Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

150-151 | 2017

Racisme et sexisme

Le sujet, un tabou en ethnologie ?

The Subject, an Ethnological Taboo?

Gaëlle Lacaze

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jda/6785>

DOI : 10.4000/jda.6785

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 15 novembre 2017

Pagination : 133-158

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Gaëlle Lacaze, « Le sujet, un tabou en ethnologie ? », *Journal des anthropologues* [En ligne], 150-151 | 2017, mis en ligne le 15 novembre 2019, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/jda/6785> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jda.6785>

Journal des anthropologues

LE SUJET, UN TABOU EN ETHNOLOGIE ?

Gaëlle LACAZE*

En 1979, Roberte Hamayon¹ publiait l'article « Le pouvoir des hommes passe par la "langue des femmes" : variation mongole sur le duo de la légitimité et de l'aptitude », dans le numéro de *L'Homme* consacré aux « Catégories de sexe en anthropologie » (1979, 3-4). En 1985, Nicole-Claude Mathieu le critiquait dans une réflexion sur les « déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie », en particulier dans le chapitre V : « Quand céder n'est pas consentir » (2013 : 121-208). Les reproches que N.-C. Mathieu adresse à l'article de R. Hamayon² et, plus largement, à l'ethnologie structuraliste symbolique des années 1970-1980 sont de trois ordres : une dénégation de la domination masculine (*ibid.* : 171), une confusion entre « céder » et « consentir » (*ibid.* : 121) et la « négation » de cette « schizophrénie » par les ethnologues (*ibid.* : 133). Concernant l'article de R. Hamayon, ces reproches concernent les

* Institut de géographie et aménagement, ENeC, Sorbonne-université
191 rue Saint-Jacques – 75005 Paris
Courriel : mailto:gaelle.lacaze@paris-sorbonne.fr

¹ Roberte Hamayon, directrice d'études émérite à l'EPHE, est spécialiste des sociétés mongoles et sibériennes, dont elle a créé le centre éponyme au Département d'ethnologie et sociologie comparative de l'université de Nanterre. Elle a en particulier travaillé sur le chamanisme, les jeux et les langues.

² Voir le texte de Nicole-Claude Mathieu en fin d'article.

voies d'émancipation face à la domination masculine offertes par la fuite, la fonction chamanique et le suicide, par la vengeance posthume qu'il autorise aux esprits de femmes frustrées. N.-C. Mathieu souligne également la vision androcentrée de l'auteure qui insiste sur la liberté reconnue aux femmes ménopausées dans le monde turcomongol, sans critiquer la domination patriarcale qu'implique ce changement de statut. Elle relève l'aveuglement généralisé des ethnologues face à des processus de domination qu'ils/elles ont intériorisés et présentent comme normaux voire « naturels ». Elle décrit la neutralisation du sujet (ethnologue comme ethnologisé) dans les analyses françaises des années 1970-1980, marquées par un structuralisme symbolique prônant l'objectivité d'une recherche anonyme, alors que des épistémologies plus critiques la décrivent comme fondamentalement relationnelle.

Dans le cadre de ce femmage à N.-C. Mathieu, j'ai ouvert un dialogue avec R. Hamayon, qui ignorait les critiques émises par sa collègue sur son article. Après les lui avoir transmises, j'ai effectué un entretien avec R. Hamayon dont je restitue des fragments en indentant le corps de texte. Mon article propose ainsi une relecture des articles de N.-C. Mathieu et R. Hamayon avec la distance autorisée par trente années de recul et mon point de vue extérieur. Partant en quête du féminisme dans les sciences sociales des années 70-80, il examine la posture androcentrée de l'anthropologie structuraliste française de l'époque et interroge son actualité. Il expose ensuite l'organisation genrée des peuples mongols de traditions pastorales nomades. Si beaucoup des recherches sur ces populations relèvent la place dominante qu'y occupent les femmes, les féministes montrent comment elles utilisent les changements récents pour s'émanciper. Mon article revient, pour finir, sur la notion de « complémentarité³ »

³ La notion de complémentarité se retrouve, à la fois, dans les discours publics produits par et sur les sociétés pastorales nomades, dans le champ des études mongoles et sibériennes, et dans celui des sciences humaines et sociales. Dans les sociétés pastorales nomades, la complémentarité des sexes renvoie à la nécessité pour chaque membre du couple de pouvoir exercer les tâches et les prérogatives de l'autre sexe. Dans les études

en distinguant, d'une part, les statuts sexués qui assignent des rôles à chaque sexe et, d'autre part, l'émancipation relative des Mongoles vis-à-vis de la domination masculine.

Ce que (ne) dit (pas) l'article de R. Hamayon sur les femmes mongoles

L'article de R. Hamayon peint une forte domination masculine dans la société mongole « prérévolutionnaire » (1979 : 111) à partir de sources qui ne proviennent pas « d'une recherche exhaustive » (*ibid.* : 110). En tant que spécialiste de cette région, je sais qu'il était presque impossible pour une Occidentale d'effectuer des travaux de terrain de longue durée et des enquêtes anthropologiques en Mongolie dans les années 1970. Il était alors plus facile de se rendre chez les Mongols d'URSS (Bouriatie) ou de la République populaire de Chine (RPC), dans la région autonome de Mongolie intérieure⁴ (RAMI) ; ce que R. Hamayon a d'ailleurs fait puisqu'elle a consacré une grande partie de ses recherches aux Bouriates. Cependant, en RPC, en République populaire de Mongolie (RPM, 1924-1991), comme en URSS, faire du terrain consistait surtout à collecter et consulter les ouvrages des ethnologues locaux. Lors de notre entretien, j'interroge donc R. Hamayon sur les données exploitées dans son article :

Mes sources sont essentiellement la langue et les usages linguistiques, l'ethnographie prérévolutionnaire, la littérature orale mongole qui a été abondamment notée de longue date, et seulement quelques observations directes. [...]. Et d'ailleurs, c'est aussi ce que j'ai fait dans *La chasse à l'âme* (1990). Ces sources ne reflètent pas ce que les gens pensent vraiment, mais c'est un type de source qui est quand même autochtone.

mongoles et sibériennes, elle correspond au constat sans cesse renouvelé de la prééminence de certaines femmes, de leur liberté et de leurs pouvoirs. Pour les sciences humaines et sociales, elle apparaît comme un moyen de révéler le *soft power* qu'exercent certaines femmes en contexte patriarcal et dans des régimes de sexage androcentrés.

⁴ La Mongolie dite « intérieure » est une des cinq régions autonomes de la RPC, centrées sur les nationalités minoritaires.

En effet, les recueils de littérature orale restituent les normes dominantes et proposent une image stéréotypée des relations genrées, produite par des hommes⁵ à destination des organes du pouvoir afin de figer les modèles du « bon » et de la « bonne » Mongol-e. Dans la littérature orale comme dans d'autres œuvres d'art, les femmes sont peintes sous les traits d'une bru, image les réifiant comme objet d'échange matrimonial entre les groupes patrilinéaires et patri-virilocaux. À partir du folklore local, R. Hamayon met donc en exergue des figures emblématiques des rôles féminins. Elle précise les difficultés rencontrées pour s'entretenir avec ses informateurs :

C'était impossible de demander directement aux gens ce qu'ils pensaient ; ils n'étaient pas supposés dire « je » ni parler au présent... Ils ne pouvaient dire des choses qu'en parlant au passé. Alors, c'était convenu que, quand une femme disait « autrefois », « ma grand-mère », « ceci ou cela », je devais comprendre que c'était elle-même, la veille. Mais, elle devait dire : « ma grand-mère, autrefois ». Donc, c'était tout un petit jeu comme ça... et je n'ai presque pas pu observer les choses en situation. C'est sûr !

L'emploi d'un discours indirect s'inscrit dans une série d'interdits linguistiques traditionnels obligeant les femmes à user de métaphores et de métonymies. Ceci dit, N.-C. Mathieu reproche à R. Hamayon de minimiser les plaintes féminines issues de la littérature orale. Elle dénonce le déni des ethnologues qui refusent de voir la violence des systèmes de sexage patriarcaux qu'ils décrivent en termes feutrés. Dans l'article de R. Hamayon, cette

⁵ L'absence totale de femmes dans les sciences sociales mongoles avant l'avènement du libéralisme interroge les catégories genrées du système éducatif socialiste, lequel favorisait la spécialisation des filles dans des métiers « féminins ». Ainsi, en 1997, les Mongoles représentaient 64% des employés du secteur de l'éducation, 67% du secteur social et sanitaire, 56% dans le commerce, 64% dans l'hôtellerie et la restauration et 52% dans le secteur financier. En revanche, elles constituaient 42% des salariés dans le secteur industriel, 45% dans l'élevage, 45% dans l'accompagnement public et les services, 37% dans le BTP, 38% dans le secteur public et les assurances, et 32% dans la communication et les transports (Solongo, 1998 : 4).

tendance vient-elle d'un aveuglement scientifique ou bien d'une réelle distorsion entre les discours et les pratiques repérables en RPM dans les années 1970 ? Pour comprendre l'aveuglement que l'auteure aurait produit dans l'analyse de ses données de terrain, je lui demande de préciser le contexte d'écriture de son article :

J'étais dans une phase où je m'intéressais surtout à la langue puisque, en arrivant, je ne pouvais pas travailler en tant qu'ethnologue. [...]. Mon emploi du temps était géré par un collègue de l'Académie des sciences qui, en même temps, me surveillait ; et, donc, l'objectif de perfectionner ma connaissance de la langue était plus approprié. L'article que tu commentes prend la suite de la traduction du « conte de la bru sensée » (1973). [...]. Dans « Le pouvoir des hommes passe par la "langue des femmes" » (1979), j'avais adopté un point de vue plus linguistique qu'anthropologique. J'essayais de comprendre l'existence de cette « langue des femmes » sur laquelle un Finlandais, Pentti Aalto, avait publié un article en allemand (1959). Alors, je voulais la comprendre et l'analyser. Les femmes étaient obligées de respecter des tabous de langage et devaient inventer des mots pour pouvoir parler de quelque chose qui était, en fait, le nom de leur beau-père. Par exemple, si ton beau-père s'appelait Pierre, tu devais parler de « quelque chose de dur ».

Dans l'article de 1979, R. Hamayon insiste sur les tabous linguistiques dont l'apprentissage éveille la pensée symbolique. Elle y décrit des femmes dévouées à la reproduction du lignage de leur mari, assumant leur labeur malgré les humiliations. Elle y présente une femme dont le salut dépend de la réussite de ses fils, ne pouvant s'échapper que dans la fuite, la fonction chamannique ou le suicide, permettant une vengeance posthume [*sic*]. Dans sa critique de 1985, N.-C. Mathieu dénonce le déni de R. Hamayon et, plus largement, des ethnologues, « et surtout des femmes – sans doute impressionnées, et à juste titre, par le travail mental et matériel considérable que doivent faire les femmes pour survivre un peu décemment en tant qu'être humain dans certaines sociétés » (1985 : 169).

Aujourd'hui encore, les Mongoles doivent être obéissantes, respectueuses et courageuses, mais également intelligentes, rusées et débrouillardes. Anna Jarry (2006) évoque la « multiplicité référentielle » à laquelle sont soumises celles qui s'impliquent dans la sphère publique (partis politiques, médias, associations, etc.).

Franck Billé (2010) mentionne le *double bind* de Mongoles confrontées à des injonctions paradoxales depuis le renouveau nationaliste. Ces scientifiques insistent sur les stratégies d'adaptation des Mongoles qui tentent d'échapper à la domination masculine. R. Hamayon relève cette « schizophrénie » (Mathieu, 2013 : 133) de la condition féminine en Mongolie :

Je ne nie absolument pas l'inventivité et le côté agentif des femmes puisqu'elles devaient, au contraire, faire preuve de créativité, d'intelligence et d'usage du discours symbolique pour pouvoir s'exprimer. [...] C'est ça que je voulais mettre en évidence : l'art d'utiliser le discours symbolique et les jeux sur la langue spécifiquement féminins [...]. Après, ce qu'elle [N.-C. Mathieu] n'a pas aimé, la question du consentement, je ne m'en suis pas du tout occupée.

R. Hamayon souhaitait donc montrer la dextérité cognitive à laquelle les Mongoles accèdent par le contrôle de leurs discours, mais ne relève pas la violence de celui-ci. Au cours de notre entretien, elle me rappelle la posture de sacrifice des femmes dans l'histoire mongole :

L'image culturelle de la femme se détériore beaucoup avec l'élevage, par rapport à la chasse. Même si, dans l'*Histoire secrète des Mongols*⁶, la femme de Gengis Khan dit : « Ah, bah, tiens ! Ils ont l'air d'en vouloir à ta peau. Bah, prends ma chemise ! » Et, elle, elle se laisse enlever [...]. Quand je pense que les Bouriates, dans les épopées que j'ai appelées les « épopées-à-sœurs », quand je leur disais : « Oui, quand même, c'est la sœur qui fait tout le boulot ! Le héros, lui, c'est un petit tas d'os au fond d'une grotte. Qu'est-ce qu'il fout ? Il roupille. [Ils répondaient] : « Euh, euh, oui, mais c'est lui le héros ». [...] [D'ailleurs] le titre originel comportait à la fois le nom du frère et de la sœur. Ça, c'est une chose que je n'ai pas écrite, car je ne l'ai vue qu'après. Mais, « le héros X avec sa sœur », c'était cela le titre. Ils sont tous les deux les héros, c'est le couple frère et sœur. Mais, là, ce que j'avais voulu faire ressortir, c'est que l'aptitude était du côté féminin, alors que c'est l'homme qui avait le pouvoir légitime. Donc, ce n'est pas que négatif pour la femme, non ?

⁶ *L'histoire secrète des Mongols* forme un récit hagiographique de la dynastie gengiskhanide. Elle sert aujourd'hui de référence emblématique dans la construction de la nation mongole.

Ainsi, R. Hamayon ne relève pas les dynamiques de la domination masculine qui attribuent à l'homme le pouvoir de se servir de l'intelligence des femmes. Elle relaie le point de vue stéréotypé et la vision androcentrée des ethnologues locaux. Elle opte pour une démarche neutralisée, sans réflexivité, en correspondance avec l'épistémologie structuraliste. En effet, à l'instar de nombreuses recherches anthropologiques de l'époque, la question soulevée par N.-C. Mathieu dans sa formule aujourd'hui célèbre « céder n'est pas consentir » (2013 : 121) n'interroge pas les premiers travaux de R. Hamayon. Nous examinerons plus loin que les recherches de terrain conduites depuis trente ans, qui soulignent l'autorité et l'influence des femmes en Mongolie contemporaine, ont néanmoins favorisé le changement de perspective de sa pensée.

Ce que (ne) dit (pas) la critique de Nicole-Claude Mathieu de l'ethnologie

Dans ses commentaires de l'article de R. Hamayon (1979), N.-C. Mathieu (2013 : 169-176) souligne le déni de l'auteure quand elle pointe une discordance entre les principes statutaires exposés et les réalités vécues par les femmes dans le monde mongol. R. Hamayon pointe l'exagération et l'emphase de la littérature orale locale, en particulier dans les plaintes des futures belles-filles, en larmes, lorsqu'elles quittent leur famille pour intégrer celle de leur mari. N.-C. Mathieu dénonce cette minimisation de l'arraisonnement des femmes, fréquente chez les structuralistes des années 1970-1980. Par ailleurs, R. Hamayon fait référence aux « voix d'émergence » (*ibid.* : 124) des Mongoles qui peuvent aspirer à une vengeance posthume dans la surnature après un suicide, en particulier par noyade, ou bien trouver des voies d'émancipation dans la fonction chamanique, laquelle n'est pas une sinécure⁷.

⁷ Soulignons d'ailleurs que l'accès à la fonction chamanique ne correspond pas à un choix personnel, mais à une élection des esprits et à une reconnaissance sociale de celle-ci manifestée par une « maladie initiatique ». Le refus de cette élection est censé conduire à la mort de

N.-C. Mathieu relève l'absence de choix quand les plus fortes personnalités s'échappent de la sorte (*ibid.* : 172).

Dans son article (1979), R. Hamayon examine également les changements statutaires des femmes, soulignant leur épanouissement au moment de la ménopause quand au moins l'un de leur fils est marié (*ibid.* : 124, 129). On peut s'interroger sur la radicalité de son regard androcentré. Et N.-C. Mathieu relève plus généralement la prévalence de cette tendance des ethnologues de l'époque. Des recherches contemporaines insistent sur la forte conscience des Mongoles d'appartenir à une classe sociale de sexe (Jarry, *op. cit.*). J'interroge donc R. Hamayon sur la « confusion⁸ » entre cette conscience de classe de sexe et le pouvoir reconnu aux femmes :

Céder n'est pas consentir, OK. Elles n'avaient pas le choix... Elles cèdent, mais elles ne consentent pas pour autant, comment savoir ? [...]. Encore une fois, à l'époque, on n'avait pas l'habitude de se poser ces questions. Je n'avais pas l'habitude de penser « je ». Je me plaçais du point de vue des normes, davantage que de la réalité des pratiques. C'était l'ethnologie de l'époque : les Zoulous font comme ça, les Mongols font comme ça. On ne se demandait pas ce que les gens en pensaient. Si je regarde ces choses-là maintenant, je m'aperçois que c'était complètement dépsychologisé. [...]. Il y a aussi la formation linguistique. Avec Marie-Lise [Beffa], on travaillait sur des questions de linguistique ou de littérature orale. C'est-à-dire que ce sont des objets. Il y a des gens derrière, bien sûr, mais ce sont des objets.

Parlons des gens que recouvrent les tableaux discursifs examinés par R. Hamayon, lesquels dépeignent des femmes à l'existence difficile et douloureuse. Si l'auteure réifie la violence des représentations qu'elle met en évidence, elle tente de la compenser par l'exposé des prérogatives reconnues aux femmes, en particulier

l'élue qui n'a donc pas le choix d'y céder. Le consentement à occuper cette fonction distingue de ce fait les bon-ne-s et les mauvais-e-s chamanes.

⁸ Ayant envoyé à R. Hamayon le chapitre du livre de N.-C. Mathieu critiquant son article, je n'ai pas repris le terme de « schizophrénie » employé par N.-C. Mathieu (2013 : 133), afin de poser une question ouverte n'impliquant pas la critique à l'origine de mon article.

après la ménopause⁹. N.-C. Mathieu lui reproche d'ailleurs ses efforts pour souligner la distorsion entre ces discours publics et ses observations de terrain. Sans sous-estimer l'habitus naturalisé de la domination masculine chez les ethnologues, mes recherches de terrain dans la région en soulignent un autre aspect. Dans les années 1970, dans les « pays de l'Est », on encadrait de près les chercheuses, surtout ceux/celles issues du monde occidental. Si R. Hamayon a fait du terrain dans les campagnes mongoles, c'est à la condition de l'accompagnement serré d'un-e chercheur-e autochtone. Ainsi, celle-ci insiste à plusieurs reprises sur son « regard éloigné » des réalités du terrain :

Mais il faut dire que je ne suis pas restée plus de 2 ou 3 jours au maximum [dans une famille]. Ça, c'est à prendre en compte pour montrer qu'il ne peut pas y avoir de suivi des personnalités. Et que, forcément, ce qui en reste, c'est un point de vue un peu statistique sur l'ensemble. Il n'y a pas de vrais sujets individuels.

La prépondérance des discours sur les pratiques, ainsi que la prévalence de l'analyse des représentations sur celle des actes sont-elles uniquement la conséquence des réalités de la recherche du terrain dans l'ex-monde socialiste ? Quelle influence l'épistémologie des sciences sociales de l'époque peut-elle avoir sur ce regard que N.-C. Mathieu qualifie de neutralisé ? Les années 70 correspondent à un « âge d'or des luttes » dans le monde occidental (Mathieu L., 2010). Le développement des *women's studies* et des *cultural studies* a alors entraîné un profond bouleversement des sciences sociales. Il s'ancre dans un féminisme radical dans le monde anglo-saxon et dans un féminisme matérialiste d'influence marxiste dans la sphère francophone (Teixido, Lhéréty & Fournier, 2005). Cette période se distingue par un nouvel engagement du discours scientifique. Or, à propos de sa posture, que je souhaitais interroger,

⁹ Nombre d'auteur-e-s tentent de voir dans la position des veuves mongoles, qui jouissent de toutes les prérogatives reconnues à leur défunt mari, une forme de liberté et une voie d'émancipation. Il semble pourtant difficile d'admettre qu'une femme n'obtient du pouvoir qu'une fois sortie de son rôle de reproductrice du lignage de son mari.

R. Hamayon affirme spontanément durant notre entretien : « Non, je ne suis pas féministe¹⁰ ».

Par ailleurs, les années 70 marquent un changement épistémologique caractérisé par une nouvelle attention portée à l'ethnographie. La démarche inductive, l'entretien et l'observation participante deviennent les méthodes classiques de la recherche. La sociologie adopte le « schéma interprétatif de Mauss » (Godelier, 2007) qui se fonde sur un va-et-vient entre le fait de terrain et la théorie en développant des enquêtes de grande ampleur (Pavis, 2008). L'ethnologie anglo-saxonne conserve un « schéma britannique » (*ibid.*), où l'observation participante reste la norme. En revanche, son homologue français voit se généraliser le schéma structuraliste pour lequel les faits sont un prérequis à l'expression d'un modèle, dont seule la logique compte (*ibid.*). Dans ce schéma, dont relève R. Hamayon à cette époque, l'enquête de terrain se concentre sur le recueil de l'idéologie dominante. Elle tend à éluder les contextes et la posture de l'ethnologue dont on doit neutraliser le regard. Elle efface les stratégies d'adaptation de certains sujets, classés comme marginaux ou singuliers. Cette anthropologie élabore des théories sans informateurs ni ethnologues. Ainsi, R. Hamayon souligne :

Il faut remettre [cet article] dans le contexte de la production de l'époque. Il y avait une forme de pudeur qui incitait à ne pas se mettre en avant. On considérait aussi que c'était le travail de la psychologie ou de la psychanalyse et que ce n'était pas notre rôle [de parler du sujet].

L'absence des sujets et le schéma structuraliste caractérisent encore une partie de l'ethnologie française, conservant une certaine distance par rapport au terrain¹¹. Ainsi, le « regard éloigné »

¹⁰ Peu après la mort de S. Veil en juin 2017, R. Hamayon m'envoie un courriel pour me signifier qu'elle avait dit cette phrase dans la même perspective que l'avait fait Simone Veil lors de son discours de novembre 1974. Les deux femmes sont d'ailleurs de la même génération.

¹¹ Cette tendance s'accroît avec la réforme du LMD (licence-master-doctorat) et la restriction de la durée du doctorat à trois ans.

constitue à la fois une démarche, une théorie et un projet du structuralisme. Comment ce courant de pensée pouvait-il s'ouvrir aux épistémologies féministes ou à la posture engagée de différentes ethnologues ? Durant les années 1970, cette distance est augmentée par les difficultés d'accès aux terrains situés à l'est du mur de Berlin, par l'effacement des sujets dans la construction socialiste, par le contrôle politique, etc. On comprend donc qu'il était alors pratiquement impossible pour l'ethnologue d'aborder les sujets que constituaient ses informateurs.

Ce que (ne) pouvait (pas) dire cette polémique : les acquis des recherches conduites sur le terrain postsoviétique

Le monde postsocialiste s'est ouvert après 1990, permettant d'y mener des recherches de terrain et d'étudier les rapports de genre dans la région. Dès lors, on peut renseigner la distorsion relevée par R. Hamayon entre l'idéal féminin imposé par des hommes et les situations concrètes vécues par des femmes. Dans les interstices du discours « public » androcentré, certaines femmes déploient des stratégies encore indescriptibles pour la société mongole, profondément patriarcale, voire machiste, mais que révèlent certaines ethnologues contemporaines. Dans les représentations mongoles, caractérisées par un nationalisme patriarcal, l'idéal d'une complémentarité harmonieuse correspondrait à un héritage du pastoralisme nomade dont les traditions restent encore vivaces, même chez les citadins. N.-C. Mathieu a souligné l'ambiguïté de cette notion et le système de sexage qu'elle recouvre (2013a : 220). Quel sens peut-on alors attribuer à la notion de complémentarité chez les Mongols ?

L'organisation « traditionnelle » de ces sociétés oppose les activités de chacun des sexes. En principe, les femmes se trouvent assignées aux travaux effectués sous la yourte et sur le campement, tandis que les hommes se spécialisent dans la relation sociale et s'agitent sur les pâturages ; elles gèrent le bétail à « petites jambes », ils s'occupent des « grandes jambes ». En théorie, ces tâches sont complémentaires. Néanmoins, on constate rapidement que les Mongoles se meuvent en permanence, tandis que les « obligations

sociales » masculines permettent aux hommes de se reposer. Ces assignations genrées se retrouvent jusque dans les vocables nommant la femme mariée : « personne de la yourte » (*gèrijn hün*), « enyourtée » (*gèrgij*) ou (*büsgüj*), « sans ceinture », expression faisant référence à l'absence du port de la ceinture d'armes des hommes. Pour désigner les « jeunes femmes » ou les « filles [vierges] », on emploie le mot *hüühèn*, une forme singulière de *hüühèd*, « enfants » ; ce terme constitue une infantilisation des femmes davantage qu'une féminisation de l'enfance (Hamayon, 1979 : 112). De ce fait, les Mongoles ont toujours un statut de cadette par rapport aux hommes du même âge ou de la même génération¹².

Les femmes sont régulièrement comparées à des juments dont on apprécie « l'amble¹³ ». La métaphore de l'amble qualifie une femme balançant harmonieusement le bassin durant l'acte sexuel ou adoptant une démarche lascive. Parallèlement, durant l'accouchement, la parturiente est assimilée à une monture¹⁴. En revanche, l'homme n'est jamais comparé à un étalon. Dans l'expression « chevaucher » (*mordo-*), qui désigne un rapport sexuel, l'homme est vu comme un

¹² De ce fait, si une veuve jouit des prérogatives de son défunt mari, elle doit quand même adopter une position de déférence vis-à-vis d'un homme de sa génération ou de celle de son mari, même si celui-ci est plus jeune qu'elle.

¹³ Dans cet usage, la comparaison joue sur l'inversion du signifié, car l'amble du cheval est stable et permet de longues chevauchées, tandis que celui de la femme est dynamique et favorise l'intensité du plaisir sexuel. Cette assimilation n'est pas propre à la culture mongole. Dans de nombreux romans érotiques français, les expressions « ambler » ou « aller l'amble », la « chevauchée » ou « chevaucher » désignent le coït (Guiraud, 1993 : 133, 222).

¹⁴ Dans les conceptions du corps, la hiérarchie haut/bas sépare au niveau de la ceinture des parties considérées comme masculine/féminine *versus* humaine/animale. La distinction entre humain et non-humain joue un rôle structurel dans l'organisation sociale, au même titre que la différence sexuée, chez les Mongols comme dans d'autres sociétés animistes (Taylor, 2008 : 91-105).

cavalier qui monte sa femme¹⁵. Les Mongols assimilent ainsi régulièrement la sexualité à une chevauchée, insistant sur l'idée que le cavalier surplombe sa monture, autrement dit, que l'homme maîtrise la fécondité et la sexualité de la femme. Cette comparaison n'est pas que symbolique, car dans la sexualité prévaut la « position du missionnaire ».

Or, comme le souligne C. Ferret (2004 : 260) pour les Iakoutes de Sibérie, la valence différentielle des sexes relève de termes plus dynamiques que statiques chez les Turco-Mongols. Tant et si bien que les systèmes d'oppositions binaires, tel que chaud-froid, semblent trop polarisés pour y être opératoires (*ibid.* : 259). En effet, le point crucial pour ces peuples reste la transition entre les pôles ; pour eux, prévalent les nuances de tiède. De ce fait, par son caractère dynamique, le processus de domestication offre une image privilégiée de la valence différentielle des sexes. Servant à exprimer, à la fois, le contrôle de la part humaine du corps sur sa part animale, celui du groupe sur les individus des deux sexes et la domination masculine sur la circulation des femmes et sur leur fécondité, il souligne la nécessité de toujours renouveler ces contrôles. En effet, le cavalier mongol préfère les chevaux fougueux dont il doit renouveler la maîtrise aux chevaux dociles. De plus, seule la selle est un artefact personnel, car chaque monture réintègre régulièrement sa manade, afin de retrouver temporairement le goût de la liberté et se ré-ensauvager. Une ambiguïté réside donc dans le statut de monture, plus appréciée quand elle est sauvage et peu docile. Servant à désigner le contrôle masculin de la fécondité féminine, la domestication doit donc sans cesse être réactualisée. La domination masculine laisse par conséquent échapper des voies d'expression féminine, ne serait-ce que par compensation (Hamayon, 1979 : 130). Différentes institutions permettent ainsi aux femmes de déjouer leur objectivation dans l'échange et l'appartenance aux groupes.

¹⁵ Le modèle idéal du « bon homme viril » (*sajn èr hün*) est, effectivement, un cavalier chevauchant un étalon, debout sur ses étriers en tenant une « perche-lasso » *uurga*, au galop dans la steppe.

Avant le XX^e siècle, le suicide procurait aux femmes le moyen d'obtenir une « vengeance posthume » pour les abus dont elles avaient été victimes de leur vivant (*ibid.* : 124). La fonction chamanique pouvait aussi leur proposer des « voies d'émergence » et favoriser l'exercice d'une forme de contre-pouvoir. Je me suis souvent interrogée sur ces contre-pouvoirs féminins. Comme R. Hamayon, j'ai questionné la distorsion entre des règles fortement patrilinéaires et patriarcales, des discours publics valorisant la complémentarité des sexes dans les sociétés turco-mongoles et des réalités soulignant l'émancipation et la liberté des femmes même dans les familles rurales ou conservatrices. Chez les Mongols, plusieurs situations justifient l'uxorilocalité et différents principes autorisant la circulation des hommes, des femmes et des enfants assurent la flexibilité et l'adaptabilité des règles de filiation et d'alliance. J'interroge R. Hamayon sur ces processus :

Bon, je dirais que... C'est sûr, ce qu'il faut à un homme, c'est qu'il ait un héritier. Que ce soit vraiment son enfant à lui ou à un autre, c'est finalement secondaire. [...]. On ne s'occupe pas tellement de la succession proprement génétique. On est prêt à adopter, à prendre un gendre ou à laisser sa femme virevolter pour avoir un enfant. Ça, je pense que, dans certaines circonstances à certaines époques, ça ne les gênait pas du tout (rires).

La plupart des travaux sur ces sociétés attestent de l'existence structurelle de modalités permettant d'affilier au sein de la lignée matrilinéaire les enfants conçus avant ou hors mariage. Dans les rares cas où le mari refuse un enfant conçu hors mariage, celui-ci est adopté par son oncle ou son grand-père maternel et intègre son matrilignage. Par conséquent, les Mongoles peuvent sans risques (ou presque) entretenir des relations extra-matrimoniales. Ainsi, les voyageurs de la période préévolutionnaire ont souvent mentionné qu'elles interagissaient facilement avec les hommes et qu'elles étaient sexuellement plus libres que les Chinoises, les Japonaises ou les Occidentales (Billé, *op. cit.* : 201). Les pratiques compensatoires ne servent pas que les lignées patrilinéaires. En effet, l'adoption d'un gendre par la famille de l'épouse peut y compenser l'absence de fils.

Durant soixante-dix ans d'administration socialiste en RPM, les femmes ont acquis l'accès à la souveraineté des droits, à l'éducation, à un rôle public et politique. Le développement des crèches, écoles, nurseries, et l'augmentation des allocations familiales avec le nombre d'enfants ont poussé les femmes engagées professionnellement à procréer. Udval (1975 : 43) décrit les femmes mongoles comme des « blocs actifs de la construction du socialisme », en tant que mères et travailleuses. Le fonds de traditions pastorales nomades et la politique d'émancipation de la période socialiste expliquent donc la liberté reconnue aux Mongoles, dans leurs statuts et dans la révolution sexuelle en cours dans la région.

Si les discriminations sexuées traditionnelles ont continué à se transmettre en RPM (UNICEF, 2007 : 37), les Mongoles jouissent aujourd'hui d'une forte conscience de classe de sexe. Pour des raisons surtout économiques, elles renoncent à faire des enfants et privilégient leur carrière professionnelle sur leur carrière familiale. Leur rôle de mère nourricière s'en trouve déprécié en Mongolie contemporaine. Les femmes se voient assigner les rôles de garantes de la transmission des traditions et, paradoxalement, de vecteurs de modernité. Considérées comme « libres », elles sont toujours censées faire prévaloir leurs responsabilités familiales sur leurs désirs personnels (Billé, *op. cit.* : 190). Elles ont pour certaines intériorisé ce *double bind* (*ibid.*) qui articule des *gouvernementalités* contradictoires avec des techniques de subjectivation quotidiennes.

Les rôles actuels des femmes mongoles s'avèrent donc doubles et paradoxaux. Les Mongoles « libres » et « indépendantes » doivent également assumer leurs fonctions de mère et de bru. Elles ont conscience de cette « multiplicité référentielle » (Jarry, 2006 : 170). Et, R. Hamayon développe cette ambiguïté à propos de la domination masculine telle qu'elle l'analyse dans les jeux¹⁶ :

La domination masculine ? Je l'ai vue aussi dans l'étude des jeux.
Jouer est terriblement génré. [...]. Je m'oppose à un moment donné à

¹⁶ R. Hamayon a publié en 2012 un ouvrage consacré aux différentes formes de jeux : *Jouer. Étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*.

ce que dit Saladin d'Anglure¹⁷ sur la tentative permanente d'instaurer la domination des hommes sur les femmes. En fait, moi, je dis que ce n'est pas la domination masculine sur les femmes qui est en jeu, mais la domination éventuelle d'un homme sur d'autres hommes. [...]. [Ils ont] des façons de jouer qui ont des sanctions. Chez les Bouriates d'autrefois, il y avait davantage de danses, auxquelles participaient les femmes. La danse est plus coopérative. [...]. Tu vois ça dans la théorie des jeux qui distingue compétition et coopération. La coopération fait société, entre homme et femme mais, à chaque niveau, il va y avoir à la fois compétition et coopération. Ça dépend où tu places l'enjeu.

Pour R. Hamayon, les inégalités sexuées sont plus fortes dans le monde pastoral nomade que dans celui des chasseurs. Entre le chamanisme des chasseurs et des éleveurs, c'est la nature des esprits les plus importants qui change ; les esprits s'humanisent, se diversifient et adoptent une position transcendante par rapports aux humains (1990). Or, dans ces sociétés animistes, la distinction entre humain et non-humain a une fonction aussi structurelle que la division sexuée des sujets (Taylor, 2008 : 91-105). Elle joue un rôle important dans la notion de personne. De plus, l'ainesse a une fonction structurelle aussi importante que la différence sexuée, pouvant même parfois annihiler la force classificatoire de cette dernière. Ainsi, posséder une apparence humaine et relever d'une catégorie d'âge spécifique offrent des critères de classification fluidifiant certaines inégalités genrées.

En guise de conclusion, si l'article de R. Hamayon évacue la domination masculine, comme le lui reproche N.-C. Mathieu, c'est pour rendre compte des ambiguïtés dans les statuts attribués et les places occupées par les Mongoles. L'auteure s'appuie sur le folklore prérévolutionnaire, mais relève les changements de la période socialiste, marquée par une politique volontariste d'émancipation des

¹⁷ Bernard Saladin d'Anglure est spécialiste du chamanisme des Inuits. Il a élaboré la notion de « troisième sexe » à partir des changements du genre de différents personnages (héros mythiques, chamanes, chasseurs, etc.) qui s'opèrent lors des passages effectués entre les mondes humain et non-humain, entre le visible et l'invisible, entre les vivants et les morts, etc. Voir entre autres Saladin d'Anglure (2007).

femmes. Elle cherche aussi à témoigner de l'existence d'une forte conscience de classe de sexe chez les Mongols. Loin des théories du féminisme matérialiste et plutôt inscrite dans la perspective symboliste du structuralisme, elle manquait donc d'outils pour voir, décrire et analyser le *double bind* des Mongoles, prises en étau entre leur statut de cadette et leur position influente. De plus, les conditions d'exercice du terrain l'obligeaient à annihiler la subjectivité de ses informateurs, tandis que son ancrage théorique l'invitait à favoriser l'analyse des normes dominantes et à neutraliser sa posture. Et c'est précisément ces critiques que N.-C. Mathieu lui adresse.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AALTO P., 1959. *Über die kalmückische Frauensprache*. Ulaanbaatar (Mongolie), *Studia Mongolica*, I(3).

BILLÉ F., 2010. "Different Shades of Blue: Gay Men and Nationalist Discourse in Mongolia", *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 10(2): 187-203.

FERRET C., 2004. « De l'attache des chevaux à la fécondation des femmes en passant par la cuisine. Quelques pistes pour l'exploration des notions altaïques de chaud », *Études rurales*, 171-172(3-4) : 243-270.

GODELIER M., 2007 [1995]. *Au fondement des sociétés humaines : ce que nous apprend l'anthropologie*. Paris, Albin Michel.

GUIRAUD P., 1993 [1978]. *Dictionnaire érotique*. Paris, Payot et Rivages.

HAMAYON R., 1979. « Le pouvoir des hommes passe par la "langue des femmes" : variation mongole sur le duo de la légitimité et de l'aptitude », *L'Homme*, XIX(3-4), juil.-déc. : 109-139.

HAMAYON R., 1990. *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme*. Nanterre, Société d'ethnologie.

HAMAYON R., 2012. *Jouer. Étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*. Paris, La Découverte.

Histoire secrète des Mongols (Mongghol-un ni'uca tobciyan) Chronique mongole du XIII^e siècle, 1994. Trad. M.-D. Even, P. Rodica. Paris, Gallimard.

JARRY A., 2006. « Genre, nation et représentations : image monolithe masculine contre multiplicité féminine, le cas de la Mongolie », *Raisons politiques*, 4(24) : 159-175.

MATHIEU L., 2010. *Les années 70, âge d'or des luttes ?* Paris, Textuel.

MATHIEU N.-C., 1973. « Homme-culture et femme-nature ? », *L'Homme*, 13(3) : 101-113.

MATHIEU N.-C. (dir.), 1985. *L'arraisonnement des femmes. Essai d'anthropologie des sexes*. Paris, EHESS (Cahiers de l'Homme, n.s., XXIV) : 169-245.

MATHIEU N.-C., 2013a [1989]. « Identité sexuelle/sexuée/de sexe », *L'anatomie politique*. Donnemarie-Montilly, Éditions iXe : 209-247.

MATHIEU N.-C., 2013b [1991]. « Quand céder n'est pas consentir », *L'anatomie politique*. Donnemarie-Montilly, Éditions iXe : 121-208.

PAVIS F., 2008. « L'évolution des rapports de force entre disciplines de sciences sociales en France : gestion, économie, sociologie (1960-2000) », *Regards Sociologiques*, 36 : 31-42.

SALADIN D'ANGLURE B., 2007. « Troisième sexe social, atome familial et médiations chamaniques : pour une anthropologie holiste », *Anthropologie et sociétés*, 31(3) : 165-184.

SOLONGO A., 1998. *The gender Issue in the Transition (Mongolia)*. Ulaanbatar (Mongolie), MUIS.

TAYLOR A.-Ch., 2008. « Corps, sexe et parenté : une perspective amazonienne », in THERY I. & BONNEMERE P., *Ce que le genre fait aux personnes*. Paris, EHESS : 91-105.

TEIXIDO S., LHÉRÊTE H. & FOURNIER M. (eds), 2005. « Les gender studies pour les nul(-le)s », *Sciences Humaines*, 157 (février).

UDVAL S., 1975. « Mongol'skaâ ženščina – Ravnopravnij člen obščecva ». Moscow *Ženščina v socialističeskom obščecve*, Sekretariat SEV : 40-43.

UNICEF, 2007. *Situation Analysis of Children and Women in Mongolia*. Ulaanbatar (Mongolie), UNICEF.

*

Résumé

En reprenant les termes de la critique que Nicole-Claude Mathieu émet à propos, entre autres, d'un essai de Roberte Hamayon, mon article revient sur la place du féminisme dans les sciences sociales des années 1970-1980. Le partage de mes réflexions avec l'une des auteures impliquées dans cette polémique, R. Hamayon, révèle l'absence des théories féministes dans les études mongoles, mais aussi dans le courant structuraliste de l'ethnologie de cette époque-là. Ainsi, l'ethnologie des années 1980 se caractérise par l'absence du sujet de l'enquête, ethnologues comme informateurs. Pour finir, mon article met en lumière l'ambiguïté des statuts, rôles et fonctions des femmes dans le monde turco-mongol. Les injonctions paradoxales vécues par les femmes proviennent autant du mode de vie pastoral nomade, où les sexes sont considérés comme complémentaires, que de la politique d'émancipation socialiste visant l'égalité entre homme et femme.

Mots-clefs : N.-C. Mathieu, R. Hamayon, féminisme, ethnologie, structuralisme, sujet, monde turco-mongol, études mongoles et sibériennes.

Summary

The Subject, an Ethnological Taboo?

By taking up the terms of Nicole-Claude Mathieu's criticisms of, among others, an essay by Roberte Hamayon, my article revisits the role of feminism in the social sciences from 1970-1980. The sharing of my thinking with one of the authors implicated in this polemic, R. Hamayon, reveals the absence of feminist theories in Mongolian studies, but also in the structuralist current of ethnological thought during that era. Thus, ethnology in the 1980s is characterized by the absence of the subject of study, ethnologists and informants alike. To conclude, my article sheds light on the ambiguity of the status, roles and functions of women in the Turco-Mongol world. The paradoxical injunctions experienced by women come as much from the pastoral nomad way of life, where the sexes are considered

to be complementary, as from the socialist policy of emancipation that aims at equality between men and women.

Key-words: N.-C. Mathieu, R. Hamayon, feminism, ethnology, structuralism, the subject, Turco-Mongol world, Mongolian and Siberian studies

* *

**Extrait de l'article de Nicole-Claude Mathieu
« Quand céder n'est pas consentir »
concernant sa critique de l'article de R. Hamayon¹⁸**

Du « statut » de l'opprimée et de l'interprétation du discours

Ainsi avons-nous vu les jeunes femmes Gusii savoir que ce sont les hommes, et eux seuls, qui ont le pouvoir sur les femmes, et non leurs représentants féminins, même sous forme « d'autorité » de belles-mères. Savoir qu'elles n'ont pas de part au pouvoir, que tout ce qu'elles « peuvent » faire, c'est d'être un peu mieux acceptées au fil des ans quand elles auront accompli ce que les hommes attendent d'elles. Pourtant, nombre d'ethnologues, et surtout des femmes – sans doute impressionnées, et à juste titre, par le travail mental et matériel considérable que doivent faire les femmes pour survivre un peu décemment en tant qu'être humain dans certaines sociétés – persistent à utiliser le terme de « pouvoir » pour désigner la maigre réussite des femmes dans les arcanes *du* pouvoir masculin.

Prenons à titre d'exemple les Mongols, chez qui « l'autorité ne peut venir aux femmes que lorsqu'elles ont mis des fils au monde et ne s'affirme vraiment que lorsqu'elles cessent de pouvoir le faire » (Hamayon, 1979 : 129). L'auteur affirme : « En somme, c'est largement à *elle-même* (à sa fécondité, à son travail, à ses qualités et

¹⁸ Hamayon R., 1979. « Le pouvoir des hommes passe par la "langue des femmes". Variations mongoles sur le duo de la légitimité et de l'aptitude », *L'Homme*, XIX(3-4) : 109-139 (Les catégories de sexe en anthropologie sociale).

performances personnelles) *que la femme doit sa part de pouvoir*. Qu'elle soit responsable, du moins en partie, de sa position est en soi une sorte de compensation à son infériorité statutaire. *Elle n'en semble pourtant guère consciente, persuadée qu'elle est d'être au service de l'homme*, prête à n'exister que pour l'épanouissement de celui-ci ou, ce qui revient au même, de sa lignée. Aussi est-ce souvent par et pour ses fils qu'elle agit et s'exprime » (p.130 ; *mes ital.*).

Plus haut, il est dit que « les ordres qu'elle donne son présentés par elle comme venant de l'homme » et que « ses avis et ses décisions sont divulgués par l'homme » (p.129). Enfin, les « voies d'émergence » pour les femmes dans cette société sont : soit (pour toutes) « promouvoir la position de son mari ou de son fils », soit, pour les fortes personnalités : 1) devenir chamanesse (voie *contrecarrée* chez les femmes ; 2) fuir ; 3) se suicider, « pour assouvir dans l'au-delà sa vengeance en envoyant aux vivants diverses catastrophes » (p.130). On voit le choix...

« Persuadées qu'elles sont d'être au service de l'homme »... mais *elles* sont au service de l'homme ! Comme l'article lui-même le démontre par ailleurs fort clairement.

Il n'est pas rare de trouver chez les ethnologues une sorte de coefficient de dénégation des dires ou des comportements des ethnologisés. Mais cette dénégation semble curieusement (?) affecter davantage 1) les ethnologisées et 2) un aspect essentiel de la vie des femmes : la domination masculine. (Cf. entre des dizaines d'exemples, Rogers (1975) sur la paysannerie française, et Cronin (1977) sur la Sicile. Au contraire, contre l'idéologie du pouvoir des femmes, cf. Tassé (1982).

Qu'il s'agisse des pleurs ou plaintes rituelles qui accompagnent la jeune fille au mariage dans de nombreuses sociétés, ou de n'importe quelle affirmation par les femmes de la dureté de leur existence par rapport à celle des hommes, on tend à mettre en doute le rapport direct entre ces faits et dits et la réalité qu'ils traitent. Or, met-on si facilement en doute le sens guerrier d'une danse guerrière des hommes (même si ce n'est pas, ou plus, le seul sens de la

cérémonie), ou la signification d'exaltation des hommes à la guerre dans les chants et exhortations des femmes qui accompagnent leur départ ?...

Qu'en est-il donc de ce discours tenu par et sur les femmes, et quelle interprétation peut-on en donner ? Reprenons l'exemple des Mongols et Bouriates :

À l'inverse du discours masculin qui se déploie sur le mode de la glorification, et même de la vantardise, c'est sur le ton de la complainte que se déroule le discours féminin. En dépit de la tendresse qui entoure son enfance, la petite fille s'instruit vite du sort qui l'attend après son mariage : son rôle, sa raison d'être même sera de fournir à la lignée de son mari progéniture et main-d'œuvre. Le mariage lui est présenté comme une rupture brutale (et on la convainc que tel est le cas) entre une enfance choyée et une vie de production et de procréation forcenée. *Des chants mélancoliques lui enseignent* la douleur d'être séparée des siens, livrée en échange de quelques vaches, promise à une vie lointaine et dure dont aucun de ses frères n'ira la libérer. Elle apprend que de son bonheur nul ne se souciera [...].

Aucune compensation ne vient éclaircir l'horizon de la jeune fille, si ce n'est la perspective bien lointaine d'établir un jour ses enfants et, satisfaite du devoir accompli, de se décharger des tâches domestiques sur ses belles-filles et de jouir tranquillement du respect général ; cela revient, pour l'épouse, à ne s'épanouir que lorsque cesse sa vie biologique de femme. *Aussi voit-on des mariées en pleurs*. On va même, dans certaines régions, jusqu'à leur bander les yeux au moment de partir en cortège nuptial, pour les désorienter et ainsi les empêcher symboliquement de revenir chez elle [...].

Toutefois, bien des signes incitent à mettre en doute l'authenticité des doléances féminines explicites (note 16 : « Mais non celle de leurs frustrations et de leur ressentiment qui s'exprimeront plus tôt par le refoulement silencieux, la fugue ou le suicide. ») (Hamayon, 1979 : 124 ; mes *ital.*)

Parmi les « signes » invitant l'auteur à mettre en doute l'authenticité des doléances féminines ritualisées, il apparaît que le

tableau serait « noirci » par rapport à « l'existence réelle » des femmes. Ceci réfère à l'idée que les femmes ont *quand même* du « poids », « du pouvoir », de « l'autonomie » dans la vie domestique (tous termes employés dans l'article).

C'est un argument extrêmement fréquent dans la littérature ethnologique (et n'importe quelle conversation), surtout de la part des femmes. Au fond, un peu d'autonomie par-là, un peu d'oppression par-ci, ça peut aller. Or le tableau, d'après les données elles-mêmes, ne semble pas « noirci ». Simplement, il s'attache au fondamental, au structurel (comme les femmes Gusii), pas aux détails. Les femmes dans ce type de société patriarcale ne sont pas à mon sens autonomes, mais elles sont *auto-mobiles*, or même à distance, une automobile est gouvernée, elle n'est pas autonome.

Au fond, utiliser « l'autonomie » pour dénoircir le tableau de l'oppression revient à s'étonner que l'opprimé(e) *bouge encore* – et donc à admettre sans parfois s'en rendre compte que « un bon opprimé est un opprimé mort » pour paraphraser une sinistre expression bien connue. Mais c'est là, en ce qui concerne les femmes (comme les esclaves, comme les colonisés), camoufler *l'intérêt économique* de certains types d'oppression (à quoi il faut ajouter pour les femmes l'intérêt biologique). Va-t-il falloir rappeler qu'il est tout à fait nécessaire que *l'instrument de production* (et de reproduction) que peut constituer un être humain exploité ne soit pas mort, qu'il agisse ?

Et d'ailleurs, ce que veut l'opprimé lui aussi, mais pas pour les mêmes raisons que l'opprimeur, c'est survivre, vivre quand même ; donc, d'une part, il faut considérer les(rares) occasions où sa situation est socialement *exposée* (que ce soit directement comme dans les rituels ci-dessus ou indirectement dans les rites d'inversion) comme une possibilité d'expression aussi *de sa part* (malgré la mystification et l'illusion d'autonomie qu'elles peuvent lui donner) ; d'autre part, et plus souvent, voulant survivre, il « refoule » dans l'oppression, ce qui ne veut pas dire qu'il consent à l'oppression. [...].

Enfin, en ce qui concerne le discours direct (et non plus ritualisé) des femmes, peu d'ethnologues, semble-t-il, – même lorsqu'il/elles sont intéressés à le recueillir – s'attachent à la situation structurelle dans laquelle il s'exprime : dans quel contexte objectif par rapport au pouvoir immédiat des hommes la personne s'exprime-t-elle, ou dans quelle situation de (même relative) liberté, non seulement de parler, mais de *penser* son expérience se trouve-t-elle ? Ceci peut être particulièrement important en ce qui concerne le vécu des relations sexuelles : voir par exemple Échard qui remarque que la violence et la surveillance exercée sur les femmes en ce domaine, de même que les subterfuges qu'elles trouvent pour tenter d'échapper à l'imposition des rapports sexuels, sont surtout exprimés, et avec force, par des femmes se trouvant hors mariage... Nous retrouverons cette question plus tard, à propos de l'interprétation du « partage » des connaissances masculines par les femmes.

Un autre avatar de l'argument du « pouvoir » des femmes consiste à utiliser les femmes âgées (la maturité ou la vieillesse étant bien entendu relatives selon l'état démographique et l'organisation sociale de chaque population) : Ce sont, dit-on, les vieilles femmes qui « reproduisent » la domination masculine par leurs pratiques envers les jeunes femmes (rôle dans les initiations féminines, contrôle sur la belle-fille ou les co-épouses plus jeunes, etc.).

Il ne semble pas difficile de comprendre que : 1) ne le feraient-elles pas, elles subiraient l'ostracisme, sinon même la répression physique dans certaines sociétés ; 2) étant donné que leur propre soumission dans leur jeunesse a été le moyen de survivre, au sens d'échapper à la mort en cas de révolte, et plus généralement au sens de vivre quand même (« Il faut bien vivre »), c'est-à-dire s'adapter aux conditions sociales données pour se faire quand même une vie d'être humain et pour être à peu près tranquille – les vieilles femmes ne puissent imaginer d'autres méthodes que d'enseigner aux jeunes ce qu'elles croient être « leur » méthode d'adaptation personnelle et qui leur est présentée de plus comme constituant leur valeur ou leur courage *de femme*. « Ma mère parce qu'elle était très

malheureuse avec mon père, elle me disait : "Yolande, écoute, fais comme moi, soit souple" », disait récemment une femme (devenue âgée...) à la télévision.

Le « pouvoir » des vieilles femmes sur les jeunes est certes en partie vrai, mais il semble mal interprété si l'on s'en tient là, c'est-à-dire si l'on n'ajoute pas qu'il s'agit d'une influence par délégation et contrainte mentale, un pouvoir qui n'exprime en fait que l'absence de pouvoir des femmes – de même que le prétendu pouvoir des femmes sur les enfants n'est que l'image inversée de la contrainte aux enfants qui pèse sur elles. (La contrainte aux enfants n'est pas seulement physique et mentale, comme nous l'avons vu plus haut, elle est aussi une contrainte *morale*, qui, puisque les femmes ont la responsabilité des enfants, les oblige à subir des choses auxquelles elles ne consentent pas. « Il me dégoûtait, il sentait le vin... Fallait le subir, sinon c'était toute la nuit qu'il faisait des sérénades. Alors comme il y avait les enfants... »).

Cet argument est donc restrictif de la réalité de ce que vivent les femmes – ce qui n'est pas pour nous étonner, étant donné que la complicité, la structure contradictoire de ce que vivent les dominées est généralement ignorée tout bonnement niée par certains ethnologues.

Il élimine aussi un aspect important de la vie des femmes que l'on retrouve dans de nombreuses sociétés : ce que j'appellerais une sorte de « solidarité de survie » (mais bien sûr non « féministe » puisqu'il ne s'agit que d'une adaptation au système ; cf. sur ce sujet Caplan et Bujra, 1978).

On trouve dans Yanoama (Biocca, 1968) de nombreux exemples de solidarité des femmes contre la violence des hommes. Un jour une cinquantaine d'hommes d'un autre groupe veulent prendre Helena Valero, la jeune femme blanche vivant dans un groupe d'Indiens. Ce sont les femmes de son groupe qui avaient pris soin d'elle jusque-là qui l'arrachent (au sens propre) à ces hommes.

Les femmes de ce petit groupe accoururent à mon secours ; aucun des hommes, par contre, ne fit un geste pour me défendre. La femme leur disait : « On dira que vous êtes des lâches, lâches, que vous la laissez emmener sous nos yeux. » Elle criait, pleurait ; mais eux, couchés dans leurs hamacs, ne regardaient pas ; ils nous tournaient le dos (Biocca, 1968 : 142).

Il faut dire qu'elle n'appartenait encore à aucun... Plus tard, mariée, elle et deux de ses co-épouses se font battre par leur mari Fousiwe parce qu'elles n'ont pas dénoncé une autre co-épouse dont l'enfant pleurait, ce qui énervait le mari. La mère de Fousiwe prend âprement la défense de ses belles-filles.

Fousiwe dit alors à sa mère : « Tu protèges ces femmes ».

« Oui je les protège parce que quand j'ai quelques petites blessures, j'en éprouve de la douleur ; elles aussi sont des personnes comme moi, comme toi » (*ibid.* : 1976).

Les ethnographes préfèrent généralement insister sur les querelles entre femmes, notamment dans la polygynie, sans trop préciser qu'il s'agit là d'un effet direct (et d'une tactique) du pouvoir masculin – la relation entre ces femmes étant là encore et de façon particulièrement évidente, médiatisée par l'homme, par *un* homme, le mari. Le comble est atteint lorsque que la « division » des femmes (tout comme leur « consentement ») est théorisée comme l'une des « sources » (je cite) de la domination des hommes (Godelier, 1982 : 233). Quand l'effet devient cause, la division des femmes n'est plus loin d'apparaître comme un facteur, un défaut intrinsèque... à elles-mêmes.

* * *