée entre deux normes sociales. Mais on notera ici que pour la *personne du coupable* homme existent parfois physiquement des possibilités de délai (par exemple, la fuite ou le bannissement) qui sont bien entendu hors de question pour la *victime femme* dans l'exemple cité. Coupable ou non, la mort est plus immédiate pour elle...

D'autre part, sur le viol comme *logique* sociologique, cf. le tract « Justice patriarcale et peine de viol » (1977).

des filles que comme une éventualité très exceptionnelle, une menace destinée à faire peur et à « bien se tenir » (car c'est la fille qui est tenue pour responsable). Mais on découvre de plus en plus l'importance du nombre de viols dans nos sociétés (comme du nombre de femmes battues)¹³.

Donc Mead était peut-être « libérée » au sens que semble lui donner D. Freeman, c'est-à-dire « pouvait parler de questions sexuelles », mais elle était, comme toutes, non libérée dans le sens de n'avoir même pas sans doute la connaissance de la réalité quotidienne du viol dans de nombreuses sociétés, y compris la sienne

13. Sur les femmes battues, cf. par exemple MacLeod 1980. Sur le viol, cf. par exemple parmi les plus récentes publications aux USA, Russell & Howell 1983. Effectuée sur un échantillon de 930 femmes à San Francisco, leur enquête révèle que 44 % de ces femmes avaient été violentées sexuellement au moins une fois (viols « effectifs » : *completed rape*, plus tentatives de viol), dont la moitié plus d'une fois. Un calcul de probabilité (par *life-table analysis*) montre qu'il y a une probabilité de 46 % pour qu'une femme soit victime de viol ou de tentative de viol à un moment de sa vie, et une probabilité de 26 % pour le viol « effectif » (précisons que cette définition était la définition officielle, très restrictive). La tranche d'âge la plus « vulnérable » aux attaques sexuelles se situe entre 16 et 24 ans.

Russell & Howell expliquent — avec une forte vraisemblance pour toute femme ayant eu des entretiens avec d'autres femmes sur le sujet — la différence entre leurs chiffres et ceux, beaucoup plus faibles, d'autres enquêtes, par la manière dont ont été conduites leurs interviews, qui tendait à diminuer le plus possible ce qui est pour les femmes le problème spécifique du viol : l'« *underdisclosure* », la sous-divulgaration d'un secret, due à la honte de la victime. (Il est aussi noté que la formulation même des questions dans certaines enquêtes nationales sur les crimes empêche les femmes de parler du viol.) Russell & Howell estiment que leurs résultats confirment largement ceux d'un autre chercheur (A.G. Johnson 1980 : 146) qui avait été critiqué pour avoir trouvé une probabilité de 20 à 30%, et en avoir conclu : « *It is difficult to believe that such widespread violence is the responsibility of a small lunatic fringe of psychopathic men. That sexual violence is so pervasive supports the view that the locus of violence against women rests squarely in the middle of what our culture defines as "normal" interaction between men and women* » — ce que, rappellent Russell & Howell, des féministes avaient analysé dès les années 70. Cf. aussi Carrier 1980 ; Schwendinger 1983.

— connaissance que possèdent et se transmettent en effet, comme le note si bien Freeman, les « *male groups* ».

Ainsi donc, une meilleure connaissance — non pas seulement de la culture de Samoa, comme le dit Freeman — mais aussi de sa propre société (prémisse nécessaire bien que non suffisante de l'action pour la « libération » de tout groupe dominé) aurait-elle peut-être permis à Mead de douter légèrement des dires de ses jeunes informatrices. Toutefois, elle avait bien noté l'existence de normes contradictoires imposées aux filles (virginité/réceptivité) — ce que Freeman, de par sa position de dominant dans les rapports de sexe chez lui, refuse de reconnaître.

Ajoutons enfin que si Freeman aurait aimé que Mead connaisse mieux les discours et les pratiques masculines, il commet — et ce n'est pas pour nous étonner — la même erreur concernant des pratiques... féminines. Comme le note E. Leacock (1983) :

« Il prétend que Mead fut également dupée par une femme qui lui raconta que des parentes âgées pouvaient, si besoin était, habilement fournir du sang de poulet pour le rituel public où le fiancé déflorait cérémoniellement, de ses doigts, la *taupou* [...] Mais Freeman sait irrévocablement qu'une telle duplicité était impossible car il a interrogé là-dessus des hommes chefs qui " rejeterent avec indignation " cette idée » (pp. 250-253).

Nous revenons ici à la question de la « connaissance » de chaque groupe (dominant/dominé) concernant la domination. La connaissance des faits et les idées sur la domination sont-elles « partagées » ? Rien n'est moins sûr (cf. *infra*, II).

Il est (il devrait être, car trop de femmes ont tendance à l'oublier) hors de question, dans l'analyse d'un rapport de force, de ne pas tenter d'obtenir le maximum d'informations du dominant (*male groups*, dans l'exemple), car il connaît le mode d'emploi, les mécanismes économiques et les justifications idéologiques, les contraintes matérielles et psychiques à utiliser et utilisées. Certes la conscience dominante peut être aussi mystifiée (les bourgeois n'avaient pas fait l'analyse de la plus-value), mais le dominant connaît les moyens de l'exploitation et de la domination.

Mais si un dominant connaît la *domination*, il ne connaît pas le vécu de l'*oppression*, c'est-à-dire l'autre versant. C'est pourquoi les « explications » données et les notions qui les accompagnent sont souvent si décevantes, tels le « consentement » des dominé(e)s ou le concept de force ou de violence, sur lesquels nous reviendrons dans la suite de ce texte. Car un inconvénient majeur est que si vivre en dominant n'est pas connaître l'oppression, vivre en opprimé(e) est peut-être encore moins connaître (avoir la pleine connaissance de) la domination et l'oppression...

... et une solution : Elle n'aurait pas dû. Elle l'a bien cherché

Paris, le 30 mars 1983. A un croisement, le feu passe au vert, je démarre : trois jeunes hommes ¹⁴ décident de traverser quand même, manifestant clairement que « y en a marre des bagnoles », surtout si le conducteur est une conductrice. Je continue à avancer, passe à dix centimètres d'eux. Occupée par l'incident, je ne vois qu'en dernière extrémité, devant moi, une femme, qui regarde ailleurs. Je pile, lui fais signe que le feu était au vert, et je l'entends qui dit : « Pardon. »

Voilà sans doute ce que d'aucuns appelleraient le « consentement » des femmes à la domination (des automobilistes sur les piétons).

On manque de la tuer, elles s'excuse : Pardon... Je n'aurais pas dû...
1) Sa première réaction (totalement concomitante de la peur), réflexe, spontanée, immédiate, irréfléchie, subconsciente, est d'avouer qu'elle avait « tort ». 2) Elle ne sait pas — en tout cas elle

14. Je dis bien jeunes hommes, et non jeunes gens. Il est intéressant de noter que le mot « gens », en principe générique, est totalement résorbé dans le masculin lorsqu'il s'agit des « jeunes ». Plus que ce qu'on appelle l'absence des femmes dans le discours, c'est l'absence des *jeunes filles* (notamment dans les discours en sciences humaines et en ethnologie) qui me paraît le plus significatif, mais ceci serait l'objet d'un autre développement. Voir aussi que ce sont les *jeunes garçons* qui ont le maximum de latitude pour exprimer les valeurs d'une société (par exemple, l'agressivité à l'égard des étrangers, ou des femmes) — les adultes étant liés par des considérations plus pratiques (peur de la police, ou intérêt personnel à ne pas manifester à une femme son mépris profond, etc.).

n'a pas intégré dans ses réactions profondes — qu'un automobiliste qui heurte un piéton, *a fortiori* dans un passage protégé, a toujours tort, même s'il était théoriquement en droit de passer.

Nous avons déjà là quelques aspects propres à la conscience et à l'inconscient (et à l'inconscience) des dominé(e)s : a) la culpabilisation ; b) l'in-connaissance des règles non dites qui régissent les rapports avec les dominants ; c) l'inconnaissance du fonctionnement réel de la société *au-delà des apparences* des règles, lois, coutumes, etc.

On manque de la tuer, on l'accuse, elle s'excuse. Ou bien, on l'accuse, alors on la tue. Deux formules par lesquelles on pourrait résumer, pour les sociétés patriarcales (majoritaires à travers le monde), la position structurelle des femmes, *et ses effets dans la conscience*.

Une femme est-elle violée, « elle n'aurait pas dû » (parler à cet homme, se trouver à cet endroit-là, à cette heure-là, être habillée comme ci ou être habillée comme ça), et surtout elle n'aurait pas dû *se laisser faire*, en un mot, elle n'aurait pas dû *se faire violer*... D'ailleurs, si une femme est violée dans des circonstances « normales », par son mari, chez elle, dans sa chambre, eh bien elle n'aurait pas dû — pas dû énerver ce pauvre travailleur ou ce cadre cardiaque, pas dû se plaindre de sa fatigue, des enfants, pas dû *ne pas consentir*, pas dû résister à ses « besoins sexuels » à lui. Résiste-t-elle, il la viole et/ou la menace et/ou la tue.

Elle n'aurait pas dû. Et d'ailleurs, au fond d'elle-même (quelque part, comme on dit en style néo-lacanien), *n'a-t-elle pas consenti ???*

On sait que dans les procès de viol, l'argumentation des avocats — comme le sens final des sentences (acquittements fréquents des violeurs) — est presque toujours basée sur l'idée du consentement de la femme. Dans un procès récent pour viol collectif aux assises de Créteil (22-23 septembre 1982), l'un des avocats des violeurs, ne pouvant démontrer avec quelque crédibilité le consentement de la victime ni avant ni pendant le viol, tenta fort habilement d'insinuer *son consentement après !* Son « raisonnement » fut que — les violeurs ayant, après le viol, transporté cette jeune femme en voiture, de nuit, aller et retour entre le boulevard Saint-Marcel (Paris 13^e) et le boulevard Saint-Germain (5^e) : « Je n'ai pas compté, mais enfin, il y a au moins treize feux rouges où elle aurait pu descendre, s'échapper ! » Notons que c'est justement au dernier feu rouge, *en réarrivant*

sur le lieu du viol, que la victime s'est échappée, mais voilà, pour monsieur l'avocat, elle ne s'est pas échappée assez tôt, à son avis autorisé à lui, qui ne s'est jamais fait violer, à plusieurs reprises, par trois hommes, pendant plusieurs heures. Parmi d'autres arguments, celui-ci a dû compter dans le verdict des jurés : violeurs acquittés.

Et pourtant, tous les juges ou jurés ne sont pas du même acabit, dans nos sociétés occidentales. Voici en opposition un autre jugement concernant des violences physiques et morales — ici d'un mari contre son épouse — où la justice s'est prononcée contre les paroles mêmes de la victime... qui avait prétendu devant la Cour avoir consenti à la séquestration, et contre la défense qui parlait du « volontariat » de la victime :

« TOUTS LES SOIRS, UN HOMME DE 50 ANS
ENFERMAIT SA FEMME DANS UN COFFRE

Maladivement jaloux, M. Alfred Duclos, âgé de 50 ans environ, obligeait sa femme à passer ses nuits installée, au pied de son lit, dans une espèce de coffre fermé de deux serrures.

Dénoncé par son épouse qu'il avait battue au mois d'octobre, il a été reconnu coupable hier de séquestration par le juge Gabriel Lassonde de la Cour des sessions de la paix, et connaîtra sa sentence au mois de février.

Les faits mis en preuve pour la poursuite lors du procès pour établir les éléments essentiels de cette accusation sont, de l'avis du juge Lassonde, exceptionnels, incroyables et même répugnants.

Seul témoin entendu au cours du procès, l'épouse, qui avait demandé que la plainte qu'elle avait portée contre son mari soit retirée, a relaté qu'il y a quelques années déjà son mari avait fabriqué un genre de garde-robe dans lequel on serrait des vêtements le jour, mais qui lui servait de lit la nuit, une fois installée horizontalement au pied du lit de son mari. Après y avoir déposé un matelas et un oreiller, elle s'y étendait, après quoi son mari fermait le tout à clé avec deux serrures.

En d'autres occasions, Mme Duclos passait la nuit dans le lit conjugal, mais son mari prenait la précaution de lui menotter un poignet à l'un des siens. Ces précautions, selon la preuve entendue,

étaient prises par le mari qui voulait ainsi s'assurer que son épouse ne fréquentait pas d'autres hommes pendant son sommeil.

En plus de toutes ces précautions, M. Duclos, à son réveil, après avoir regardé sa femme dans les yeux, procédait en outre à un examen gynécologique pour s'assurer qu'elle ne l'avait pas trompé durant son sommeil.

Lors du procès, Mme Duclos a relaté qu'elle couchait régulièrement dans ce coffre depuis deux ans, de son plein gré, et que son mari ne l'avait ni menacée ni frappée pour l'inciter à prendre cette couche. Jamais, a-t-elle affirmé, je n'ai opposé de résistance à me coucher dans cette boîte, ni pour y entrer ni pour en sortir.

Mme Duclos a expliqué qu'elle aimait s'installer dans ce coffre, qu'elle le faisait seule ou que ses enfants l'y aidaient parfois, et précisé qu'elle y était bien couchée. En se prêtant volontairement à ce manège, a-t-elle déclaré au tribunal, je prouve à mon mari que je ne sors pas durant la nuit et je ne suis donc pas accusée pour rien.

Du 28 avril 1982 jusqu'au 20 octobre dernier, elle a passé toutes ses nuits dans ce coffre mais, le 20 octobre, après avoir été victime de sévices corporels de la part de son mari, elle a porté plainte et c'est ainsi que M. Duclos s'est retrouvé accusé de séquestration devant les tribunaux.

C'était la première fois qu'elle portait plainte contre M. Duclos, qu'elle connaît depuis trente ans.

La défense a parlé du "volontariat de l'épouse" mais, pour le juge Lassonde, en fonction de la jurisprudence la victime a bel et bien été séquestrée, puisqu'elle passait ses nuits dans un coffre fermé de deux serrures. Il lui était impossible d'en sortir et de circuler librement.

Dans une telle situation, note-t-il dans son jugement, la Cour ne peut se convaincre que cette femme voulait ainsi être séquestrée, surtout que, depuis l'incarcération de son mari, elle ne passe plus ses nuits dans ce coffre.

Le juge Lassonde en vient donc à la conclusion que les gestes posés par M. Duclos constituaient de la contrainte et une manifestation de force. Les examens gynécologiques qu'il pratiquait constituent pour le tribunal une attaque à l'intégrité de la personne de son

épouse et c'est là également une manifestation de force. » *Le Devoir*, Montréal, 21 décembre 1982 (mes italiques)¹⁵.

Cet exemple est caricatural, mais — dans cette mesure même — il est riche d'enseignements. Ce sont souvent soit les détails les plus ténus (le « pardon » de la femme que je manque de tuer) soit les extrémités les plus sordides qui jouent comme révélateurs d'une structure de pouvoir. A l'inverse, c'est l'apparence quotidienne et banale de déroulement « normal » des choses qui peut obscurcir, pour les victimes et les auteurs de l'oppression comme pour leurs « analystes », ses mécanismes. Mais, dirais-je, encore plus pour les victimes : moins de femmes que d'hommes voient une continuité, une homogénéité, en situation de domination des hommes, entre relations sexuelles « normales » et « viol ». Moins de femmes que d'hommes voient dans le mariage ce que rappelle pourtant à chaque touriste le guide Michelin :

« Noces de Venise et de la mer. — De 1173 à 1797, une somptueuse cérémonie exprimait admirablement ce qui faisait la grandeur de Venise et ce qui fait encore sa beauté. La République ayant soutenu le pape Alexandre III dans sa lutte contre l'empereur Frédéric Barberousse, le Pontife donna au Doge un anneau, "symbole de votre empire sur la mer". En souvenir, chaque année, le jour de l'Ascension, le Doge, vêtu de drap d'or, montait Bucentaure, sa galère de parade toute dorée, et allait jeter à la mer un anneau en disant : "*Nous l'épousons, mer, en signe de perpétuelle domination.*" Voltaire niait que le mariage fût *valable* : il manquait, disait-il, le *consentement de la mariée.* »

Guide vert Italie, Michelin, 9^e éd., 1971, p. 234 (mes italiques).

Du Pontife du XII^e siècle au guide du touriste moderne en passant par les Lumières voltairiennes, nul doute dans les esprits masculins : le mariage est le sceau de la domination de l'homme sur l'épouse — à quoi elle doit, humanisme oblige, de préférence consentir. La première partie de la proposition me semble (quoique jamais assez) démontrée pour les sociétés patriarcales ; c'est surtout sur la seconde partie que portera mon interrogation : 1) A quoi en

15. Je remercie la Comitelle, groupe d'étudiantes en anthropologie de l'Université de Montréal, pour la communication de cette coupure de presse.

effet la femme « consent-elle » : au mariage (par exemple) ou... à la domination ? 2) Quel sens y a-t-il à parler de consentement ?

On trouve fréquemment dans les textes concernant les femmes (ou d'autres dominés) des énoncés sur leur « acceptation » (de la situation), leur « adhésion à l'idéologie », « partage des idées dominantes », « coopération », « consentement à la domination ». Ces termes peuvent être posés là sans autre forme de procès, comme une explication suffisante ne requérant pas de commentaires (nous les retrouverons au passage chez quelques auteurs). On sait en fait qu'ils font partie, et depuis longtemps, des élaborations théoriques sur la domination.

En philosophie, J. Gabel par exemple — après avoir cité le *Discours sur la servitude volontaire* de La Boétie comme « classique méconnu du problème de l'aliénation » — mentionnait toutefois que l'acceptation n'est qu'un des éléments possibles du mécanisme psychique en question :

« Or l'oppression acceptée n'est qu'une étape de l'aliénation. L'étape suivante — la plus importante à notre sens — est celle de l'oppression — ou de l'infériorité — méconnue, "scotomisée" : l'illusion de l'ouvrier qui "croit être au pouvoir" dans un pays où il n'exerce pas la moindre influence sur la marche des affaires, celle du sous-homme nazi qui croit que son appartenance à la race supérieure lui confère la "participation" à une "valeur" extra-historique [...], celle de la femme qui accepte passivement son "rôle" de femme comme expression d'une infériorité supposée [...], celle du *poor white* sudiste qui, en faisant cause commune avec le gros planteur, se donne l'illusion d'appartenir à une élite, et j'en passe... Dans tous ces cas, l'illusion tenace, "existentielle", comportant parfois une *néo-structuration des bases logiques de la pensée*, apparaît inséparable de la définition d'un concept de l'aliénation qui se voudrait opérationnel » (Gabel 1970 : 56 ; souligné par moi — et sans m'attarder pour le moment sur le fait que seule la femme est censée accepter « passivement »...).

En ethnologie, M. Godelier semble restreindre le problème par les thèses qu'il défend en écrivant, par exemple dans « La part idéale du réel » :

« ... des deux composantes du pouvoir la force la plus forte n'est pas la violence des dominants mais le consentement des dominés à leur domination » (1978 c : 176 ; cf. aussi Godelier 1976, 1977, 1978 a et b, 1982).

Nous aborderons plus précisément leur discussion dans la troisième partie de ce texte, après avoir tenté de reconsidérer un certain nombre de faits concernant les rapports de sexe.

II. La part réelle de l'idéal, pour les femmes

L'idée de consentement des dominé(e)s, comme celle du partage des idées dominantes, renvoie à la subjectivité, à la conscience du sujet dominé. Mais, justement, quelle est-elle ? Avant de conclure au « consentement », il faudrait s'assurer que, pour chaque société, on ait pris la mesure des *limitations de la conscience* que les femmes peuvent subir. Une partie des limitations mentales est inextricablement liée à des contraintes physiques dans l'organisation des relations avec les hommes, l'autre est plus immédiatement une limitation de la connaissance sur la société.

Nous esquisserons d'abord un résumé des contraintes matérielles que — à la différence et au profit des hommes — peuvent subir les femmes, avec leurs implications mentales limitatives¹⁶ ; puis nous aborderons la question de la conscience des femmes médiatisée par l'homme, enfin celle du « partage » des idées et des valeurs, en nous demandant quelle peut être « la part réelle de l'idéal » pour les femmes.

16. Je ne parlerai pas ici des contraintes sur la sexualité et la reproduction — où le physique et le mental sont le plus inextricablement liés —, dont traitent les articles de P. Tabet, de N. Echard et de O. Journet publiés dans *L'Arraînement des femmes*, 1985. Or ces « contraintes » (et le mot est faible) — dans la mesure où elles s'exercent sur le sujet opprimé dans un rapport de force global qui inclut aussi l'oppression économique, juridique et politique — peuvent être considérées comme l'un des plus sûrs facteurs de la dépossession de soi qui atteint les femmes en tant qu'individues et en tant que groupe social.