

Différence sexuelle et genre vernaculaire

La maison contre les terrains vagues du marché

Luc Richir

Janvier 2011

Comité de rédaction :

**Marc Belderbos
Cécile Chanvillard
Pierre Cloquette
Renaud Pleitinx
Jean Stillemans**

Diffusion :

laa

**laboratoire analyse architecture
Faculté d'architecture, d'ingénierie architecturale, d'urbanisme
Place du Levant 1 boîte L5.05.02
1348 Louvain-la-Neuve
Belgique**

<https://uclouvain.be/fr/instituts-recherche/lab/laa>

**© Les Pages du laa
ISSN : 2593-2411**

Différence sexuelle et genre vernaculaire¹

Déni de la dualité

L'écart entre l'homme et la femme — qu'il s'agisse de la reproduction sexuée ou de l'irréductibilité d'un mode de jouissance à l'autre — est aujourd'hui l'objet d'un déni, d'un rejet qui s'étend à la totalité du champ social. La transformation de la femme en prolétaire, en responsable politique ou en chef d'entreprise, voire en « corps lesbien », constitue autant de machines de guerre pour *neutraliser* la question : il s'agit de faire en sorte que dans les champs économique, culturel et politique, ne s'affrontent plus que des sujets de droit, « neutres », vidés de toute détermination sexuelle, sujets aphones, voire ignares quant aux horizons qu'ils brassent comme des nageurs d'infini. S'élabore un nouveau sujet : qui ne sait plus de quel lieu ni de quel corps il parle.

Nous avons conscience que cette position se fonde moins sur un a priori, un principe, une αρχη, que sur une multitude d'observations insuffisamment exposées au crible de la critique. En définitive, nous adoptons le point de vue d'Empédocle — à nos yeux le plus grand des voyants de la Grèce² — pour qui la différence sexuelle représente le lieu géométrique (le cercle de l'anneau, du συμβολον) de la déchirure interne à l'espèce et de son impossible unité, la division d'une unité qui s'oppose à elle-même comme la haine à l'amour, la discorde à la fusion. Cette pensée a-t-elle une

1. Texte publié également dans l'ouvrage de l'auteur : Donner, recevoir, rendre – L'erreur de Cook – Anthropologie du délire occidental, Editions Modulaires Européennes, Bruxelles, 2010.

2. Les écrivains modernes me font ch... Chez ce qu'il est convenu d'appeler les plus grands, l'Ego occupe la place écrasante. Nous n'admirons que les histrions qui souffrent de leur ego au point d'en éclater ou d'en perdre le souffle (Kafka, Céline). Ceux qui cherchent « le mimosa sans moi » (Ponge) restent malgré tout suspects. Beckett, peut-être, en son ascèse rebelle à toute séduction...

histoire ? Ou est-elle, au contraire, immanente aux époques et aux vicissitudes des sociétés ? Il est certain que le rapport du féminin au masculin a toujours intrigué la pensée, qu'elle soit « sauvage » ou philosophique. Il est non moins certain qu'elle est toujours apparue aux hommes comme une donnée mystérieuse, une barrière infranchissable que la vie leur imposait en même temps que la nécessité injustifiée de mourir. Pourquoi les mythes, les rites, les coutumes, les religions, ont-ils pris en charge la différence générique au point d'en faire l'un des soucis majeurs (avec la mort) de toute culture ? Il y a là quelque chose qui fait objection à l'évidence pratique de l'instinct, une faille qui sépare l'humain de lui-même et le contraint à se rejoindre dans un commerce avec une altérité qui n'a d'autre résolution que l'enfant, lui-même divisé. Comment, de la fission de l'Un et de la réunion de ses moitiés, ne résulte-t-il pas la retrouvaille de l'Unité mais la répétition de sa division originaire ?

« La » société

Pourquoi faut-il que, lors des rites d'initiation, les jeunes hommes soient séparés de leurs mères ? Qu'ils meurent à l'origine maternelle pour renaître façonnés par leurs aînés qui, travestis en femmes, leur donnent une nouvelle vie et une nouvelle identité : une personne — un masque³ ? D'une certaine manière, Lévi-Strauss a simultanément tort et raison. Raison de dire que « les femmes sont échangées contre des femmes » ; tort de prétendre que « le lien de réciprocité qui fonde le mariage n'est pas établi entre des hommes et des femmes, mais entre des hommes au moyen de femmes. » En fait, les hommes sont échangés comme des femmes. Dans le volume 2 des *Ritologiques*, *Le corps sexionné*⁴, Jean-Thierry Maertens décrit des rituels d'initiation où les garçons circoncis revêtent des atours féminins. Tout se passe comme si la procédure d'entrée dans le circuit de « l'échange de femmes », non contente de marquer le mâle dans son sexe pour « le signifier phallus », l'identifiait symboliquement à une épouse potentielle. Partiellement castré, le jeune initié est amené à se percevoir comme une femme qu'on échange au même titre que ses soeurs. Si tel est le cas — conclusion que se garde bien de formuler Maertens —, il devient plausible de soutenir que « les femmes sont échangées contre des femmes », à condition de préciser que les acteurs de l'échange sont les personnes morales qui représentent les familles et les clans, les lignages et les cycles de générations.

Ces données, bien connues des ethnologues, traduisent une difficulté quasi universelle qui embarrasse l'interprète au point qu'il la néglige sans autre forme de procès (Hegel), quand il ne s'efforce pas de la noyer sous des considérations

3. Theodor Reik, *La création de la femme*, Editions Complexe, Bruxelles 1975. Le voile a-t-il pour fonction de cacher les traits du visage féminin ? Ne serait-il pas un masque, commun à un *yevos*, à une race, celle de la femme ?

4. Jean-Thierry Maertens, *Le corps sexionné*, Paris 1978. Faut-il rappeler que la subincision pratiquée par les Aborigènes d'Australie a pour but avoué de faire saigner les hommes comme les femmes ? Les mutilations rituelles auraient-elles pour fonction de payer la dette de sang due à la fertilité des femmes ?

tantôt mythiques, tantôt pseudo-scientifiques. La difficulté, nous l'avons souvent abordée sans pouvoir lui assigner une solution satisfaisante. Sans doute convient-il de la reconnaître, de lui imprimer tout son relief, avant même de songer à la résoudre. « La mère est antérieure au fils, écrit Bachofen. La féminité se tient au faite des choses, la force masculine ne prend forme qu'après coup, en deuxième ligne. La femme est là comme le donné ; l'homme devient. Au commencement il y a la terre, la matière fondamentale et maternelle. De son sein procède ensuite la création visible, et c'est en elle seulement qu'apparaît un sexe double et séparé. C'est en elle seulement que la forme masculine vient à la lumière du jour. La femme et l'homme ne surgissent donc pas en même temps, ils ne sont pas ordonnés de la même manière »⁵. En lisant Bachofen, on a l'impression que la culture — de plus en plus phallogocentrique au cours des siècles — cherche à combler le retard congénital des hommes en minimisant l'avance que le féminin aurait prise dès le départ sur le réel de l'espèce. Quand ce n'est pas l'identité masculine qui se trouve mise en cause⁶, c'est la notion de paternité qui se voit vidée de tout fondement. Il est symptomatique que, dans nombre de sociétés, le rôle de l'homme dans la procréation soit perçu comme accidentel, voire comme superflu. Dans tous les cas de figure, la paternité est attribuée du dehors, elle fait appel tantôt à un rituel, tantôt à une « fiction juridique ». Loin d'être immanente à la reproduction de l'espèce, elle finit par apparaître comme affectée d'une transcendance que la version religieuse du libéralisme — la laïcité — a beau jeu de tourner en dérision... « La mère est toujours sûre, écrit Bachofen, sur la base d'une certitude physique, *mater natura vera*. En revanche, le père est pure conjecture, et ceci aussi bien dans le mariage que dans la libre proximité sexuelle. La paternité, toujours, est fiction »⁷.

Si, dans certaines contrées de l'Europe médiévale, l'application du droit romain fut interdite, c'est que les communautés, fondées sur le voisinage autant que sur la maison, ont toujours ressenti comme un danger la « vérité naturelle » de la mère, son droit naturel sur la propriété de l'enfant. Celui-ci constitue le premier pas vers une société fortement hiérarchisée où le *pater familias* a pouvoir de vie et de mort sur sa maisonnée. La fonction symbolique redoute autant le père que la mère. Assurément, la femme constitue le pôle obscur et aveuglant de la modernité. Identifiée à la parole, elle s'échange entre sujets parlants — exclusivement des hommes — qui se définissent les uns par rapport aux autres comme les « moitiés » signifiées par ce « signe d'altérité » *qui en principe n'a rien à dire*. C'est elle (la femme) qui assure l'existence physique et normative de la famille, cellule que nous encensons comme le noyau fécond de toute société. Débordé par l'enthousiasme de

5. Johann Jakob Bachofen, *Le droit maternel*, p. 163.

6. « L'enfant mâle est successivement tout et son contraire. Il est sommé d'abandonner sa première patrie [son lieu de naissance maternel] pour en adopter une autre qui lui est opposée, voire ennemie (p. 73). Il s'agit toujours d'aider l'enfant à changer son identité féminine primaire en une identité masculine secondaire (p. 107). Le devenir-homme est une fabrication volontariste (p. 108). » Elisabeth Badinter, *X Y, De l'identité masculine*, Editions Odile Jacob, Paris 1992. Certes, « on ne verra pas une coïncidence dans le fait qu'une philosophe favorable à la prostitution, Elisabeth Badinter, se trouve détenir 10,32 % du capital d'une des plus grandes compagnies de publicité du monde — Publicis — au conseil d'administration duquel elle a sa place. » Hervé Kempf, *Pour sauver la planète, sortez du capitalisme*, Seuil, Paris 2009, p. 62.

7. Bachofen, *Le droit maternel*, p. 115.

son anti-catholicisme, le Siècle des Lumières, loin d'avoir favorisé l'athéisme — sinon sous la forme d'une indifférence d'antiquaire —, a propulsé la Révolution française ainsi que le romantisme dans le fantasme d'une religion d'Etat fondée sur le culte de la Mère. De Rousseau à Hölderlin, de Robespierre à Nerval, de Michelet à Otto Weininger, de Freud à Lacan via Mélanie Klein, la fonction symbolique est asservie, tantôt à la loi du Père mort, tantôt à la toute-puissance régénératrice des Mères. Lacan n'hésitait pas à identifier l'enfant phobique avec le poisson-pilote qui, mieux que quiconque, débusque le monstre angoissant de la « Femme-il ». Comme dans la phobie, la « société » n'institue la « famille » que pour opposer, à la puissance maternelle, la robinsonnade du « lien social ». « Eu égard à la famille, la société n'a pas pour premier souci de la mettre en honneur et de la perpétuer. Tout montre, au contraire, que la société se méfie de la famille et lui conteste le droit d'exister comme une entité séparée. »⁸ Certes. Mais en opposant famille et société, Lévi-Strauss feint d'ignorer que *la* société, ça n'existe pas.

Genre et différence sexuelle

« Le genre se déchire dans la différence des sexes, du connaître on passe au reconnaître. »⁹ Cette phrase de Hegel, nous en avons tiré parti autant qu'il nous fut possible de le faire. Nous savons que la déchirure en question affecte le champ du connaître, la stabilité de la conscience de soi, au point de la pousser à sortir d'elle-même pour confronter son savoir avec celui d'un autre. Il s'agit, entre autres, d'échapper au tourment solitaire de la certitude en lui donnant la forme d'un savoir communicable, de passer de la certitude de soi à la conscience de soi, c'est-à-dire à la forme réflexive du savoir absolu. Toutefois, ce n'est pas avec l'Autre sexe que la conscience de soi mesure sa certitude, mais avec un alter ego animé des mêmes intentions. Ce n'est pas la reconnaissance qui se substitue aux balbutiements de la connaissance, mais l'urgence de couper court au dialogue en tuant le Tu susceptible de lui rendre les devoirs de l'hospitalité.

Hegel savait-il clairement que la philosophie est impuissante à traiter de la différence des sexes autrement qu'en se fiant aux termes qui limitent son pouvoir, ceux de la logique ? Les sexes ne s'ajoutent pas l'un à l'autre pour former l'unité d'un genre — c'est elle, l'objet perdu cher à une certaine psychanalyse, cette « libido sans organe » censée représenter l'élan vital sans commencement ni fin, la jouissance du vivant prisonnier d'un jaillissement continu. S'ils conjuguent leur différence, c'est pour exalter une altérité « unique en son genre ». Car la femme n'est différente de l'homme que pour l'homme et réciproquement. La différence de l'une ne s'épuise pas quand elle se donne à l'autre. Ici, il ne saurait y avoir échange — à moins d'assigner une valeur à ce qui se donne et de le traiter en marchandise (ce qui peut être le cas du « paiement pour service sexuel rendu »). La différence des sexes n'acquiert son sens que lorsqu'elle se livre gratuitement, par un don sans commune mesure avec ce qui

8. Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, p. 91.

9. Hegel, *Logique et Métaphysique* (Iéna 1804-1805), Gallimard, Paris 1980, p. 171.

est cédé mais qui a valeur de signe et de symbole. Si « l'amour est le plus loquace des sentiments »¹⁰, il est tout aussi bien « allergique au langage »¹¹. Son verbiage est défensif, si l'on en croit Musil, qui étale à longueur de pages les dissertations dont Ulrich entretient sa sœur Agathe. Si l'amour est « est essentiellement loquacité », c'est qu'un être ne saurait se donner à un autre sans éprouver l'embarras d'une différence qui ne passe jamais tout entière au crible des mots. Loquacité et allergie sont comme l'envers et l'endroit d'une même inhibition — que seuls partagent les êtres parlants. Je dirais quant à moi que l'amour est essentiellement une passion narrative¹². De même, ce ne sont pas les mots qui manquent (ils sont pléthore), mais le silence. Abolir la possibilité d'en dire plus, entretenir la parole des charmes d'un bavardage si dru qu'il s'épuise de lui-même, décourager l'obsession de doubler chaque mot d'un sens adéquat, substituer le rythme à la phrase, le souffle aux langueurs de la ritournelle — tout dire conduit au silence. C'est lui qui module dans l'écriture de Quignard des plages vibrantes d'une rumeur qui n'appartient qu'au langage. La différence des sexes n'a de sens que parce que le langage est dans l'incapacité d'en produire le savoir. Lorsqu'il s'y efforce, c'est alors que les siècles tournent les pages d'un bêtisier parfois sidérant. La différence des sexes est unique au monde, irréductible à celle qui distingue une chose d'une autre en fonction de ses caractéristiques singulières. Aussi est-il incongru de la figer dans l'opposition de deux genres complémentaires. On a beau la justifier par l'exercice dispendieux d'une fonction — la reproduction biologique de l'espèce —, elle n'en est pas moins grosse d'une transcendance qui affiche un écart absolu entre l'humain et toute autre forme de vie animale. C'est que, chez l'homme affecté, infecté du parasite de la parole, la différence sexuelle interdit à chacun de s'adresser à l'autre sexe comme s'il s'agissait d'un double, d'un alter ego avec qui l'on pourrait composer dans la complicité ou la rivalité. Pour qu'il en soit ainsi, il faut au préalable *neutraliser* les sujets engagés dans le processus de reconnaissance ou de dialogue, les considérer comme s'ils appartenaient à un même sexe, voire à une absence de sexe, les abstraire de leur altérité afin de les égaliser dans la confrontation spéculaire de la conscience de soi. C'est précisément ce face à face mortifère de la conscience mesurée à son pouvoir d'anéantir l'autre en le réduisant à une image qui fait défaut dans l'*an-archie* du rapport entre les sexes. La figure de ce rapport est proche de l'accompagnement. Chacun est compagnon de l'autre, unique parce que ni l'un ni l'autre ne procèdent d'un principe (d'une *αρχη*) qui les ordonnerait selon un rapport hiérarchique, conformément à une succession qui aurait valeur de primauté de l'un sur l'autre (l'homme est d'abord créé par Dieu, puis la femme invoquée « en aide »). Le sexe est immédiatement l'autre auquel sa présence charnelle m'interdit de me dérober, il est injonction à mettre en rapport, non pas deux individus distincts numériquement, mais une altérité que nul ne peut revendiquer comme étant son bien propre. Si l'on pouvait l'inscrire dans une formule paradoxale qui défie le bon sens, il nous faudrait poser $A = - A$, ce qui revient à dire que le seul ensemble à même de répondre à cette définition est l'ensemble vide. En ce cas, reste à admettre qu'il n'existe aucun élément susceptible de représenter à lui

10. Robert Musil, *L'homme sans qualités*, tome 2, Editions du Seuil, Paris 1969, p. 551.

11. Pascal Quignard, *Vie secrète*, Gallimard, Folio 3292, Paris 1998 p. 335.

12. Luc Richir, *Un amour de loin*, Editions de La Part de l'oeil / Lysimaque, Bruxelles, 1996, p. 54.

seul la différence sexuelle. A reconnaître que celle-ci est d'emblée dualité, division antérieure à la supposition métaphysique de l'Un.

La différence des sexes est d'emblée réalisée dans tel individu de sexe masculin ou féminin sans qu'il soit besoin, pour la signifier, de l'abstraire de sa réalité pour dégager une substance neutre, indifférenciée, une sorte de troisième sexe, ou plutôt de genre hors sexe, le « genre humain », auquel il suffirait d'attribuer tel ou tel prédicat selon qu'il est mâle ou femelle. La faire reposer sur la présence ou l'absence d'un attribut appelé à jouer le rôle de symbole unique pour les deux sexes, c'est la dissoudre dans l'éther d'un formalisme creux. Si elle résiste au forçage des catégories logiques, c'est que le concept est impuissant à rendre compte de son altérité sans l'assimiler, sans faire de l'Autre un doublet du Même. L'Autre ne peut être déféré au tribunal du Même sans subir une altération profonde, altération et dégradation que l'on observe dans certaines civilisations où le rationnel et la logique sont les instruments d'une politique. La seule chose qui mesure un sexe à l'autre est la mort.

D'autre part, mesurer la différence sexuelle au potentiel des jouissances mâle et femelle, c'est encore se référer au phallus, en tant qu'il ne désigne nullement le pénis avec sa physiologie, mais le rapport de l'organe à la jouissance, et plus précisément à la jouissance féminine dont il est censé incarner la condition¹³. Or, il semble que, depuis des millénaires, l'humanité ait posé le problème de la différence des sexes en de tout autres termes. Loin de succomber aux charmes d'une logique binaire — à cette « logique de l'identité » qui prétend résoudre le rapport de l'Un avec lui-même en le dialectisant —, les sociétés dites « primitives » ont envisagé les rapports entre hommes et femmes en termes d'échange et de don. Qu'est-ce qui, pour le « genre vernaculaire » (j'emprunte l'expression à Ivan Illich) peut faire l'objet d'un échange, amorcer le mouvement d'une réciprocité, engager le circuit de la dette, impliquer les vivants dans un temps rêvé par les morts ? Et comment envisager le chassé-croisé du don sans le placer sous la juridiction d'un tiers, c'est-à-dire d'une justice ? En un mot, comment *arbitrer* le rapport entre les sexes ?

La question du genre vernaculaire

« Pour mener l'analyse concrète des rapports de pouvoir, il faut, écrit Michel Foucault, abandonner le modèle juridique de la souveraineté »¹⁴. L'erreur héritée de la philosophie politique est double (nul doute que cette « erreur » ne soit constitutive de la pensée politique). D'une part, elle voit dans l'Etat la forme accomplie du pouvoir, ce qui situe toutes les sociétés dans la perspective d'un devenir linéaire dont l'Etat est le point d'aboutissement — point de fuite mais également point de vue d'où chaque société se voit envisagée comme un moment particulier d'une Histoire. D'autre part, elle met la loi en position de fondement d'un accord juridique entre sujets de droit. Tout autre est la pensée symbolique. Nous avons précédemment

13. Lacan, D'un discours qui ne serait pas du semblant, séminaire Livre XVIII, séance du 17 février 1971, Seuil, Paris 2007.

14. Michel Foucault, « Il faut défendre la société », Cours au Collège de France 1976, Seuil / Gallimard, Paris 1997, p. 239.

souligné l'absence de point de vue absolu dans les sociétés vernaculaires — leur *anarchie*, dirait Levinas — corrélative du fait que les structures de parenté, mais aussi l'organisation des échanges, ne gravitent jamais autour d'un ego référentiel, centre et origine du système des relations. Plutôt que de loi, expression autoritaire de la souveraineté de l'Etat sur les sujets, il serait préférable de parler de statut. La disposition des individus au sein des sociétés traditionnelles est de nature statutaire. Elle répartit les individus et les groupes en fonction de leur statut, lequel se situe au croisement de déterminations multiples (d'où résulte que les êtres n'ont pas un mais plusieurs statuts, simultanés et variables, synchroniques et diachroniques). D'où l'embarras des historiens lorsqu'ils ont affaire à des notions telles que « liberté », « franchise », « esclavage » ou « servitude ». Il en va ainsi des rapports entre les hommes et les femmes. L'étude des rapports *asymétriques* entre les sexes reste à faire. Dans la plupart des ouvrages traitant de la question, le point de vue est ambigu : la théorie se croit autorisée à souligner une relation de dominant — dominé entre les hommes et les femmes. Quant à l'observation, elle oscille entre une grille de lecture inspirée d'une organisation statique, figée entre les sexes (calquée implicitement sur le modèle occidental), et un point de vue dynamique. J'en veux pour preuve l'ouvrage d'Aline Tazuin, qui ne manque jamais de mettre l'accent sur l'inégalité, sur la *hiérarchie* des relations hommes <> femmes dans la société mauritanienne alors que ses observations suggèrent que ce déséquilibre s'inverse souvent dans les faits¹⁵.

Dans un système hiérarchique, l'opposition des éléments est relative à l'ensemble dont ils font partie, elle représente un mode d'inclusion plutôt qu'un antagonisme irréversible. Ce n'est que si l'observateur perd l'ensemble de vue qu'il se croit légitimé à former des couples d'opposés, des symétries de paires et de « moitiés ». Bien souvent, on constate que là où il décrit une société en termes de division (de classes, de castes ou d'ethnies), il minimise l'importance d'une troisième instance. C'est ainsi qu'au Rwanda, la colonisation fabriqua de toutes pièces l'opposition entre deux groupes, les Hutus et les Tutsis, au mépris de l'existence d'un troisième, les Twas¹⁶. Il n'y a pas que dans le domaine des idées que la pensée dualiste exerce ses ravages !

En fait, c'est le trois qui constitue la « synthèse immédiatement donnée à, et par, la pensée symbolique ». On ne peut en effet opposer deux termes sans qu'un troisième intervienne pour relativiser leur opposition, s'associer avec l'un ou l'autre élément pour modifier leur relation¹⁷. Ce n'est qu'à cette condition que les inconnues de l'équation sociale trouvent leur résolution dans l'articulation d'un lien. De même, il existe une dynamique interne au « genre vernaculaire », et non une opposition entre deux entités séparées, l'Homme et la Femme.

« Le genre est quelque chose d'autre, et quelque chose de plus que le sexe. Il traduit une polarité sociale en soi fondamentale, et distincte entre deux lieux, entre

15. Aline Tazuin, *Figures du féminin dans la société maure (Mauritanie)*, Editions Karthala, Paris 2001.

16. Dominique Franche, *Rwanda, généalogie d'un génocide*. Colette Braeckman, Rwanda, histoire d'un génocide, Fayard, Paris 1994.

17. L'un des modèles de pensée hiérarchique se trouve dans la conception trinitaire du Dieu chrétien. La place nous manque pour développer toute la finesse et la rigueur avec laquelle Richard de Saint-Victor, dans *De Trinitate*, rend compte de l'ordre interne à la coexistence des trois personnes en Dieu.

deux moments. Le genre, poursuit Ivan Illich, implique une complémentarité au sein du monde, complémentarité qui est fondamentale et le ferme sur " nous ", si ambiguë et fragile que puisse être cette fermeture. Le sexe au contraire implique une ouverture illimitée, un univers dans lequel il y a toujours davantage. »¹⁸

D'autre part, il ne saurait être question de hiérarchie entre les sexes. Celle-ci est un effet de la manigance sociale, la projection d'un rapport légitimé par la nécessité d'accorder, de distribuer et d'organiser différentes fonctions. La notion de genre n'est pas sans poser de graves problèmes, dans la mesure où son application à certaines réalités entraîne une stagnation, voire une régression dans la lutte engagée par les femmes pour conquérir un statut sexuel moins défavorable que celui qu'elles se voient imposer par la tradition.

« Si le genre est la construction sociale du féminin et du masculin au contraire de la différence des sexes qui est issue des caractéristiques biologiques, on peut émettre l'hypothèse que le genre féminin évolue dans les pays du Maghreb dans la bonne direction, sinon plus vite que le rapport de sexes et la morale sexuelle qui le détermine. »

Toutefois, fait observer Wassyla Tamazali, « la morale sexuelle marquée par la supériorité du sexe masculin rattrape vite les progrès du *genre*, et reste le tropisme qui règle la condition des femmes dans les sociétés dites arabo-islamiques »¹⁹. Autrement dit, en substituant la dualité des genres à la différence sexuelle, on n'élimine pas le risque d'entériner des pratiques sexuelles intolérables (telles la violence conjugale, l'excision et l'infibulation) au nom de l'économie interne des rapports « hommes <> femmes ».

Que le genre (masculin ou féminin) soit l'effet d'une machinerie discursive souvent complexe, que tout un chacun s'imagine relever d'une nature mâle et femelle en fonction de discours dont il / elle ignore les tenants et les aboutissants, c'est l'évidence même. La question du sexe par rapport au genre — déjà relevée par Hegel — est plus délicate. Apparemment, le sexe n'est pas culturel : il est anatomique. Je ne pense pas qu'une telle réalité puisse fournir ample matière à discussion. Mais le sexe n'est pas la sexualité, si l'on entend par là l'incroyable imagination du vivant déployée pour reproduire l'espèce. On n'en finirait pas de détailler les exemples où la collaboration de telle espèce animale avec telle espèce végétale aboutit à un résultat dont abeilles et bourdons, fleurs et semences, sont les acteurs jubilatoires.

Ivan Illich a tenté de résoudre la question en inventant le concept de « genre vernaculaire ». Si « le " sexe " est le résultat d'une polarisation des caractères communs qu'on attribue, depuis la fin du XVIII^e siècle, à tous les êtres humains »²⁰, le « genre vernaculaire » opère une distinction à la fois biologique et sociale entre les hommes et les femmes, distinction qui *tend* à les différencier en deux genres sans

18. Ivan Illich, *Le genre vernaculaire*, in *Œuvres Complètes* tome II, p. 286 et p. 291.

19. Wassyla Tamzali, *L'énigme du Maghreb*, in *Le livre noir de la condition des femmes*, X O Editions, 2006, p. 337.

20. Ivan Illich, *Le genre vernaculaire*, p. 251.

qu'ils deviennent jamais autonomes et séparés. C'est pourquoi le moi ne peut jamais s'abstraire du genre auquel il appartient. Il ne peut illustrer la catégorie du Même face à l'Autre. Il est toujours localisé dans telle ou telle région du genre vernaculaire, à vrai dire plus complexe que la simple division hommes >> femmes puisqu'il implique leur statut, variable selon l'âge et la fonction, ainsi que le rapport aux générations, aux morts, aux vivants, ainsi qu'aux êtres à venir. D'autre part, le genre vernaculaire structure au quotidien une économie essentiellement domestique. La maison est le seul acteur du genre qui soit simultanément double, puisqu'elle accueille, dans sa disposition, la *cohabitation* de cette société duale. Habiter, c'est nécessairement cohabiter, du moins tant qu'on souscrit à la loi du genre. Le monde — c'est ce que nous enseigne la célèbre fiction de Daniel Defoe où Robinson désespère de ne pouvoir dialoguer avec son *semblable* — ne se résume pas aux conditions matérielles de la subsistance, à l'organisation, individuelle ou collective, de la survie : il est cohabitation des genres, une cohabitation extensive, qui part de la maison pour se propager dans les pâturages et les champs, le long des cours d'eau et des mers, à la lisière des forêts et au seuil du désert. La maison est le lieu géométrique d'où partent et où reviennent ces transhumances de durée flexible. « La relation entre les genres [étant] avant tout sociale »²¹, la maison fait lien entre les deux genres. C'est un élément particulièrement important de la fonction symbolique. On y accueille non seulement l'hôte, l'étranger, mais aussi l'étrangère, et parfois sa famille. Loin d'être un élément occasionnel de l'hospitalité domaniale, elle en assure la permanence, établissant un invariant au cœur du quotidien, qui est le temps des habitudes, le temps où l'habiter se colore de familiarité. L'essence de l'habiter est *demeurer*, ce qui consiste à s'établir en soi, à fonder la durabilité du moi sur la stabilité d'un lieu où chacun agit conformément à ses "habitudes", lesquelles composent avec celles d'autrui, et surtout de l'autre sexe. Tous les ethnologues de terrain s'entendent à le dire : au sein d'une société primitive, il n'est pire condition que celle du célibataire.

L'honnêteté

Au sein de la maison, les hommes cohabitent avec les femmes tout en évitant la promiscuité des mœurs. C'est ainsi que l'honnêteté²², spécifique pour chaque genre, définit une sorte de moralité duale repérable à tous les niveaux de la conduite, sur tous les plans de ce que nous avons appelé le champ des habitudes qui déterminent la subsistance quotidienne de l'habiter. L'honnêteté fait du genre vernaculaire une catégorie *morale*, alors qu'on la confond souvent avec la division sociale du travail, où la reproduction des corps semble faire bon ménage avec la production des biens matériels. Tous les secteurs de la quotidienneté — ce mode vernaculaire du temps — sont pétris dans la pâte d'une double honnêteté. L'économie domestique, comme la cohabitation, est morale. Cette moralité centrée sur la maison s'exerce à travers un ensemble de lois coutumières, soustraites au despotisme bureaucratique de

21. Ivan Illich, *Le genre vernaculaire*, p. 297.

22. Ivan Illich, *Le genre vernaculaire*, p. 312.

l'écrit, variables selon les communautés, et semble ne pas tenir compte de ce que nous appelons « classes sociales », lesquelles sont déterminées par la forme neutre, « sexiste » dirait Illich, du travail productif axé sur l'entretien de la pénurie et l'attrait boulimique de la consommation.

Si le sens de l'habiter est demeurer « en soi auprès d'autrui », habiter, co-habiter ne se réduit pas à résider au sein d'une localité dont ego serait le centre. Tout au contraire, la maison circonscrit chaque ego, se l'approprie, le domestique et le façonne à son usage. La maison procède par assimilation, c'est la fabrique du semblable. Levinas fait erreur en soutenant que le préalable à la responsabilité pour autrui est l'accomplissement égoïste de la jouissance. Pas plus dans le travail que dans la jouissance, le prétendu ego ne peut faire l'économie de ce que Buber appelle la Relation²³. Ego n'est rien sans son semblable, mais il limite son monde à une confrérie où l'habitude devient un rituel lorsqu'il ferme la maison à l'effraction d'une intimité qui « déchire en douceur » l'unité factice de son genre. Nous avons dit que les rites de l'hospitalité culminent dans le cérémonial de la fête lorsque les deux genres symbolisent et scellent leur cohabitation par le concubinage. Bien avant que l'Eglise se mêle de faire du rapport sexuel une affaire d'Etat, hommes et femmes étaient concubins. De nos jours encore, en pays berbère, lorsqu'une jeune épouse désire gagner sa liberté, elle retourne chaque soir dormir chez ses parents dans l'espoir que son époux, lassé de ne pas partager sa couche avec elle, se résigne à la répudier. Auquel cas, elle récupère ses biens et a tout loisir de prendre le mari de son choix. Dans la plupart des sociétés vernaculaires, le mariage est loin d'être le système carcéral que l'Eglise a généralisé dans tous les domaines de l'activité humaine. Rappelons le prodigieux enseignement de la Kula longuement décrite par Malinowski. L'échange de *soulava*, colliers de coquillages rouges, contre des *mwali*, bracelets de coquillage blanc, est rien moins qu'un commerce, d'autant que les objets échangés ne sont pas des monnaies, encore moins des marchandises, faute de mesure commune à leur valeur. D'autre part, l'échange est asymétrique, irréversible, il équivaut symboliquement à un lien sexuel et conjugal.

« Lorsqu'un collier et des brassards se rencontrent dans la Kula et sont échangés, on dit qu'ils se marient. Le premier est considéré comme l'élément mâle, les seconds comme l'élément femelle. »²⁴

Les *mwali* sont considérés comme des femmes tandis que les *soulava* sont traités comme des hommes. *La kula fait donc partie des nombreux échanges qui croisent les éléments sexuellement différenciés du genre vernaculaire.*

Françoise Héritier²⁵, Maurice Godelier²⁶, bien d'autres anthropologues font état de « théories sexuelles » en vigueur dans les sociétés primitives, théories qui peuvent nous paraître naïves à bien des égards. Ainsi, par le biais de son sperme, l'homme est censé apporter à l'enfant fabriqué lors de l'acte sexuel — un acte sexuel réitéré

23. Martin Buber, *Je et Tu*, Editions Aubier, Paris 1969.

24. Malinowski, *Les argonautes de Pacifique occidental*, p. 418.

25. Françoise Héritier, *Masculin / Féminin, la pensée de la différence*.

26. Maurice Godelier, *Métamorphoses de la parenté*.

durant toute la gestation de l'enfant — la substance blanche et solide qui armera son squelette, tandis que la femme lui apporte l'humeur fluide et vivifiante de son sang. En dépit de ces allégations dépourvues de tout fondement scientifique, la relation sexuelle est parfaitement intégrée au *modus operandi* du genre vernaculaire. Lors de la copulation, chacun contribue à façonner l'enfant selon les caractéristiques propres à son genre.

Déchirure du genre

« La rupture avec le passé, décrite par d'autres comme la transition au mode capitaliste, je la définis comme le passage de l'égide du genre au régime du sexe, écrit Ivan Illich. Je considère que la disparition du genre vernaculaire est la condition déterminante pour l'essor du « capitalisme » et d'un mode de vie entièrement soumis à la marchandise industrielle. »²⁷ La psychanalyse n'a pas peu contribué à cette mutation où les économistes, tant libéraux que marxistes, n'ont vu qu'un progrès immanent au développement des « forces productives ». Tant que le genre vernaculaire a pu maintenir les structures de voisinage et de solidarité indispensables à une économie strictement domestique, le capitalisme a rencontré des résistances qu'il a dû briser avec une sauvagerie extrême, au risque d'exposer ses empires à de calamiteuses défaites. Dans la *Métaphysique d'Iéna*, Hegel écrit : « le genre se déchire dans la différence des sexes »²⁸. En s'objectivant dans les produits de son activité, la conscience intègre l'extériorité de l'objet fabriqué à mesure qu'elle l'envisage comme son œuvre. En même temps, elle accède à la conscience de sa pluralité, au savoir d'une division qui la multiplie au sein d'une communauté de travail. Toutefois, cette unité collective ne se réduit pas à une totalité générique. Elle abrite une différence interne qui ne peut lui apparaître que sous les traits d'une extériorité inassimilable en termes de connaissance : « du connaître, on passe au reconnaître », conclut Hegel. Or, cette rupture dans la continuité du savoir, ce suspens de toute dialectique, Hegel ne pouvait en prendre la mesure qu'au prix de sacrifier le savoir absolu à l'émergence d'une dimension qui ne doit rien aux stratagèmes de la totalité : l'éthique. L'articulation du masculin et du féminin qui constitue l'essentiel du genre vernaculaire, loin de « déchirer » l'unité du genre en deux entités distinctes, tisse à tous les niveaux un lien fait de distinctions continues entre les sexes. Il ne s'agit pas de deux rôles catégoriquement différenciés²⁹, de deux substances attribuables à des sujets séparés — ce qui, d'un point de vue logique, présenterait l'inconvénient de confondre l'essence, la substance et l'accident —, mais d'une différence qui se faufile tantôt à l'envers,

27. Ivan Illich, *Le genre vernaculaire*, p. 251.

28. Hegel, *Logique et Métaphysique (Iéna 1804-1805)*, Gallimard, Paris 1980, p. 171.

29. Sur ce point, le « concept scientifique » de bisexualité est une tentative concertée par l'obscurantisme scientiste pour éradiquer « biologiquement » le genre vernaculaire. Comme l'ouvrage de Weininger l'a prouvé, sexisme et racisme vont de pair. Sexe et Caractère suggère des solutions paradoxales : tantôt l'invention d'un troisième sexe, ni homme ni femme, tantôt la neutralisation de la disproportion entre substances mâle et femelle chez l'androgynie. L'hermaphrodite de la science au service du marché des jouissances n'a pas dit son dernier mot.

tantôt à l'endroit d'un même *lieu*³⁰. Ce n'est pas le sujet qui est mâle ou femelle, c'est son lieu qui est *alternativement* féminin et masculin³¹. La synchronie des sexes au sein du genre vernaculaire ne peut s'appréhender que sur un mode diachronique, ce qui implique une perte qui stigmatise pour chacun son appartenance à un sexe plutôt qu'à un autre. Destitution (*désêtre*) du sujet transcendantal, renoncement à la toute-puissance du voir absolu qui, pour notre pensée, débouche sur l'identification avec Dieu et sur la délocalisation de l'étant dispersé au sein d'un univers homogène, isotrope et infini. Ivan Illich souligne qu'« une partie du genre vernaculaire restera à jamais dans l'angle mort de la vision des hommes »³², comme une partie tout aussi importante échappe aux femmes.

« Trois groupes de créatures de Prajâpati vivaient comme étudiants brahmaniques chez leur père Prajâpati : les dieux, les hommes, les démons. Après avoir vécu cette vie d'étudiants brahmaniques, les dieux dirent : « Seigneur, parle-nous. » Il leur dit cette syllabe : da [et] « avez-vous compris ? — Nous avons compris, dirent-ils. — Tu nous as dit : dâmyata, domptez-vous. — Oui, dit-il, vous avez compris. » Puis les hommes lui dirent : « Seigneur, parle-nous. » Il leur dit cette même syllabe : da [et] « avez-vous compris ? — Nous avons compris, dirent-ils. — Tu nous as dit : datta, donnez. — Oui, dit-il, vous avez compris. » Puis les démons lui dirent : « Seigneur, parle-nous. » Il leur dit cette même syllabe : da [et] « avez-vous compris ? — Nous avons compris, dirent-ils. — Tu nous as dit : dayadhvam, ayez pitié. — Oui, dit-il, vous avez compris. » C'est cela même que répète cette voix divine, le tonnerre : « da, da, da, domptez-vous, donnez, ayez pitié. » Ce sont les trois choses qu'il faut apprendre, la domination de soi, le don, la pitié. »

Voici comment Charles Malamoud commente ce passage célèbre de l'Upanishad V :

« Tout homme (si l'on fait abstraction des différences de varna, comme le font en l'occurrence les textes) est un homme pour l'homme : chacun donne et reçoit l'hospitalité. Aussi peut-on mieux comprendre, me semble-t-il, que le da de Prajâpati, quand il s'adresse aux hommes, soit l'injonction de « donner » : soyez en tant qu'hommes, les uns pour les autres, des êtres qui donnent. Entre les hommes existe donc une réciprocité de don, sacrificiellement formalisée, fondement d'une communauté dont on ne trouve pas l'équivalent dans d'autres classes d'êtres. C'est là une forme minimale et abstraite du lien social, horizontale en quelque sorte. Elle ne prend tout son sens que si on l'intègre au puissant système des dettes congénitales de l'homme. »³³

30. Sur l'entrecroisement du féminin et du masculin conçu en termes de tissage et de fauilage entre dessus et dessous, ciel et terre, monde souterrain et surface, il faut lire Barbara Glowczewski.

31. Il en va ainsi de la maison, où les hommes cohabitent avec les femmes tout en évitant la promiscuité des moeurs. C'est ainsi que l'honnêteté, spécifique pour chaque genre, définit une sorte de moralité générique repérable à tous les niveaux de la conduite, sur tous les plans de ce que nous avons appelé le champ des habitudes qui déterminent la vie quotidienne de l'habiter.

32. Ivan Illich, *Le genre vernaculaire*, p. 311.

33. Charles Malamoud, *Féminité de la parole, études sur l'Inde ancienne*, pp. 189-190 pour la traduction du passage de l'Upanishad V, 2 ; pp. 203 pour le commentaire cité.

« Mais qu'est-ce qui fait que l'homme est redevable ? Quand et comment a-t-il emprunté, et quelles sortes de biens ? [...] Le terme rna, « dette », a un sens technique précis ; il appartient au lexique de l'économie, et désigne l'obligation de restituer un bien emprunté, ou son équivalent, et ne saurait passer pour un synonyme de « devoir » ou d' « obligation » en général. »³⁴

Ce que tout être a emprunté à l'origine, il n'a pas eu conscience de le faire : c'est « une dette sans emprunt préalable »³⁵, et pourtant elle n'en exige pas moins d'être acquittée. Puisqu'il s'agit d'une dette de vie que nul n'a pu contracter délibérément ni lors de sa conception ni lors de sa naissance, pas plus lors de la période de son nourrissage et de son éducation, il n'en demeure pas moins qu'elle doit être payée. Elle ne le peut sur le mode duel de l'échange. Il est vrai que l'acte sexuel aboutit à la création d'une seule chair — *una caro*. Cette chair une et unique, c'est l'enfant. Tout enfant porte la croix d'une vérification dont il constitue la preuve objective sans en être pour autant le témoin conscient, le martyr. Nous parlons pour rompre le silence de la preuve. Pour contredire ce que nous sommes appelés à signifier à notre corps défendant. Nous sommes les masques d'une vérité qui n'a que nous pour se prononcer. Mais derrière quel écran abritons-nous le mystère de notre inconsistance ? Les miroirs seraient-ils notre visage ? Embusqués dans le visible pour faire apparaître notre silhouette, notre profil, là où nous n'existons pas, dans le brouillard d'une virtualité que seule la mort a le pouvoir d'investir ?

L'occident a inventé la Mort, non celle qui interrompt la course inquiète du vivant, mais la mort qui nourrit la pensée d'une puissance capable de substituer à toute chose son concept. Notre réalité n'est qu'un champ de bataille jonché de cadavres d'où s'élèvent les vapeurs enivrantes de l'abstraction. Depuis Platon, nous sommes en mesure d'êtreindre des idées, de nous exalter pour des idées, de préférer leurs fumigations aux séismes charnels des corps instruits de leur désir. Culturellement, nous sommes chastes. Tout ce qui ne participe pas d'une ascèse amère de la chair n'est pas digne de prendre place au sein du luminaire glacé qui veille le ciel nocturne.

34. Charles Malamoud, *Féminité de la parole*, p. 161.

35. « Cette façon de répondre sans engagement préalable — responsabilité pour autrui — est la fraternité humaine », écrit Levinas dans *Autrement qu'être*, p. 148.

laa

<https://uclouvain.be/fr/instituts-recherche/lab/laa>

© Les Pages du laa
ISSN : 2593-2411