



Pierre Bourdieu

*La domination
masculine*

Seuil

Pierre Bourdieu

La domination masculine

ÉDITION AUGMENTÉE
D'UNE PRÉFACE

Éditions du Seuil

Du même auteur

AUX MÊMES ÉDITIONS

Réponses

Pour une anthropologie réflexive

(avec L. Wacquant)

« *Libre Examen* », 1992

Les Règles de l'art

Genèse et structure du champ littéraire

« *Libre Examen* », 1992

et « *Points Essais* » n° 370, 1998

La Misère du monde

(direction)

« *Libre Examen* », 1993

et « *Points Essais* » n° 569, 2006

Raisons pratiques

Sur la théorie de l'action

1994

et « *Points Essais* » n° 331, 1996

Libre-échange

(avec H. Haacke)

(coédition avec les Presses du réel)

« *Libre Examen* », 1994

Méditations pascaliennes

« *Liber* », 1997

et « *Points Essais* » n° 507, 2003

Les Structures sociales de l'économie

« *Liber* », 2000

Langage et pouvoir symbolique

« *Points Essais* » n° 461, 2001

Le Bal des célibataires

Crise de la société paysanne en Béarn

« *Points Essais* » n° 477, 2002

Esquisses algériennes

(textes édités et présentés par T. Yacine)

« *Liber* », 2008

Sur l'État

Cours au Collège de France (1989-1992)

Raison d'agir/Seuil, 2012

Manet

Une révolution symbolique

Cours au Collège de France (1998-2000)

Raisons d'agir/Seuil, 2013

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

Sociologie de l'Algérie

PUF, 1958

2^e édition, 1961

8^e édition, 2001

Esquisse d'une théorie de la pratique

précédée de Trois études d'ethnologie Kabyle

Genève, Droz, 1972

Seuil, « *Points Essais* » n° 405, 2000

(nouvelle édition revue par l'auteur)

Algérie 60

Structures économiques et structures temporelles

Minuit, 1977

La Distinction
Critique sociale du jugement
Minuit, 1979

Le Sens pratique
Minuit, 1980

Questions de sociologie
Minuit, 1980

Leçon sur la leçon
Minuit, 1982

Ce que parler veut dire
L'économie des échanges linguistiques
Fayard, 1982

Homo academicus
Minuit, 1984, 1992

Choses dites
Minuit, 1987

L'Ontologie politique de Martin Heidegger
Minuit, 1988

La Noblesse d'État
Grandes écoles et esprit de corps
Minuit, 1989

Language and Symbolic Power
Cambridge, Polity Press, 1991

Sur la télévision
suivi de L'Emprise du journalisme
Raisons d'agir, 1996

Les Usages sociaux de la science
Pour une sociologie clinique du champ scientifique
INRA, 1997

Contre-Feux
Propos pour servir à la résistance
contre l'invasion néo-libérale
Raisons d'agir, 1998

Propos sur le champ politique
Presses universitaires de Lyon, 2000

Contre-Feux 2
Raisons d'agir, 2001

Science de la science et réflexivité
Cours au Collège de France 2000-2001
Raisons d'agir, 2001

Images d'Algérie
Une affinité élective
Actes Sud, 2003

Esquisse pour une auto-analyse
Raisons d'agir, 2004

EN COLLABORATION

Travail et travailleurs en Algérie
(avec A. Darbel, J.-P. Rivet et C. Seibel)
EHESS-Mouton, 1963

Le Déracinement
La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie
(avec A. Sayad)
Minuit, 1964, 1977

Les Étudiants et leurs études
(avec J.-C. Passeron et M. Eliard)
EHESS-Mouton, 1964

Les Héritiers
Les étudiants et la culture

(avec J.-C. Passeron)

Minuit, 1964, 1966

Un art moyen

Essai sur les usages sociaux de la photographie

(avec L. Boltanski, R. Castel et J.-C. Chamboredon)

Minuit, 1965

Rapport pédagogique et communication

(avec J.-C. Passeron et M. de Saint-Martin)

EHESS-Mouton, 1968

L'Amour de l'art

Les musées d'art européens et leur public

(avec A. Darbel et D. Schnapper)

Minuit, 1966, 1969

Le Métier de sociologue

(avec J.-C. Passeron et J.-C. Chamboredon)

Mouton/Bordas, 1968

5^e édition, 2005

La Reproduction

Éléments pour une théorie du système d'enseignement

(avec J.-C. Passeron)

Minuit, 1970, 1989

La Production de l'idéologie dominante

(avec L. Boltanski)

Raisons d'agir/Demopolis, 2008

Le Sociologue et l'Historien

(avec R. Chartier)

Marseille, Agone, 2010

ISBN 978-2-0210-6927-3

(ISBN 978-2-02-035251-2, 1^{re} publication)

© Éditions du Seuil, 1998,
et 2002 pour la préface

Cet ouvrage a été numérisé en partenariat avec le Centre National du Livre.



Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo.

TABLE DES MATIÈRES

Du même auteur

Copyright

Préface - L'éternisation de l'arbitraire

Préambule

Chapitre I - Une image grossie

La construction sociale des corps

L'incorporation de la domination

La violence symbolique

Les femmes dans l'économie des biens symboliques

Virilité et violence

Chapitre II - L'anamnèse des constantes cachées

La masculinité comme noblesse

L'être féminin comme être-perçu

La vision féminine de la vision masculine

Chapitre III - Permanences et changement

Le travail historique de déshistoricisation

Les facteurs de changement

Économie des biens symboliques et stratégies de reproduction

La force de la structure

Post-scriptum sur la domination et l'amour

Conclusion

Annexe

Quelques questions sur le mouvement gay et lesbien

Index

Index des notions

Index des noms propres

PRÉFACE

L'éternisation de l'arbitraire^{*1}

Ce livre où j'ai pu préciser, étayer et corriger mes analyses antérieures sur le même sujet en m'appuyant sur les très nombreux travaux consacrés aux relations entre les sexes met en question *explicitement* la question, obsessionnellement évoquée par la plupart des analystes (et de mes critiques), de la permanence ou du changement (constatés ou souhaités) de l'ordre sexuel. C'est en effet l'importation et l'imposition de cette alternative naïve et naïvement normative qui conduisent à percevoir, contre toute évidence, le constat de la constance relative des structures sexuelles et des schèmes à travers lesquels elles sont perçues comme une manière condamnable et immédiatement condamnée, fausse et immédiatement réfutée par le rappel de toutes les transformations de la situation des femmes, de nier et de condamner les changements de cette situation.

A cette question, il faut en opposer une autre, plus pertinente scientifiquement et sans doute aussi, selon moi, plus urgente politiquement : s'il est vrai que les relations entre les sexes sont moins transformées qu'une observation superficielle ne pourrait le faire croire et que la connaissance des structures objectives et des structures cognitives d'une société androcentrique particulièrement bien conservée (comme la société kabyle, telle que j'ai pu l'observer au début des années soixante) fournit des instruments permettant de comprendre certains des aspects les mieux dissimulés de ce que sont ces relations dans les sociétés contemporaines les plus avancées économiquement, il faut alors se demander quels sont les mécanismes *historiques* qui sont responsables de la *déshistoricisation* et de l'*éternisation relatives* des structures de la division sexuelle et des principes de vision correspondants. Poser le problème en ces termes, c'est marquer un progrès dans l'ordre de la connaissance qui peut être au principe d'un progrès décisif dans l'ordre de l'action. Rappeler que ce qui, dans l'histoire, apparaît comme éternel n'est que le produit d'un travail d'éternisation qui incombe à des institutions (interconnectées) telles que la famille, l'Église, l'État, l'école, et aussi, dans un autre ordre, le sport et le journalisme (ces notions abstraites étant de simples désignations sténographiques de mécanismes complexes, qui doivent être analysés en chaque cas dans leur particularité historique), c'est réinsérer

dans l'histoire, donc rendre à l'action historique, la relation entre les sexes que la vision naturaliste et essentialiste leur arrache – et non, comme on a voulu me le faire dire, essayer d'arrêter l'histoire et de déposséder les femmes de leur rôle d'agents historiques.

C'est contre ces forces historiques de déshistoricisation que doit s'orienter en priorité une entreprise de mobilisation visant à remettre en marche l'histoire en neutralisant les mécanismes de neutralisation de l'histoire. Cette mobilisation proprement *politique* qui ouvrirait aux femmes la possibilité d'une action collective de résistance, orientée vers des réformes juridiques et politiques, s'oppose aussi bien à la résignation qu'encouragent toutes les visions essentialistes (biologistes et psychanalytiques) de la différence entre les sexes qu'à la résistance réduite à des actes individuels ou à ces « happenings » discursifs toujours recommencés que préconisent certaines théoriciennes féministes : ces ruptures héroïques de la routine quotidienne, comme les « *parodie performances* » chères à Judith Butler, demandent sans doute trop pour un résultat trop mince et trop incertain.

Appeler les femmes à s'engager dans une action politique en rupture avec la tentation de la révolte introvertie des petits groupes de solidarité et de soutien mutuel, si nécessaires soient-ils dans les vicissitudes des luttes quotidiennes, à la maison, à l'usine ou au bureau, ce n'est pas, comme on pourrait le croire, et le craindre, les inviter à se rallier sans combat aux formes et aux normes ordinaires du combat politique, au risque de se trouver annexées ou noyées dans des mouvements étrangers à leurs préoccupations et leurs intérêts propres. C'est souhaiter qu'elles sachent travailler à inventer et à imposer, au sein même du mouvement social, et en s'appuyant sur les organisations nées de la révolte contre la discrimination symbolique, dont elles sont, avec les homosexuel(le)s, une des cibles privilégiées, des formes d'organisation et d'action collectives et des armes efficaces, symboliques notamment, capables d'ébranler les institutions qui contribuent à éterniser leur subordination.

*1. Cette préface des éditions anglaise et allemande a été rédigée fin 1998.

Préambule^{*1}

Je ne me serais sans doute pas affronté à un sujet aussi difficile si je n’y avais été entraîné par toute la logique de ma recherche. Je n’ai jamais cessé en effet de m’étonner devant ce que l’on pourrait appeler le *paradoxe de la doxa* : le fait que l’ordre du monde tel qu’il est, avec ses sens uniques et ses sens interdits, au sens propre ou au sens figuré, ses obligations et ses sanctions, soit *grosso modo* respecté, qu’il n’y ait pas davantage de transgressions ou de subversions, de délits et de « folies » (il suffit de penser à l’extraordinaire accord de milliers de dispositions – ou de volontés – que supposent cinq minutes de circulation automobile sur la place de la Bastille ou de la Concorde) ; ou, plus surprenant encore, que l’ordre établi, avec ses rapports de domination, ses droits et ses passe-droits, ses privilèges et ses injustices, se perpétue en définitive aussi facilement, mis à part quelques accidents historiques, et que les conditions d’existence les plus intolérables puissent si souvent apparaître comme acceptables et même naturelles. Et j’ai aussi toujours vu dans la domination masculine, et la manière dont elle est imposée et subie, l’exemple par excellence de cette soumission paradoxale, effet de ce que j’appelle la violence symbolique, violence douce, insensible, invisible pour ses victimes mêmes, qui s’exerce pour l’essentiel par les voies purement symboliques de la communication et de la connaissance ou, plus précisément, de la méconnaissance, de la reconnaissance ou, à la limite, du sentiment. Cette relation sociale extraordinairement ordinaire offre ainsi une occasion privilégiée de saisir la logique de la domination exercée au nom d’un principe symbolique connu et reconnu par le dominant comme par le dominé, une langue (ou une prononciation), un style de vie (ou une manière de penser, de parler ou d’agir) et, plus généralement, une propriété distinctive, emblème ou stigmat, dont la plus efficiente symboliquement est cette propriété corporelle parfaitement arbitraire et non prédictive qu’est la couleur de la peau.

On voit bien qu’en ces matières il s’agit avant tout de restituer à la *doxa* son caractère paradoxal en même temps que de démonter les processus qui sont responsables de la transformation de l’histoire en nature, de l’arbitraire culturel en *naturel*. Et, pour ce faire, d’être en mesure de prendre, sur notre propre univers et notre propre vision du monde, le point de vue de l’anthropologue capable à la fois de rendre au

principe de la différence entre le masculin et le féminin telle que nous la (mé)connaissons son caractère arbitraire, contingent, et aussi, simultanément, sa nécessité socio-logique. Ce n'est pas par hasard que, lorsqu'elle veut mettre en suspens ce qu'elle appelle magnifiquement « le pouvoir hypnotique de la domination », Virginia Woolf s'arme d'une analogie ethnographique, rattachant génétiquement la ségrégation des femmes aux rituels d'une société archaïque : « Inévitablement, nous considérons la société comme un lieu de conspiration qui engloutit le frère que beaucoup d'entre nous ont des raisons de respecter dans la vie privée, et qui impose à sa place un mâle monstrueux, à la voix tonitruante, au poing dur, qui, d'une façon puérile, inscrit dans le sol des signes à la craie, ces lignes de démarcation mystiques entre lesquelles sont fixés, rigides, séparés, artificiels, les êtres humains. Ces lieux où, paré d'or et de pourpre, décoré de plumes comme un sauvage, il poursuit ses rites mystiques et jouit des plaisirs suspects du pouvoir et de la domination, tandis que nous, "ses" femmes, nous sommes enfermées dans la maison de famille sans qu'il nous soit permis de participer à aucune des nombreuses sociétés dont est composée sa société¹. » « Lignes de démarcation mystiques », « rites mystiques » : ce langage – celui de la transfiguration magique et de la conversion symbolique que produit la consécration rituelle, principe d'une nouvelle naissance – encourage à diriger la recherche vers une approche capable d'appréhender la dimension proprement symbolique de la domination masculine.

Il faudra donc demander à une analyse matérialiste de l'économie des biens symboliques les moyens d'échapper à l'alternative ruineuse entre le « matériel » et le « spirituel » ou l'« idéal » (perpétuée aujourd'hui à travers l'opposition entre les études dites « matérialistes » qui expliquent l'asymétrie entre les sexes par les conditions de production, et les études dites « symboliques », souvent remarquables, mais partielles). Mais, auparavant, seul un usage très particulier de l'ethnologie peut permettre de réaliser le projet, suggéré par Virginia Woolf, d'objectiver scientifiquement l'opération proprement mystique dont la division entre les sexes telle que nous la connaissons est le produit, ou, en d'autres termes, de traiter l'analyse objective d'une société de part en part organisée selon le principe androcentrique (la tradition kabyle) comme une archéologie objective de notre inconscient, c'est-à-dire comme l'instrument d'une véritable socioanalyse².

Ce détour par une tradition exotique est indispensable pour briser la relation de familiarité trompeuse qui nous unit à notre propre tradition. Les apparences biologiques et les effets bien réels qu'a produits, dans les corps et dans les cerveaux, un long travail collectif de socialisation du biologique et de biologisation du social se conjuguent pour renverser la relation entre les causes et les effets et faire apparaître une construction sociale naturalisée (les « genres » en tant qu'habitus sexués) comme le fondement en nature de la division arbitraire qui est au principe et de la réalité et de la représentation de la réalité et qui s'impose parfois à la recherche elle-même³.

Mais cet usage quasi analytique de l'ethnographie qui dénature, en l'historicisant, ce qui apparaît comme le plus naturel dans l'ordre social, la division entre les sexes, ne risque-t-il pas de mettre en lumière des constances et des invariants – qui sont au principe même de son efficacité socioanalytique –, et, par là, d'éterniser, en la ratifiant, une représentation conservatrice de la relation entre les sexes, celle-là même que condense le mythe de l'« éternel féminin » ? C'est là qu'il faut

affronter un nouveau paradoxe, propre à contraindre à une révolution complète de la manière d'aborder ce que l'on a voulu étudier sous les espèces de l'« histoire des femmes » : les invariants qui, par-delà tous les changements visibles de la condition féminine, s'observent dans les rapports de domination entre les sexes n'obligent-ils pas à prendre pour objet privilégié les mécanismes et les institutions historiques qui, au cours de l'histoire, n'ont pas cessé d'arracher ces invariants à l'histoire ?

Cette révolution dans la connaissance ne serait pas sans conséquence dans la pratique, et en particulier dans la conception des stratégies destinées à transformer l'état actuel du rapport de force matériel et symbolique entre les sexes. S'il est vrai que le principe de la perpétuation de ce rapport de domination ne réside pas véritablement, ou en tout cas principalement, dans un des lieux les plus visibles de son exercice, c'est-à-dire au sein de l'unité domestique, sur laquelle certain discours féministe a concentré tous ses regards, mais dans des instances telles que l'École ou l'État, lieux d'élaboration et d'imposition de principes de domination qui s'exercent au sein même de l'univers le plus privé, c'est un champ d'action immense qui se trouve ouvert aux luttes féministes, ainsi appelées à prendre une place originale, et bien affirmée, au sein des luttes politiques contre toutes les formes de domination.

*1. Faute de savoir clairement si des remerciements nominaux seraient bénéfiques ou néfastes pour les personnes à qui j'aimerais les adresser, je me contenterai de dire ici ma profonde gratitude pour ceux et surtout celles qui m'ont apporté des témoignages, des documents, des références scientifiques, des idées, et mon espoir que ce travail sera digne, notamment dans ses effets, de la confiance et des attentes qu'ils ou elles ont mises en lui.

1. V. Woolf, *Trois guinées*, trad. V. Forrester, Paris, Éditions des Femmes, 1977, p. 200.
2. Ne serait-ce que pour attester que mon propos présent n'est pas le produit d'une conversion récente, je renvoie aux pages d'un livre déjà ancien où j'insistais sur le fait que, lorsqu'elle s'applique à la division sexuelle du monde, l'ethnologie peut « devenir une forme particulièrement puissante de socioanalyse » (P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 246-247).
3. Ainsi il n'est pas rare que les psychologues reprennent à leur compte la vision commune des sexes comme ensembles radicalement séparés, sans intersections, et ignorent le degré de *recouvrement* entre les distributions des performances masculines et féminines et les différences (de grandeur) entre les différences constatées dans les différents domaines (depuis l'anatomie sexuelle jusqu'à l'intelligence). Ou, chose plus grave, ils se laissent maintes fois guider, dans la *construction* et la *description* de leur objet, par les principes de vision et de division inscrits dans le langage ordinaire, soit qu'ils s'efforcent de mesurer des différences évoquées dans le langage – comme le fait que les hommes seraient plus « agressifs » et les femmes plus « craintives » –, soit qu'ils emploient des termes ordinaires, donc gros de jugements de valeur, pour décrire ces différences. Cf. par exemple, entre autres, J. A. Sherman, *Sex-Related Cognitive Differences : An Essay on Theory and Evidence*, Springfield (Illinois), Thomas, 1978 ; M. B. Parlee, « Psychology : review essay », *Signs : Journal of Women in Culture and Society*, 1, 1975, p. 119-138 – à propos notamment du bilan des différences mentales et comportementales entre les sexes établi par J. E. Garai et A. Scheinfeld en 1968 ; M. B. Parlee, « The Premenstrual Syndrome », *Psychological Bulletin*, 80, 1973, p. 454-465.

CHAPITRE I

Une image grossie

Étant inclus, homme ou femme, dans l'objet que nous nous efforçons d'appréhender, nous avons incorporé, sous la forme de schèmes inconscients de perception et d'appréciation, les structures historiques de l'ordre masculin ; nous risquons donc de recourir, pour penser la domination masculine, à des modes de pensée qui sont eux-mêmes le produit de la domination. Nous ne pouvons espérer sortir de ce cercle qu'à condition de trouver une stratégie pratique pour effectuer une objectivation du sujet de l'objectivation scientifique. Cette stratégie, celle que nous allons adopter ici, consiste à transformer un exercice de réflexion transcendantale visant à explorer les « catégories de l'entendement », ou, pour parler comme Durkheim, « les formes de classification » avec lesquelles nous construisons le monde (mais qui, étant issues de ce monde, sont pour l'essentiel en accord avec lui, si bien qu'elles restent inaperçues), en une sorte d'expérience de laboratoire : celle-ci consistera à traiter l'analyse ethnographique des structures objectives et des formes cognitives d'une société historique particulière, à la fois exotique et intime, étrangère et familière, celle des Berbères de Kabylie, comme l'instrument d'un travail de socioanalyse de l'inconscient androcentrique capable d'opérer l'objectivation des catégories de cet inconscient¹.

Les paysans montagnards de Kabylie ont sauvé, par-delà les conquêtes et les conversions et sans doute en réaction contre elles, des structures qui, protégées notamment par la cohérence pratique, relativement inaltérée, de conduites et de discours partiellement arrachés au temps par la stéréotypisation rituelle, représentent une forme paradigmatique de la vision « phallonnarcissique » et de la cosmologie androcentrique qui sont communes à toutes les sociétés méditerranéennes et qui survivent, encore aujourd'hui, mais à l'état partiel et comme éclaté, dans nos structures cognitives et nos structures sociales. Le choix du cas particulier de la Kabylie se justifie si l'on sait, d'une part, que la tradition culturelle qui s'y est maintenue constitue une réalisation paradigmatique de la tradition méditerranéenne (on peut s'en convaincre en consultant les recherches ethnologiques consacrées au problème de l'honneur et de la honte en différentes sociétés méditerranéennes, Grèce, Italie, Espagne, Égypte, Turquie, Kabylie,

etc.²) ; et que, d'autre part, toute l'aire culturelle européenne participe indiscutablement de cette tradition, comme l'atteste la comparaison des rituels observés en Kabylie avec ceux qui avaient été recueillis par Arnold Van Gennep dans la France du début du xx^e siècle³. Sans doute aurait-on pu s'appuyer aussi sur la tradition de la Grèce ancienne où la psychanalyse a puisé l'essentiel de ses schèmes interprétatifs, grâce aux innombrables recherches d'ethnographie historique qui lui ont été consacrées. Mais rien ne peut remplacer l'étude directe d'un système encore en état de fonctionnement et resté relativement à l'abri des réinterprétations demi-savantes (du fait de l'absence de tradition écrite) : en effet, comme je l'ai déjà indiqué ailleurs⁴, l'analyse d'un corpus comme celui de la Grèce, dont la production s'étend sur plusieurs siècles, risque de *synchroniser* artificiellement des états successifs, et différents, du système et surtout de conférer le même statut épistémologique à des textes qui ont soumis le vieux fonds mythico-rituel à différentes réélaborations plus ou moins profondes. L'interprète qui prétend agir en ethnographe risque ainsi de traiter en informateurs « naïfs » des auteurs qui, déjà, agissent aussi en (quasi-) ethnographes et dont les évocations mythologiques, même les plus archaïques en apparence, telles celles d'Homère ou d'Hésiode, sont déjà des mythes savants impliquant des omissions, des déformations et des réinterprétations (et que dire, lorsque, comme Michel Foucault, dans le deuxième volume de son *Histoire de la sexualité*, on choisit de faire commencer à Platon l'enquête sur la sexualité et le sujet, ignorant des auteurs comme Homère, Hésiode, Eschyle, Sophocle, Hérodote ou Aristophane, sans parler des philosophes présocratiques, chez qui le vieux socle méditerranéen affleure plus clairement ?). La même ambiguïté se retrouve dans toutes les œuvres (médicales notamment) à prétention savante, dans lesquelles on ne peut distinguer ce qui est emprunté à des autorités (comme Aristote qui, sur des points essentiels, convertissait lui-même en mythe savant la vieille mythologie méditerranéenne) et ce qui est réinventé à partir des structures de l'inconscient et sanctionné ou ratifié par la caution du savoir emprunté.

La construction sociale des corps

Dans un univers où, comme dans la société kabyle, l'ordre de la sexualité n'est pas constitué comme tel et où les différences sexuelles restent immergées dans l'ensemble des oppositions qui organisent tout le cosmos, les attributs et les actes sexuels sont surchargés de déterminations anthropologiques et cosmologiques. On se condamne donc à en méconnaître la signification profonde si on les pense selon la catégorie du sexuel en soi. La constitution de la sexualité en tant que telle (qui trouve son accomplissement dans l'érotisme) nous a fait perdre le sens de la cosmologie sexualisée qui s'enracine dans une topologie sexuelle du corps socialisé, de ses mouvements et de ses déplacements immédiatement affectés d'une signification sociale – le mouvement vers le haut étant par exemple associé au masculin, avec l'érection, ou la position supérieure dans l'acte sexuel.

Arbitraire à l'état isolé, la division des choses et des activités (sexuelles ou autres) selon l'opposition entre le masculin et le féminin reçoit sa nécessité objective et subjective de son insertion dans un système d'oppositions homologues, haut/bas, dessus/dessous, devant/derrière, droite/gauche, droit/courbe (et fourbe), sec/humide, dur/ mou, épicé/fade, clair/obscur, dehors (public)/dedans (privé), etc., qui, pour certaines, correspondent à des mouvements du corps (haut/bas // monter/descendre, dehors/dedans // sortir/entrer). Étant semblables dans la différence, ces oppositions sont assez concordantes pour se soutenir mutuellement, dans et par le jeu inépuisable des transferts pratiques et des métaphores, et assez divergentes pour conférer à chacune d'elles une sorte d'épaisseur sémantique, issue de la surdétermination par les harmoniques, les connotations et les correspondances⁵.

Ces schèmes de pensée d'application universelle enregistrent comme des différences de nature, inscrites dans l'objectivité, des écarts et des traits distinctifs (en matière corporelle par exemple) qu'ils contribuent à faire exister en même temps qu'ils les « naturalisent » en les inscrivant dans un système de différences, toutes également naturelles en apparence ; de sorte que les anticipations qu'ils engendrent sont sans cesse confirmées par le cours du monde, par tous les cycles biologiques et cosmiques notamment. Aussi ne voit-on pas comment pourrait émerger à la conscience le rapport social de domination qui est à leur principe et qui, par un renversement complet des causes et des effets, apparaît comme une application parmi d'autres d'un système de relations de sens parfaitement indépendant des rapports de force. Le système mythico-rituel joue ici un rôle qui est l'équivalent de celui qui incombe au champ juridique dans les sociétés différenciées : dans la mesure où les principes de vision et de division qu'il propose sont objectivement ajustés aux divisions préexistantes, il consacre l'ordre établi, en le portant à l'existence connue et reconnue, officielle.

La division entre les sexes paraît être « dans l'ordre des choses », comme on dit parfois pour parler de ce qui est normal, naturel, au point d'en être inévitable : elle est présente à la fois, à l'état objectivé, dans les choses (dans la maison par exemple, dont toutes les parties sont « sexuées »), dans tout le monde social et, à l'état incorporé, dans les corps, dans les habitus des agents, fonctionnant comme systèmes de schèmes de perception, de pensée et d'action. (Là où, pour les besoins de la communication, je parle, comme ici, de catégories ou de structures cognitives, au risque de paraître tomber dans la philosophie intellectualiste que je n'ai cessé de critiquer, il vaudrait mieux parler de schèmes pratiques ou de dispositions ; le mot « catégorie » s'imposant parfois parce qu'il a la vertu de désigner à la fois une unité sociale – la catégorie des agriculteurs – et une structure cognitive et de manifester le lien qui les unit.) C'est la concordance entre les structures objectives et les structures cognitives, entre la conformation de l'être et les formes du connaître, entre le cours du monde et les attentes à son propos, qui rend possible ce rapport au monde que Husserl décrivait sous le nom d'« attitude naturelle » ou d'« expérience doxique » – mais en omettant d'en rappeler les conditions sociales de possibilité. Cette expérience appréhende le monde social et ses divisions arbitraires, à commencer par la division socialement construite entre les sexes, comme naturels, évidents, et enferme à ce titre une reconnaissance entière de légitimité. C'est faute d'apercevoir l'action des mécanismes profonds, tels que ceux qui fondent l'accord des structures cognitives et des structures sociales et, par là, l'expérience doxique du monde social (par exemple, dans

nos sociétés, la logique reproductrice du système d'enseignement), que des penseurs d'obédiences philosophiques très différentes peuvent imputer tous les effets symboliques de légitimation (ou de sociodicée) à des facteurs ressortissant à l'ordre de la *représentation* plus ou moins consciente et intentionnelle (« idéologie », « discours », etc.).

La force de l'ordre masculin se voit au fait qu'il se passe de justification⁶ : la vision androcentrique s'impose comme neutre et n'a pas besoin de s'énoncer dans des discours visant à la légitimer⁷. L'ordre social fonctionne comme une immense machine symbolique tendant à ratifier la domination masculine sur laquelle il est fondé : c'est la division sexuelle du travail, distribution très stricte des activités imparties à chacun des deux sexes, de leur lieu, leur moment, leurs instruments ; c'est la structure de l'espace, avec l'opposition entre le lieu d'assemblée ou le marché, réservés aux hommes, et la maison, réservée aux femmes, ou, à l'intérieur de celle-ci, entre la partie masculine, avec le foyer, et la partie féminine, avec l'étable, l'eau et les végétaux ; c'est la structure du temps, journée, année agraire, ou cycle de vie, avec les moments de rupture, masculins, et les longues périodes de gestation, féminines⁸.

Le monde social construit le corps comme réalité sexuée et comme dépositaire de principes de vision et de division sexués. Ce programme social de perception incorporé s'applique à toutes les choses du monde, et en premier lieu au *corps lui-même*, dans sa réalité biologique : c'est lui qui construit la différence entre les sexes biologiques conformément aux principes d'une vision mythique du monde enracinée dans la relation arbitraire de domination des hommes sur les femmes, elle-même inscrite, avec la division du travail, dans la réalité de l'ordre social. La différence *biologique* entre les sexes, c'est-à-dire entre les corps masculin et féminin, et, tout particulièrement, la différence *anatomique* entre les organes sexuels, peut ainsi apparaître comme la justification naturelle de la différence socialement construite entre les *genres*, et en particulier de la division sexuelle du travail. (Le corps et ses mouvements, matrices d'universaux qui sont soumis à un travail de construction sociale, ne sont ni complètement déterminés dans leur signification, sexuelle notamment, ni complètement indéterminés, en sorte que le symbolisme qui leur est attaché est à la fois conventionnel et « motivé », donc perçu comme quasi naturel.) Du fait que le principe de vision social construit la différence anatomique et que cette différence socialement construite devient le fondement et la caution d'apparence naturelle de la vision sociale qui la fonde, on a ainsi une relation de causalité circulaire qui enferme la pensée dans l'évidence de rapports de domination inscrits à la fois dans l'objectivité, sous forme de divisions objectives, et dans la subjectivité, sous forme de schèmes cognitifs qui, organisés selon ces divisions, organisent la perception de ces divisions objectives.

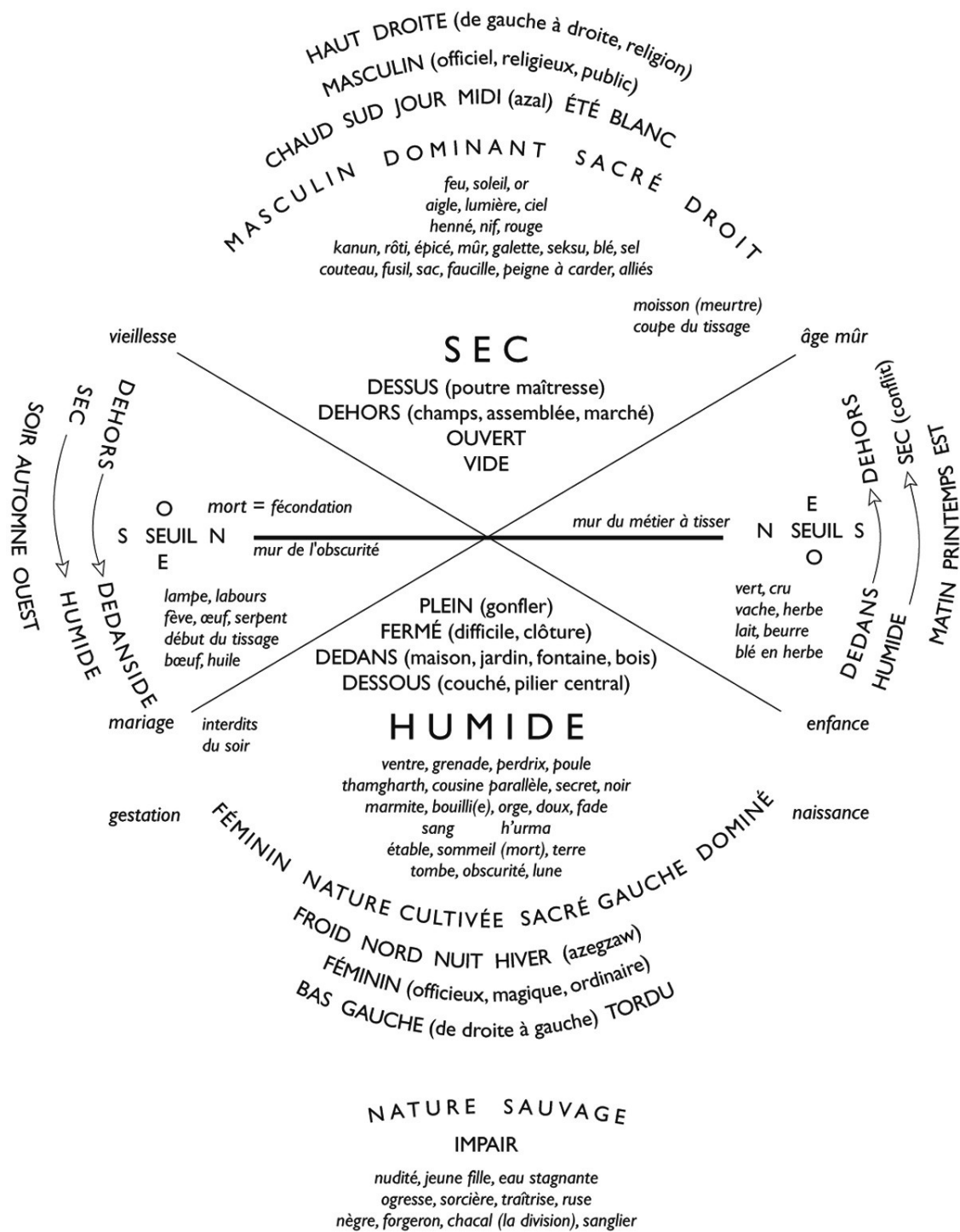


Schéma synoptique des oppositions pertinentes

On peut lire ce schéma en s'attachant soit aux oppositions verticales (sec/humide, haut/bas, droite/gauche, masculin/féminin, etc.), soit aux processus (e.g. ceux du cycle de vie : mariage, gestation, naissance, etc., ou ceux de l'année agricole) et aux mouvements (ouvrir/fermer, entrer/sortir, etc.).

La virilité, dans son aspect éthique même, c'est-à-dire en tant que quiddité du *vir*, *virtus*, point d'honneur (*nif*), principe de la conservation et de l'augmentation de l'honneur, reste indissociable, au moins tacitement, de la virilité physique, à travers notamment les attestations de puissance sexuelle – défloration de la fiancée, abondante progéniture masculine, etc. – qui sont attendues de l'homme

vraiment homme. On comprend que le phallus, toujours présent métaphoriquement mais très rarement nommé, et nommable, concentre tous les fantasmes collectifs de la puissance fécondante⁹. A la façon des beignets ou de la galette, que l'on mange lors des accouchements, des circoncisions, des poussées de dents, il « monte » ou il « lève ». Le schème ambigu du *gonflement* est le principe générateur des rites de fécondité qui, destinés à faire enfler mimétiquement (le phallus et le ventre de la femme), par le recours notamment à des nourritures qui gonflent et font gonfler, s'imposent dans les moments où l'action fécondante de la puissance masculine doit s'exercer, comme les mariages – et aussi lors de l'ouverture des labours, occasion d'une action homologue d'ouverture et de fécondation de la terre¹⁰.

L'ambiguïté structurale, manifestée par l'existence d'un lien morphologique (par exemple entre *abbuch*, le pénis, et *thabbucht*, féminin de *abbuch*, le sein), d'un certain nombre de symboles liés à la fécondité, peut s'expliquer par le fait qu'ils représentent différentes manifestations de la plénitude vitale, du vivant qui donne la vie (à travers le lait et le sperme assimilé au lait¹¹ : lorsque les hommes s'absentent pendant une longue période, on dit – à leur femme – qu'ils vont revenir avec « un broc de petit-lait, de lait caillé » ; d'un homme peu discret dans ses relations extra-conjugales, on dit qu'« il a versé du petit-lait sur sa barbe » ; *yecca yeswa*, « il a mangé et bu », signifie il a fait l'amour ; résister à la séduction, c'est « ne pas verser du petit-lait sur sa poitrine »). Même relation morphologique entre *thamellalts*, l'œuf, symbole par excellence de la fécondité féminine, et *imellalen*, les testicules ; on dit du pénis que c'est le seul mâle qui couve deux œufs. Et les mêmes associations se retrouvent dans les mots désignant le sperme, *zzel* et surtout *laâmara*, qui, par sa racine – *aâmmar*, c'est emplir, prospérer, etc. –, évoque la plénitude, ce qui est plein de vie et ce qui emplit de vie, le schème du *remplissement* (plein/vide, fécond/stérile, etc.) se combinant régulièrement avec le schème du gonflement dans la génération des rites de fertilité¹².

En associant l'érection phallique à la dynamique vitale du gonflement qui est immanente à tout le processus de reproduction naturelle (germination, gestation, etc.), la *construction* sociale des organes sexuels *enregistre* et *ratifie* symboliquement certaines propriétés naturelles indiscutables ; elle contribue ainsi, avec d'autres mécanismes, dont le plus important est sans aucun doute, comme on l'a vu, l'insertion de chaque relation (plein/ vide par exemple) dans un système de relations homologues et interconnectées, à transmuter l'arbitraire du *nomos* social en nécessité de la nature (*phusis*). (Cette logique de la *consécration symbolique* des processus objectifs, cosmiques et biologiques notamment, qui est à l'œuvre dans tout le système mythico-rituel – avec, par exemple, le fait de traiter la germination du grain comme résurrection, événement homologue de la renaissance du grand-père dans le petit-fils sanctionnée par le retour du prénom –, donne un fondement quasi objectif à ce système et, par là, à la croyance, renforcée aussi par son unanimité, dont il est l'objet.)

Lorsque les dominés appliquent à ce qui les domine des schèmes qui sont le produit de la domination, ou, en d'autres termes, lorsque leurs pensées et leurs perceptions sont structurées conformément aux structures mêmes de la relation de domination qui leur est imposée, leurs actes de *connaissance* sont, inévitablement, des actes de *reconnaissance*, de soumission. Mais pour étroite que

soit la correspondance entre les réalités ou les processus du monde naturel et les principes de vision et de division qui leur sont appliqués, il y a toujours place pour une *lutte cognitive* à propos du sens des choses du monde et en particulier des réalités sexuelles. L'indétermination partielle de certains objets autorise en effet des interprétations antagonistes, offrant aux dominés une possibilité de résistance contre l'effet d'imposition symbolique. C'est ainsi que les femmes peuvent s'appuyer sur les schèmes de perception dominants (haut/bas, dur/mou, droit/courbe, sec/humide, etc.) qui les conduisent à se faire une représentation très négative de leur propre sexe¹³ pour penser les attributs sexuels masculins par analogie avec des choses qui pendent, molles, sans vigueur (*laâlaleq*, *asaâlaq*, employés aussi pour des oignons ou de la viande enfilée, ou *acherbub*, sexe mou, sans vigueur, de vieillard, parfois associé à *ajerbub*, haillon)¹⁴ ; et même tirer parti de l'état diminué du sexe masculin pour affirmer la supériorité du sexe féminin – comme dans le dicton : « Toi, tout ton attirail (*laâlaleq*) pend, dit la femme à l'homme, tandis que moi je suis une pierre soudée¹⁵. »

Ainsi, la définition sociale des organes sexuels, loin d'être un simple enregistrement de propriétés naturelles, directement livrées à la perception, est le produit d'une construction opérée au prix d'une série de choix orientés ou, mieux, au travers de l'accentuation de certaines différences ou de la scotomisation de certaines similitudes. La représentation du vagin comme phallus inversé, que Marie-Christine Pouchelle découvre dans les écrits d'un chirurgien du Moyen Age, obéit aux mêmes oppositions fondamentales entre le positif et le négatif, l'endroit et l'envers, qui s'imposent dès que le principe masculin est posé en mesure de toute chose¹⁶. Sachant ainsi que l'homme et la femme sont perçus comme deux variantes, supérieure et inférieure, de la même physiologie, on comprend que, jusqu'à la Renaissance, on ne dispose pas de terme anatomique pour décrire en détail le sexe de la femme que l'on se représente comme composé des mêmes organes que celui de l'homme, mais organisés autrement¹⁷. Et aussi que, comme le montre Yvonne Knibiehler, les anatomistes du début du XIX^e siècle (Virey notamment), prolongeant le discours des moralistes, tentent de trouver dans le corps de la femme la justification du statut social qu'ils lui assignent au nom des oppositions traditionnelles entre l'intérieur et l'extérieur, la sensibilité et la raison, la passivité et l'activité¹⁸. Et il suffirait de suivre l'histoire de la « découverte » du clitoris telle que la rapporte Thomas Laqueur¹⁹, en la prolongeant jusqu'à la théorie freudienne de la migration de la sexualité féminine du clitoris au vagin, pour achever de convaincre que, loin de jouer le rôle fondateur qu'on leur assigne parfois, les différences visibles entre les organes sexuels masculin et féminin sont une construction sociale qui trouve son principe dans les principes de division de la raison androcentrique, elle-même fondée dans la division des statuts sociaux assignés à l'homme et à la femme²⁰.

Les schèmes qui structurent la perception des organes sexuels et, plus encore, de l'activité sexuelle s'appliquent aussi au corps lui-même, masculin ou féminin, qui a son haut et son bas – la frontière étant marquée par la *ceinture*, signe de clôture (celle qui tient sa ceinture serrée, qui ne la *dénoue* pas, est considérée comme vertueuse, chaste) et limite symbolique, au moins chez la femme, entre le pur et l'impur.

La ceinture est un des signes de la *fermeture* du corps féminin, bras croisés sur la poitrine, jambes serrées, vêtement noué, qui, comme nombre d'analystes l'ont montré, s'impose encore aux femmes dans les sociétés euro-américaines d'aujourd'hui²¹. Elle symbolise aussi la barrière sacrée protégeant le vagin, socialement constitué en objet sacré, donc soumis, conformément à l'analyse durkheimienne, à des règles strictes d'évitement ou d'accès, qui déterminent très rigoureusement les conditions du contact consacré, c'est-à-dire les agents, les moments et les actes légitimes, ou, au contraire, profanateurs. Ces règles, particulièrement visibles dans les rites matrimoniaux, peuvent aussi être observées, jusque dans les États-Unis d'aujourd'hui, dans les situations où un médecin mâle doit pratiquer un examen vaginal. Comme s'il s'agissait de neutraliser symboliquement et pratiquement toutes les connotations potentiellement sexuelles de l'examen gynécologique, le médecin se soumet à un véritable rituel tendant à maintenir la barrière, symbolisée par la ceinture, entre la personne publique et le vagin, jamais perçus simultanément : dans un premier temps, il s'adresse à une personne, en tête à tête ; puis, une fois que la personne à examiner s'est déshabillée, en présence d'une infirmière, il l'examine, étendue et recouverte d'un drap pour la partie supérieure de son corps, observant un vagin en quelque sorte dissocié de la personne et ainsi réduit à l'état de chose, en présence de l'infirmière, à laquelle il destine ses remarques, parlant de la patiente à la troisième personne ; enfin, dans un troisième temps, il s'adresse à nouveau à la femme qui s'est rhabillée en son absence²². C'est évidemment parce que le vagin continue à être constitué en fétiche et traité comme sacré, secret et tabou, que le commerce du sexe reste stigmatisé tant dans la conscience commune que dans la lettre du droit qui excluent que les femmes puissent choisir de s'adonner à la prostitution comme à un travail²³. En faisant intervenir l'argent, certain érotisme masculin associe la recherche de la jouissance à l'exercice brutal du pouvoir sur les corps réduits à l'état d'objets et au sacrilège consistant à transgresser la loi selon laquelle le corps (comme le sang) ne peut être que donné, dans un acte d'offrande purement gratuit, supposant la mise en suspens de la violence²⁴.

Le corps a son devant, *lieu de la différence sexuelle*, et son derrière, sexuellement indifférencié, et potentiellement féminin, c'est-à-dire passif, soumis, comme le rappellent, par le geste ou la parole, les insultes méditerranéennes (notamment le fameux « bras d'honneur ») contre l'homosexualité²⁵, ses parties *publiques*, face, front, yeux, moustache, bouche, *organes nobles de présentation de soi* où se condense l'identité sociale, le point d'honneur, le *nif*, qui impose de faire front et de regarder les autres au visage, et ses parties *privées*, cachées ou honteuses, que l'honneur commande de dissimuler. C'est aussi par la médiation de la division sexuelle des usages légitimes du corps que s'établit le lien (énoncé par la psychanalyse) entre le phallus et le *logos* : les usages publics et actifs de la partie haute, masculine, du corps – faire front, affronter, faire face (*qabel*), regarder au visage, dans les yeux, prendre la parole *publiquement* – sont le monopole des hommes ; la femme, qui, en Kabylie, se tient à l'écart des lieux publics, doit en quelque sorte renoncer à faire un usage public de son regard (elle marche en public les yeux baissés vers ses pieds) et de sa parole (le seul mot qui lui convienne est « je ne sais pas », antithèse de la parole virile qui est affirmation décisive, tranchée, en même temps que réfléchie et mesurée)²⁶.

Bien qu'il puisse apparaître comme la matrice originelle à partir de laquelle sont engendrées toutes les formes d'union de deux principes opposés – soc et sillon, ciel et terre, feu et eau, etc. –, l'acte sexuel

lui-même est pensé en fonction du principe du primat de la masculinité. L'opposition entre les sexes s'inscrit dans la série des oppositions mythico-rituelles : haut/bas, dessus/dessous, sec/humide, chaud/froid (de l'homme qui désire, on dit : « son *kanoun* est rouge », « sa marmite brûle », « son tambour chauffe » ; des femmes, on dit qu'elles ont la capacité d'« éteindre le feu », de « donner de la fraîcheur », de « donner à boire »), actif/passif, mobile/immobile (l'acte sexuel est comparé à la meule, avec sa partie supérieure, mobile, et sa partie inférieure, immobile, fixée à la terre, ou au rapport entre le balai, qui va et vient, et la maison)²⁷. Il s'ensuit que la position considérée comme normale est logiquement celle dans laquelle l'homme « prend le dessus ». De même que le vagin doit sans doute son caractère funeste, maléfique, au fait qu'il est pensé comme vide, mais aussi comme *inversion* en négatif du phallus, de même la position amoureuse dans laquelle la femme se met sur l'homme est explicitement condamnée en nombre de civilisations²⁸. Et la tradition kabyle, pourtant peu prodigue en discours justificatifs, en appelle à une sorte de mythe d'origine pour légitimer les positions assignées aux deux sexes dans la division du travail sexuel et, par l'intermédiaire de la division sexuelle du travail de production et de reproduction, dans tout l'ordre social et, au-delà, dans l'ordre cosmique.

« C'est à la fontaine (*tala*) que le premier homme rencontra la première femme. Elle était en train de puiser l'eau lorsque l'homme, arrogant, s'approcha d'elle et demanda à boire. Mais elle était la première arrivée et avait soif, elle aussi. Mécontent, l'homme la bouscula. Elle fit un faux pas et se retrouva par terre. Alors l'homme vit les cuisses de la femme, qui étaient différentes des siennes. Il resta frappé de stupeur. La femme, plus rusée, lui enseigna beaucoup de choses. "Couche-toi, dit-elle, je te dirai à quoi servent tes organes." Il s'allongea par terre ; elle caressa son pénis qui devint deux fois plus grand et se coucha sur lui. L'homme éprouva un grand plaisir. Il suivait partout la femme pour refaire la même chose, car elle savait plus de choses que lui, allumer le feu, etc. Un jour, l'homme dit à la femme : "Je veux moi aussi te montrer ; je sais faire des choses. Allonge-toi et je me coucherai sur toi." La femme se coucha par terre et l'homme se mit sur elle. Il ressentit le même plaisir et dit alors à la femme : "A la fontaine, c'est toi [qui domine] ; à la maison, c'est moi." Dans l'esprit de l'homme, ce sont toujours les derniers propos qui comptent et depuis les hommes aiment toujours monter sur les femmes. C'est ainsi qu'ils sont devenus les premiers et ce sont eux qui doivent gouverner »²⁹.

L'intention de sociodicée s'affirme ici sans ambages : le mythe fondateur institue, à l'origine même de la culture entendue comme ordre social dominé par le principe masculin, l'opposition constituante (déjà engagée, en fait, à travers par exemple l'opposition de la fontaine et de la maison, dans les attendus qui servent à la justifier) entre la nature et la culture, entre la « sexualité » de nature et la « sexualité » de culture : à l'acte anomique, accompli à la fontaine, lieu féminin par excellence, et à l'initiative de la femme, perverse initiatrice, naturellement instruite des choses de l'amour, s'oppose l'acte soumis au *nomos*, domestique et domestiqué, exécuté à la demande de l'homme et conformément à l'ordre des choses, à la hiérarchie fondamentale de l'ordre social et de l'ordre cosmique, et dans la maison, lieu de la nature cultivée, de la domination légitime du principe masculin sur le principe féminin, symbolisée par la prééminence de la poutre maîtresse (*asalas alemmas*) sur le pilier vertical (*thigejdith*), fourche féminine ouverte vers le ciel.

Dessus ou dessous, actif ou passif, ces alternatives parallèles décrivent l'acte sexuel comme un rapport de domination. Posséder sexuellement, comme en français « baiser » ou en anglais « *to fuck* », c'est dominer au sens de soumettre à son pouvoir, mais aussi tromper, abuser ou, comme nous disons, « avoir » (tandis que résister à la séduction, c'est ne pas se laisser tromper, ne pas « se faire avoir »). Les manifestations (légitimes ou illégitimes) de la virilité se situent dans la logique de la prouesse, de l'exploit, qui fait honneur. Et bien que la gravité extrême de la moindre transgression sexuelle interdise de l'exprimer ouvertement, le défi indirect pour l'intégrité masculine des autres hommes qu'enferme toute affirmation virile contient le principe de la vision agonistique de la sexualité masculine qui se déclare plus volontiers dans d'autres régions de l'aire méditerranéenne et au-delà.

Une sociologie politique de l'acte sexuel ferait apparaître que, comme c'est toujours le cas dans une relation de domination, les pratiques et les représentations des deux sexes ne sont nullement symétriques. Non seulement parce que les filles et les garçons ont, jusque dans les sociétés euro-américaines d'aujourd'hui, des points de vue très différents sur la relation amoureuse, le plus souvent pensée par les hommes dans la logique de la conquête (notamment dans les conversations entre amis, qui font une grande place à la vantardise à propos des conquêtes féminines)³⁰, mais parce que l'acte sexuel lui-même est conçu par les hommes comme une forme de domination, d'appropriation, de « possession ». De là l'écart entre les attentes probables des hommes et des femmes en matière de sexualité – et les malentendus, liés à de mauvaises interprétations des « signaux », parfois délibérément ambigus, ou trompeurs, qui en résultent. A la différence des femmes, qui sont socialement préparées à vivre la sexualité comme une expérience intime et fortement chargée d'affectivité qui n'inclut pas nécessairement la pénétration mais qui peut englober un large éventail d'activités (parler, toucher, caresser, étreindre, etc.³¹), les garçons sont inclinés à « compartimenter » la sexualité, conçue comme un acte agressif et surtout physique de conquête orienté vers la pénétration et l'orgasme³². Et bien que, sur ce point comme sur tous les autres, les variations soient évidemment très considérables selon la position sociale³³, l'âge – et les expériences antérieures –, on peut inférer d'une série d'entretiens que des pratiques apparemment symétriques (comme la *fellatio* et le *cunnilingus*) tendent à revêtir des significations très différentes pour les hommes (enclins à y voir des actes de domination, par la soumission ou la jouissance obtenue) et pour les femmes. La jouissance masculine est, pour une part, jouissance de la jouissance féminine, du pouvoir de faire jouir : ainsi Catharine MacKinnon a sans doute raison de voir dans la « simulation de l'orgasme » (*faking orgasm*), une attestation exemplaire du pouvoir masculin de rendre l'interaction entre les sexes conforme à la vision des hommes, qui attendent de l'orgasme féminin une preuve de leur virilité et la jouissance assurée par cette forme suprême de la soumission³⁴. De même, le harcèlement sexuel n'a pas toujours pour fin la possession sexuelle qu'il semble poursuivre exclusivement : il arrive qu'il vise la possession tout court, affirmation pure de la domination à l'état pur³⁵.

Si le rapport sexuel apparaît comme un rapport social de domination, c'est qu'il est construit à travers le principe de division fondamental entre le masculin, actif, et le féminin, passif, et que ce principe crée, organise, exprime et dirige le désir, le désir masculin comme désir de possession, comme domination érotisée, et le désir féminin comme désir de la domination masculine, comme subordination

érotisée, ou même, à la limite, reconnaissance érotisée de la domination. Dans un cas où, comme dans les relations homosexuelles, la réciprocité est possible, les liens entre la sexualité et le pouvoir se dévoilent de manière particulièrement claire et les positions et les rôles assumés dans les rapports sexuels, actifs ou passifs notamment, apparaissent comme indissociables des rapports entre les conditions sociales qui en déterminent à la fois la possibilité et la signification. La pénétration, surtout lorsqu'elle s'exerce sur un homme, est une des affirmations de la *libido dominandi* qui n'est jamais complètement absente de la libido masculine. On sait que, en nombre de sociétés, la possession homosexuelle est conçue comme une manifestation de « puissance », un acte de domination (exercée comme telle, en certains cas, pour affirmer la supériorité en « féminisant »), et que c'est à ce titre que, chez les Grecs, elle voue celui qui la subit au déshonneur et à la perte du statut d'homme accompli et de citoyen³⁶ tandis que, pour un citoyen romain, l'homosexualité « passive » avec un esclave est perçue comme quelque chose de « monstrueux »³⁷. De même encore, selon John Boswell, « pénétration et pouvoir étaient au nombre des prérogatives de l'élite dirigeante masculine ; céder à la pénétration était une abrogation symbolique du pouvoir et de l'autorité³⁸ ». On comprend que, de ce point de vue, qui lie sexualité et pouvoir, la pire humiliation, pour un homme, consiste à être transformé en femme. Et l'on pourrait évoquer ici les témoignages de ces hommes à qui les tortures délibérément organisées en vue de les *féminiser*, notamment par l'humiliation sexuelle, les plaisanteries sur leur virilité, les accusations d'homosexualité, etc., ou, plus simplement, la nécessité de se conduire comme s'ils étaient des femmes, ont fait découvrir « ce que signifie le fait d'être sans cesse conscient de son corps, d'être toujours exposé à l'humiliation ou au ridicule, et de trouver un réconfort dans les tâches ménagères ou dans le bavardage avec des amis³⁹ ».

L'incorporation de la domination

Si l'idée que la définition sociale du corps, et tout spécialement des organes sexuels, est le produit d'un travail social de construction est devenue tout à fait banale, pour avoir été défendue par toute la tradition anthropologique, le mécanisme de l'inversion de la relation entre les causes et les effets que j'essaie de démontrer ici, et par lequel est opérée la naturalisation de cette construction sociale, n'a pas été, il me semble, complètement décrit. Le paradoxe est en effet que ce sont les différences visibles entre le corps féminin et le corps masculin qui, étant perçues et construites selon les schèmes pratiques de la vision andro-centrique, deviennent le garant le plus parfaitement indiscutable de significations et de valeurs qui sont en accord avec les principes de cette vision : ce n'est pas le phallus (ou son absence) qui est le fondement de cette vision du monde, mais c'est cette vision du monde qui, étant organisée selon la division en *genres relationnels*, masculin et féminin, peut instituer le phallus, constitué en symbole de la virilité, du point d'honneur (*nif*) proprement masculin, et la différence entre les corps biologiques en fondements objectifs de la différence entre les sexes, au sens de genres construits comme deux essences

sociales hiérarchisées. Loin que les nécessités de la reproduction biologique déterminent l'organisation symbolique de la division sexuelle du travail et, de proche en proche, de tout l'ordre naturel et social, c'est une construction arbitraire du biologique, et en particulier du corps, masculin et féminin, de ses usages et de ses fonctions, notamment dans la reproduction biologique, qui donne un fondement en apparence naturel à la vision androcentrique de la division du travail sexuel et de la division sexuelle du travail et, par là, de tout le cosmos. La force particulière de la sociodicée masculine lui vient de ce qu'elle cumule et condense deux opérations : *elle légitime une relation de domination en l'inscrivant dans une nature biologique qui est elle-même une construction sociale naturalisée*.

Le travail de construction symbolique ne se réduit pas à une opération strictement *performative* de nomination orientant et structurant les *représentations*, à commencer par les représentations du corps (ce qui n'est pas rien) ; il s'achève et s'accomplit dans une transformation profonde et durable des corps (et des cerveaux), c'est-à-dire dans et par un travail de construction pratique imposant une *définition différenciée* des usages légitimes du corps, sexuels notamment, qui tend à exclure de l'univers du pensable et du faisable tout ce qui marque l'appartenance à l'autre genre – et en particulier toutes les virtualités biologiquement inscrites dans le « pervers polymorphe » qu'est, à en croire Freud, tout jeune enfant –, pour produire cet artefact social qu'est un homme viril ou une femme féminine. Le *nomos* arbitraire qui institue les deux classes dans l'objectivité ne revêt les apparences d'une loi de la nature (on parle communément de sexualité ou, aujourd'hui même, de mariage « contre nature ») qu'au terme d'une *somatisation des rapports sociaux de domination* : c'est au prix et au terme d'un formidable travail collectif de socialisation diffuse et continue que les identités distinctives qu'institue l'arbitraire culturel s'incarnent dans des *habitus* clairement différenciés selon le principe de division dominant et capables de percevoir le monde selon ce principe.

N'ayant d'existence que *relationnelle*, chacun des deux genres est le produit du travail de construction diacritique, à la fois théorique et pratique, qui est nécessaire pour le produire comme *corps socialement différencié* du genre opposé (de tous les points de vue culturellement pertinents), c'est-à-dire comme *habitus* viril, donc non féminin, ou féminin, donc non masculin. L'action de formation, de *Bildung*, au sens fort, qui opère cette construction sociale du corps ne prend que très partiellement la forme d'une action pédagogique explicite et expresse. Elle est pour une grande part l'effet automatique et sans agent d'un ordre physique et social entièrement organisé selon le principe de division androcentrique (ce qui explique la force extrême de l'emprise qu'elle exerce). Inscrit dans les choses, l'ordre masculin s'inscrit aussi dans les corps au travers des injonctions tacites qui sont impliquées dans les routines de la division du travail ou des rituels collectifs ou privés (que l'on pense, par exemple, aux conduites d'évitement imposées aux femmes par leur exclusion des lieux masculins). Les régularités de l'ordre physique et de l'ordre social imposent et inculquent les dispositions en excluant les femmes des tâches les plus nobles (conduire la charrue par exemple), en leur assignant des places inférieures (le bas-côté de la route ou du talus), en leur enseignant comment se tenir avec leur corps (c'est-à-dire par exemple courbées, les bras serrés sur la poitrine, devant les hommes respectables), en leur attribuant des tâches pénibles, basses et mesquines (elles charrient le fumier et, dans la cueillette des olives, ce sont

elles qui ramassent, avec les enfants, pendant que l'homme manie la gaule), et, plus généralement, en tirant parti, dans le sens des présupposés fondamentaux, des différences biologiques, qui paraissent ainsi être au fondement des différences sociales.

Dans la longue suite des rappels à l'ordre muets, les rites d'institution occupent une place à part, en raison de leur caractère solennel et extra-ordinaire : ils visent à instaurer, au nom et en présence de toute la collectivité mobilisée, une séparation sacralisante non seulement, comme le laisse croire la notion de rite de passage, entre ceux qui ont *déjà* reçu la *marque distinctive* et ceux qui ne l'ont *pas encore* reçue, parce que trop jeunes, mais aussi et surtout entre ceux qui sont socialement dignes de la recevoir et celles qui en sont *à jamais exclues*, c'est-à-dire les femmes⁴⁰ ; ou, comme dans le cas de la circoncision, rite d'institution de la masculinité par excellence, entre ceux dont elle consacre la virilité tout en les préparant symboliquement à l'exercer et celles qui ne sont pas en état de subir l'initiation et qui ne peuvent pas ne pas se découvrir comme privées de ce qui constitue l'occasion et le support du rituel de confirmation de la virilité.

Ainsi ce que le discours mythique professe de manière en définitive assez naïve, les rites d'institution l'accomplissent de façon plus insidieuse et sans doute plus efficace symboliquement ; et ils s'inscrivent dans la série des opérations de *différenciation* visant à accentuer en chaque agent, homme ou femme, les signes extérieurs les plus immédiatement conformes à la définition sociale de sa *distinction* sexuelle ou à encourager les pratiques qui conviennent à son sexe tout en interdisant ou en décourageant les conduites impropres, notamment dans la relation avec l'autre sexe. C'est le cas par exemple des rites dits de « séparation », qui ont pour fonction d'émanciper le garçon par rapport à sa mère et d'assurer sa masculinisation progressive en l'incitant et en le préparant à affronter le monde extérieur. L'enquête anthropologique découvre en effet que le travail psychologique que, selon certaine tradition psychanalytique⁴¹, les garçons doivent accomplir pour s'arracher à la quasi-symbiose originaire avec la mère et affirmer leur identité sexuelle propre est expressément et explicitement accompagné et même organisé par le groupe qui, dans toute la série des rites d'institution sexuels orientés vers la virilisation, et, plus largement, dans toutes les pratiques différenciées et différenciantes de l'existence ordinaire (sports et jeux virils, chasse, etc.), encourage la rupture avec le monde maternel, dont les filles (comme, pour leur malheur, les « fils de la veuve ») sont exemptées – ce qui leur permet de vivre dans une sorte de continuité avec leur mère⁴².

L'« intention » objective de nier la part féminine du masculin (celle-là même que Melanie Klein demandait à la psychanalyse de récupérer, par une opération inverse de celle que réalise le rituel), d'abolir les attaches et les attachements à la mère, à la terre, à l'humide, à la nuit, à la nature, se manifeste par exemple dans les rites accomplis au moment dit « la séparation en *ennayer* » (*el âazla gennayer*), comme la première coupe de cheveux des garçons, et dans toutes les cérémonies qui marquent le passage du *seuil* du monde masculin, et qui trouveront leur couronnement avec la circoncision. On n'en finirait pas d'énumérer les actes qui visent à séparer le garçon de sa mère – en mettant en œuvre des objets fabriqués par le feu et propres à symboliser la *coupure* (et la sexualité virile) : couteau, poignard, soc, etc. Ainsi, après la naissance, l'enfant est déposé à la droite (côté masculin) de sa mère, elle-même

couchée sur le côté droit, et l'on place entre eux des objets typiquement masculins tels qu'un peigne à carder, un grand couteau, un soc, une des pierres du foyer. De même, l'importance de la première coupe de cheveux est liée au fait que la chevelure, féminine, est un des liens symboliques qui rattachent le garçon au monde maternel. C'est au père qu'incombe d'opérer cette coupe inaugurale, au rasoir, instrument masculin, le jour de la « séparation en *ennayer* », et peu avant la première entrée au marché, c'est-à-dire à un âge situé entre six et dix ans. Et le travail de virilisation (ou de déféminisation) se poursuit à l'occasion de cette introduction dans le monde des hommes, du point d'honneur et des luttes symboliques, qu'est la première entrée au marché : l'enfant, habillé de neuf et coiffé d'une ceinture de soie, reçoit un poignard, un cadenas et un miroir, tandis que sa mère dépose un œuf frais dans le capuchon de son burnous. A la porte du marché, il brise l'œuf et ouvre le cadenas, actes virils de défloration, et se regarde dans le miroir qui, comme le seuil, est un opérateur de renversement. Son père le guide dans le marché, monde exclusivement masculin, le présentant aux autres hommes. Au retour, ils achètent une tête de bœuf, symbole phallique – pour ses cornes – associé au *nif*.

Le même travail psychosomatique qui, appliqué aux garçons, vise à les viriliser, en les dépouillant de tout ce qui peut rester en eux de féminin – comme chez les « fils de la veuve » –, prend, appliqué aux filles, une forme plus radicale : la femme étant constituée comme une entité négative, définie seulement par défaut, ses vertus elles-mêmes ne peuvent s'affirmer que dans une double négation, comme vice nié ou surmonté, ou comme moindre mal. Tout le travail de socialisation tend, en conséquence, à lui imposer des limites, qui toutes concernent le corps, ainsi défini comme sacré, *h'aram*, et qu'il faut inscrire dans les dispositions corporelles. C'est ainsi que la jeune femme kabyle intériorisait les principes fondamentaux de l'art de vivre féminin, de la bonne tenue, inséparablement corporelle et morale, en apprenant à revêtir et à porter les différents vêtements correspondant à ses différents états successifs, petite fille, vierge nubile, épouse, mère de famille, et en acquérant insensiblement, autant par mimétisme inconscient que par obéissance expresse, la bonne manière de nouer sa ceinture ou ses cheveux, de remuer ou de tenir immobile telle ou telle partie de son corps dans la marche, de présenter le visage et de porter le regard.

Cet apprentissage est d'autant plus efficace qu'il reste pour l'essentiel tacite : la morale féminine s'impose surtout à travers une discipline de tous les instants qui concerne toutes les parties du corps et qui se rappelle et s'exerce continûment à travers la contrainte du vêtement ou de la chevelure. Les principes antagonistes de l'identité masculine et de l'identité féminine s'inscrivent ainsi sous la forme de manières permanentes de tenir le corps, de se tenir, qui sont comme la réalisation ou, mieux, la naturalisation d'une éthique. De même que la morale de l'honneur masculin peut se trouver résumée dans un mot, cent fois répété par les informateurs, *qabel*, faire face, regarder au visage, et dans la posture droite (celle de notre garde-à-vous militaire), attestation de droiture, qu'il désigne⁴³, de même, la soumission féminine paraît trouver une traduction naturelle dans le fait de s'incliner, de s'abaisser, de se courber, de se sous-mettre (vs « prendre le dessus »), les poses courbes, souples, et la docilité corrélative étant censées convenir à la femme. L'éducation fondamentale tend à inculquer des manières de tenir le corps dans son ensemble, ou telle ou telle de ses parties, la main droite, masculine, ou la main

gauche, féminine, des manières de marcher, de porter la tête, ou le regard, en face, dans les yeux, ou, au contraire, à ses pieds, etc., qui sont grosses d'une éthique, d'une politique et d'une cosmologie. (Toute notre éthique, sans parler de notre esthétique, tient dans le système des adjectifs cardinaux, élevé/bas, droit/ tordu, rigide/souple, ouvert/fermé, etc., dont une bonne part désigne aussi des positions ou des dispositions du corps, ou de telle de ses parties – *e.g.* le « front haut », la « tête basse ».)

La tenue soumise qui est imposée aux femmes kabyles est la limite de celle qui s'impose aux femmes, aujourd'hui encore, aux États-Unis comme en Europe, et qui, comme nombre d'observateurs l'ont montré, tient en quelques impératifs : sourire, baisser les yeux, accepter les interruptions, etc. Nancy M. Henley montre comment on enseigne aux femmes à occuper l'espace, à marcher, à adopter des positions du corps convenables. Frigga Haug a aussi essayé de faire resurgir (par une méthode appelée *memory work* visant à évoquer des histoires d'enfance, discutées et interprétées collectivement) les sentiments liés aux différentes parties du corps, aux dos qu'il faut tenir droits, aux ventres qu'il faut rentrer, aux jambes qu'il ne faut pas écarter, etc., autant de postures qui sont chargées d'une signification morale (tenir les jambes écartées est vulgaire, avoir un gros ventre atteste un manque de volonté, etc.)⁴⁴. Comme si la féminité se mesurait à l'art de « se faire petite » (le féminin, en berbère, se marque par la forme du diminutif), les femmes restent enfermées dans une sorte *d'enclos invisible* (dont le voile n'est que la manifestation visible) limitant le territoire laissé aux mouvements et aux déplacements de leur corps (alors que les hommes prennent plus de place avec leur corps, surtout dans les espaces publics). Cette sorte de *confinement* symbolique est assuré pratiquement par leur vêtement qui (c'était encore plus visible à des époques plus anciennes) a pour effet, autant que de dissimuler le corps, de le rappeler continuellement à l'ordre (la jupe remplissant une fonction tout à fait analogue à la soutane des prêtres), sans avoir besoin de rien prescrire ou interdire explicitement (« ma mère ne m'a jamais dit de ne pas tenir mes jambes écartées ») : soit qu'il contraigne de diverses manières les mouvements, comme les talons hauts ou le sac qui encombre constamment les mains, et surtout la jupe qui interdit ou décourage toutes sortes d'activités (la course, diverses façons de s'asseoir, etc.), soit qu'il ne les autorise qu'au prix de précautions constantes, comme chez ces jeunes femmes qui tirent sans cesse sur une jupe trop courte, s'efforcent de couvrir de leur avant-bras un décolleté trop ample ou doivent faire de véritables acrobaties pour ramasser un objet en maintenant les jambes serrées⁴⁵. Ces manières de tenir le corps, très profondément associées à la *tenue* morale et à la retenue qui conviennent aux femmes, continuent à s'imposer à elles, comme malgré elles, même lorsqu'elles cessent d'être imposées par le vêtement (telle la marche à petits pas rapides de certaines jeunes femmes en pantalon et talons plats). Et les poses ou les postures relâchées, comme le fait de se balancer sur son siège ou de mettre les pieds sur le bureau, que s'accordent parfois les hommes – de haut statut –, au titre d'attestation de pouvoir ou, ce qui revient au même, d'assurance, sont à proprement parler impensables pour une femme⁴⁶.

A ceux qui objecteraient que nombre de femmes ont rompu aujourd'hui avec les normes et les formes traditionnelles de la retenue et qui verraient dans la place qu'elles font à l'exhibition contrôlée du corps un indice de « libération », il suffit d'indiquer que cet usage du corps propre reste très évidemment

subordonné au point de vue masculin (comme on le voit bien dans l'usage que la publicité fait de la femme, encore aujourd'hui, en France, après un demi-siècle de féminisme) : le corps féminin à la fois offert et refusé manifeste la disponibilité symbolique qui, comme nombre de travaux féministes l'ont montré, convient à la femme, combinaison d'un pouvoir d'attraction et de séduction connu et reconnu de tous, hommes ou femmes, et propre à faire honneur aux hommes dont elle dépend ou auxquels elle est liée, et d'un devoir de refus sélectif qui ajoute à l'effet de « consommation ostentatoire » le prix de l'exclusivité.

Les divisions constitutives de l'ordre social et, plus précisément, les rapports sociaux de domination et d'exploitation qui sont institués entre les genres s'inscrivent ainsi progressivement dans deux classes d'habitus différentes, sous la forme d'*hexis* corporelles opposées et complémentaires et de principes de vision et de division qui conduisent à classer toutes les choses du monde et toutes les pratiques selon des distinctions réductibles à l'opposition entre le masculin et le féminin. Il appartient aux hommes, situés du côté de l'extérieur, de l'officiel, du public, du droit, du sec, du haut, du discontinu, d'accomplir tous les actes à la fois brefs, périlleux et spectaculaires qui, comme l'égorgement du bœuf, le labour ou la moisson, sans parler du meurtre ou de la guerre, marquent des ruptures dans le cours ordinaire de la vie ; au contraire, les femmes, étant situées du côté de l'intérieur, de l'humide, du bas, du courbe et du continu, se voient attribuer tous les travaux domestiques, c'est-à-dire privés et cachés, voire invisibles ou honteux, comme le soin des enfants et des animaux, ainsi que tous les travaux extérieurs qui leur sont impartis par la raison mythique, c'est-à-dire ceux qui ont trait à l'eau, à l'herbe, au vert (comme le sarclage et le jardinage), au lait, au bois, et tout spécialement les plus sales, les plus monotones et les plus humbles. Du fait que tout le monde fini dans lequel elles sont cantonnées, l'espace villageois, la maison, le langage, les outils, enferme les mêmes rappels à l'ordre silencieux, les femmes ne peuvent que *devenir ce qu'elles sont* selon la raison mythique, confirmant ainsi, et d'abord à leurs propres yeux, qu'elles sont naturellement vouées au bas, au tordu, au petit, au mesquin, au futile, etc. Elles sont condamnées à donner à chaque instant les apparences d'un fondement naturel à l'identité minorée qui leur est socialement assignée : c'est à elles qu'incombe la tâche longue, ingrate et minutieuse de ramasser, à même le sol, les olives ou les brindilles de bois, que les hommes, armés de la gaule ou de la hache, ont fait tomber ; ce sont elles qui, déléguées aux préoccupations vulgaires de la gestion quotidienne de l'économie domestique, semblent se complaire aux mesquineries du calcul, de l'échéance et de l'intérêt que l'homme d'honneur se doit d'ignorer. (J'ai ainsi le souvenir que, dans mon enfance, les hommes, voisins et amis, qui avaient tué le cochon le matin, dans un bref déploiement, toujours un peu ostentatoire, de violence – cris de l'animal qui s'enfuit, grands couteaux, sang versé, etc. –, restaient pendant tout l'après-midi, et parfois jusqu'au lendemain, à battre tranquillement les cartes, à peine interrompus pour soulever un chaudron trop lourd, pendant que les femmes de la maison s'affairaient de tous côtés pour préparer les boudins, les saucisses, les saucissons et les pâtés.) Les hommes (et les femmes elles-mêmes) ne peuvent qu'ignorer que c'est la logique du rapport de domination qui parvient à imposer et à inculquer aux femmes, au même titre que les vertus que la morale leur enjoint, toutes les propriétés négatives que la vision dominante impute à leur *nature*, comme la ruse ou, pour prendre un trait plus favorable, l'intuition.

Forme particulière de la lucidité spéciale des dominés, ce que l'on appelle l'« intuition féminine » est, dans notre univers même, inséparable de la soumission objective et subjective qui encourage ou contraint à l'attention et aux attentions, à la surveillance et à la vigilance nécessaires pour devancer les désirs ou pressentir les désagréments. Beaucoup de recherches ont mis en évidence la perspicacité particulière des dominés, notamment des femmes (et tout spécialement des femmes doublement ou triplement dominées, comme les femmes de ménage noires, évoquées par Judith Rollins dans *Between Women*) : plus sensibles aux indices non verbaux (le ton notamment) que les hommes, les femmes savent mieux identifier une émotion représentée non verbalement et déchiffrer l'implicite d'un dialogue⁴⁷ ; selon une enquête menée par deux chercheurs hollandais, elles sont capables de parler de leur mari avec beaucoup de détails, tandis que les hommes ne peuvent décrire leur femme qu'au travers de stéréotypes très généraux, valables pour « les femmes en général »⁴⁸. Les mêmes auteurs suggèrent que les homosexuels qui, ayant été nécessairement élevés comme hétérosexuels, ont intériorisé le point de vue dominant peuvent prendre ce point de vue sur eux-mêmes (ce qui les voue à une sorte de discordance cognitive et évaluative propre à contribuer à leur clairvoyance spéciale) et qu'ils comprennent mieux le point de vue des dominants que ces derniers ne peuvent comprendre le leur.

Étant symboliquement vouées à la résignation et à la discrétion, les femmes ne peuvent exercer quelque pouvoir qu'en retournant contre le fort sa propre force ou en acceptant de s'effacer et, en tout cas, de dénier un pouvoir qu'elles ne peuvent exercer que par procuration (en éminences grises). Mais, selon la loi énoncée par Lucien Bianco à propos des résistances paysannes en Chine, « les armes du faible sont toujours de faibles armes⁴⁹ ». Les stratégies symboliques mêmes que les femmes emploient contre les hommes, comme celles de la magie, restent dominées, puisque l'appareil de symboles et d'opérateurs mythiques qu'elles mettent en œuvre ou les fins qu'elles poursuivent (comme l'amour ou l'impuissance de l'homme aimé ou haï) trouvent leur principe dans la vision andro-centrique au nom de laquelle elles sont dominées. Insuffisantes pour subvertir réellement le rapport de domination, elles ont pour effet au moins de donner des confirmations à la représentation dominante des femmes comme êtres maléfiques, dont l'identité, toute négative, est constituée essentiellement d'interdits, bien faits pour produire autant d'occasions de transgression : c'est le cas notamment de toutes les formes de violence douce, presque invisible parfois, que les femmes opposent à la violence physique ou symbolique exercée sur elles par les hommes, depuis la magie, la ruse, le mensonge ou la passivité (dans l'acte sexuel notamment), jusqu'à l'amour possessif des possédés, celui de la mère méditerranéenne ou de l'épouse maternelle, qui victimise et culpabilise en se victimisant et en offrant l'infinité de son dévouement et de sa souffrance muette en don sans contre-don possible ou en dette inexpiable. Les femmes sont ainsi condamnées à apporter, quoi qu'elles fassent, la preuve de leur malignité et à justifier en retour les interdits et le préjugé qui leur assignent une essence maléfique – selon la logique, proprement tragique, qui veut que la réalité sociale que produit la domination vienne souvent confirmer les représentations dont elle se réclame pour s'exercer et se justifier.

La vision androcentrique est ainsi continûment légitimée par les pratiques mêmes qu'elle détermine : du fait que leurs dispositions sont le produit de l'incorporation du *préjugé défavorable* contre le féminin qui est institué dans l'ordre des choses, les femmes ne peuvent que confirmer constamment ce préjugé. Cette logique est celle de la *malédiction*, au sens fort de *self- fulfilling prophecy* pessimiste appelant sa propre vérification et faisant advenir ce qu'elle pronostique. Elle est à l'œuvre, quotidiennement, dans nombre d'échanges entre les sexes : les mêmes dispositions qui inclinent les hommes à abandonner aux femmes les tâches inférieures et les démarches ingrates et mesquines (telles que, dans nos univers, demander les prix, vérifier les factures, solliciter un rabais), bref, à se débarrasser de toutes les conduites peu compatibles avec l'idée qu'ils se font de leur dignité, les portent aussi à leur reprocher leur « étroitesse d'esprit » ou leur « mesquinerie terre à terre », voire à les blâmer si elles échouent dans les entreprises dont ils leur ont laissé la charge, sans pour autant consentir à porter à leur crédit la réussite éventuelle⁵⁰.

La violence symbolique

La domination masculine trouve ainsi réunies toutes les conditions de son plein exercice. La préséance universellement reconnue aux hommes s'affirme dans l'objectivité des structures sociales et des activités productives et reproductives, fondées sur une division sexuelle du travail de production et de reproduction biologique et sociale qui confère à l'homme la meilleure part, et aussi dans les schèmes immanents à tous les habitus : façonnés par des conditions semblables, donc objectivement accordés, ils fonctionnent comme matrices des perceptions, des pensées et des actions de tous les membres de la société, transcendants aux historiques qui, étant universellement partagés, s'imposent à chaque agent comme transcendants. En conséquence, la représentation androcentrique de la reproduction biologique et de la reproduction sociale se trouve investie de l'objectivité d'un sens commun, entendu comme consensus pratique, doxique, sur le sens des pratiques. Et les femmes elles-mêmes appliquent à toute réalité, et, en particulier, aux relations de pouvoir dans lesquelles elles sont prises, des schèmes de pensée qui sont le produit de l'incorporation de ces relations de pouvoir et qui s'expriment dans les oppositions fondatrices de l'ordre symbolique. Il s'ensuit que leurs actes de connaissance sont, par là même, des actes de reconnaissance pratique, d'adhésion doxique, croyance qui n'a pas à se penser et à s'affirmer en tant que telle, et qui « fait » en quelque sorte la violence symbolique qu'elle subit⁵¹.

Bien que je n'aie aucune illusion sur mon pouvoir de dissiper à l'avance tous les malentendus, je voudrais mettre en garde seulement contre les contresens les plus grossiers qui sont communément commis à propos de la notion de violence symbolique et qui ont tous pour principe une interprétation plus ou moins réductrice de l'adjectif « symbolique », employé ici en un sens que je crois rigoureux et dont j'ai exposé les fondements théoriques dans un article déjà ancien⁵². Prenant « symbolique » dans un de

ses sens les plus communs, on suppose parfois que mettre l'accent sur la violence symbolique, c'est minimiser le rôle de la violence physique et (faire) oublier qu'il y a des femmes battues, violées, exploitées, ou, pis, vouloir disculper les hommes de cette forme de violence. Ce qui n'est pas du tout le cas, évidemment. Entendant « symbolique », par opposition à réel, effectif, on suppose que la violence symbolique serait une violence purement « spirituelle » et, en définitive, sans effets réels. C'est cette distinction naïve, propre à un matérialisme primaire, que la théorie matérialiste de l'économie des biens symboliques, que je travaille à construire depuis de nombreuses années, vise à détruire, en faisant sa place dans la théorie à l'objectivité de l'expérience subjective des relations de domination. Autre malentendu, la référence à l'ethnologie, dont j'ai essayé de montrer ici les fonctions heuristiques, est soupçonnée d'être un moyen de restaurer, sous des dehors scientifiques, le mythe de l'« éternel féminin » (ou masculin) ou, plus grave, d'éterniser la structure de la domination masculine en la décrivant comme invariante et éternelle. Alors que, loin d'affirmer que les structures de domination sont anhistoriques, j'essaierai d'établir qu'elles sont *le produit d'un travail incessant (donc historique) de reproduction* auquel contribuent des agents singuliers (dont les hommes, avec des armes comme la violence physique et la violence symbolique) et des institutions, familles, Église, École, État.

Les dominés appliquent des catégories construites du point de vue des dominants aux relations de domination, les faisant ainsi apparaître comme naturelles. Ce qui peut conduire à une sorte d'auto-dépréciation, voire d'auto-dénigrement systématiques, visibles notamment, on l'a vu, dans la représentation que les femmes kabyles se font de leur sexe comme une chose déficiente, laide, voire repoussante (ou, dans nos univers, dans la vision que nombre de femmes ont de leur corps comme non conforme aux canons esthétiques imposés par la mode), et, plus généralement, dans leur adhésion à une image dévalorisante de la femme⁵³. La violence symbolique s'institue par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut pas ne pas accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu'il ne dispose, pour le penser et pour se penser ou, mieux, pour penser sa relation avec lui, que d'instruments de connaissance qu'il a en commun avec lui et qui, n'étant que la forme incorporée de la relation de domination, font apparaître cette relation comme naturelle ; ou, en d'autres termes, lorsque les schèmes qu'il met en œuvre pour se percevoir et s'apprécier, ou pour apercevoir et apprécier les dominants (élevé/bas, masculin/féminin, blanc/noir, etc.), sont le produit de l'incorporation des classements, ainsi naturalisés, dont son être social est le produit.

Faute de pouvoir évoquer avec assez de raffinement (il faudrait une Virginia Woolf) des exemples assez nombreux, assez divers et assez parlants de situations concrètes où s'exerce cette violence douce et souvent invisible, je m'en tiendrai à des observations qui, dans leur objectivisme, s'imposent de manière plus indiscutable que la description de l'infiniment petit des interactions. On constate ainsi que les femmes françaises déclarent, à une très large majorité, qu'elles souhaitent avoir un conjoint plus âgé et aussi, de manière tout à fait cohérente, plus grand qu'elles, les deux tiers d'entre elles allant jusqu'à refuser explicitement un homme moins grand⁵⁴. Que signifie ce refus de voir disparaître les signes ordinaires de la « hiérarchie » sexuelle ? « Accepter une inversion des apparences, répond Michel Bozon, c'est donner à penser que c'est la femme qui domine, ce qui (paradoxalement) l'abaisse

socialement : elle se sent diminuée avec un homme diminué⁵⁵. » Il ne suffit donc pas de remarquer que les femmes s'accordent en général avec les hommes (qui, de leur côté, préfèrent des femmes plus jeunes) pour accepter les signes extérieurs d'une position dominée ; elles prennent en compte, dans la représentation qu'elles se font de leur relation avec l'homme auquel leur identité sociale est (ou sera) attachée, la représentation que l'ensemble des hommes et des femmes seront inévitablement conduits à se faire de lui en lui appliquant les schèmes de perception et d'appréciation universellement partagés (dans le groupe considéré). Du fait que ces principes communs exigent de manière tacite et indiscutable que l'homme occupe, au moins en apparence et vis-à-vis de l'extérieur, la position dominante dans le couple, c'est pour lui, pour la dignité qu'elles lui reconnaissent *a priori* et qu'elles veulent voir universellement reconnue, mais aussi pour elles-mêmes, pour leur propre dignité, qu'elles ne peuvent vouloir et aimer qu'un homme dont la dignité est clairement affirmée et attestée dans et par le fait qu'« il les dépasse » visiblement. Cela, évidemment, en dehors de tout calcul, à travers l'arbitraire apparent d'une inclination qui ne se discute ni se raisonne, mais qui, comme l'atteste l'observation des écarts souhaités, et aussi réels, ne peut naître et s'accomplir que dans l'expérience de la supériorité dont l'âge et la taille (justifiés comme des indices de maturité et des garanties de sécurité) sont les signes les plus indiscutables et les plus clairement reconnus de tous⁵⁶.

Il suffit, pour aller jusqu'au bout des paradoxes que seule une vision dispositionnaliste permet de comprendre, de noter que les femmes qui se montrent les plus soumises au modèle « traditionnel » – en disant souhaiter un écart d'âge plus grand – se rencontrent surtout chez les artisans, les commerçants, les paysans et aussi les ouvriers, catégories dans lesquelles le mariage reste, pour les femmes, le moyen privilégié d'acquérir une position sociale ; comme si, étant le produit d'un ajustement inconscient aux probabilités associées à une structure objective de domination, les dispositions soumises qui s'expriment dans ces préférences produisaient l'équivalent de ce que pourrait être un calcul de l'intérêt bien compris. Au contraire, ces dispositions tendent à s'affaiblir – avec, sans doute, des effets d'*hysteresis* qu'une analyse des variations des pratiques non seulement selon la position occupée, mais aussi selon la trajectoire permettrait de saisir – à mesure que décroît la dépendance objective, qui contribue à les produire, et à les entretenir (la même logique de l'ajustement des dispositions aux chances objectives expliquant que l'on puisse constater que l'accès des femmes au travail professionnel est un facteur prépondérant de leur accès au divorce⁵⁷). Ce qui tend à confirmer que, contrairement à la représentation romantique, l'inclination amoureuse n'est pas exempte d'une forme de rationalité qui ne doit rien au calcul rationnel ou, en d'autres termes, que l'amour est souvent pour une part *amor fati*, amour du destin social.

On ne peut donc penser cette forme particulière de domination qu'à condition de dépasser l'alternative de la contrainte (par des forces) et du consentement (à des raisons), de la coercition mécanique et de la soumission volontaire, libre, délibérée, voire calculée. L'effet de la domination symbolique (qu'elle soit d'ethnie, de genre, de culture, de langue, etc.) s'exerce non dans la logique pure des consciences connaissantes, mais à travers les schèmes de perception, d'appréciation et d'action qui

sont constitutifs des habitus et qui fondent, en deçà des décisions de la conscience et des contrôles de la volonté, une relation de connaissance profondément obscure à elle-même⁵⁸. Ainsi, la logique paradoxale de la domination masculine et de la soumission féminine, dont on peut dire à la fois, et sans contradiction, qu'elle est *spontanée et extorquée*, ne se comprend que si l'on prend acte des *effets durables* que l'ordre social exerce sur les femmes (et les hommes), c'est-à-dire des dispositions spontanément accordées à cet ordre qu'elle leur impose.

La force symbolique est une forme de pouvoir qui s'exerce sur les corps, directement, et comme par magie, en dehors de toute contrainte physique ; mais cette magie n'opère qu'en s'appuyant sur des dispositions déposées, tels des ressorts, au plus profond des corps⁵⁹. Si elle peut agir comme un *déclat*, c'est-à-dire avec une dépense extrêmement faible d'énergie, c'est qu'elle ne fait que déclencher les dispositions que le travail d'inculcation et d'incorporation a déposées en ceux ou celles qui, de ce fait, lui donnent prise. Autrement dit, elle trouve ses conditions de possibilité, et sa contrepartie économique (en un sens élargi du mot), dans l'immense travail préalable qui est nécessaire pour opérer une transformation durable des corps et produire les dispositions permanentes qu'elle déclenche et réveille ; action transformatrice d'autant plus puissante qu'elle s'exerce, pour l'essentiel, de manière invisible et insidieuse, au travers de la familiarisation insensible avec un monde physique symboliquement structuré et de l'expérience précoce et prolongée d'interactions habitées par les structures de domination.

Les actes de connaissance et de reconnaissance pratiques de la frontière magique entre les dominants et les dominés que la magie du pouvoir symbolique déclenche, et par lesquels les dominés contribuent, souvent à leur insu, parfois contre leur gré, à leur propre domination en acceptant tacitement les limites imposées, prennent souvent la forme d'*émotions corporelles* – honte, humiliation, timidité, anxiété, culpabilité – ou de *passions* et de *sentiments* – amour, admiration, respect – ; émotions d'autant plus douloureuses parfois qu'elles se trahissent dans des manifestations visibles, comme le rougissement, l'embarras verbal, la maladresse, le tremblement, la colère ou la rage impuissante, autant de manières de se soumettre, fût-ce malgré soi et à *son corps défendant*, au jugement dominant, autant de façons d'éprouver, parfois dans le conflit intérieur et le clivage du moi, la complicité souterraine qu'un corps qui se dérobe aux directives de la conscience et de la volonté entretient avec les censures inhérentes aux structures sociales.

Les passions de l'habitus dominé (du point de vue du genre, de l'ethnie, de la culture ou de la langue), relation sociale somatisée, loi sociale convertie en loi incorporée, ne sont pas de celles que l'on peut suspendre par un simple effort de la volonté, fondé sur une prise de conscience libératrice. S'il est tout à fait illusoire de croire que la violence symbolique peut être vaincue par les seules armes de la conscience et de la volonté, c'est que les effets et les conditions de son efficacité sont durablement inscrits au plus intime des corps sous forme de dispositions. On le voit notamment dans le cas des relations de parenté et de toutes les relations conçues selon ce modèle, où ces inclinations durables du corps socialisé s'expriment et se vivent dans la logique du sentiment (amour filial, fraternel, etc.) ou du devoir qui, souvent confondus dans l'expérience du respect et du dévouement affectif, peuvent survivre longtemps à la disparition de leurs conditions sociales de production. On observe ainsi que, lorsque les

contraintes externes s'abolissent et que les libertés formelles – droit de vote, droit à l'éducation, accès à toutes les professions, y compris politiques – sont acquises, l'auto-exclusion et la « vocation » (qui « agit » de manière négative autant que positive) viennent prendre le relais de l'exclusion expresse : le rejet hors des lieux publics, qui, lorsqu'il s'affirme explicitement, comme chez les Kabyles, condamne les femmes à des espaces séparés et fait de l'approche d'un espace masculin, comme les abords du lieu d'assemblée, une épreuve terrible, peut s'accomplir ailleurs, presque aussi efficacement, au travers de cette sorte d'*agoraphobie socialement imposée* qui peut survivre longtemps à l'abolition des interdits les plus visibles et qui conduit les femmes à s'exclure elles-mêmes de l'*agora*.

Rappeler les traces que la domination imprime durablement dans les corps et les effets qu'elle exerce à travers elles, ce n'est pas apporter des armes à cette manière, particulièrement vicieuse, de ratifier la domination qui consiste à assigner aux femmes la responsabilité de leur propre oppression, en suggérant, comme on le fait parfois, qu'elles *choisissent* d'adopter des pratiques soumises (« les femmes sont leurs pires ennemies ») ou même qu'elles aiment leur propre domination, qu'elles « jouissent » des traitements qui leur sont infligés, par une sorte de masochisme constitutif de leur nature. Il faut admettre à la fois que les dispositions « soumises » dont on s'autorise parfois pour « blâmer la victime » sont le produit des structures objectives, et que ces structures ne doivent leur efficacité qu'aux dispositions qu'elles déclenchent et qui contribuent à leur reproduction. Le pouvoir symbolique ne peut s'exercer sans la contribution de ceux qui le subissent et qui ne le subissent que parce qu'ils le *construisent* comme tel. Mais, évitant de s'arrêter à ce constat (comme le constructivisme idéaliste, ethnométhodologique ou autre), il faut prendre acte et rendre compte de la construction sociale des structures cognitives qui organisent les actes de construction du monde et de ses pouvoirs. Et apercevoir ainsi clairement que cette construction pratique, loin d'être l'acte intellectuel conscient, libre, délibéré d'un « sujet » isolé, est elle-même l'effet d'un pouvoir, inscrit durablement dans le corps des dominés sous la forme de schèmes de perception et de dispositions (à admirer, à respecter, à aimer, etc.) qui rendent *sensible* à certaines manifestations symboliques du pouvoir.

S'il est vrai que, lors même qu'elle paraît reposer sur la force nue, celle des armes ou celle de l'argent, la reconnaissance de la domination suppose toujours un acte de connaissance, cela n'implique pas pour autant que l'on soit fondé à la décrire dans le langage de la conscience, par un « biais » intellectualiste et scolastique qui, comme chez Marx (et surtout chez ceux qui, après Lukács, parlent de « fausse conscience »), porte à attendre l'affranchissement des femmes de l'effet automatique de la « prise de conscience », en ignorant, faute d'une théorie dispositionnelle des pratiques, l'opacité et l'inertie qui résultent de l'inscription des structures sociales dans les corps.

Jeanne Favret-Saada, si elle a bien montré l'inadéquation de la notion de « consentement » obtenu par la « persuasion et la séduction », ne parvient pas à sortir vraiment de l'alternative de la contrainte et du consentement comme « libre acceptation » et « accord explicite » parce qu'elle reste enfermée, comme Marx, à qui elle emprunte le vocabulaire de l'aliénation, dans une philosophie de la « conscience » (elle parle ainsi de « la *conscience* dominée, fragmentée, contradictoire de l'opprimée » ou de « l'envahissement de la *conscience* des femmes par le pouvoir physique, juridique et mental des

hommes ») ; faute de prendre acte des effets *durables* que l'ordre masculin exerce sur les corps, elle ne peut comprendre adéquatement la soumission enchantée qui constitue l'effet propre de la violence symbolique⁶⁰. Le langage de l'« imaginaire » que l'on voit utiliser ici et là, un peu à tort et à travers, est sans doute encore plus inadéquat que celui de la « conscience » en ce qu'il incline particulièrement à oublier que le principe de vision dominant n'est pas une simple représentation mentale, un fantasme (« des idées dans la tête »), une « idéologie », mais un système de structures durablement inscrites dans les choses et dans les corps. Nicole-Claude Mathieu est sans doute celle qui a poussé le plus loin, dans un texte intitulé « De la conscience dominée »⁶¹, la critique de la notion de consentement qui « annule quasiment toute responsabilité de la part de l'opprimeur⁶² » et « rejette de fait, une fois de plus, la culpabilité sur l'opprimé(e)⁶³ » ; mais, faute d'abandonner le langage de la « conscience », elle n'a pas poussé tout à fait jusqu'au bout l'analyse *des limitations des possibilités de pensée et d'action* que la domination impose aux opprimées⁶⁴ et de « l'envahissement de leur conscience par le pouvoir omniprésent des hommes⁶⁵ ».

Ces distinctions critiques n'ont rien de gratuit : elles impliquent en effet que la révolution symbolique qu'appelle le mouvement féministe ne peut se réduire à une simple conversion des consciences et des volontés. Du fait que le fondement de la violence symbolique réside non dans des consciences mystifiées qu'il suffirait d'éclairer mais dans des dispositions ajustées aux structures de domination dont elles sont le produit, on ne peut attendre une rupture de la relation de complicité que les victimes de la domination symbolique accordent aux dominants que d'une transformation radicale des conditions sociales de production des dispositions qui portent les dominés à prendre sur les dominants et sur eux-mêmes le point de vue même des dominants. La violence symbolique ne s'accomplit qu'à travers un acte de connaissance et de méconnaissance pratique qui s'effectue en deçà de la conscience et de la volonté et qui confère leur « pouvoir hypnotique » à toutes ses manifestations, injonctions, suggestions, séductions, menaces, reproches, ordres ou rappels à l'ordre. Mais un rapport de domination qui ne fonctionne qu'à travers la complicité des dispositions dépend profondément, *pour sa perpétuation ou sa transformation*, de la perpétuation ou de la transformation des structures dont ces dispositions sont le produit (et en particulier de la structure d'un marché des biens symboliques dont la loi fondamentale est que les femmes y sont traitées comme des objets qui circulent de bas en haut).

Les femmes dans l'économie des biens symboliques

Ainsi, les dispositions (*habitus*) sont inséparables des structures (*habitudines*, au sens de Leibniz), qui les produisent et les reproduisent, tant chez les hommes que chez les femmes, et en particulier de toute la structure des activités technico-rituelles qui trouve son fondement ultime dans la structure du marché des biens symboliques⁶⁶. Le principe de l'infériorité et de l'exclusion de la femme, que le système

mythico-rituel ratifie et amplifie, au point d'en faire le principe de division de tout l'univers, n'est autre chose que la dissymétrie fondamentale, celle *du sujet et de l'objet, de l'agent et de l'instrument*, qui s'instaure entre l'homme et la femme sur le terrain des échanges symboliques, des rapports de production et de reproduction du capital symbolique, dont le dispositif central est le marché matrimonial, et qui sont au fondement de tout l'ordre social : les femmes ne peuvent y apparaître qu'en tant qu'objets ou, mieux, en tant que symboles dont le sens est constitué en dehors d'elles et dont la fonction est de contribuer à la perpétuation ou à l'augmentation du capital symbolique détenu par les hommes. Vérité du statut conféré aux femmes qui se révèle *a contrario* dans la situation limite où, pour éviter l'anéantissement de la lignée, une famille sans descendant mâle n'a pas d'autre recours que de *prendre* pour sa fille un homme, l'*awrith*, qui, à l'inverse de l'usage patrilocal, vient résider dans la maison de son épouse et qui circule donc comme une femme, c'est-à-dire comme un objet (« il fait la mariée », disent les Kabyles) : la masculinité même se trouvant ainsi mise en question, on observe, en Béarn comme en Kabylie, que tout le groupe accorde une sorte d'indulgence décisive aux subterfuges que la famille ainsi humiliée met en œuvre pour sauver l'apparence de son honneur et, si tant est que cela soit possible, de celui de l'« homme objet » qui, en s'annulant comme homme, met en question l'honneur de sa famille d'accueil.

C'est dans la logique de l'économie des échanges symboliques, et, plus précisément, dans la construction sociale des relations de parenté et du mariage qui assigne aux femmes leur statut social d'objets d'échange définis conformément aux intérêts masculins et voués à contribuer ainsi à la reproduction du capital symbolique des hommes, que réside l'explication du primat accordé à la masculinité dans les taxinomies culturelles. Le tabou de l'inceste dans lequel Lévi-Strauss voit l'acte fondateur de la société, en tant qu'il implique l'impératif de l'échange entendu comme communication égale entre les hommes, est corrélatif de l'institution de la violence par laquelle les femmes sont niées en tant que sujets de l'échange et de l'alliance qui s'instaurent à travers elles, mais en les réduisant à l'état d'objets ou, mieux, *d'instruments symboliques* de la politique masculine : étant vouées à circuler comme des signes fiduciaires et à instituer ainsi des relations entre les hommes, elles sont réduites au statut d'instruments de production ou de reproduction du capital symbolique et social. Et peut-être, poussant jusqu'au bout la rupture avec la vision purement « sémiologique » de Lévi-Strauss, faut-il voir dans la circulation sadienne qui, comme le dit Anne-Marie Dardigna, fait « du corps féminin, à la lettre, un objet évaluable et interchangeable, circulant entre les hommes au même titre qu'une monnaie⁶⁷ », la limite, désenchantée ou cynique, de la circulation lévi-straussienne qui, sans doute rendue possible par le désenchantement (dont l'érotisme est un aspect) associé à la généralisation des échanges monétaires, porte au grand jour la violence sur laquelle repose, en dernière analyse, la circulation légitime des femmes légitimes.

La lecture strictement sémiologique, qui, concevant l'échange de femmes comme rapport de communication, occulte la dimension *politique* de la transaction matrimoniale, rapport de forces symbolique visant à conserver ou à augmenter la force symbolique⁶⁸, et l'interprétation purement « économiste », marxiste ou autre, qui, confondant la logique du mode de production symbolique avec la logique d'un mode de production proprement économique, traite l'échange des femmes comme un

échange de marchandises, ont en commun de laisser échapper l'ambiguïté essentielle de l'économie des biens symboliques : étant orientée vers l'accumulation du capital symbolique (l'honneur), cette économie transforme différents matériaux bruts, au premier rang desquels la femme, mais aussi tous les objets susceptibles d'être échangés dans les formes, en *dons* (et non en produits), c'est-à-dire en signes de communication qui sont indissociablement des instruments de domination⁶⁹.

Une telle théorie prend en compte non seulement la structure spécifique de cet échange, mais aussi le travail social qu'il exige de ceux qui l'accomplissent et surtout celui qui est nécessaire pour en produire et en reproduire et les agents (actifs, les hommes, ou passifs, les femmes) et la logique même – cela contre l'illusion que le capital symbolique se reproduit en quelque sorte par sa force propre, et en dehors de l'action d'agents situés et datés. (Re)produire les agents, c'est (re)produire les catégories (au double sens de schèmes de perception et d'appréciation et de groupes sociaux) qui organisent le monde social, catégories de parenté évidemment, mais aussi catégories mythico-rituelles ; (re)produire le jeu et les enjeux, c'est (re)produire les conditions de l'accès à la reproduction sociale (et non à la seule sexualité) qui est assurée par un échange agonistique visant à accumuler des statuts généalogiques, des noms de lignées ou d'ancêtres, c'est-à-dire du capital symbolique, donc des pouvoirs et des droits durables sur des personnes : les hommes produisent des signes et les échangent activement, en partenaires-adversaires unis par une relation essentielle d'égalité en honneur, condition même d'un échange qui peut produire l'inégalité en honneur, c'est-à-dire la domination – ce que manque une vision purement sémiologique à la manière de celle de Lévi-Strauss. La dissymétrie est donc radicale entre l'homme, sujet, et la femme, objet de l'échange ; entre l'homme, responsable et maître de la production et de la reproduction, et la femme, produit *transformé* de ce travail⁷⁰.

Lorsque – comme c'est le cas en Kabylie – l'acquisition du capital symbolique et du capital social constitue à peu près la seule forme d'accumulation possible, les femmes sont des valeurs qu'il faut conserver à l'abri de l'offense et du soupçon et qui, investies dans des échanges, peuvent produire des alliances, c'est-à-dire du capital social, et des alliés prestigieux, c'est-à-dire du capital symbolique. Dans la mesure où la valeur de ces alliances, donc le profit symbolique qu'elles peuvent procurer, dépend pour une part de la valeur symbolique des femmes disponibles pour l'échange, c'est-à-dire de leur réputation et notamment de leur chasteté – constituée en mesure fétichisée de la réputation masculine, donc du capital symbolique de toute la lignée –, l'honneur des frères ou des pères, qui porte à une vigilance aussi sourcilleuse, voire paranoïde, que celle des époux, est une forme d'intérêt bien compris.

Le poids déterminant de l'économie des biens symboliques, qui, à travers le principe de division fondamental, organise toute la perception du monde social, s'impose à tout l'univers social, c'est-à-dire non seulement à l'économie de la production économique, mais aussi à l'économie de la *reproduction biologique*. C'est ainsi que l'on peut expliquer que, dans le cas de la Kabylie et aussi en mainte autre tradition, l'œuvre proprement féminine de gestation et d'enfantement se trouve comme annulée au profit du travail proprement masculin de fécondation. (On notera en passant que, si, se situant dans une perspective psychanalytique, Mary O'Brien n'a pas tort de voir dans la domination masculine le produit de l'effort des hommes pour surmonter leur dépossession des moyens de reproduction de l'espèce et pour

restaure la primauté de la paternité en dissimulant le travail réel des femmes dans l'enfantement, elle omet de rapporter ce travail « idéologique » à ses véritables fondements, c'est-à-dire aux contraintes de l'économie des biens symboliques qui imposent la subordination de la reproduction biologique aux nécessités de la reproduction du capital symbolique⁷¹.) Dans le cycle de la procréation comme dans le cycle agraire, la logique mythico-rituelle privilégie l'intervention masculine, toujours marquée, à l'occasion du mariage ou de l'ouverture des labours, par des rites publics, officiels, collectifs, au détriment des périodes de gestation, tant celle de la terre, pendant l'hiver, que celle de la femme, qui ne donnent lieu qu'à des actes rituels facultatifs et quasi furtifs : d'un côté, une intervention *discontinue* et *extra-ordinaire* dans le cours de la vie, action risquée et dangereuse d'ouverture qui est accomplie solennellement – parfois, comme pour le premier labour, publiquement, à la face du groupe – ; de l'autre, une sorte de processus naturel et passif de gonflement dont la femme ou la terre sont le lieu, l'occasion, le support, plutôt que l'agent, et qui ne demande de la femme que des pratiques techniques ou rituelles d'accompagnement, des actes destinés à assister la nature en travail (comme le sarclage et le ramassage des herbes à l'intention des animaux) et, de ce fait, doublement condamnés à rester ignorés, et d'abord des hommes : familiers, continus, ordinaires, répétitifs et monotones, « humbles et faciles », comme dit notre poète, ils sont pour la plupart accomplis hors de la vue, dans l'obscurité de la maison, ou dans les temps morts de l'année agraire⁷².

La division sexuelle est inscrite, d'une part, dans la division des activités productives auxquelles nous associons l'idée de travail ainsi que, plus largement, dans la division du travail d'entretien du capital social et du capital symbolique qui assigne aux hommes le monopole de toutes les activités officielles, publiques, de *représentation*, et en particulier de tous les échanges d'honneur, échanges de paroles (dans les rencontres quotidiennes et surtout à l'assemblée), échanges de dons, échanges de femmes, échanges de défis et de meurtres (dont la limite est la guerre) ; elle est inscrite, d'autre part, dans les dispositions (les *habitus*) des protagonistes de l'économie des biens symboliques : celles des femmes, que cette économie réduit à l'état d'*objets* d'échange (même si, sous certaines conditions, elles peuvent contribuer, au moins par procuration, à orienter et à organiser les échanges, matrimoniaux notamment) ; celles des hommes, à qui tout l'ordre social, et en particulier les sanctions positives ou négatives associées au fonctionnement du marché des biens symboliques, impose d'acquérir l'aptitude et la propension, constitutives du sens de l'honneur, à prendre au sérieux tous les jeux ainsi constitués comme sérieux.

En décrivant, comme je l'ai fait ailleurs⁷³, sous le chef de la division du travail entre les sexes, la division des *seules activités productives*, j'ai adopté à tort une définition ethnocentrique du travail dont j'avais moi-même montré d'autre part⁷⁴ que, invention historique, elle est profondément différente de la définition précapitaliste du « travail » comme exercice d'une fonction sociale que l'on peut dire « totale » ou indifférenciée et qui englobe des activités que nos sociétés considéreraient comme non productives, parce que dépourvues de toute sanction monétaire : c'est le cas, dans la société kabyle et dans la plupart des sociétés précapitalistes, mais aussi dans la noblesse des sociétés d'Ancien Régime, et dans les classes privilégiées des sociétés capitalistes, de toutes les pratiques directement ou

indirectement orientées vers la reproduction du capital social et du capital symbolique, comme le fait de négocier un mariage ou de prendre la parole à l'assemblée des hommes chez les Kabyles, ou, ailleurs, le fait de pratiquer un sport chic, de tenir salon, de donner un bal ou d'inaugurer une institution charitable. Or, accepter une telle définition mutilée, c'est s'interdire de saisir complètement la structure objective de la division sexuelle des « tâches » ou des *charges*, qui s'étend à tous les domaines de la pratique, et en particulier aux échanges, avec la différence entre les échanges masculins, publics, discontinus, extraordinaires, et les échanges féminins, privés, voire secrets, continus et ordinaires, et aux activités religieuses ou rituelles où s'observent des oppositions de même principe.

Cet investissement primordial dans les jeux sociaux (*illusio*), qui fait l'homme vraiment homme – sens de l'honneur, virilité, *manliness*, ou, comme disent les Kabyles, « kabyilité » (*thakbaylith*) –, est le principe indiscuté de tous les devoirs envers soi-même, le moteur ou le mobile de tout ce que l'on se doit, c'est-à-dire que l'on se doit d'accomplir pour être en règle avec soi-même, pour rester digne, à ses propres yeux, d'une certaine idée de l'homme. C'est en effet dans la relation entre un habitus construit selon la division fondamentale du droit et du courbe, du dressé et du couché, du fort et du faible, bref, du masculin et du féminin, et un espace social organisé aussi selon cette division que s'engendrent, comme autant d'urgences, de choses à faire, les investissements agonistiques des hommes et les vertus, toutes d'abstention et d'abstinence, des femmes.

Ainsi, le point d'honneur, cette forme particulière de sens du jeu qui s'acquiert par la soumission prolongée aux régularités et aux règles de l'économie des biens symboliques, est le principe du système des stratégies de reproduction par lesquelles les hommes, détenteurs du monopole des instruments de production et de reproduction du capital symbolique, visent à assurer la conservation ou l'augmentation de ce capital : stratégies de fécondité, stratégies matrimoniales, stratégies éducatives, stratégies économiques, stratégies successorales, toutes orientées vers la transmission des pouvoirs et des privilèges hérités⁷⁵. Nécessité de l'ordre symbolique faite vertu, il est le produit de l'incorporation de la tendance de l'honneur (c'est-à-dire du capital symbolique possédé en commun par une lignée ou – dans le cas du Béarn et des familles nobles au Moyen Age, et sans doute au-delà – par une « maison ») à se perpétuer à travers les actions des agents.

Les femmes sont exclues de tous les lieux publics, assemblée, marché, où se jouent les jeux ordinairement considérés comme les plus sérieux de l'existence humaine, tels les jeux de l'honneur. Et exclues, si l'on peut dire, *a priori*, au nom du principe (tacite) de l'égalité en honneur qui veut que le défi, parce qu'il fait honneur, ne vaut que s'il s'adresse à un homme (par opposition à une femme) et à un homme d'honneur, capable d'apporter une riposte qui, en tant qu'elle enferme aussi une forme de reconnaissance, fait honneur. La circularité parfaite du processus indique qu'il s'agit d'une assignation arbitraire.

Virilité et violence

Si les femmes, soumises à un travail de socialisation qui tend à les diminuer, à les nier, font l'apprentissage des vertus négatives d'abnégation, de résignation et de silence, les hommes sont aussi prisonniers, et sournoisement victimes, de la représentation dominante. Comme les dispositions à la soumission, celles qui portent à revendiquer et à exercer la domination ne sont pas inscrites dans une nature et elles doivent être construites par un long travail de socialisation, c'est-à-dire, comme on l'a vu, de différenciation active par rapport au sexe opposé. L'état d'homme au sens de *vir* implique un devoir-être, une *virtus*, qui s'impose sur le mode du « cela va de soi », sans discussion. Pareil à la noblesse, l'honneur – qui s'est inscrit dans le corps sous la forme d'un ensemble de dispositions d'apparence naturelle, souvent visibles dans une manière particulière de se tenir, de tenir son corps, un port de tête, un maintien, une démarche, solidaire d'une manière de penser et d'agir, un *ethos*, une croyance, etc. – gouverne l'homme d'honneur, en dehors de toute contrainte externe. Il *dirige* (au double sens) ses pensées et ses pratiques à la façon d'une force (« c'est plus fort que lui ») mais sans le contraindre mécaniquement (il peut se dérober et n'être pas à la hauteur de l'exigence) ; il guide son action à la façon d'une nécessité logique (« il ne peut faire autrement » sous peine de se renier), mais sans s'imposer à lui comme une règle, ou comme l'implacable verdict logique d'une sorte de calcul rationnel. Cette force supérieure, qui peut lui faire accepter comme inévitables ou comme allant de soi, c'est-à-dire sans délibération ni examen, des actes qui apparaîtraient à d'autres comme impossibles ou impensables, c'est la transcendance du social qui s'est faite corps et qui fonctionne comme *amor fati*, amour du destin, inclination corporelle à réaliser une identité constituée en essence sociale et ainsi transformée en destin. La noblesse, ou le point d'honneur (*nif*), au sens d'ensemble de dispositions considérées comme nobles (courage physique et moral, générosité, magnanimité, etc.), est le produit d'un travail social de nomination et d'inculcation au terme duquel une identité sociale instituée par une de ces « lignes de démarcation mystiques », connues et reconnues de tous que dessine le monde social s'inscrit dans une nature biologique, et devient habitus, loi sociale incorporée.

Le privilège masculin est aussi un piège et il trouve sa contrepartie dans la tension et la contention permanentes, parfois poussées jusqu'à l'absurde, qu'impose à chaque homme le devoir d'affirmer en toute circonstance sa virilité⁷⁶. Dans la mesure où il a en fait pour sujet un collectif, la lignée ou la maison, lui-même soumis aux exigences qui sont immanentes à l'ordre symbolique, le point d'honneur se présente en fait comme un idéal, ou, mieux, un système d'exigences qui est voué à rester, en plus d'un cas, inaccessible. La *virilité*, entendue comme capacité reproductive, sexuelle et sociale, mais aussi comme aptitude au combat et à l'exercice de la violence (dans la vengeance notamment), est avant tout une *charge*. Par opposition à la femme, dont l'honneur, essentiellement négatif, ne peut qu'être défendu ou perdu, sa vertu étant successivement virginité et fidélité, l'homme « vraiment homme » est celui qui se sent tenu d'être à la hauteur de la possibilité qui lui est offerte d'accroître son honneur en cherchant la gloire et la distinction dans la sphère publique. L'exaltation des valeurs masculines a sa contrepartie ténébreuse dans les peurs et les angoisses que suscite la féminité : faibles et principes de faiblesse en tant

qu'incarnations de la *vulnérabilité* de l'honneur, de la *h'urma*, sacré gauche (féminin, par opposition au sacré droit, masculin), toujours exposées à l'offense, les femmes sont aussi fortes de toutes les armes de la faiblesse, comme la ruse diabolique, *thah' raymith*, et la magie⁷⁷. Tout concourt ainsi à faire de l'idéal impossible de virilité le principe d'une immense vulnérabilité. C'est elle qui conduit, paradoxalement, à l'investissement, parfois forcené, dans tous les jeux de violence masculins, tels dans nos sociétés les sports, et tout spécialement ceux qui sont les mieux faits pour produire les signes visibles de la masculinité⁷⁸, et pour manifester et aussi éprouver les qualités dites viriles, comme les sports de combat⁷⁹.

Comme l'honneur – ou la honte, son envers, dont on sait que, à la différence de la culpabilité, elle est éprouvée *devant les autres* –, la virilité doit être validée par les autres hommes, dans sa vérité de violence actuelle ou potentielle, et certifiée par la reconnaissance de l'appartenance au groupe des « vrais hommes ». Nombre de rites d'institution, scolaires ou militaires notamment, comportent de véritables épreuves de virilité orientées vers le renforcement des solidarités viriles. Des pratiques comme certains viols collectifs des bandes d'adolescents – variante déclassée de la visite collective au bordel, si présente dans les mémoires d'adolescents bourgeois – ont pour fin de mettre ceux qui sont à l'épreuve en demeure d'affirmer devant les autres leur virilité dans sa vérité de violence⁸⁰, c'est-à-dire en dehors de toutes les tendresses et de tous les attendrissements dévirilisants de l'amour, et elles manifestent de manière éclatante l'hétéronomie de toutes les affirmations de la virilité, leur dépendance à l'égard du jugement du groupe viril.

Certaines formes de « courage », celles qu'exigent ou reconnaissent les armées ou les polices (et tout spécialement les « corps d'élite ») et les bandes de délinquants, mais aussi, plus banalement, certains collectifs de travail – et qui, dans les métiers du bâtiment en particulier, encouragent ou contraignent à refuser les mesures de prudence et à dénier ou à défier le danger par des conduites de bravade responsables de nombreux accidents –, trouvent leur principe, paradoxalement, dans la *peur* de perdre l'estime ou l'admiration du groupe, de « perdre la face » devant les « copains », et de se voir renvoyer dans la catégorie typiquement féminine des « faibles », des « mauviettes », des « femmelettes », des « pédés », etc. Ce que l'on appelle « courage » s'enracine ainsi parfois dans une forme de lâcheté : il suffit, pour en convaincre, d'évoquer toutes les situations où, pour obtenir des actes tels que tuer, torturer ou violer, la volonté de domination, d'exploitation ou d'oppression s'est appuyée sur la crainte « virile » de s'exclure du monde des « hommes » sans faiblesse, de ceux que l'on appelle parfois des « durs » parce qu'ils sont durs pour leur propre souffrance et surtout pour la souffrance des autres – assassins, tortionnaires et petits chefs de toutes les dictatures et de toutes les « institutions totales », même les plus ordinaires, comme les prisons, les casernes ou les internats –, mais également, nouveaux patrons de combat qu'exalte l'hagiographie néo-libérale et qui, souvent soumis, eux aussi, à des épreuves de courage corporel, manifestent leur maîtrise en jetant au chômage leurs employés excédentaires. La virilité, on le voit, est une notion éminemment *relationnelle*, construite devant et pour les autres hommes et contre la féminité, dans une sorte de *peur* du féminin, et d'abord en soi-même.

1. Je n'aurais sans doute pas pu ressaisir dans *La Promenade au phare* de Virginia Woolf l'analyse du regard masculin qu'elle recèle (et que je présenterai ci-dessous) si je ne l'avais pas relue avec un œil informé de la vision kabyle (V. Woolf, *La Promenade au phare – To the Lighthouse*, trad. M. Lanoire, Paris, Stock, 1929, p. 24).
2. Cf. J. Peristiany (ed.), *Honour and Shame : the Values of Mediterranean Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1974, et aussi J. Pitt-Rivers, *Mediterranean Countrymen. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, Paris-La Haye, Mouton, 1963.
3. A. Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, Picard, 3 vol., 1937-1958.
4. Cf. P. Bourdieu, « Lecture, lecteurs, lettrés, littérature », in *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987, p. 132-143.
5. Pour un tableau détaillé de la distribution des activités entre les sexes, cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 358.
6. On a souvent observé que, tant dans la perception sociale que dans la langue, le genre masculin apparaît comme non marqué, neutre, en quelque sorte, par opposition au féminin, qui est explicitement caractérisé. Dominique Merllié a pu le vérifier dans le cas de la reconnaissance du « sexe » de l'écriture, les traits féminins étant seuls perçus comme présents ou absents (cf. D. Merllié, « Le sexe de l'écriture. Note sur la perception sociale de la féminité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 83, juin 1990, p. 40-51).
7. Il est remarquable par exemple que l'on ne rencontre pratiquement pas de mythes justificateurs de la hiérarchie sexuelle (sauf peut-être le mythe de la naissance de l'orge [cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 128] et le mythe visant à rationaliser la position « normale » de l'homme et de la femme dans l'acte sexuel, que je rapporterai plus loin).
8. Il faudrait pouvoir rappeler ici toute l'analyse du système mythico-rituel (par exemple, sur la structure de l'espace intérieur de la maison : cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 441-461 ; sur l'organisation de la journée : p. 415-421 ; sur l'organisation de l'année agricole : p. 361-409). Étant contraint de n'évoquer ici que le minimum strictement nécessaire à la construction du modèle, je dois inviter le lecteur qui souhaiterait donner toute sa force à l'« analyseur » ethnographique à lire de près *Le Sens pratique* ou, au moins, le schéma synoptique reproduit ci-après.
9. La tradition européenne associe le courage physique ou moral à la virilité (« en avoir... », etc.) et, comme la tradition berbère, établit explicitement un lien entre le volume du nez (*nif*), symbole du point d'honneur, et la taille supposée du phallus.
10. Sur les nourritures qui gonflent, comme les *ufthyen*, et qui font gonfler, cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 412-415, et sur la fonction des actes ou des objets mythiquement ambigus, surdéterminés ou flous, p. 426 sq.
11. Le terme le plus évocateur est *ambul*, au sens propre vessie, gros boudin, mais aussi phallus (cf. T. Yacine-Titouh : « Anthropologie de la peur. L'exemple des rapports hommes-femmes, Algérie », in T. Yacine-Titouh [éd.], *Amour, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 3-27 ; et « La féminité ou la représentation de la peur dans l'imaginaire social kabyle », *Cahiers de littérature orale*, 34, INALCO, 1993, p. 19-43).
12. Sur les schèmes plein/vide et sur le remplissement, cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 452-453, et aussi p. 397 (à propos du serpent).
13. Les femmes considèrent que leur sexe n'est beau que caché (« la pierre soudée »), ramassé (*yejmaâ*) ou placé sous la protection du *serr*, le charme (à la différence du sexe masculin, qui n'a pas de *serr*, parce qu'on ne peut pas le cacher). Un des mots qui le désignent, *takhna*, est, comme notre « con », employé comme interjection (*A takhna !*), pour exprimer la bêtise (une « face de *takhna* » est un visage informe, plat, sans le modelé que donne un beau nez). Un autre des mots berbères désignant le vagin, et d'ailleurs un des plus péjoratifs, *achermid*, signifie aussi visqueux.
14. Tous ces mots sont évidemment frappés de tabou, ainsi que des termes anodins en apparence comme *duzan*, les affaires, les outils, *laqlul*, la vaisselle, *lah'wal*, les ingrédients, ou *azaâkuk*, la queue, qui leur servent souvent de substituts euphémistiques. Chez les Kabyles, comme dans notre propre tradition, les organes sexuels masculins sont, au moins dans les désignations euphémistiques, assimilés à des *outils*, des *instruments* (« engin », « machin », etc.) – ce qu'il faut peut-être mettre en relation avec le fait que, encore aujourd'hui, la manipulation des objets techniques soit systématiquement impartie aux hommes.
15. Cf. T. Yacine-Titouh, « Anthropologie de la peur », loc. cit.
16. M.-C. Pouchelle, *Corps et Chirurgie à l'apogée du Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1983.
17. Cf. T. W. Laqueur, « Orgasm, Generation and the Politics of Reproductive Biology », in C. Gallagherand, T. W. Laqueur (eds), *The Making of the Modern Body : Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1987.
18. Y. Knibiehler, « Les médecins et la "nature féminine" au temps du Code civil », *Annales*, 31(4), 1976, p. 824-845.
19. T. W. Laqueur, « Amor Veneris, Vel Dulcedo Appeletur », in M. Feher, avec R. Naddaf et N. Tazi (eds), *Zone*, Part III, New York, Zone, 1989.

20. Parmi les innombrables études qui montrent la contribution de l'histoire naturelle et des naturalistes à la *naturalisation* des différences sexuelles (et raciales : la logique est la même), on peut citer celle de Londa Schiebinger (*Nature's Body*, Boston, Beacon Press, 1993) qui montre comment les naturalistes « attribuaient aux femelles des animaux la pudeur [*modesty*] qu'ils espéraient trouver dans leurs épouses et leurs filles » (p. 78) ; comment, au terme de leur recherche de l'hymen, ils concluaient que « seules les femmes sont providentiellement dotées [*are blessed with*] d'un hymen », « gardien de leur chasteté », « vestibule de leur sanctuaire » (p. 93-94), et que la barbe, souvent associée à l'honneur masculin, différencie les hommes des femmes, moins nobles (p. 115), et des autres « races ».
21. Cf. par exemple N. M. Henley, *Body Politics, Power, Sex and Non-verbal Communication*, Englewood Cliffs (N. J.), Prentice Hall, 1977, spécialement p. 89 sq.
22. J. M. Henslin, M. A. Biggs, « The Sociology of the Vaginal Examination », in J. M. Henslin (ed.), *Down to Earth Sociology*, New York-Oxford, The Free Press, 1991, p. 235-247.
23. La loi américaine interdit de « vivre de gains immoraux », ce qui signifie que seul le don libre du sexe est légitime et que l'amour vénal est le sacrilège par excellence en tant que commerce de ce que le corps recèle de plus sacré (cf. G. Pheterson, « The Whore Stigma, Female Dishonor and Male Unworthiness », *Social Text*, 37, 1993, p. 39-64).
24. « L'argent fait partie intégrante du mode représentatif de la perversion. Parce que le fantasme pervers est en soi inintelligible et inéchangeable, le numéraire par son caractère abstrait constitue son équivalent universellement intelligible » (P. Klossowski, *Sade et Fourier*, Paris, Fata Morgana, 1974, p. 59-60). « Par cette sorte de défi, Sade prouve justement que la notion de valeur et de prix est inscrite dans le fond même de l'émotion voluptueuse et que rien n'est plus contraire à la jouissance que la gratuité » (P. Klossowski, *La Révocation de l'édit de Nantes*, Paris, Editions de Minuit, 1959, p. 102).
25. Il n'y a pas pire insulte que les mots désignant l'homme « possédé », « baisé » (*maniuk*, *qawad*).
26. Selon la logique habituelle du préjugé défavorable, la représentation masculine peut condamner les capacités ou les incapacités féminines qu'elle exige ou qu'elle contribue à produire : on observe ainsi que « le marché des femmes ne s'achève pas » – elles sont bavardes et surtout elles peuvent rester sept jours et sept nuits à discuter sans se décider – ou que, pour marquer leur accord, les femmes doivent dire deux fois oui.
27. Cf. T. Yacine-Titouh, « Anthropologie de la peur », *loc. cit.*
28. Selon Charles Malamoud, le sanscrit emploie pour la qualifier le mot *Viparita*, inversé, qui est employé aussi pour désigner le monde à l'envers, sens dessus dessous.
29. Cf. T. Yacine-Titouh, « Anthropologie de la peur », *loc. cit.*
30. Cf. B. Ehrenreich, *The Hearts of Men, American Dreams and the Flight from Commitment*, Doubleday Anchor, Garden City, New York, 1983 ; E. Anderson, *Streetwise : Race, Class and Change in an Urban Community*, Chicago, Chicago University Press, 1990.
31. M. Baca-Zinn, S. Eitzen, *Diversity in American Families*, New York, Harper and Row, 1990, p. 249-254 ; L. Rubin, *Intimate Strangers*, New York, Basic, 1983.
32. D. Russell, *The Politics of Rape*, New York, Stein and Day, 1975, p. 272 ; D. Russell, *Sexual Exploitation*, Beverly Hills, Sage, 1984, p. 162.
33. Bien que, pour les besoins de la démonstration, j'aie été conduit à parler des femmes ou des hommes sans faire référence à leur position sociale, j'ai conscience qu'il faudrait prendre en compte, en chaque cas, et comme je le ferai plusieurs fois dans la suite de ce texte, les spécifications que le principe de différenciation social fait subir au principe de différenciation sexuel (ou l'inverse).
34. C. A. MacKinnon, *Feminism Unmodified, Discourses on Life and Law*, Cambridge (Mass.) et Londres, Harvard University Press, 1987, p. 58.
35. Cf. R. Christin, « La possession », in P. Bourdieu et al., *La Misère du monde*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 383-391.
36. Cf., par exemple, K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, Paris, La Pensée sauvage, 1982, p. 130 sq.
37. P. Veyne, « L'homosexualité à Rome », *Communications*, 35, 1982, p. 26-32.
38. J. Boswell, « Sexual and Ethical Categories in Premodern Europe », in P. McWhirter, S. Sanders, J. Reinisch, *Homosexuality/Heterosexuality : Concepts of Sexual Orientation*, New York, Oxford University Press, 1990.
39. Cf. J. Franco, « Gender, Death, and Resistance, Facing the Ethical Vacuum », in J. E. Corradi, P. Weiss Fagen, M. A. Garreton, *Fear at the Edge, State Terror and Resistance in Latin America*, Berkeley, University of California Press, 1992.

40. A la contribution que les rites d'institution apportent à l'institution de la virilité dans les corps masculins, il faudrait ajouter tous les jeux enfantins, et en particulier ceux qui ont une connotation sexuelle plus ou moins évidente (comme celui qui consiste à pisser le plus ou le plus loin possible ou les jeux homosexuels des petits bergers) et qui, dans leur insignifiance apparente, sont surchargés de connotations éthiques, souvent inscrites dans le langage (par exemple, *picheprim*, pisse-menu, signifie, en béarnais, avare, peu généreux). Sur les raisons qui m'ont amené à substituer la notion de *rite d'institution* (mot qu'il faut entendre au sens à la fois de ce qui est institué – l'institution du mariage – et de l'acte d'instituer – l'institution de l'héritier) à la notion de rite de passage, qui a sans doute dû son succès immédiat au fait qu'elle n'est qu'une prénotion de sens commun convertie en concept d'allure savante, voir P. Bourdieu, « Les rites d'institution » (in *Langage et Pouvoir symbolique*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 175-186).
41. Cf. notamment N. J. Chodorow, *The Reproduction of Mothering : Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press, 1978.
42. Par opposition à ceux que l'on appelle parfois en Kabylie « les fils des hommes », dont l'éducation incombe à plusieurs hommes, les « fils de la veuve » sont soupçonnés d'avoir échappé au travail de tous les instants qui est nécessaire pour éviter que les garçons ne deviennent des femmes et d'avoir été abandonnés à l'action féminisante de leur mère.
43. Sur le mot *qabel*, lui-même lié aux orientations les plus fondamentales de l'espace et de toute la vision du monde, cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, p. 151.
44. F. Haug *et al.*, *Female Sexualization. A Collective Work of Memory*, Londres, Verso, 1987. Bien que les auteurs ne semblent pas en avoir conscience, cet apprentissage de la soumission du corps, qui trouve la complicité des femmes, malgré la contrainte qu'il leur impose, est fortement marqué socialement, et l'incorporation de la féminité est inséparable d'une *incorporation de la distinction*, ou, si l'on préfère, du mépris de la vulgarité attachée aux décolletés trop amples, aux minijupes trop courtes et aux maquillages trop chargés (mais le plus souvent perçus comme très « féminins »...).
45. Cf. N. M. Henley, *op. cit.*, p. 38, 89-91 – et aussi, p. 142-144, la reproduction d'un « cartoon », intitulé « Exercises for Men », qui montre « l'absurdité des postures » qui conviennent aux femmes.
46. Tout ce qui reste à l'état implicite dans l'apprentissage ordinaire de la féminité est porté à l'explicitation dans les « écoles d'hôtesse » et leurs cours de maintien ou de savoir-vivre, où, comme l'a observé Yvette Delsaut, on apprend à marcher, à se tenir debout (les mains derrière le dos, les pieds parallèles), à sourire, à monter ou à descendre un escalier (sans regarder ses pieds), à se tenir à table (« l'hôtesse, elle doit faire en sorte que tout se passe bien, mais on ne doit pas le voir »), à traiter les hôtes (« se montrer aimable », « répondre gentiment »), à avoir de la « tenue », au double sens de maintien et de manière de s'habiller (« pas de couleurs voyantes, trop vives, trop agressives ») et de se maquiller.
47. Cf. W. N. Thompson, *Quantitative Research in Public Address and Communication*, New York, Random House, 1967, p. 47-48.
48. Cf. A. Van Stolk et C. Wouters, « Power Changes and Self-Respect : a Comparison of Two Cases of Established-Outsiders Relations », *Theory, Culture and Society*, 4(2-3), 1987, p. 477-488.
49. L. Bianco, « Résistance paysanne », *Actuel Marx*, 22, 2^e semestre 1997, p. 138-152.
50. Les entretiens et les observations que nous avons réalisés dans le cadre de nos recherches sur l'économie de la production de biens immobiliers nous ont donné mainte occasion de vérifier que cette logique est à l'œuvre, aujourd'hui encore et tout près de nous (cf. P. Bourdieu, « Un contrat sous contrainte », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81-82, mars 1990, p. 34-51). Si les hommes ne peuvent plus affecter toujours le même mépris hautain pour les préoccupations mesquines de l'économie (sauf peut-être dans les univers culturels), il n'est pas rare qu'ils affirment leur hauteur statutaire, surtout lorsqu'ils occupent des positions d'autorité, en marquant leur indifférence à l'égard des questions subalternes d'intendance, souvent laissées aux femmes.
51. Les indices verbaux ou non verbaux qui désignent la position symboliquement dominante (celle de l'homme, du noble, du chef, etc.) ne peuvent être compris (un peu comme les galons militaires qu'il faut apprendre à lire) que par des gens qui ont appris le « code ».
52. Cf. P. Bourdieu, « Sur le pouvoir symbolique », *Annales*, 3, mai-juin 1977, p. 405-411.
53. Il est très fréquent que, au cours d'entretiens menés en France en 1996, des femmes expriment la difficulté qu'elles ont à accepter leur corps.
54. Dans la même logique, Myra Marx Ferree, qui rappelle que le principal obstacle à la transformation de la division du travail domestique réside dans le fait que les tâches domestiques sont perçues comme « ne convenant pas à de « vrais hommes » » (*unfit for « real men »*), note que les femmes cachent l'aide qu'elles reçoivent de leur mari de peur de le diminuer (cf. M. Marx Ferree, « Sacrifice, Satisfaction and Social Change : Employment and the Family », in K. Brooklin Sacks et D. Remy [eds], *My Troubles are Going to Have Trouble with Me*, New Brunswick [N. J.], Rutgers University Press, 1984, p. 73).
55. M. Bozon, « Les femmes et l'écart d'âge entre conjoints : une domination consentie », I : « Types d'union et attentes en matière d'écart d'âge », *Population*, 2, 1990, p. 327-360 ; II : « Modes d'entrée dans la vie adulte et représentations du conjoint »,

56. Il faudrait évoquer aussi les jeux très subtils par lesquels, en Kabylie, certaines femmes (d'honneur) savaient, quoique pratiquement dominantes, adopter une position de soumission permettant à l'homme d'apparaître et de s'apparaître comme dominant.
57. Cf. B. Bastard et L. Cardia-Vouèche, « L'activité professionnelle des femmes : une ressource mais pour qui ? Une réflexion sur l'accès au divorce », *Sociologie du travail*, 3, 1984, p. 308-316.
58. Entre tant de témoignages ou d'observations sur l'expérience de la violence symbolique associée à la domination linguistique, je citerai seulement, pour leur caractère exemplaire, ceux que propose M. Abiodun Goke-Pariola à propos du Nigeria indépendant : la perpétuation d'un « dénigrement intériorisé de tout ce qui est indigène » se manifeste de manière particulièrement éclatante dans le rapport que les Nigériens entretiennent avec leur propre langue (dont ils refusent qu'elle leur soit enseignée à l'école) et avec la langue de l'ancien colonisateur, qu'ils parlent « en adoptant l'*hexis* corporelle des Anglais [...] pour obtenir ce qui est considéré comme l'accent nasal de l'anglais » (cf. A. Goke-Pariola, *The Role of Language in the Struggle for Power and Legitimacy in Africa*, African Studies, 31, Lewiston, Queenston, Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1993).
59. On peut penser dans ces termes l'efficacité symbolique du message religieux (bulle du pape, prédication, prophétie, etc.) dont il est clair qu'elle repose sur un travail préalable de socialisation religieuse (catéchisme, fréquentation du culte et surtout immersion précoce dans un univers imbibé de religiosité).
60. J. Favret-Saada, « L'arraisonnement des femmes », *Les Temps modernes*, février 1987, p. 137-150.
61. N.-C. Mathieu, *Catégorisation et idéologies de sexe*, Paris, Côté-femmes, 1991.
62. *Ibid.*, p. 225.
63. *Ibid.*, p. 226.
64. *Ibid.*, p. 216.
65. *Ibid.*, p. 180. Il faut noter en passant que les avancées les plus décisives de la critique de la vision masculine des rapports de reproduction (comme la minimisation, dans le discours et dans le rituel, de la contribution proprement féminine) ont trouvé leurs appuis les plus sûrs dans l'analyse ethnologique des pratiques, rituelles notamment (cf. par exemple les textes réunis par N.-C. Mathieu, in N. Echard, O. Journet, C. Michard-Marchal, C. Ribéry, N.-C. Mathieu, P. Tabet, *L'Arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1985).
66. Anticipant certaines intuitions de philosophies modernes, comme celle de Peirce, Leibniz parle d'« habitudes », manières d'être durables, structures, issues de l'évolution, pour désigner ce qui s'énonce dans l'expression (G. W. Leibniz, « Quid sit idea », in Gerhardt [ed.], *Philosophischen Schriften*, VII, p. 263-264).
67. A.-M. Dardigna, *Les Châteaux d'Éros ou les infortunes du sexe des femmes*, Paris, Maspero, 1980, p. 88.
68. Sur les conséquences de la rupture avec la vision sémiologique de l'échange dans la compréhension de l'échange linguistique, voir P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, *op. cit.*, p. 13-21 et *passim*.
69. Cette analyse matérialiste de l'économie des biens symboliques permet d'échapper à l'alternative ruineuse entre le « matériel » et l'« idéal » qui se perpétue à travers l'opposition entre les études « matérialistes » et les études « symboliques » (souvent tout à fait remarquables, comme celles de Michele Rosaldo, Sherry Ortner, Gayle Rubin, mais, à mon sens, partielles : Rosaldo et Ortner ont vu le rôle des oppositions symboliques et la complicité des dominés ; Rubin, le lien avec les échanges symboliques et les stratégies matrimoniales).
70. J'aurais pu (ou dû), à propos de chacune des propositions avancées ci-dessus, marquer ce qui la distingue d'une part des thèses lévi-straussiennes (je l'ai fait sur un seul point, qui me paraissait particulièrement important) et d'autre part de telle ou telle des analyses voisines, et en particulier de celle de Gayle Rubin (« The Traffic in Women. The Political Economy of Sex », in R. R. Reiter [ed.], *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975) qui, pour tenter de rendre compte de l'oppression des femmes, reprend, dans une perspective différente de la mienne, certains traits de l'analyse fondatrice de Lévi-Strauss. Cela m'aurait permis de rendre justice à ces auteurs tout en faisant valoir ma « différence » et surtout d'éviter de m'exposer à avoir l'air de répéter ou de reprendre des analyses auxquelles je m'oppose.
71. M. O'Brien, *The Politics of Reproduction*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981.
72. Cette opposition entre le continu et le discontinu se retrouve, dans nos univers, dans l'opposition entre les routines du travail domestique féminin et les « grandes décisions » que s'arrogent volontiers les hommes (cf. M. Glaude, F. de Singly, « L'organisation domestique : pouvoir et négociation », *Économie et Statistique*, 187, Paris, INSEE, 1986).
73. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, p. 358.

74. Cf. P. Bourdieu, *Travail et Travailleurs en Algérie*, Paris-La Haye, Mouton, 1963, et *Algérie 60*, Paris, Éditions de Minuit, 1977.
75. Sur le lien entre l'honneur et les stratégies matrimoniales et successorales, on pourra lire : P. Bourdieu, « Célibat et condition paysanne », *Études rurales*, 5-6, avril-septembre 1962, p. 32-136 ; « Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction », *Annales*, 4-5, juillet-octobre 1972, p. 1105-1127 ; Y. Castan, *Honnêteté et relations sociales en Languedoc (1715-1780)*, Paris, Plon, 1974, p. 17-18 ; R. A. Nye, *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*, New York, Oxford University Press, 1993.
76. Et d'abord, dans le cas au moins des sociétés nord-africaines, sur le plan sexuel, comme l'atteste, selon le témoignage, recueilli dans les années soixante, d'un pharmacien d'Alger, le recours très fréquent et très commun des hommes à des aphrodisiaques – toujours très fortement représentés dans la pharmacopée des apothicaires traditionnels. La virilité est en effet à l'épreuve d'une forme plus ou moins masquée de jugement collectif, à l'occasion des rites de défloration de la mariée, mais aussi à travers les conversations féminines qui font une grande place aux choses sexuelles et aux défaillances de la virilité. La ruée qu'a suscitée, en Europe comme aux États-Unis, l'apparition, au début de 1998, de la pilule Viagra atteste, avec nombre d'écrits de psychothérapeutes et de médecins, que l'anxiété à propos des manifestations physiques de la virilité n'a rien d'un particularisme exotique.
77. Comme on a pu le voir dans le mythe d'origine, où il découvrait avec stupeur le sexe de la femme et le plaisir (sans réciprocité) qu'elle lui révélait, l'homme se situe, dans le système des oppositions qui l'unissent à la femme, du côté de la bonne foi et de la naïveté (*niya*), antithèses parfaites de la ruse diabolique (*thah' raymith*). Sur cette opposition, voir P. Bourdieu et A. Sayad, *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Éditions de Minuit, 1964, p. 90-92.
78. Cf. S. W. Fussell, *Muscle : Confessions of an Unlikely Body Builder*, New York, Poseidon, 1991, et L. Wacquant, « A Body too Big to Feel », in *Masculinities*, 2(1), spring 1994, p. 78-86. Loïc Wacquant insiste à juste titre sur le « paradoxe de la masculinité » tel qu'il se révèle dans le « body-building », « bataille passionnée, comme dit B. Glassner, contre le sentiment de la vulnérabilité », et sur « le processus complexe à travers lequel l'*illusio* masculine est installée et inscrite dans un individu biologique particulier ».
79. La construction de l'habitus juif traditionnel dans les pays d'Europe centrale, à la fin du XIX^e siècle, se présente comme une sorte d'*inversion parfaite* du processus de construction de l'habitus masculin tel qu'il est décrit ici : le refus explicite du culte de la violence, même sous ses formes les plus ritualisées, comme le duel ou le sport, conduit à dévaloriser les exercices physiques, surtout les plus violents, au profit des exercices intellectuels et spirituels, favorisant le développement de dispositions douces et « pacifiques » (attestées par la rareté des viols et des crimes de sang) dans la communauté juive (cf. V. Karady, « Les juifs et la violence stalinienne », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 120, décembre 1997, p. 3-31).
80. Le lien entre la virilité et la violence est explicite dans la tradition brésilienne qui décrit le pénis comme une *arme* (R. G. Parker, *Bodies, Pleasures and Passions : Sexual Culture in Contemporary Brazil*, Boston, Beacon Press, 1991, p. 37). La corrélation est aussi explicite entre la pénétration (*foder*) et la domination (p. 42).

CHAPITRE II

L'anamnèse des constantes cachées

La description ethnologique d'un monde social à la fois assez éloigné pour se prêter plus facilement à l'objectivation et tout entier construit autour de la domination masculine agit comme une sorte de « détecteur » des traces infinitésimales et des fragments épars de la vision andro-centrique du monde et, par là, comme l'instrument d'une archéologie historique de l'inconscient qui, sans doute originairement construit en un état très ancien et très archaïque de nos sociétés, habite chacun de nous, homme ou femme. (Inconscient historique donc, lié non à une nature biologique ou psychologique, et à des propriétés inscrites dans cette nature, comme la différence entre les sexes selon la psychanalyse, mais à un travail de construction proprement historique – comme celui qui vise à produire l'arrachement du garçon à l'univers féminin –, et par conséquent susceptible d'être modifié par une transformation de ses conditions historiques de production.)

Il faut donc commencer par dégager tout ce que la connaissance du modèle accompli de l'« inconscient » androcentrique permet de déceler et de comprendre dans les manifestations de l'inconscient qui est le nôtre et qui se livre ou se trahit, par éclairs, dans les métaphores du poète ou dans les comparaisons familières, vouées, dans leur évidence, à passer inaperçues. L'expérience qu'un lecteur non prévenu peut se donner des relations d'opposition ou d'homologie qui structurent les pratiques (rituelles notamment) et les représentations de la société kabyle – grâce notamment au diagramme destiné à en offrir une vision synoptique, totalement exclue de la pratique indigène – peut aller d'un sentiment d'évidence qui n'a rien, si l'on y pense, d'évident, et qui repose sur la participation au même inconscient, jusqu'à une forme de déconcertement, qui peut s'accompagner d'une impression de révélation ou, mieux, de *redécouverte*, tout à fait analogue à celle que procure l'inattendu nécessaire de certaines métaphores poétiques. Et la familiarité qu'il peut acquérir assez rapidement, comme l'ethnologue l'avait fait, plus laborieusement, avant lui, avec chacune des relations d'opposition et avec le réseau des relations d'équivalence directe ou médiate qui unit chacune d'elles à toutes les autres en un système, lui conférant ainsi sa *nécessité objective et subjective*, n'est pas celle que procure l'acquisition d'un simple savoir,

mais celle qu'assure cette réappropriation d'une connaissance à la fois possédée et perdue depuis toujours que Freud, après Platon, appelait « anamnèse ».

Mais cette anamnèse ne porte pas seulement, comme chez Platon, sur des contenus eidétiques ; ni seulement, comme chez Freud, sur un processus individuel de constitution de l'inconscient, dont l'aspect social, sans être vraiment exclu, se réduit à une structure familiale générique et universelle, jamais caractérisée socialement. Elle porte sur la phylogenèse et l'ontogenèse d'un inconscient à la fois collectif et individuel, trace incorporée d'une histoire collective et d'une histoire individuelle qui impose à tous les agents, hommes ou femmes, son système de présupposés impératifs – dont l'ethnologie construit l'axiomatique, potentiellement libératrice.

Le travail de transformation des corps, à la fois sexuellement différencié et sexuellement différenciant, qui s'accomplit pour partie à travers les effets de la suggestion mimétique, pour partie à travers des injonctions explicites, pour partie enfin à travers toute la construction symbolique de la vision du corps biologique (et en particulier de l'acte sexuel, conçu comme acte de domination, de possession), produit des habitus systématiquement différenciés et différenciants. La masculinisation du corps masculin et la féminisation du corps féminin, tâches immenses et en un sens interminables qui, sans doute plus que jamais aujourd'hui, exigent presque toujours une dépense considérable de temps et d'efforts, déterminent une somatisation de la relation de domination, ainsi naturalisée. C'est à travers le dressage des corps que s'imposent les dispositions les plus fondamentales, celles qui rendent à la fois *enclins et aptes* à entrer dans les jeux sociaux les plus favorables au déploiement de la virilité : la politique, les affaires, la science, etc. (La prime éducation encourage très inégalement les garçons et les filles à s'engager dans ces jeux et favorise davantage chez les garçons les différentes formes de la *libido dominandi* qui peut trouver des expressions sublimées dans les formes les plus « pures » de la libido sociale, comme la *libido sciendi*¹.)

La masculinité comme noblesse

Bien que les conditions « idéales » que la société kabyle offrait aux pulsions de l'inconscient androcentrique aient été en grande partie abolies et que la domination masculine ait perdu quelque chose de son évidence immédiate, certains des mécanismes qui fondent cette domination continuent à fonctionner, comme la relation de causalité circulaire qui s'établit entre les structures objectives de l'espace social et les dispositions qu'elles produisent tant chez les hommes que chez les femmes. Les injonctions continues, silencieuses et invisibles que le monde sexuellement hiérarchisé dans lequel elles sont jetées leur adresse préparent les femmes, au moins autant que les rappels à l'ordre explicites, à accepter comme évidentes, naturelles et allant de soi des prescriptions et des proscriptions arbitraires qui, inscrites dans l'ordre des choses, s'impriment insensiblement dans l'ordre des corps.

Si le monde se présente toujours comme parsemé d'indices et de signes désignant les choses à faire ou à ne pas faire, dessinant comme en pointillé les mouvements et déplacements possibles, probables ou impossibles, les « à faire » et les « à venir » proposés par un univers désormais socialement et économiquement différencié ne s'adressent pas à un agent quelconque, sorte de *x* interchangeable, mais ils se spécifient selon les positions et les dispositions de chaque agent : ils se présentent comme des choses à faire ou infaisables, naturelles ou impensables, normales ou extraordinaires, *pour telle ou telle catégorie*, c'est-à-dire en particulier pour *un* homme ou pour *une* femme (et de telle ou telle condition). Les « attentes collectives », comme aurait dit Marcel Mauss, ou, dans le langage de Max Weber, les « potentialités objectives », que les agents sociaux découvrent à chaque instant, n'ont rien d'abstrait, ni de théorique, même si la science, pour les saisir, doit recourir à la statistique. Elles sont inscrites dans la physionomie de l'environnement familial, sous la forme de l'opposition entre l'univers public, masculin, et les mondes privés, féminins, entre la place publique (ou la rue, lieu de tous les dangers) et la maison (on a maintes fois observé que, dans les publicités et les dessins humoristiques, les femmes sont insérées, la plupart du temps, dans l'espace domestique, à la différence des hommes qui, rarement associés à la maison, sont assez souvent représentés dans des lieux exotiques), entre les lieux destinés surtout aux hommes, comme les bars et les clubs de l'univers anglo-saxon qui, avec leurs cuirs, leurs meubles lourds, anguleux et de couleur sombre, renvoient une image de dureté et de rudesse virile, et les espaces dits « féminins », dont les couleurs mièvres, les bibelots, les dentelles ou les rubans évoquent la fragilité et la frivolité.

C'est sans doute dans la rencontre avec les « attentes objectives » qui sont inscrites, surtout à l'état implicite, dans les positions offertes aux femmes par la structure, encore très fortement sexuée, de la division du travail que les dispositions dites « féminines » inculquées par la famille et par tout l'ordre social peuvent s'accomplir, ou même s'épanouir, et se trouver du même coup récompensées, contribuant ainsi à renforcer la dichotomie sexuelle fondamentale, tant dans les postes, qui semblent appeler la soumission et le besoin de sécurité, que dans leurs occupants, identifiés à des positions dans lesquelles, enchantés ou aliénés, ils se retrouvent et se perdent tout à la fois. La logique, essentiellement sociale, de ce que l'on appelle la « vocation » a pour effet de produire de telles rencontres harmonieuses entre les dispositions et les positions qui font que les victimes de la domination symbolique peuvent accomplir *avec bonheur* (au double sens) les tâches subalternes ou subordonnées qui sont assignées à leurs vertus de soumission, de gentillesse, de docilité, de dévouement et d'abnégation.

La libido socialement sexuée entre en communication avec l'institution qui en censure ou en légitime l'expression. Les « vocations » sont toujours, pour une part, l'anticipation plus ou moins fantasmatique de ce que le poste *promet* (par exemple, pour une secrétaire, taper des textes), et de ce qu'il *permet* (par exemple, entretenir un rapport de maternage ou de séduction avec le patron). Et la rencontre avec le poste peut avoir un effet de révélation dans la mesure où il autorise et favorise, à travers les attentes explicites ou implicites qu'il enferme, certaines conduites, techniques, sociales, mais aussi sexuelles ou sexuellement connotées. Le monde du travail est ainsi rempli de petits isolats professionnels (service d'hôpital, bureau de ministère, etc.) fonctionnant comme des quasi-familles où le chef de service, presque

toujours un homme, exerce une autorité paternaliste, fondée sur l'enveloppement affectif ou la séduction, et, à la fois surchargé de travail et prenant en charge tout ce qui se passe dans l'institution, offre une protection généralisée à un personnel subalterne principalement féminin (infirmières, assistantes, secrétaires), ainsi encouragé à un investissement intense, parfois pathologique, dans l'institution et celui qui l'incarne.

Mais ces chances objectives se rappellent aussi de manière très concrète et très sensible, non seulement dans tous les signes de la hiérarchie dans la division du travail (médecin/infirmière, patron/secrétaire, etc.), mais aussi dans toutes les manifestations visibles des différences entre les sexes (maintien, vêtement, coiffure), et, plus largement, dans les détails, d'apparence insignifiante, des comportements quotidiens qui enferment d'innombrables rappels à l'ordre imperceptibles². Ainsi, sur les plateaux de télévision, les femmes sont presque toujours cantonnées dans des rôles mineurs, qui sont autant de variantes de la fonction d'« hôtesse », traditionnellement impartie au « sexe faible » ; quand elles ne sont pas flanquées d'un homme, auquel elles servent de faire-valoir, et qui joue souvent, par des plaisanteries et des allusions plus ou moins appuyées, de toutes les ambiguïtés inscrites dans la relation de « couple », elles ont peine à s'imposer, et à imposer leur parole, et sont reléguées dans un rôle convenu d'« animatrice » ou de « présentatrice ». Lorsqu'elles participent à un débat public, elles doivent lutter, en permanence, pour accéder à la parole et pour retenir l'attention, et la minoration qu'elles subissent est d'autant plus implacable qu'elle ne s'inspire d'aucune malveillance explicite, et qu'elle s'exerce avec l'innocence parfaite de l'inconscience : on leur coupe la parole, on adresse, en toute bonne foi, à un homme la réponse à la question intelligente qu'elles viennent de poser (comme si, en tant que telle, elle ne pouvait, par définition, provenir d'une femme). Cette sorte de déni d'existence les oblige souvent à recourir, pour s'imposer, aux armes des faibles, qui renforcent les stéréotypes : l'éclat voué à apparaître comme caprice sans justification ou exhibition immédiatement qualifiée d'hystérique ; la séduction qui, dans la mesure où elle repose sur une forme de reconnaissance de la domination, est bien faite pour renforcer la relation établie de domination symbolique. Et il faudrait énumérer tous les cas où les hommes les mieux intentionnés (la violence symbolique, on le sait, n'opère pas dans l'ordre des intentions conscientes) accomplissent des actes discriminatoires, excluant les femmes, sans même se poser la question, des positions d'autorité, réduisant leurs revendications à des caprices, justiciables d'une parole d'apaisement ou d'un tapotement de la joue³, ou bien, dans une intention d'apparence opposée, les rappelant et les réduisant en quelque sorte à leur féminité, par le fait d'attirer l'attention sur la coiffure ou tel ou tel autre trait corporel, ou d'user de termes d'adresse familiers (le prénom) ou intimes (« ma petite », « chérie », etc.) dans une situation « formelle » (avec un médecin devant ses patients), etc. ; autant de « choix » infinitésimaux de l'inconscient qui, en s'additionnant, contribuent à construire la situation diminuée des femmes et dont les effets cumulés sont enregistrés dans les statistiques de la très faible représentation des femmes dans les positions de pouvoir, économique et politique notamment.

En fait, il n'est pas exagéré de comparer la masculinité à une noblesse. Pour en convaincre, il suffit d'observer la logique, bien connue des Kabyles, du *double standard*, comme disent les Anglo-Saxons,

qui instaure une dissymétrie radicale dans l'évaluation des activités masculines et féminines. Outre que l'homme ne peut sans déroger s'abaisser à certaines tâches socialement désignées comme inférieures (entre autres raisons parce qu'il est exclu qu'il puisse les accomplir), les mêmes tâches peuvent être nobles et difficiles, quand elles sont réalisées par des hommes, ou insignifiantes et imperceptibles, faciles et futiles, quand elles sont accomplies par des femmes ; comme le rappelle la différence qui sépare le cuisinier de la cuisinière, le couturier de la couturière, il suffit que les hommes s'emparent de tâches réputées féminines et les accomplissent hors de la sphère privée pour qu'elles se trouvent par là même ennoblies et transfigurées : « C'est le travail, observe Margaret Maruani, qui se constitue toujours comme différent selon qu'il est effectué par des hommes ou par des femmes. » Si la statistique établit que les métiers dits qualifiés incombent plutôt aux hommes tandis que les travaux impartis aux femmes sont « sans qualité », c'est en partie parce que tout métier, quel qu'il soit, se trouve en quelque sorte qualifié par le fait d'être accompli par des hommes (qui, sous ce rapport, sont tous, par définition, de qualité)⁴. Ainsi, de même que la plus parfaite maîtrise de l'escrime ne pouvait ouvrir à un roturier les portes de la noblesse d'épée, de même, les clavistes, dont l'entrée dans les métiers du livre a suscité de formidables résistances de la part des hommes, menacés dans leur mythologie professionnelle du travail hautement qualifié, ne sont pas reconnues comme faisant le même *métier* que leurs compagnons masculins, dont elles sont séparées par un simple rideau, bien qu'elles accomplissent le même *travail* : « Quoi qu'elles fassent, les clavistes sont des dactylos et n'ont donc aucune qualification. Quoi qu'ils fassent, les correcteurs sont des professionnels du livre et sont donc très qualifiés⁵. » Et après de longues luttes des femmes pour faire reconnaître leurs qualifications, les tâches que les changements technologiques ont radicalement redistribuées entre les hommes et les femmes seront arbitrairement recomposées de manière à appauvrir le travail féminin tout en maintenant décisoirement la valeur supérieure du travail masculin⁶. On voit que le principe kabyle qui veut que le travail de la femme, vouée à se démenier dans la maison « comme la mouche dans le petit-lait, sans que rien apparaisse au-dehors⁷ », soit condamné à rester invisible continue à s'appliquer dans un contexte en apparence radicalement changé, comme l'atteste aussi le fait que les femmes sont encore très communément privées du titre hiérarchique correspondant à leur fonction réelle.

A travers les espérances subjectives qu'elles imposent, les « attentes collectives », positives ou négatives, tendent à s'inscrire dans les corps sous forme de dispositions permanentes. Ainsi, selon la loi universelle de l'ajustement des espérances aux chances, des aspirations aux possibilités, l'expérience prolongée et invisiblement mutilée d'un monde de part en part sexué tend à faire dépérir, en la décourageant, l'inclination même à accomplir les actes qui ne sont pas attendus des femmes – sans même leur être refusés. Comme le montre bien ce témoignage sur les changements de dispositions consécutifs à un changement de sexe, elle favorise l'apparition d'une « impuissance apprise » (*learned helplessness*) : « Plus j'étais traitée comme une femme, plus je devenais femme. Je m'adaptais bon gré mal gré. Si j'étais censée être incapable de faire des marches arrière ou d'ouvrir des bouteilles, je sentais, étrangement, que je devenais incompétente. Si l'on pensait qu'une valise était trop lourde pour moi, inexplicablement, je la jugeais telle, moi aussi⁸. » Magnifique évocation, rendue possible par la comparaison, de cette sorte

d'effet Pygmalion inversé ou négatif qui s'exerce si précocement et si continûment sur les femmes qu'il finit par passer à peu près complètement inaperçu (je pense par exemple à la manière dont les parents, les professeurs, les condisciples découragent – ou, mieux, « non-encouragent » – l'orientation des filles vers certaines filières, techniques ou scientifiques notamment : « Les professeurs disent toujours qu'on est plus fragiles, alors... on finit par le croire », « On passe le temps à nous répéter que les filières scientifiques c'est plus facile pour les garçons. Alors, forcément... »). Et l'on comprend, dans cette logique, que la protection « chevaleresque » elle-même, outre qu'elle peut conduire à leur confinement ou servir à le justifier, peut contribuer à tenir les femmes à l'écart de tout contact avec tous les aspects du monde réel « pour lesquels elles ne sont pas faites » parce qu'ils ne sont pas faits pour elles.

Tous les rappels à l'ordre inscrits dans l'ordre des choses, toutes les injonctions silencieuses ou les sourdes menaces inhérentes à la marche normale du monde se spécifient, évidemment, selon les champs, et la différence entre les sexes se présente aux femmes, en chacun d'eux, sous des formes spécifiques, à travers par exemple la *définition dominante de la pratique* qui y a cours et que personne ne songe à appréhender comme sexuée, donc à mettre en question. Le propre des dominants est d'être en mesure de faire reconnaître leur manière d'être particulière comme universelle. La définition de l'excellence est, en toute matière, chargée d'implications masculines qui ont la particularité de ne pas apparaître comme telles. La définition d'un poste, surtout d'autorité, inclut toutes sortes de capacités et d'aptitudes sexuellement connotées : si tant de positions sont si difficiles à occuper pour des femmes, c'est qu'elles sont coupées sur mesure pour des hommes dont la virilité s'est elle-même construite par opposition aux femmes telles qu'elles sont aujourd'hui. Pour réussir complètement à tenir une position, une femme devrait posséder non seulement ce qui est explicitement exigé par la description du poste, mais aussi tout un ensemble de propriétés que leurs occupants masculins importent d'ordinaire dans le poste, une stature physique, une voix, ou des dispositions comme l'agressivité, l'assurance, la « distance au rôle », l'autorité dite naturelle, etc., auxquelles les hommes ont été préparés et entraînés tacitement en tant qu'hommes.

Autrement dit, les normes auxquelles on mesure les femmes n'ont rien d'universel. Le féminisme dit *universaliste*, parce qu'il ignore l'effet de domination, et tout ce que l'universalité apparente du dominant doit à sa relation avec le dominé – ici tout ce qui touche à la virilité –, inscrit dans la définition universelle de l'être humain des propriétés historiques de l'homme viril, construit par opposition avec les femmes. Mais la vision dite *différentialiste*, parce qu'elle ignore, elle aussi, ce que la définition dominante doit à la relation historique de domination et à la recherche de la différence qui en est constitutive (qu'est-ce en définitive que la virilité sinon une non-féminité ?), n'échappe pas non plus, dans son souci de revaloriser l'expérience féminine, à une forme douce d'essentialisme : comme la négritude à la manière de Senghor acceptait certains traits de la définition dominante du Noir tels que la sensibilité, elle oublie que la « différence » n'apparaît que lorsque l'on prend sur le dominé le point de vue du dominant et que cela même dont elle entreprend de se différencier (en exaltant par exemple, comme Chodorow, la *relatedness* par opposition à la *separatedness* masculine ou, comme certaines

avocates de l'écriture féministe, un rapport particulier au corps) est le produit d'une relation historique de différenciation.

L'être féminin comme être-perçu

Tout, dans la genèse de l'habitus féminin et dans les conditions sociales de son actualisation, concourt à faire de l'expérience féminine du corps la limite de l'expérience universelle du corps-pour-autrui, sans cesse exposé à l'objectivation opérée par le regard et le discours des autres. Le rapport au corps propre ne se réduit pas à une « image du corps », c'est-à-dire à la représentation subjective (*self-image* ou *looking-glass self*), associée à un degré déterminé de *self-esteem*, qu'un agent a de ses effets sociaux (de sa séduction, de son charme, etc.) et qui se constitue pour l'essentiel à partir de la représentation objective du corps, *feed-back* descriptif et normatif renvoyé par les autres (parents, pairs, etc.). Pareil modèle oublie que toute la structure sociale est présente au cœur de l'interaction, sous la forme des schèmes de perception et d'appréciation inscrits dans le corps des agents en interaction. Ces schèmes dans lesquels un groupe dépose ses structures fondamentales (comme grand/petit, fort/faible, gros/mince, etc.) s'interposent dès l'origine entre tout agent et son corps parce que les réactions ou les représentations que son corps suscite chez les autres et sa perception propre de ces réactions sont elles-mêmes construites selon ces schèmes : une réaction produite à partir des oppositions grand/petit et masculin/féminin (comme tous les jugements du type, « elle est trop grande pour une fille » ou « c'est embêtant pour une fille », ou « pour un garçon ce n'est pas grave », variante du dicton kabyle : « Il n'y a jamais de tare pour un homme ») est une occasion d'acquérir les schèmes concernés qui, retournés par le sujet lui-même sur son propre corps, produiront la même réaction, et d'éprouver l'expérience pratique du corps propre qu'ils procurent.

Ainsi, le corps perçu est doublement déterminé socialement. D'une part, il est, jusque dans ce qu'il a de plus naturel en apparence (son volume, sa taille, son poids, sa musculature, etc.), un produit social qui dépend de ses conditions sociales de production à travers diverses médiations, telles que les conditions de travail (avec notamment les déformations, les maladies professionnelles qui en dépendent) et les habitudes alimentaires. L'*hexis* corporelle, où entrent à la fois la conformation proprement physique du corps (le « physique ») et la manière de le porter, la tenue, le maintien, est censée exprimer l'« être profond », la « nature » de la « personne » dans sa vérité, selon le postulat de la correspondance entre le « physique » et le « moral » qui engendre la connaissance pratique ou rationalisée permettant d'associer des propriétés « psychologiques » et « morales » à des indices corporels ou physiognomoniques (un corps mince et svelte tendant par exemple à être perçu comme le signe d'une maîtrise virile des appétits corporels). Mais ce langage de la nature, qui est censé trahir le plus caché et

le plus vrai à la fois, est en fait un langage de l'identité sociale, ainsi naturalisée, sous la forme par exemple de la « vulgarité » ou de la « distinction » dite naturelle.

D'autre part, ces propriétés corporelles sont appréhendées à travers des schèmes de perception dont l'usage dans les actes d'évaluation dépend de la position occupée dans l'espace social : les taxinomies en vigueur tendent à opposer, en les hiérarchisant, les propriétés les plus fréquentes chez les dominants et celles qui sont les plus fréquentes chez les dominés (maigre/gros, grand/petit, élégant/grossier, fin/lourd, etc.)⁹. La représentation sociale de son corps, avec laquelle chaque agent doit compter, sans doute très tôt, est ainsi obtenue par l'application d'une taxinomie sociale dont le principe est le même que celui des corps auxquels elle s'applique¹⁰. Ainsi, le regard n'est pas un simple pouvoir universel et abstrait d'objectivation, comme le veut Sartre ; c'est un pouvoir symbolique dont l'efficacité dépend de la position relative de celui qui perçoit et de celui qui est perçu et du degré auquel les schèmes de perception et d'appréciation mis en œuvre sont connus et reconnus de celui auquel ils s'appliquent.

L'expérience pratique du corps, qui s'engendre dans l'application au corps propre des schèmes fondamentaux issus de l'incorporation des structures sociales et qui est continûment renforcée par les réactions, engendrées selon les mêmes schèmes, que le corps propre suscite chez les autres, est un des principes de la construction en chaque agent d'un rapport durable à son corps : cette manière particulière de tenir le corps, de le présenter aux autres, exprime, avant tout, la distance entre le corps pratiquement éprouvé et le corps légitime et, du même coup, une anticipation pratique des chances de succès des interactions qui contribue à définir ces chances (par des traits communément décrits comme assurance, confiance en soi, aisance, etc.). La probabilité d'éprouver le corps dans la gêne (forme par excellence de l'expérience du « corps aliéné »), le malaise, la timidité ou la honte est d'autant plus forte que la disproportion est plus grande entre le corps socialement exigé et le rapport pratique au corps qu'imposent les regards et les réactions des autres. Elle varie très fortement selon le sexe et la position dans l'espace social. Ainsi, l'opposition entre le grand et le petit qui, comme nombre d'expériences l'ont montré, est un des principes fondamentaux de l'expérience que les agents ont de leur corps et de tout l'usage pratique qu'ils en font, notamment de la place qu'ils lui accordent¹¹ (la représentation commune accordant à l'homme la position dominante, celle du protecteur qui enveloppe, surveille, regarde de haut, etc.¹²), se spécifie selon les sexes, qui sont eux-mêmes pensés à travers cette opposition. Selon une logique qui s'observe aussi dans les relations entre dominants et dominés au sein de l'espace social, et qui fait que les uns et les autres mettent en œuvre la même opposition, mais *en donnant des valeurs inverses aux termes qu'elle oppose*, on constate, avec Seymour Fisher, que les hommes tendent à se montrer insatisfaits des parties de leur corps qu'ils jugent « trop petites » tandis que les femmes portent plutôt leurs critiques vers les régions de leur corps qui leur paraissent « trop grandes ».

La domination masculine, qui constitue les femmes en objets symboliques, dont l'être (*esse*) est un être-perçu (*percipi*), a pour effet de les placer dans un état permanent d'insécurité corporelle ou, mieux, de dépendance symbolique : elles existent d'abord par et pour le regard des autres, c'est-à-dire en tant qu'*objets* accueillants, attrayants, disponibles. On attend d'elles qu'elles soient « féminines », c'est-à-dire souriantes, sympathiques, attentionnées, soumises, discrètes, retenues, voire effacées. Et la prétendue

« féminité » n'est souvent pas autre chose qu'une forme de complaisance à l'égard des attentes masculines, réelles ou supposées, notamment en matière d'agrandissement de l'ego. En conséquence, le rapport de dépendance à l'égard des autres (et pas seulement des hommes) tend à devenir constitutif de leur être.

Cette *hétéronomie* est le principe de dispositions comme le désir d'attirer l'attention et de plaire, désigné parfois comme coquetterie, ou la propension à attendre beaucoup de l'amour, seul capable, comme le dit Sartre, de procurer le sentiment d'être justifié dans les particularités les plus contingentes de son être, et d'abord de son corps¹³. Sans cesse sous le regard des autres, elles sont condamnées à éprouver constamment l'écart entre le corps réel, auquel elles sont enchaînées, et le corps idéal dont elles travaillent sans relâche à se rapprocher¹⁴. Ayant besoin du regard d'autrui pour se constituer, elles sont continûment orientées dans leur pratique par l'évaluation anticipée du prix que leur apparence corporelle, leur manière de tenir leur corps et de le présenter, pourra recevoir (de là une propension plus ou moins marquée à l'auto-dénigrement et à l'incorporation du jugement social sous forme de gêne corporelle ou de timidité).

C'est dans la petite bourgeoisie, qui, du fait de sa position dans l'espace social, est spécialement exposée à tous les effets de l'anxiété à l'égard du regard social, que les femmes atteignent la forme extrême de l'aliénation symbolique. (C'est dire que les effets de la position sociale peuvent, en certains cas, comme ici, renforcer les effets du genre ou, en d'autres cas, les atténuer, sans jamais, semble-t-il, les annuler.) *A contrario*, la pratique intensive d'un sport détermine chez les femmes une profonde transformation de l'expérience subjective et objective du corps : cessant d'exister seulement pour autrui ou, ce qui revient au même, pour le miroir (instrument qui permet non seulement de se voir mais d'essayer de voir comment on est vu et de se donner à voir comme on entend être vu), d'être seulement une chose faite pour être regardée ou qu'il faut regarder en vue de la préparer à être regardée, il se convertit de corps pour autrui en corps pour soi, de corps passif et agi en corps actif et agissant ; cependant que, aux yeux des hommes, celles qui, rompant la relation tacite de disponibilité, se réapproprient en quelque sorte leur image corporelle, et, du même coup, leur corps, apparaissent comme non « féminines », voire comme lesbiennes – l'affirmation de l'indépendance intellectuelle, qui se traduit aussi dans des manifestations corporelles, produisant des effets tout à fait semblables¹⁵. Plus généralement, l'accès au pouvoir, quel qu'il soit, place les femmes en situation de *double bind* : si elles agissent comme des hommes, elles s'exposent à perdre les attributs obligés de la « féminité » et elles mettent en question le droit naturel des hommes aux positions de pouvoir ; si elles agissent comme des femmes, elles paraissent incapables et inadaptées à la situation. Ces attentes contradictoires ne font que prendre le relais de celles auxquelles elles sont structurellement exposées en tant qu'objets offerts sur le marché des biens symboliques, invitées à la fois à tout mettre en œuvre pour plaire et séduire et sommées de repousser les manœuvres de séduction que cette sorte de soumission préjudicielle au verdict du regard masculin peut sembler avoir suscitées. Cette combinaison contradictoire de fermeture et d'ouverture, de retenue et de séduction, est d'autant plus difficile à réaliser qu'elle est soumise à l'appréciation des hommes qui peuvent commettre des erreurs d'interprétation inconscientes ou intéressées. C'est ainsi que,

comme l'observait une informatrice, devant les plaisanteries sexuelles, les femmes n'ont souvent d'autre choix que de s'exclure ou de participer, au moins passivement, pour essayer de s'intégrer, mais en s'exposant alors à ne plus pouvoir protester si elles sont victimes du sexisme ou du harcèlement sexuel.

Sandra Lee Bartky, qui propose une des descriptions les plus aiguës de l'expérience féminine du corps, a tort, il me semble, d'attribuer à la seule action, sans doute très importante, du « complexe mode-beauté » (*fashion beauty complex*) l'inculcation aux femmes de « profondes anxiétés à propos de leur corps » et d'un « sentiment aigu de leur indignité corporelle »¹⁶. Si l'effet de ces institutions est indéniable, il ne peut s'agir que d'un renforcement de l'effet de la relation fondamentale qui institue la femme en position d'être-perçu condamné à se percevoir à travers les catégories dominantes, c'est-à-dire masculines. Et pour comprendre la « dimension masochiste » du désir féminin, c'est-à-dire cette sorte d'« érotisation des relations sociales de domination »¹⁷ qui fait que, comme le dit encore Sandra Lee Bartky, « pour beaucoup de femmes, un statut dominant chez les hommes est excitant »¹⁸, il faut faire l'hypothèse que les femmes demandent aux hommes (et aussi, mais secondairement, aux institutions du « complexe mode-beauté ») de leur offrir des subterfuges pour réduire leur « sentiment de déficience corporelle ». Or on peut supposer que le regard des puissants, qui fait autorité, notamment sur les autres hommes, est particulièrement apte à remplir cette fonction de réassurance¹⁹.

La vision féminine de la vision masculine

La structure impose ses contraintes aux deux termes de la relation de domination, donc aux dominants eux-mêmes, qui peuvent en bénéficier tout en étant, selon le mot de Marx, « dominés par leur domination ». Et cela parce que, comme le montrent déjà suffisamment tous les jeux associés à l'opposition du grand et du petit, les dominants ne peuvent manquer de s'appliquer à eux-mêmes, c'est-à-dire à leur corps et à tout ce qu'ils sont et ce qu'ils font, les schèmes de l'inconscient qui, dans leur cas, engendrent de formidables exigences – comme le pressentent, et le reconnaissent tacitement, les femmes qui ne veulent pas d'un mari plus petit qu'elles. Il faut donc analyser, dans ses contradictions, l'expérience masculine de la domination, en s'adressant pour cela à Virginia Woolf, mais moins à l'auteur de ces classiques, inlassablement cités, du féminisme que sont *Une chambre à soi* (*A Room of One's Own*) ou *Trois guinées* (*Three Guineas*) qu'à la romancière de *La Promenade au phare* (*To the Lighthouse*), qui, grâce sans doute à l'anamnèse favorisée par le travail d'écriture²⁰, propose une évocation des relations entre les sexes débarrassée de tous les clichés sur le sexe, l'argent et le pouvoir que véhiculent encore ses textes plus théoriques. On peut en effet découvrir, à l'arrière-plan de ce récit, une évocation incomparablement lucide du regard féminin, lui-même spécialement lucide sur cette sorte d'effort désespéré, et assez pathétique dans son inconscience triomphante, que tout homme doit faire pour être à la hauteur de son idée enfantine de l'homme.

C'est cette lucidité inquiète et indulgente que Virginia Woolf évoque, dès les premières pages du roman. Il est probable en effet que, à la différence de Mrs Ramsay, qui craint que son mari n'ait été entendu, la plupart des lecteurs, surtout masculins, ne comprennent pas, ou même n'aperçoivent pas, à la première lecture, la situation étrange, et même un peu ridicule, dans laquelle s'est mise Mr Ramsay : « Soudain un cri violent, semblable à celui d'un somnambule à demi éveillé, dans lequel on distinguait quelque chose comme "sous les balles, sous les obus, rafale ardente" résonna dans son oreille avec une extrême intensité et la fit se tourner tout inquiète pour voir si personne n'avait entendu son mari²¹. » Et il est probable aussi qu'ils ne comprennent pas davantage lorsque, quelques pages plus loin, Mr Ramsay est surpris par d'autres personnages, Lily Briscoe et son ami. Ce n'est que peu à peu, au travers des visions différentes que différents personnages ont pu en avoir, qu'ils comprendront la conduite de Mr Ramsay et l'inquiétude de sa femme à son propos : « Et son habitude de se parler ou de se réciter des vers grandissait, elle le craignait. Il en résultait des situations embarrassantes²². » Le même Mr Ramsay qui était apparu, dès la première page du roman, comme un formidable personnage masculin, et paternel, est pris en flagrant délit d'enfantillage.

Toute la logique du personnage réside dans cette apparente contradiction. Mr Ramsay, tel le roi archaïque qu'évoque le Benveniste du *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, est celui dont les paroles sont des *verdicts* ; celui qui peut anéantir d'une phrase la « joie extraordinaire » de son fils, James, âgé de six ans, tout entier tourné vers la promenade au phare du lendemain (« Mais, dit son père en s'arrêtant devant la fenêtre du salon, il ne fera pas beau »). Ses prévisions ont le pouvoir de se vérifier elles-mêmes, au sens fort, c'est-à-dire de se rendre vraies : soit qu'elles agissent comme des ordres, bénédictions ou malédictions qui font advenir, magiquement, ce qu'elles énoncent ; soit que, par un effet infiniment plus redoutable, elles énoncent tout simplement ce qui s'annonce dans des signes accessibles à la seule prescience du visionnaire quasi divin, capable de donner raison au monde, de redoubler la force des lois de la nature naturelle ou sociale en les convertissant en lois de la raison et de l'expérience, en énoncés à la fois rationnels et raisonnables de la science et de la sagesse. Prévision de la science, le constat impératif de la prophétie paternelle renvoie le futur au passé ; prévoyance de la sagesse, il donne à cet avenir encore irréel la sanction de l'expérience et du conformisme absolu qu'elle implique.

C'est principalement par l'intermédiaire de celui qui détient le monopole de la violence symbolique légitime (et pas seulement de la puissance sexuelle) à l'intérieur de la famille que s'exerce l'action psychosomatique qui conduit à la somatisation de la loi. Les propos paternels ont un effet magique de constitution, de nomination créatrice parce qu'ils parlent directement au corps qui, comme Freud le rappelle, prend à la lettre les métaphores ; et si les « vocations » paraissent d'ordinaire si étonnamment ajustées aux places effectivement accessibles (selon le sexe, mais aussi selon le rang de naissance et mainte autre variable), cela tient sans doute pour beaucoup au fait que, même lorsqu'ils semblent n'obéir qu'à l'arbitraire du bon plaisir, les dires et les jugements de la *paterna potestas* qui contribuent grandement à les façonner émanent d'un personnage lui-même façonné par et pour les censures de la nécessité et porté de ce fait à avoir le principe de réalité pour principe de plaisir.

Adhésion inconditionnelle à l'ordre des choses, le tranchant paternel s'oppose à la compréhension maternelle, qui objecte au verdict paternel une contestation de la nécessité et une affirmation de la contingence fondées sur un pur acte de foi – « Mais il *peut* faire beau, je *crois* qu'il fera beau²³ » – et qui accorde une adhésion d'évidence à la loi du désir et du plaisir mais doublée d'une double concession conditionnelle au principe de réalité : « “Oui, bien sûr, s'il fait beau demain, dit Mrs Ramsay. Mais il faudra vous lever à l'aurore”, ajouta-t-elle. » Le *non* du père n'a pas besoin de s'énoncer, ni de se justifier : il n'y a pas, pour un être raisonnable (« Sois raisonnable », « Plus tard tu comprendras »), d'autre choix que de s'incliner sans phrases devant la force majeure des choses. La parole paternelle n'est jamais aussi terrible dans sa sollicitude impitoyable que lorsqu'elle se situe dans la logique de la prédiction prophylactique, qui n'annonce le futur redouté que pour l'exorciser (« tu finiras mal », « tu nous déshonoreras tous », « tu n'auras jamais ton bac », etc.) et dont la confirmation par les faits offre l'occasion d'un triomphe rétrospectif (« je te l'avais bien dit »), compensation désenchantée de la souffrance causée par la déception de n'avoir pas été détrompé (« j'espérais que tu me ferais mentir »).

C'est ce réalisme rabat-joie et complice de l'ordre du monde qui déchaîne la haine du père, haine dirigée, comme dans la révolte adolescente, moins contre la nécessité que le discours paternel prétend dévoiler, que contre l'arbitraire adhésion que le père tout-puissant lui accorde, prouvant ainsi sa faiblesse : faiblesse de la complicité résignée qui acquiesce sans résistance ; faiblesse de la complaisance qui tire satisfaction et vanité du plaisir cruel de *désillusionner*, c'est-à-dire de faire partager sa propre désillusion, sa propre résignation, sa propre défaite. « Si James avait eu à sa portée une hache, un tisonnier ou toute autre arme susceptible de fendre la poitrine de son père et de le tuer sur place, là, d'un seul coup, il s'en serait emparé. Telles, et aussi extrêmes, étaient les émotions que Mr Ramsay faisait naître dans le cœur de ses enfants par sa seule présence lorsqu'il se tenait devant eux, à sa façon présente, *maigre* comme un *couteau*, *étroit* comme une *lame*, avec le sourire sarcastique que provoquait en lui non seulement le plaisir de désillusionner son fils et de ridiculiser sa femme, pourtant dix mille fois supérieure à lui en tous points (aux yeux de James), mais encore la vanité secrète tirée de la *rectitude* de son propre jugement²⁴. » Les révoltes les plus radicales de l'enfance et de l'adolescence sont peut-être moins tournées contre le père que contre la soumission spontanément accordée au père soumis, contre le premier mouvement pour lui obéir et se rendre à ses raisons.

A ce point, grâce à l'indétermination qu'autorise l'usage du style indirect libre, on passe insensiblement du point de vue des enfants sur le père au point de vue du père sur lui-même. Point de vue qui n'a, en réalité, rien de personnel puisque, en tant que point de vue dominant et légitime, il n'est autre chose que la haute idée de soi-même qu'est en droit et en devoir de former de lui-même celui qui entend réaliser dans son être le devoir-être que le monde social lui assigne – ici l'idéal de l'homme et du père qu'il *se doit* de réaliser : « Ce qu'il disait était la vérité. C'était toujours la vérité. Il était incapable de ne pas dire la vérité ; il n'altérerait jamais un fait, ne modifierait jamais un mot désagréable pour la commodité ou l'agrément d'âme qui vive, ni surtout de ses propres enfants, chair de sa chair et tenus en conséquence de savoir le plus tôt possible que la vie est difficile, que les faits ne souffrent point de compromis et que le passage au pays fabuleux où nos plus brillants espoirs s'évanouissent, où nos barques fragiles

s'engloutissent dans les ténèbres (arrivé à ce point Mr Ramsay *se redressait et fixait l'horizon* en rétrécissant ses petits yeux bleus) représente une épreuve qui demande avant tout du courage, de la sincérité et de l'endurance²⁵. »

Aperçue sous cet angle, la dureté gratuite de Mr Ramsay n'est plus l'effet d'une pulsion aussi égoïste que le plaisir de désillusionner ; elle est l'affirmation libre d'un choix, celui de la rectitude et aussi de l'amour paternel bien compris, qui, refusant de s'abandonner à la facilité coupable d'une indulgence féminine, et aveuglement maternelle, se doit de se faire l'expression de la nécessité du monde dans ce qu'elle a de plus impitoyable. C'est sans doute ce que signifie la métaphore du couteau ou de la lame, que l'interprétation naïvement freudienne aplatirait, et qui, comme chez les Kabyles, situe le rôle masculin – le mot et la métaphore théâtrales s'imposent, pour une fois – du côté de la coupure, de la violence, du meurtre, c'est-à-dire du côté d'un ordre culturel construit contre la fusion originare avec la nature maternelle et contre l'abandon au laisser-faire et au laisser-aller, aux pulsions et aux impulsions de la nature féminine. On commence à soupçonner que le bourreau est aussi victime et que la parole paternelle est exposée, du fait même de sa puissance, à convertir le probable en destin.

Et ce sentiment ne peut que redoubler lorsque l'on découvre que le père inflexible, qui, d'une phrase sans appel, vient de tuer les rêves de son fils, a été surpris en train de jouer comme un enfant, livrant à ceux qui se sont ainsi trouvés « introduits dans un domaine privé », Lily Briscoe et son ami, « quelque chose qu'on n'avait pas eu l'intention de leur montrer »²⁶ : les fantasmes de la *libido academica* qui s'expriment métaphoriquement dans les jeux guerriers. Mais il faut citer en entier la longue rêverie que le poème de Tennyson déclenche chez Mr Ramsay et dans laquelle l'évocation de l'aventure guerrière – la charge dans la vallée de la Mort, la bataille perdue et l'héroïsme du chef (« Mais il ne voulait pas mourir *couché* ; il trouverait quelque arête de rocher et y *mourrait debout*, les *yeux fixés* sur la tempête... ») – se mêle intimement avec la pensée anxieuse de la destinée posthume du philosophe (« Z n'est atteint qu'une fois par génération », « Jamais il n'atteindrait R ») : « Combien d'hommes dans un millier de millions, se demandait-il, finissent par atteindre Z ? Certes le chef d'une colonne infernale peut se poser cette question et répondre sans trahir ceux qui le suivent : “Un peut-être.” *Un dans une génération*. Doit-il donc être blâmé s'il n'est pas celui-là ? Pourvu qu'il ait sincèrement peiné, *donné tout ce qu'il pouvait* jusqu'à ce qu'il n'ait plus rien à donner ? Et *sa renommée*, elle dure combien de temps ? Il est permis même à un héros de se demander en mourant comment après sa mort on parlera de lui. Cette renommée durera peut-être deux mille ans. [...] Comment donc blâmer le chef de cette colonne infernale qui, après tout, a grimpé *assez haut* pour voir la perspective stérile des années et la mort des étoiles si, avant que la mort ne raidisse ses membres et leur enlève le mouvement, il lève avec quelque solennité ses doigts engourdis jusqu'à son *front* et *se redresse* ? Car ainsi l'expédition de secours qui s'est mise à sa recherche le trouvera mort à son poste *en beau soldat*. Mr Ramsay *se redressa* et se tint *très droit* à côté de l'urne. Qui le blâmera si, pendant qu'il se tient ainsi un moment, sa pensée s'arrête sur *la renommée*, les expéditions de secours, les *pyramides* de pierre élevées sur ses ossements par des *disciples reconnaissants* ? Enfin qui blâmera le chef de l'expédition malheureuse si²⁷... »

La technique du fondu enchaîné, chère à Virginia Woolf, fait ici merveille. L'aventure guerrière et la renommée qui la consacre étant une métaphore de l'aventure intellectuelle et du capital symbolique de célébrité qu'elle poursuit, l'*illusio* ludique permet de reproduire à un degré plus élevé de déréalisation, donc à un moindre coût, l'*illusio* académique de l'existence ordinaire, avec ses enjeux vitaux et ses investissements passionnés – tout ce qui agite les discussions de Mr Ramsay et de ses disciples : elle autorise le travail de désinvestissement partiel et contrôlé qui est nécessaire pour assumer et surmonter la désillusion (« Il n'avait pas de génie ; il n'y avait aucune prétention²⁸ ») tout en sauvant l'*illusio* fondamentale, l'investissement dans le jeu lui-même, la conviction que le jeu mérite d'être joué malgré tout, jusqu'au bout, et selon les règles (puisque, après tout, le dernier des sans-grade peut toujours au moins « mourir debout »...). Cet investissement viscéral, dont l'expression est essentiellement *posturale*, s'accomplit dans des poses, des positions ou des gestes corporels qui sont tous orientés dans le sens de la droiture, de la rectitude, de l'érection du corps ou de ses substituts symboliques, la pyramide de pierre, la statue.

L'*illusio* originaire, qui est constitutive de la masculinité, est sans doute au fondement de la *libido dominandi* sous toutes les formes spécifiques qu'elle revêt dans les différents champs²⁹. Elle est ce qui fait que les hommes (par opposition aux femmes) sont socialement institués et instruits de manière à se laisser prendre, comme des enfants, à tous les jeux qui leur sont socialement assignés et dont la forme par excellence est la guerre. En se laissant surprendre dans une rêverie éveillée qui trahit la vanité puérile de ses investissements les plus profonds, Mr Ramsay dévoile brusquement que les jeux auxquels il s'adonne, comme les autres hommes, sont des jeux d'enfant – que l'on ne perçoit pas dans leur vérité parce que, précisément, la *collusion collective* leur confère la nécessité et la réalité des évidences partagées. Le fait que, parmi les jeux constitutifs de l'existence sociale, ceux que l'on dit sérieux sont réservés aux hommes, tandis que les femmes sont vouées aux enfants et à l'enfantillage (« sans répliquer, et prenant l'attitude d'une personne étourdie et aveuglée, elle inclina la tête [...]. Il n'y avait rien à dire³⁰ »), contribue à faire oublier que l'homme est aussi un enfant qui joue à l'homme. L'aliénation générique est au principe du privilège spécifique : c'est parce que les hommes sont dressés à reconnaître les jeux sociaux qui ont pour enjeu une forme quelconque de domination et qu'ils sont désignés très tôt, notamment par les rites d'institution, comme dominants, et dotés, à ce titre, de la *libido dominandi*, qu'ils ont le privilège à double tranchant de s'adonner aux jeux pour la domination.

De leur côté, les femmes ont le privilège, *tout négatif*, de n'être pas dupes des jeux où se disputent les privilèges, et, la plupart du temps, de n'y être pas prises, au moins directement, en première personne. Elles peuvent même en voir la vanité et, aussi longtemps qu'elles n'y sont pas engagées par procuration, considérer avec une indulgence amusée les efforts désespérés de l'« homme-enfant » pour faire l'homme et les désespoirs enfantins où le jettent ses échecs. Elles peuvent prendre sur les jeux les plus sérieux le point de vue distant du spectateur qui observe la tempête depuis la rive – ce qui peut leur valoir d'être perçues comme frivoles et incapables de s'intéresser aux choses sérieuses, telles que la politique. Mais cette distance étant un effet de la domination, elles sont presque toujours condamnées à participer, par une solidarité affective avec le joueur qui n'implique pas une véritable participation intellectuelle et affective

au jeu et qui fait d'elles, bien souvent, des supporters inconditionnels mais mal informés de la réalité du jeu et des enjeux³¹.

C'est ainsi que Mrs Ramsay comprend immédiatement la situation embarrassante dans laquelle s'est mis son mari en jouant à haute voix « La Charge de la brigade de cavalerie légère ». Elle craint moins pour lui la souffrance que peut lui causer le ridicule d'être ainsi surpris que celle qui est à l'origine de son étrange conduite. Tout son comportement le dira lorsque, blessé, et ainsi réduit à sa vérité de grand enfant, le père sévère, qui venait de sacrifier à son goût (compensatoire) de « désillusionner son fils et de ridiculiser sa femme³² », viendra solliciter sa compassion pour une souffrance née de l'*illusio* et de la désillusion : « Elle caressa la tête de James ; elle transféra à son fils les sentiments qu'elle éprouvait pour son mari³³. » Par une de ces condensations qu'autorise la logique de la pratique, Mrs Ramsay, dans un geste de protection affectueuse auquel tout son être social la destine et la prépare³⁴, identifie le petit homme qui vient de découvrir l'insupportable négativité du réel et l'adulte qui accepte de livrer la vérité entière du désarroi en apparence démesuré dans lequel l'a jeté son « désastre ». En évoquant explicitement son verdict à propos de la promenade au phare et en demandant à Mrs Ramsay le pardon pour la brutalité avec laquelle il l'a assené (il taquine « non sans quelque timidité, les jambes nues de son fils » ; il propose « très humblement » d'aller demander aux gardes côtiers leur avis), Mr Ramsay trahit très clairement que cette rebuffade entretient une relation avec la scène ridicule et avec le jeu de l'*illusio* et de la désillusion³⁵. Même si elle prend soin de dissimuler sa clairvoyance, sans doute pour protéger la dignité de son mari, Mrs Ramsay sait parfaitement que le verdict énoncé sans pitié émane d'un être pitoyable qui, lui aussi victime des verdicts inexorables du réel, a besoin de pitié ; on découvre plus tard qu'elle connaissait parfaitement le point sensible, où son mari pouvait à chaque moment être touché : « “Ah ! mais combien de temps croyez-vous que cela durera ?” demanda quelqu'un. C'était comme si elle eût eu des antennes qui se projetaient hors d'elle en tremblant et qui, interceptant certaines phrases, les imposaient à son attention. Celle-ci en était une. Elle sentit du danger venant de son mari. Une question comme celle-là conduirait, c'était presque certain, à quelque assertion qui le ferait songer à ce que sa propre carrière avait eu de manqué. Combien de temps continuerait-on à le lire ? se demanderait-il aussitôt³⁶. » Mais peut-être succombe-t-elle ainsi à une ultime stratégie, celle de l'homme malheureux qui, en faisant l'enfant, est assuré de réveiller les dispositions à la compassion maternelle qui sont statutairement assignées aux femmes³⁷.

Il faudrait ici citer l'extraordinaire dialogue à mots couverts dans lequel Mrs Ramsay ménage continûment son mari, d'abord en acceptant l'enjeu apparent de la scène de ménage, au lieu de tirer argument, par exemple, de la disproportion entre la fureur de Mr Ramsay et sa cause déclarée. Chacune des phrases, en apparence anodines, des deux locuteurs engage des enjeux beaucoup plus vastes, plus fondamentaux, et chacun des deux adversaires-partenaires le sait, en vertu de sa connaissance intime et quasi parfaite de son interlocuteur qui, au prix d'un minimum de complicité dans la mauvaise foi, permet d'engager avec lui, à propos de *riens*, des conflits ultimes sur le *tout*. Cette logique du tout et rien laisse aux interlocuteurs la liberté de choisir, à chaque moment, l'incompréhension la plus totale, qui réduit le discours adverse à l'absurde en le ramenant à son objet apparent (ici, le temps qu'il fera le lendemain),

ou la compréhension, elle aussi totale, qui est la condition tacite de la dispute par sous-entendus et aussi de la réconciliation. « Il n’y avait pas le moindre espoir de pouvoir aller demain au phare, déclara sèchement Mr Ramsay devenu irascible. Comment pouvait-il le savoir ? demanda-t-elle. Le vent changeait souvent. Le caractère extraordinairement irrationnel de cette remarque, l’absurdité de l’esprit féminin donnèrent à Mr Ramsay un accès de rage. Il s’était jeté dans la vallée où la Mort se tient prête ; il avait été mis en pièces et en miettes ; et voici que maintenant elle heurtait de front la réalité, donnait à ses enfants des espoirs manifestement absurdes, *disait en somme des mensonges*. Il tapa du pied sur la marche de pierre. “Allez vous faire fiche !”, dit-il. *Mais qu’avait-elle avancé ? Simplement qu’il pourrait faire beau demain*. Et cela pouvait en effet arriver. Pas avec un baromètre en baisse et un vent en plein ouest³⁸. »

Mrs Ramsay doit à sa condition de femme son extraordinaire perspicacité, celle qui, par exemple, lorsqu’elle entend une de ces discussions entre hommes sur des sujets aussi futillement sérieux que les racines cubiques ou carrées, Voltaire et Madame de Staël, le caractère de Napoléon ou le système français de propriété rurale, lui permet d’« enlever leur voile à chacun de ces êtres³⁹ ». Étrangère aux jeux masculins et à l’exaltation obsessionnelle du moi et de ses pulsions sociales qu’ils imposent, elle voit tout naturellement que les prises de position en apparence les plus pures et les plus passionnées pour ou contre Walter Scott n’ont souvent pour principe que le désir de « se mettre en avant » (encore un de ces mouvements fondamentaux du corps, proche du « faire face » des Kabyles), à la façon de Tansley, autre incarnation de l’égotisme masculin : « il ferait toujours la même chose, jusqu’à ce qu’il ait obtenu sa chaire de professeur ou se soit marié ; alors il n’aurait pas toujours besoin de dire : “Moi, moi, moi.” Car c’est à cela que se ramenait sa critique du pauvre Sir Walter, ou peut-être s’agissait-il de Jane Austen : “Moi, moi, moi.” Il pensait à lui-même et à l’impression qu’il produisait ; elle le savait au son de sa voix, à l’emphase et à la gêne de son débit. Le succès lui ferait du bien⁴⁰. »

En fait, les femmes sont rarement assez libres de toute dépendance, sinon à l’égard des jeux sociaux, du moins à l’égard des hommes qui les jouent, pour pousser le désenchantement jusqu’à cette sorte de commisération un peu condescendante pour l’*illusio* masculine. Toute leur éducation les prépare au contraire à entrer dans le jeu *par procuration*, c’est-à-dire dans une position à la fois extérieure et subordonnée, et à accorder au *souci* masculin, comme Mrs Ramsay, une sorte d’attention attendrie et de compréhension confiante, génératrices *aussi* d’un profond sentiment de sécurité⁴¹. Exclues des jeux du pouvoir, elles sont préparées à y participer par l’intermédiaire des hommes qui y sont engagés, qu’il s’agisse de leur mari ou, comme Mrs Ramsay, de leur fils : « [...] sa mère, en le regardant guider adroitement ses ciseaux autour du frigorifique, l’imaginait assis sur un fauteuil de juge, tout en rouge et en hermine, ou en train de diriger quelque grave entreprise dans une heure critique du gouvernement de son pays⁴². »

Le principe de ces dispositions affectives réside dans le statut qui est accordé à la femme dans la division du travail de domination : « Les femmes, dit Kant, ne peuvent pas plus défendre personnellement leurs droits et leurs affaires civiles qu’il leur appartient de faire la guerre ; elles ne peuvent le faire que par l’intermédiaire d’un *représentant*⁴³. » Le renoncement, que Kant impute à la nature féminine, est

inscrit au plus profond des dispositions constitutives de l'habitus, seconde nature qui ne présente jamais autant les apparences de la nature que lorsque la *libido* socialement instituée s'accomplit dans une forme particulière de *libido*, au sens ordinaire de désir. La socialisation différentielle disposant les hommes à aimer les jeux de pouvoir, les femmes à aimer les hommes qui les jouent, le charisme masculin est, pour une part, le charme du pouvoir, la séduction que la possession du pouvoir exerce, par soi, sur des corps dont les pulsions et les désirs mêmes sont politiquement socialisés⁴⁴. La domination masculine trouve un de ses meilleurs soutiens dans la méconnaissance que favorise l'application au dominant de catégories de pensée engendrées dans la relation même de domination et qui peut conduire à cette forme limite de l'*amor fati* qu'est l'amour du dominant et de sa domination, *libido dominantis* (désir du dominant) qui implique le renoncement à exercer en première personne la *libido dominandi* (désir de dominer).

-
1. Il faudrait citer toutes les observations qui attestent que, dès la prime enfance, les enfants sont l'objet d'attentes collectives très différentes selon leur sexe et que, en situation scolaire, les garçons font l'objet d'un traitement privilégié (on sait que les professeurs leur consacrent plus de temps, qu'ils sont plus souvent interrogés, moins souvent interrompus, participent plus aux discussions générales).
 2. Il faudrait analyser en détail tous les effets sociaux de ce que les statistiques enregistrent sous la forme de taux de féminisation. On sait par exemple que la perspective d'une féminisation d'une profession en réduit la désirabilité et le prestige (cf. J. C. Tonhey, « Effects of Additional Women Professionals on Rating of Occupational Prestige and Desirability », *Journal of Personality and Social Psychology*, 1974, 29[I], p. 86-89). On sait moins que le *sex-ratio* exerce par soi des effets, favorisant par exemple l'acquisition d'un ensemble de dispositions qui, sans être inscrites explicitement dans les programmes officiels, sont inculquées de manière diffuse (cf. M. Duru-Bellat, *L'École des filles. Quelle formation pour quels rôles sociaux*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 27). Et l'on observe même que les filles tendent à réussir moins bien dans les spécialités de l'enseignement technique où elles sont minoritaires (cf. M. Duru-Bellat, *op. cit.*).
 3. Nombre d'observatrices ont noté la dissymétrie entre les hommes et les femmes dans ce que Nancy Henley appelle « la politique du toucher », c'est-à-dire la facilité et la fréquence des contacts corporels (tapoter la joue, prendre par l'épaule ou par la taille, etc.).
 4. M. Maruani et C. Nicole, *Au Labeur des dames. Métiers masculins, emplois féminins*, Paris, Syros/Alternatives, 1989, p. 15.
 5. *Ibid.*, p. 34-77.
 6. La perpétuation de différences arbitraires peut s'appuyer sur les divisions les plus archaïques de la vision mythique, entre le chaud et le froid par exemple, comme on le voit dans le cas de l'industrie du verre où s'observe un clivage entre le secteur chaud (four et fabrication), masculin, considéré comme noble, et le secteur froid (inspection, tri, emballage), moins noble et laissé aux femmes (H. Sumiko Hirata, *Paradigmes d'organisation industriels et rapports sociaux. Comparaison Brésil-France-Japon*, Paris, IRESCO, 1992).
 7. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, p. 450.
 8. « *The more I was treated as a woman, the more woman I became. I adapted willy-nilly. If I was assumed to be incompetent at reversing cars, or opening bottles, oddly incompetent I found myself becoming. If a case was thought too heavy for me, I found it so myself* » (J. Morris, *Conundrum*, New York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1974, p. 165-166).
 9. C'est un mécanisme de cette sorte que Dominique Merllié met en lumière en soumettant à l'analyse la perception différentielle que les garçons et les filles ont de la différence entre les écritures masculines et féminines (cf. D. Merllié, *art. cit.*).
 10. Ainsi les corps auraient toutes les chances de recevoir un prix strictement proportionné à la position de leurs détenteurs dans l'espace social si l'autonomie de la logique de l'hérédité biologique par rapport à la logique de l'hérédité sociale n'accordait parfois, par exception, aux plus démunis économiquement et socialement les propriétés corporelles les plus rares, comme la beauté (que l'on dit alors « fatale » parce qu'elle menace l'ordre établi), et si, à l'inverse, les accidents de la génétique ne privaient parfois les « grands » des attributs corporels de leur position comme la beauté ou la grande taille.
 11. Cf., sur ce point, S. Fisher et C. E. Cleveland, *Body Image and Personality*, Princeton, New York, Van Nostrand, 1958.

12. Sur ce rapport d'enveloppement protecteur tel qu'il s'exprime dans la publicité, cf. E. Goffman, « La ritualisation de la féminité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 14, 1977, p. 34-50.
13. Si les femmes sont particulièrement inclinées à l'amour dit romantique ou romanesque, c'est sans doute, pour une part, qu'elles y ont particulièrement intérêt : outre qu'il leur promet de les affranchir de la domination masculine, il leur offre, tant dans sa forme la plus ordinaire, avec le mariage où, dans les sociétés masculines, elles circulent de bas en haut, que dans ses formes extra-ordinaires, une voie, souvent la seule, d'ascension sociale.
14. Les traitements cosmétiques qui absorbent beaucoup de temps, d'argent et d'énergie (différentiellement selon les classes) trouvent leur limite dans la chirurgie esthétique qui est devenue une immense industrie aux États-Unis (un million et demi de personnes recourant chaque année à ses services – cf. S. Bordo, *Unbearable Weight, Feminism, Western Culture and the Body*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 25).
15. Cf. C. A. MacKinnon, *op. cit.*, p. 121 sq.
16. S. Lee Bartky, *Femininity and Domination, Studies in the Phenomenology of Oppression*, New York-Londres, Routledge, 1990, p. 41.
17. *Ibid.*, p. 51.
18. *Ibid.* (« *For many women, dominance in men is exciting* »), et aussi p. 47.
19. Le dominant a, notamment, le pouvoir d'imposer sa propre vision de lui-même comme objective et collective (la limite étant représentée par les statues équestres ou les portraits en majesté), d'obtenir des autres que, comme dans l'amour ou la croyance, ils abdiquent leur pouvoir générique d'objectivation, et il se constitue ainsi en sujet absolu, sans extérieur, pleinement justifié d'exister comme il existe.
20. Virginia Woolf avait conscience du paradoxe, qui ne surprendra que ceux qui ont de la littérature, et de ses voies propres de vérité, une vision simpliste : « *I prefer, where truth is important, to write fiction* » (V. Woolf, *The Pargiters*, New York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1977, p. 9). Ou encore : « *Fiction here is likely to contain more truth than fact* » (V. Woolf, *A Room of One's Own*, Londres, Leonard and Virginia Woolf, 1935, p. 7).
21. V. Woolf, *La Promenade au phare*, *op. cit.*, p. 24. Bien que, à la lecture du roman, on ne le découvre et ne le comprenne que peu à peu, il faut savoir que Mr Ramsay, un professeur entouré d'élèves et de collègues, est surpris alors qu'il est en train de réciter à haute voix le poème fameux de Tennyson intitulé « La Charge de la brigade de cavalerie légère ».
22. *Ibid.*, p. 87.
23. *Ibid.*, p. 11 (souligné par moi).
24. *Ibid.*, p. 10 (souligné par moi).
25. *Ibid.*, p. 10-11 (souligné par moi).
26. *Ibid.*, p. 27.
27. *Ibid.*, p. 45-46 (souligné par moi). Il faudrait réintroduire cette évocation de la *libido academica*, qui peut s'exprimer sous couvert de la neutralisation littéraire, au soubassement des analyses du champ universitaire telles qu'elles se présentent dans *Homo academicus* (P. Bourdieu, Paris, Editions de Minuit, 1984).
28. V. Woolf, *La Promenade au phare*, *op. cit.*, p. 44.
29. Cf. sur ce point, P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 199 sq.
30. V. Woolf, *La Promenade au phare*, *op. cit.*, p. 41.
31. Cela se voit particulièrement bien dans la participation que les jeunes femmes des classes populaires accordent aux passions sportives de « leurs hommes » – et qui, du fait de son caractère décisive et affectif, ne peut apparaître à ces derniers que comme frivole, voire absurde, au même titre, d'ailleurs, que l'attitude opposée, plus fréquente après le mariage, c'est-à-dire l'hostilité jalouse à l'égard d'une passion pour des choses auxquelles elles n'ont pas accès.
32. V. Woolf, *La Promenade au phare*, *op. cit.*, p. 47.
33. *Ibid.*, p. 40.
34. La fonction de protectrice de Mrs Ramsay est à plusieurs reprises évoquée, notamment à travers la métaphore de la poule qui bat des ailes pour protéger ses poussins (*ibid.*, p. 29, 30, 31) : « elle prenait sous sa protection la totalité du sexe qui n'était pas le sien et cela pour des raisons dont elle ne pouvait rendre compte » (p. 12, souligné par moi, et aussi p. 48).
35. *Ibid.*, p. 42.

36. *Ibid.*, p. 126-127.
37. On a souvent observé que les femmes remplissent une fonction cathartique et quasi thérapeutique de régulation de la vie émotionnelle des hommes, calmant leur colère, les aidant à accepter les injustices ou les difficultés de la vie (cf., par exemple, N. M. Henley, *op. cit.*, p. 85).
38. V. Woolf, *La Promenade au phare*, *op. cit.*, p. 41 (souligné par moi).
39. *Ibid.*, p. 125-126.
40. *Ibid.*, p. 126.
41. Nombre d'enquêtes ont montré que les femmes tendent à mesurer leur réussite à celle de leur mari.
42. V. Woolf, *La Promenade au phare*, *op. cit.*, p. 10.
43. On voit qu'Otto Weininger n'avait pas complètement tort de se réclamer de la philosophie kantienne lorsque, après avoir reproché aux femmes la facilité avec laquelle elles abandonnent leur nom et prennent celui de leur mari, il concluait que « la femme est par essence sans nom et cela parce qu'elle manque, par nature, de personnalité ». Dans la suite du texte, Kant, par une association de l'inconscient social, passe des femmes aux « masses » (traditionnellement pensées comme féminines), et du renoncement inscrit dans la nécessité de déléguer à la « docilité » qui conduit les peuples à démissionner au profit de « pères de la patrie » (E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 1964, p. 77).
44. Cela contre la tendance à enfermer tous les échanges sexuels de l'univers bureaucratique, entre patrons et secrétaires notamment (cf. R. Pringle, *Secretaries Talk, Sexuality, Power and Work*, Londres-New York, Allen and Unwin, 1988, spécialement p. 84-103), dans l'alternative du « *sexual harassment* » (sans doute encore sous-estimé par les dénonciations les plus « radicales ») et de l'usage cynique et instrumental du charme féminin comme instrument d'accès au pouvoir (cf. J. Pinto, « Une relation enchantée : la secrétaire et son patron », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 84, 1990, p. 32-48).

CHAPITRE III

Permanences et changement

Il fallait toute l'acuité de Virginia Woolf et l'infini raffinement de son écriture pour pousser l'analyse jusqu'aux effets les mieux cachés d'une forme de domination qui est inscrite dans tout l'ordre social et opère dans l'obscurité des corps, à la fois enjeux et principes de son efficacité. Et peut-être fallait-il aussi en appeler à l'autorité de l'auteur de *A Room of One's Own* pour conférer quelque crédibilité au rappel des constantes cachées de la relation de domination sexuelle – tant sont puissants les facteurs qui, outre la simple cécité, inclinent à les ignorer (comme la fierté légitime d'un mouvement féministe porté à mettre l'accent sur les avancées assurées par ses luttes).

Étonnant constat en effet que celui de l'extraordinaire autonomie des structures sexuelles par rapport aux structures économiques, des modes de reproduction par rapport aux modes de production : le même système de schèmes classificatoires se retrouve, pour l'essentiel, par-delà les siècles et les différences économiques et sociales, aux deux extrêmes de l'espace des possibles anthropologiques, chez les paysans montagnards de Kabylie et chez les grands bourgeois anglais de Bloomsbury ; et des chercheurs, presque toujours issus de la psychanalyse, découvrent, dans l'expérience psychique des hommes et des femmes d'aujourd'hui, des processus, pour la plupart très profondément enfouis, qui, comme le travail nécessaire pour séparer le garçon de sa mère ou les effets symboliques de la division sexuelle des tâches et des temps dans la production et la reproduction, s'observent au grand jour dans les pratiques rituelles, accomplies publiquement et collectivement et intégrées dans le système symbolique d'une société de part en part organisée selon le principe du primat de la masculinité. Comment expliquer que la vision androcentrique sans atténuations ni concessions d'un monde où les dispositions ultra-masculines trouvent les conditions les plus favorables à leur actualisation dans les structures de l'activité agraire – ordonnée selon l'opposition entre le temps de travail, masculin, et le temps de production, féminin¹ –, et aussi dans la logique d'une économie des biens symboliques pleinement accomplie, ait pu survivre aux changements profonds qui ont affecté les activités productives et la division du travail, reléguant l'économie des biens symboliques dans un petit nombre d'îlots, cernés par les eaux froides de l'intérêt et du calcul ? Comment

prendre acte de cette apparente pérennité, qui contribue d'ailleurs pour beaucoup à conférer à une construction historique les allures d'une essence naturelle, sans s'exposer à la ratifier en l'inscrivant dans l'éternité d'une nature ?

Le travail historique de déshistoricisation

En fait, il est clair que l'éternel, dans l'histoire, ne peut être autre chose que le produit d'un travail historique d'éternisation. Ce qui signifie que, pour échapper complètement à l'essentialisme, il ne s'agit pas de nier les permanences et les invariants, qui font incontestablement partie de la réalité historique² ; il faut *reconstruire l'histoire du travail historique de déshistoricisation* ou, si l'on préfère, l'histoire de la (re)création continuée des structures objectives et subjectives de la domination masculine qui s'est accomplie en permanence, depuis qu'il y a des hommes et des femmes, et à travers laquelle l'ordre masculin s'est trouvé continûment reproduit d'âge en âge. Autrement dit, une « histoire des femmes » qui fait apparaître, fût-ce malgré elle, une grande part de constance, de permanence, doit, si elle veut être conséquente, faire une place, et sans doute la première, à *l'histoire des agents et des institutions qui concourent en permanence à assurer ces permanences*, Église, État, École, etc., et qui peuvent être différents, aux différentes époques, dans leur poids relatif et leurs fonctions. Elle ne peut se contenter d'enregistrer par exemple l'exclusion des femmes hors de telle ou telle profession, de telle ou telle filière, de telle ou telle discipline ; elle doit aussi prendre acte et rendre compte de la reproduction et des hiérarchies (professionnelles, disciplinaires, etc.) et des dispositions hiérarchiques qu'elles favorisent et qui portent les femmes à contribuer à leur exclusion des lieux d'où elles sont en tout cas exclues³.

La recherche historique ne peut pas se limiter à décrire les transformations au cours du temps de la condition des femmes, ni même la relation entre les genres aux différentes époques, et elle doit s'attacher à établir, pour chaque période, l'état du système des agents et des institutions, famille, Église, État, École, etc., qui, avec des poids et des moyens différents en différents moments, ont contribué à *arracher plus ou moins complètement à l'histoire* les rapports de domination masculine. Le véritable objet d'une histoire des rapports entre les sexes, c'est donc l'histoire des combinaisons successives (différentes au Moyen Âge et au XVIII^e siècle, sous Pétain au début des années quarante, et sous de Gaulle après 1945) de mécanismes structuraux (comme ceux qui assurent la reproduction de la division sexuelle du travail) et de stratégies qui, à travers des institutions et des agents singuliers, ont perpétué, au cours d'une très longue histoire, et parfois au prix de changements réels ou apparents, la structure des rapports de domination entre les sexes : la subordination de la femme pouvant s'exprimer dans sa mise au travail, comme dans la plupart des sociétés préindustrielles, ou, à l'inverse, dans son exclusion du travail, comme ce fut le cas après la révolution industrielle, avec la séparation du travail et de la maison, le déclin du poids économique des femmes de la bourgeoisie, désormais vouées par la pruderie victorienne au culte de la

chasteté et des arts domestiques, aquarelle et piano, et aussi, au moins dans les pays de tradition catholique, à la pratique religieuse, de plus en plus exclusivement féminine⁴.

Bref, en portant au jour les invariants transhistoriques de la relation entre les « genres », l'histoire s'oblige à prendre pour objet le travail historique de déshistoricisation qui les a continûment produits et reproduits, c'est-à-dire le travail constant de *différenciation* auquel les hommes et les femmes ne cessent d'être soumis et qui les porte à se distinguer en se masculinisant ou en se féminisant. Elle devrait en particulier s'attacher à décrire et à analyser la (re)construction sociale toujours recommencée des principes de vision et de division générateurs des « genres » et, plus largement, des différentes catégories de pratiques sexuelles (hétérosexuelles et homosexuelles notamment), l'hétérosexualité elle-même étant construite socialement et socialement constituée en étalon universel de toute pratique sexuelle « normale », c'est-à-dire arrachée à l'ignominie du « contre nature »⁵. Une compréhension véritable des changements survenus et dans la condition des femmes et dans les relations entre les sexes ne pouvant être attendue, paradoxalement, que d'une analyse des transformations des mécanismes et des institutions chargés d'assurer la perpétuation de l'ordre des genres.

Le travail de reproduction était assuré, jusqu'à une époque récente, par trois instances principales, la famille, l'Église et l'École, qui, objectivement orchestrées, avaient en commun d'agir sur les structures inconscientes. C'est sans doute à la famille que revient le rôle principal dans la reproduction de la domination et de la vision masculines⁶ ; c'est dans la famille que s'impose l'expérience précoce de la division sexuelle du travail et de la représentation légitime de cette division, garantie par le droit et inscrite dans le langage. Quant à l'Église, habitée par l'antiféminisme profond d'un clergé prompt à condamner tous les manquements féminins à la décence, notamment en matière de vêtement, et reproducteur attitré d'une vision pessimiste des femmes et de la féminité⁷, elle inculque (ou inculquait) explicitement une morale familialiste, entièrement dominée par les valeurs patriarcales, avec notamment le dogme de l'infériorité foncière des femmes. Elle agit en outre, de manière plus indirecte, sur les structures historiques de l'inconscient, à travers notamment la symbolique des textes sacrés⁸, de la liturgie et même de l'espace et du temps religieux (marqué par la correspondance entre la structure de l'année liturgique et celle de l'année agraire). A certaines époques, elle a pu s'appuyer sur un système d'oppositions éthiques correspondant à un modèle cosmologique pour justifier la hiérarchie au sein de la famille, monarchie de droit divin fondée sur l'autorité du père, et pour imposer une vision du monde social et de la place qui y revient à la femme par une véritable « propagande iconographique »⁹.

L'École enfin, lors même qu'elle est affranchie de l'emprise de l'Église, continue de transmettre les présupposés de la représentation patriarcale (fondée sur l'homologie entre la relation homme/ femme et la relation adulte/enfant) et surtout, peut-être, ceux qui sont inscrits dans ses propres structures hiérarchiques, toutes sexuellement connotées, entre les différentes écoles ou les différentes facultés, entre les disciplines (« molles » ou « dures » – ou, plus près de l'intuition mythique originaire, « desséchantes »), entre les spécialités, c'est-à-dire entre des manières d'être et des manières de voir, de se voir, de se représenter ses aptitudes et ses inclinations, bref, tout ce qui contribue à faire non seulement les destins sociaux mais aussi l'intimité des images de soi¹⁰. En fait, c'est toute la culture

savante, véhiculée par l'institution scolaire, qui, dans ses variantes tant littéraire ou philosophique que médicale ou juridique, n'a pas cessé de charrier, jusqu'à une époque récente, des modes de pensée et des modèles archaïques (avec par exemple le poids de la tradition aristotélicienne qui fait de l'homme le principe actif et de la femme l'élément passif) et un discours officiel sur le deuxième sexe auquel collaborent théologiens, légistes, médecins et moralistes, et qui vise à restreindre l'autonomie de l'épouse, en matière de travail notamment, au nom de sa nature « puérile » et imbécile, chaque époque puisant dans les « trésors » de l'époque précédente (par exemple, au xvi^e siècle, les fabliaux en langue vulgaire ou les dissertations théologiques en latin¹¹). Mais elle est en même temps, on le verra, un des principes les plus décisifs du changement dans les relations entre les sexes du fait des contradictions dont elle est le lieu et de celles qu'elle introduit.

Il faudrait, pour achever le recensement des facteurs institutionnels de la reproduction de la division des genres, prendre en compte le rôle de l'*État* qui est venu ratifier et redoubler les prescriptions et les proscriptions du patriarcat privé par celles d'un *patriarcat public*, inscrit dans toutes les institutions chargées de gérer et de régler l'existence quotidienne de l'unité domestique. Sans atteindre la limite des États paternalistes et autoritaires (comme la France de Pétain ou l'Espagne de Franco), réalisations achevées de la vision ultra-conservatrice qui fait de la famille patriarcale le principe et le modèle de l'ordre social comme *ordre moral*, fondé sur la prééminence absolue des hommes par rapport aux femmes, des adultes par rapport aux enfants, et sur l'identification de la moralité à la force, au courage et à la maîtrise du corps, siège des tentations et des désirs¹², les États modernes ont inscrit dans le droit de la famille, et tout spécialement dans les règles définissant l'état civil des citoyens, tous les principes fondamentaux de la vision androcentrique¹³. Et l'ambiguïté essentielle de l'État tient pour une part déterminante au fait qu'il reproduit dans sa structure même, avec l'opposition entre les ministères financiers et les ministères dépensiers, entre sa main droite, paternaliste, familialiste et protectrice, et sa main gauche, tournée vers le social, la division archétypale entre le masculin et le féminin, les femmes ayant partie liée avec l'État social, en tant que responsables et en tant que destinataires privilégiées de ses soins et de ses services¹⁴.

Cette évocation de l'ensemble des instances qui contribuent à la reproduction de la hiérarchie des genres devrait permettre de dessiner le programme d'une analyse historique des constances et des transformations de ces instances, seule capable de fournir les instruments indispensables pour comprendre aussi bien les permanences, souvent surprenantes, qui peuvent être constatées dans la condition des femmes (et cela sans se contenter d'invoquer la résistance et le mauvais vouloir masculins¹⁵ ou la responsabilité des femmes elles-mêmes) que les changements visibles ou invisibles qu'elle a connus dans la période récente.

Les facteurs de changement

Le changement majeur est sans doute que la domination masculine ne s'impose plus avec l'évidence de ce qui va de soi. En raison notamment de l'immense travail critique du mouvement féministe qui, au moins dans certaines régions de l'espace social, a réussi à rompre le cercle du renforcement généralisé, elle apparaît désormais, en beaucoup d'occasions, comme quelque chose qu'il faut défendre ou justifier, quelque chose dont il faut se défendre ou se justifier. La mise en question des évidences va de pair avec les profondes transformations qu'a connues la condition féminine, surtout dans les catégories sociales les plus favorisées : c'est, par exemple, l'accroissement de l'accès à l'enseignement secondaire et supérieur et au travail salarié, et, par là, à la sphère publique ; c'est aussi la prise de distance à l'égard des tâches domestiques¹⁶ et des fonctions de reproduction (liée aux progrès et à l'usage généralisé des techniques contraceptives et à la réduction de la taille des familles), avec notamment le retardement de l'âge au moment du mariage et de la procréation, le raccourcissement de l'interruption de l'activité professionnelle lors de la naissance d'un enfant, et aussi l'élévation des taux de divorce et l'abaissement des taux de mariage¹⁷.

De tous les facteurs de changement, les plus importants sont ceux qui sont liés à la transformation décisive de la fonction de l'institution scolaire dans la reproduction de la différence entre les genres, comme l'accroissement de l'accès des femmes à l'instruction et, corrélativement, à l'indépendance économique, et la transformation des structures familiales (conséquence notamment de l'élévation des taux de divorce) : ainsi, bien que l'inertie des *habitus*, et *du droit*, tende à perpétuer, par-delà les transformations de la famille réelle, le modèle dominant de la structure familiale et, du même coup, de la sexualité légitime, hétérosexuelle et orientée vers la reproduction, par rapport auquel s'organisaient tacitement la socialisation et, du même coup, la transmission des principes de division traditionnels, l'apparition de nouveaux types de famille, comme les familles composées, et l'accès à la visibilité publique de nouveaux modèles de sexualité (homosexuels notamment) contribuent à briser la *doxa* et à élargir l'espace des possibles en matière de sexualité. De même, et plus banalement, l'accroissement du nombre des femmes qui travaillent n'a pas pu ne pas affecter la division des tâches domestiques et, du même coup, les modèles traditionnels masculins et féminins, avec, sans doute, des conséquences dans l'acquisition des dispositions sexuellement différenciées au sein de la famille : on a ainsi pu observer que les filles de mères qui travaillent ont des aspirations de carrière plus élevées et sont moins attachées au modèle traditionnel de la condition féminine¹⁸.

Mais un des changements les plus importants dans la condition des femmes et un des facteurs les plus décisifs de la transformation de cette condition est sans nul doute l'accroissement de l'accès des filles à l'enseignement secondaire et supérieur qui, en relation avec les transformations des structures productives (notamment le développement des grandes administrations publiques ou privées et des nouvelles technologies sociales d'encadrement), a entraîné une modification très importante de la position des femmes dans la division du travail : on observe ainsi un fort accroissement de la représentation des femmes dans les professions intellectuelles ou l'administration et dans les différentes formes de vente de services symboliques – journalisme, télévision, cinéma, radio, relations publiques, publicité, décoration –, et aussi une intensification de leur participation aux professions proches de la

définition traditionnelle des activités féminines (enseignement, assistance sociale, activités paramédicales). Cela dit, les diplômées ont trouvé leur principal débouché dans les professions intermédiaires moyennes (cadres administratifs moyens, techniciens, membres du personnel médical et social, etc.), mais elles restent pratiquement exclues des postes d'autorité et de responsabilité, notamment dans l'économie, les finances et la politique.

Les changements visibles des *conditions* cachent en effet des permanences dans les *positions relatives* : l'égalisation des chances d'accès et des taux de représentation ne doit pas masquer les inégalités qui subsistent dans la répartition entre les différentes filières scolaires et, du même coup, entre les carrières possibles. Plus nombreuses que les garçons à obtenir le baccalauréat et à faire des études universitaires, les filles sont beaucoup moins représentées dans les sections les plus cotées, leur représentation restant très inférieure dans les sections scientifiques alors qu'elle va croissant dans les sections littéraires. De même, dans les lycées professionnels, elles restent vouées aux spécialités traditionnellement considérées comme « féminines » et peu qualifiées (celles d'employé de collectivité ou de commerce, le secrétariat et les professions de santé), certaines spécialités (mécanique, électricité, électronique) étant pratiquement réservées aux garçons. Même permanence des inégalités dans les classes préparatoires aux grandes écoles scientifiques et dans ces écoles mêmes. Dans les facultés de médecine, la part des femmes décroît quand on s'élève dans la hiérarchie des spécialités, dont certaines, comme la chirurgie, leur sont pratiquement interdites, tandis que d'autres, comme la pédiatrie ou la gynécologie, leur sont en fait réservées. Comme on le voit, la structure se perpétue dans des couples d'oppositions homologues des divisions traditionnelles, telle l'opposition entre les grandes écoles et les facultés ou, à l'intérieur de celles-ci, entre les facultés de droit et de médecine et les facultés de lettres, ou, à l'intérieur de ces dernières, entre la philosophie ou la sociologie et la psychologie et l'histoire de l'art. Et l'on sait que le même principe de division s'applique encore, au sein de chaque discipline, assignant aux hommes le plus noble, le plus synthétique, le plus théorique, et aux femmes, le plus analytique, le plus pratique, le moins prestigieux¹⁹.

La même logique régit l'accès aux différentes professions et aux différentes positions au sein de chacune d'elles : dans le travail comme dans l'éducation, les progrès des femmes ne doivent pas dissimuler les avancées correspondantes des hommes qui font que, comme dans une course à handicap, la structure des *écarts* se maintient²⁰. L'exemple le plus frappant de cette *permanence dans et par le changement* est le fait que les positions qui se féminisent sont soit déjà dévalorisées (les ouvriers spécialisés sont majoritairement des femmes ou des immigrés), soit déclinantes, leur dévaluation se trouvant redoublée, dans un effet boule de neige, par la désertion des hommes qu'elle a contribué à susciter. De plus, s'il est vrai que l'on trouve des femmes à tous les niveaux de l'espace social, leurs chances d'accès (et leur taux de représentation) décroissent à mesure que l'on va vers les positions les plus rares et les plus recherchées (en sorte que le taux de féminisation actuel et potentiel est sans doute le meilleur indice de la position et de la valeur relatives des différentes professions²¹).

Ainsi, à chaque niveau, malgré les effets de la sursélection, l'égalité formelle entre les hommes et les femmes tend à dissimuler que, toutes choses étant égales par ailleurs, les femmes occupent toujours des positions moins favorisées. Par exemple, s'il est vrai que les femmes sont de plus en plus fortement représentées dans la fonction publique, ce sont toujours les positions les plus basses et les plus précaires qui leur sont réservées (elles sont particulièrement nombreuses parmi les non-titulaires et les agents à temps partiel, et, dans l'administration locale par exemple, elles se voient attribuer des positions subalternes et ancillaires d'assistance et de soins – femmes de ménage, cantinières, assistantes maternelles, etc.²²). La meilleure attestation des incertitudes du statut qui est accordé aux femmes sur le marché du travail est sans doute le fait qu'elles sont toujours moins payées que les hommes, toutes choses étant égales par ailleurs, qu'elles obtiennent des postes moins élevés pour les mêmes diplômes, et surtout qu'elles sont plus touchées, proportionnellement, par le chômage et la précarité de l'emploi, et plus volontiers reléguées dans des postes à temps partiel – ce qui a, entre autres, pour effet de les exclure à peu près infailliblement des jeux de pouvoir et des perspectives de carrière²³. Étant donné qu'elles ont partie liée avec l'État social et avec les positions « sociales » à l'intérieur du champ bureaucratique ainsi qu'avec les secteurs des entreprises privées les plus vulnérables aux politiques de précarisation, tout permet de prévoir qu'elles seront les principales victimes de la politique néo-libérale visant à réduire la dimension sociale de l'État et à favoriser la « dérégulation » du marché du travail.

Les positions dominantes, qu'elles sont de plus en plus nombreuses à occuper, se situent pour l'essentiel dans les régions dominées du champ du pouvoir, c'est-à-dire dans le domaine de la production et de la circulation des biens symboliques (comme l'édition, le journalisme, les médias, l'enseignement, etc.). « Élités discriminées », selon l'expression de María Antonia García de León, elles doivent payer leur élévation par un effort constant pour satisfaire aux exigences supplémentaires qui leur sont à peu près toujours imposées et pour bannir toute connotation sexuelle de leur *hexis* corporelle et de leur vêtement²⁴.

Pour comprendre adéquatement la distribution statistique des pouvoirs et des privilèges entre les hommes et les femmes, et son évolution au cours du temps, il faut prendre acte, simultanément, de deux propriétés qui, à première apparence, peuvent paraître contradictoires. D'une part, quelle que soit leur position dans l'espace social, les femmes ont en commun d'être *séparées des hommes par un coefficient symbolique négatif* qui, comme la couleur de la peau pour les Noirs ou tout autre signe d'appartenance à un groupe stigmatisé, affecte négativement tout ce qu'elles sont et ce qu'elles font, et qui est au principe d'un ensemble systématique de différences homologues : il y a quelque chose de commun, malgré l'immensité de l'écart, entre la femme PDG qui, pour avoir la force d'affronter la tension liée à l'exercice du pouvoir sur des hommes – ou au milieu d'hommes –, doit se faire masser chaque matin et la femme OS de la métallurgie qui doit chercher dans la solidarité avec les « copines » un réconfort contre les épreuves liées au travail en milieu masculin, comme le harcèlement sexuel, ou, tout simplement, les dégradations de l'image et de l'estime de soi infligées par la laideur et la saleté imposées par les conditions de travail. D'autre part, malgré les expériences spécifiques qui les rapprochent (comme cet infiniment petit de la domination que sont les innombrables blessures, souvent subliminales, infligées par l'ordre masculin), les femmes restent *séparées les unes des autres* par des différences économiques et

culturelles qui affectent entre autres choses leur manière objective et subjective de subir et d'éprouver la domination masculine – sans pour autant annuler tout ce qui est lié à la minoration du capital symbolique entraînée par la féminité.

Pour le reste, les changements mêmes de la condition féminine obéissent toujours à la logique du modèle traditionnel de la division entre le masculin et le féminin. Les hommes continuent à dominer l'espace public et le champ du pouvoir (notamment économique, sur la production) tandis que les femmes restent vouées (de manière prédominante) à l'espace privé (domestique, lieu de la reproduction), où se perpétue la logique de l'économie des biens symboliques, ou à ces sortes d'extensions de cet espace que sont les services sociaux (hospitaliers notamment) et éducatifs ou encore aux univers de production symbolique (champs littéraire, artistique ou journalistique, etc.).

Si les structures anciennes de la division sexuelle semblent encore déterminer la direction et la forme même des changements, c'est que, outre qu'elles sont objectivées dans des filières, des carrières, des postes plus ou moins fortement sexués, elles agissent au travers de *trois principes pratiques* que les femmes, mais aussi leur entourage, mettent en œuvre dans leurs choix : selon le premier de ces principes, les fonctions convenant aux femmes se situent dans le prolongement des fonctions domestiques : enseignement, soins, service ; le deuxième veut qu'une femme ne peut avoir autorité sur des hommes, et a donc toutes les chances, toutes choses étant égales par ailleurs, de se voir préférer un homme dans une position d'autorité et d'être cantonnée dans des fonctions subordonnées d'assistance ; le troisième confère à l'homme le monopole du maniement des objets techniques et des machines²⁵.

Lorsque l'on interroge des adolescentes sur leur expérience scolaire, on ne peut manquer d'être frappé par le poids des incitations et des injonctions, positives ou négatives, des parents, des professeurs (et en particulier des conseillers d'orientation) ou des condisciples, toujours prompts à les rappeler de manière tacite ou explicite au destin qui leur est assigné par le principe de division traditionnel : ainsi, elles sont nombreuses à observer que les professeurs des disciplines scientifiques sollicitent et encouragent moins les filles que les garçons, et que les parents, comme les professeurs ou les conseillers d'orientation, les détournent, « dans leur intérêt », de certaines carrières réputées masculines (« Quand ton père te dit “Tu pourras jamais faire ce métier”, ça vexe vachement ») alors qu'ils encouragent leurs frères à les choisir. Mais ces rappels à l'ordre doivent une grande part de leur efficacité au fait que toute une série d'expériences antérieures, dans le sport notamment, qui est souvent l'occasion de rencontrer la discrimination, les ont préparées à accepter de telles suggestions en forme d'anticipations et leur ont fait intérioriser la vision dominante : elles « se voient mal donnant des ordres à des hommes » ou, tout simplement, travaillant dans un métier typiquement masculin. La division sexuelle des tâches, inscrite dans l'objectivité des catégories sociales directement visibles, et la statistique spontanée, à travers laquelle se forme la représentation que chacun de nous a du *normal*, leur ont enseigné que, comme le dit l'une d'elles dans une de ces magnifiques tautologies où s'énoncent les évidences sociales, « de nos jours, on voit pas beaucoup de femmes faire des métiers d'hommes ».

Bref, à travers l'expérience d'un ordre social « sexuellement » ordonné et les rappels à l'ordre explicites qui leur sont adressés par leurs parents, leurs professeurs et leurs condisciples, eux-mêmes

dotés de principes de vision acquis dans des expériences semblables du monde, les filles incorporent, sous forme de schèmes de perception et d'appréciation difficilement accessibles à la conscience, les principes de la vision dominante qui les portent à trouver normal, ou même naturel, l'ordre social tel qu'il est et à devancer en quelque sorte leur destin, refusant les filières ou les carrières d'où elles sont en tout cas exclues, s'empressant vers celles auxquelles elles sont en tout cas destinées. La constance des *habitus* qui en résulte est ainsi un des facteurs les plus importants de la constance relative de la structure de la division sexuelle du travail : du fait que ces principes se transmettent, pour l'essentiel, de corps à corps, en deçà de la conscience et du discours, ils échappent pour une grande part aux prises du contrôle conscient et du même coup aux transformations ou aux corrections (comme l'attestent les décalages, souvent observés, entre les déclarations et les pratiques, les hommes les plus favorables à l'égalité entre les sexes, par exemple, ne participant pas plus au travail domestique que les autres) ; de plus, étant objectivement orchestrés, ils se confirment et se renforcent mutuellement.

En outre, tout en se gardant d'attribuer aux hommes des stratégies organisées de résistance, on peut supposer que la logique spontanée des opérations de cooptation, qui tend toujours à conserver les propriétés les plus rares des corps sociaux, au premier rang desquelles leur *sex ratio*²⁶, s'enracine dans une appréhension confuse, et très chargée d'émotion, du péril que la féminisation fait courir à la rareté, donc à la valeur d'une position sociale, et aussi, en quelque sorte, à l'identité sexuelle de ses occupants. La violence de certaines réactions émotionnelles contre l'entrée des femmes dans telle ou telle profession se comprend si l'on sait que les positions sociales elles-mêmes sont sexuées, et sexuantes, et que, en défendant leurs postes contre la féminisation, c'est leur idée la plus profonde d'eux-mêmes en tant qu'hommes que les hommes entendent protéger, surtout dans le cas de catégories sociales comme les travailleurs manuels ou de professions comme celles de l'armée qui doivent une grande partie, sinon la totalité, de leur valeur, même à leurs propres yeux, à leur image de virilité²⁷.

Économie des biens symboliques et stratégies de reproduction

Mais un autre facteur déterminant de la perpétuation des différences est la permanence que l'économie des biens symboliques (dont le mariage est une pièce centrale) doit à son autonomie relative, qui permet à la domination masculine de s'y perpétuer par-delà les transformations des modes de production économique ; cela avec le soutien constant et explicite que la famille, gardienne principale du capital symbolique, reçoit des Églises et du droit. L'exercice légitime de la sexualité, bien qu'il puisse paraître de plus en plus affranchi de l'obligation matrimoniale, reste ordonné et subordonné à la transmission du patrimoine, à travers le mariage qui reste une des voies légitimes du transfert de la richesse. Comme Robert A. Nye s'efforce de le démontrer, les familles bourgeoises n'ont pas cessé

d'investir dans les stratégies de reproduction, matrimoniales notamment, visant à conserver ou augmenter leur capital symbolique. Et cela beaucoup plus que les familles nobles de l'Ancien Régime, parce que le maintien de leur position dépend étroitement de la reproduction de leur capital symbolique à travers la production d'héritiers aptes à perpétuer l'héritage du groupe et l'acquisition d'alliés prestigieux²⁸ ; et si, dans la France moderne, les dispositions du point d'honneur masculin ont continué à régler les activités publiques des hommes, depuis le duel jusqu'à la politesse ou au sport, c'est que, comme dans la société kabyle, elles ne faisaient que manifester et réaliser la tendance de la famille (bourgeoise) à se perpétuer à travers les stratégies de reproduction imposées par la logique de l'économie des biens symboliques, qui, notamment dans l'univers de l'économie domestique, a maintenu ses exigences spécifiques, distinctes de celles qui régissent l'économie ouvertement économique du monde des affaires.

Étant exclues de l'univers des choses sérieuses, des affaires publiques, et tout spécialement économiques, les femmes sont restées longtemps cantonnées dans l'univers domestique et dans les activités associées à la reproduction biologique et sociale de la lignée ; activités (maternelles notamment) qui, même si elles sont apparemment reconnues et parfois rituellement célébrées, ne le sont que pour autant qu'elles restent subordonnées aux activités de production, seules à recevoir une véritable sanction économique et sociale, et ordonnées par rapport aux intérêts matériels et symboliques de la lignée, c'est-à-dire des hommes. C'est ainsi qu'une part très importante du *travail domestique* qui incombe aux femmes a encore aujourd'hui pour fin, dans beaucoup de milieux, de maintenir la solidarité et l'intégration de la famille en entretenant les relations de parenté et tout le capital social par l'organisation de toute une série d'activités sociales – ordinaires, comme les repas où toute la famille se retrouve²⁹, ou extraordinaires, comme les cérémonies et les fêtes (anniversaires, etc.) destinées à célébrer rituellement les liens de parenté et à assurer l'entretien des relations sociales et du rayonnement de la famille, ou les échanges de cadeaux, de visites, de lettres ou de cartes postales et d'appels téléphoniques³⁰.

Ce travail domestique reste pour l'essentiel inaperçu, ou mal vu (avec, par exemple, la dénonciation rituelle du goût féminin pour le bavardage, au téléphone notamment...) et, lorsqu'il s'impose au regard, il est déréalisé par le transfert sur le terrain de la spiritualité, de la morale et du sentiment, que facilite son caractère non lucratif et « désintéressé ». Le fait que le travail domestique de la femme n'a pas d'équivalent en argent contribue en effet à le dévaluer, à ses yeux mêmes, comme si ce temps sans valeur marchande était sans importance et pouvait être donné sans contrepartie, et sans limites, d'abord aux membres de la famille, et surtout aux enfants (on a ainsi observé que le temps maternel peut plus facilement être interrompu), mais aussi à l'extérieur, pour des tâches bénévoles, à l'Église, dans des institutions charitables ou, de plus en plus, dans des associations ou des partis. Souvent cantonnées dans des activités non rémunérées et peu portées de ce fait à penser en termes d'équivalence du travail en argent, les femmes sont, beaucoup plus souvent que les hommes, disposées au *bénévolat*, religieux ou caritatif notamment.

De même que, dans les sociétés les moins différenciées, elles étaient traitées comme des moyens d'échange permettant aux hommes d'accumuler du capital social et du capital symbolique au travers des

mariages, véritables investissements permettant d'instaurer des alliances plus ou moins étendues et prestigieuses, de même, aujourd'hui, elles apportent une *contribution* décisive à la production et à la reproduction du capital symbolique de la famille, et d'abord en manifestant, par tout ce qui concourt à leur apparence – cosmétique, vêtement, maintien, etc. –, le capital symbolique du groupe domestique : de ce fait, elles sont rangées du côté du paraître, du plaisir³¹. Le monde social fonctionne (à des degrés différents selon les champs) comme un marché des biens symboliques dominé par la vision masculine : être, quand il s'agit des femmes, c'est, comme on l'a vu, être perçu, et perçu par l'œil masculin ou par un œil habité par les catégories masculines – celles que l'on met en œuvre, sans être capable de les énoncer explicitement, lorsqu'on loue une œuvre de femme parce que « féminine » ou, au contraire, « pas du tout féminine ». Être « féminine », c'est essentiellement éviter toutes les propriétés et les pratiques qui peuvent fonctionner comme des signes de virilité, et dire d'une femme de pouvoir qu'elle est « très féminine » n'est qu'une manière particulièrement subtile de lui dénier le droit à cet attribut proprement masculin qu'est le pouvoir.

La position particulière des femmes sur le marché des biens symboliques explique l'essentiel des dispositions féminines : si toute relation sociale est, sous un certain rapport, le lieu d'un échange dans lequel chacun livre à l'évaluation son apparaître sensible, la part qui, dans cet être-perçu, revient au corps réduit à ce que l'on appelle parfois le « physique » (potentiellement sexualisé), par rapport à des propriétés moins directement sensibles, comme le langage, est plus grande pour la femme que pour l'homme. Tandis que, pour les hommes, le cosmétique et le vêtement tendent à effacer le corps au profit de signes sociaux de la position sociale (vêtement, décorations, uniforme, etc.), chez les femmes, ils tendent à l'exalter et à en faire un langage de séduction. Ce qui explique que l'investissement (en temps, en argent, en énergie, etc.) dans le travail cosmétique soit beaucoup plus grand chez la femme.

Étant ainsi socialement inclinées à se traiter elles-mêmes comme des objets esthétiques et, en conséquence, à porter une attention constante à tout ce qui touche à la beauté, à l'élégance du corps, du vêtement, du maintien, elles ont tout naturellement en charge, dans la division du travail domestique, tout ce qui ressortit à l'esthétique et, plus largement, à la gestion de l'image publique et des apparences sociales des membres de l'unité domestique, des enfants, évidemment, mais aussi de l'époux, qui leur délègue très souvent ses choix vestimentaires ; ce sont elles aussi qui assument le soin et le souci du décor de la vie quotidienne, de la maison et de sa décoration intérieure, de la part de gratuité et de finalité sans fin qui y trouve toujours sa place, même chez les plus démunis (comme les potagers paysans d'autrefois comportaient un coin réservé aux fleurs d'ornement, les appartements les plus pauvres des cités ouvrières ont leurs pots de fleurs, leurs bibelots et leurs chromos).

Préposées à la gestion du capital symbolique des familles, elles sont très logiquement appelées à transporter ce rôle au sein de l'entreprise, qui leur demande presque toujours d'assurer les activités de présentation et de représentation, de réception et d'accueil (« hôtesse de l'air », « hôtesse d'accueil », « hôtesse modèle », « hôtesse maritime », « hôtesse-chauffeur », « hôtesse congrès », « accompagnatrice », etc.), et aussi la gestion des grands rituels bureaucratiques qui, comme les rituels

domestiques, contribuent à l'entretien et à l'augmentation du capital social de relations et du capital symbolique de l'entreprise.

Limite extrême de toutes les espèces de services symboliques que l'univers bureaucratique demande aux femmes, les luxueux clubs d'hôtes japonais où les grandes entreprises aiment à inviter leurs cadres offrent non des services sexuels, comme les lieux de plaisir ordinaires, mais des services symboliques hautement personnalisés, comme les allusions à des détails de la vie personnelle des clients, les références admiratives à leur métier ou à leur caractère. Plus la position d'un club dans la hiérarchie des prestiges et des prix est élevée, plus les services sont particularisés, et déssexualisés, et tendent à prendre les apparences du don de soi parfaitement gratuit, accompli par amour et non pour de l'argent, cela au prix d'un travail proprement culturel d'euphémisation (celui-là même qu'impose la prostitution en hôtel et que les prostituées disent incomparablement plus pesant et plus coûteux que les échanges sexuels expéditifs de la prostitution de rue³²). Le déploiement d'attentions particulières et d'artifices de séduction, dont le moindre n'est pas une conversation raffinée pouvant impliquer une part de provocation érotique, vise à procurer à des clients qui ne doivent pas s'apparaître comme tels le sentiment d'être appréciés, admirés, voire quasiment désirés ou aimés pour eux-mêmes, pour leur personne dans sa singularité et non pour leur argent, et d'être très importants ou, plus simplement, de « se sentir des hommes »³³.

Il va de soi que ces activités de commerce symbolique, qui sont aux entreprises ce que les stratégies de présentation de soi sont aux individus, demandent, pour être accomplies convenablement, une attention extrême à l'apparence physique et des dispositions à la séduction qui sont conformes au rôle le plus traditionnellement imparti à la femme. Et l'on comprend que, de façon générale, on puisse confier aux femmes, par une simple extension de leur rôle traditionnel, des fonctions (le plus souvent subordonnées, bien que le secteur de la culture soit un des seuls où elles puissent occuper des positions dirigeantes) dans la production ou la consommation des biens et des services symboliques, ou, plus précisément, des *signes de distinction*, depuis les produits ou les services cosmétiques (coiffeuses, esthéticiennes, manucures, etc.), jusqu'à la haute couture ou la grande culture. Responsables au sein de l'unité domestique de la conversion du capital économique en capital symbolique, elles sont prédisposées à entrer dans la dialectique permanente de la prétention et de la distinction à laquelle la mode offre un de ses terrains de prédilection et qui est le moteur de la vie culturelle comme mouvement perpétuel de surpassement et de surenchère symboliques. Les femmes de la petite bourgeoisie, dont on sait qu'elles portent jusqu'aux extrêmes l'attention aux soins du corps ou à la cosmétique³⁴ et, plus largement, le souci de la respectabilité éthique et esthétique, sont les victimes privilégiées de la domination symbolique, mais aussi les instruments tout désignés pour en relayer les effets en direction des catégories dominées. Étant comme happées par l'aspiration à s'identifier aux modèles dominants – comme l'atteste leur tendance à l'hypercorrection esthétique et linguistique –, elles sont particulièrement inclinées à s'approprier à tout prix, c'est-à-dire le plus souvent à crédit, les propriétés distinguées parce que distinctives des dominants et à contribuer à leur divulgation impérative, à la faveur notamment du pouvoir

symbolique circonstanciel que peut assurer à leur prosélytisme de nouvelles converties leur position dans l'appareil de production ou de circulation des biens culturels (par exemple dans un journal féminin)³⁵. Tout se passe donc comme si le marché des biens symboliques, auquel les femmes doivent les meilleures attestations de leur émancipation professionnelle, n'accordait à ces « travailleurs libres » de la production symbolique les apparences de la liberté que pour mieux obtenir d'elles leur soumission empressée et leur contribution à la domination symbolique qui s'exerce à travers les mécanismes de l'économie des biens symboliques et dont elles sont aussi les victimes d'élection. L'intuition de ces mécanismes, qui est sans doute au principe de certaines des stratégies de subversion proposées par le mouvement féministe, comme la défense du *natural look*, devrait s'étendre à toutes les situations dans lesquelles les femmes peuvent croire et faire croire qu'elles exercent les responsabilités d'un agent agissant alors qu'elles sont réduites à l'état d'instruments d'exhibition ou de manipulation symboliques.

La force de la structure

Ainsi, une appréhension vraiment *relationnelle* du rapport de domination entre les hommes et les femmes tel qu'il s'établit *dans l'ensemble des espaces et sous-espaces sociaux*, c'est-à-dire non seulement dans la famille, mais aussi dans l'univers scolaire et dans le monde du travail, dans l'univers bureaucratique et dans le champ médiatique, conduit à mettre en pièces l'image fantasmatique d'un « éternel féminin », pour mieux faire apparaître la constance de la structure de la relation de domination entre les hommes et les femmes qui se maintient par-delà les différences *substantielles* de condition liées aux moments de l'histoire et aux positions dans l'espace social. Et ce constat de la *constance transhistorique de la relation de domination masculine*, loin de produire, comme on feint parfois de le croire, un effet de déshistoricisation, donc de naturalisation, oblige à renverser la problématique ordinaire, fondée sur le constat des changements les plus visibles dans la *condition* des femmes : il contraint en effet à poser la question, toujours ignorée, du travail historique toujours recommencé qui est nécessaire pour arracher la domination masculine à l'histoire et des mécanismes et des actions historiques qui sont responsables de son apparente déshistoricisation et que toute politique de transformation historique doit connaître sous peine de se condamner à l'impuissance.

Il contraint enfin et surtout à apercevoir la vanité des appels ostentatoires des philosophes « post-modernes » au « dépassement des dualismes » ; ceux-ci, profondément enracinés dans les choses (les structures) et dans les corps, ne sont pas nés d'un simple effet de nomination verbale et ne peuvent être abolis par un acte de magie performative – les genres, loin d'être de simples « rôles » que l'on pourrait jouer à volonté (à la manière des *drag queens*), étant inscrits dans les corps et dans un univers d'où ils tiennent leur force³⁶. C'est l'ordre des genres qui fonde l'efficacité performative des mots – et tout

spécialement des insultes –, et c’est aussi lui qui *résiste* aux redéfinitions faussement révolutionnaires du volontarisme subversif.

Comme Michel Foucault qui entend réhistoriciser la sexualité contre la naturalisation psychanalytique, en décrivant, dans une *Histoire de la sexualité* conçue comme « une archéologie de la psychanalyse », une généalogie de l’homme occidental en tant que « sujet de désir », on s’est efforcé ici de rapporter l’inconscient qui gouverne les relations sexuelles, et, plus généralement, les relations entre les sexes, non seulement à son ontogenèse individuelle, mais à sa phylogenèse collective, c’est-à-dire à la longue histoire pour partie immobile de l’inconscient androcentrique. Mais, pour mener à bien le projet de comprendre ce qui caractérise en propre l’expérience moderne de la sexualité, on ne peut pas se contenter, comme il le fait, d’insister sur ce qui la différencie notamment de l’Antiquité grecque ou romaine dans laquelle « on aurait bien de la peine à trouver une notion semblable à celle de “sexualité” ou de “chair” », c’est-à-dire « une notion qui se réfère à une entité unique et qui permet de regrouper comme étant de même nature [...] des phénomènes divers et apparemment éloignés les uns des autres, comportements, mais aussi sensations, images, désirs, instincts, passions³⁷ ».

La sexualité telle que nous l’entendons est effectivement une invention historique, mais qui s’est opérée progressivement à mesure que s’accomplissait le processus de différenciation des différents champs, et de leurs logiques spécifiques. C’est ainsi qu’il a fallu d’abord que le principe de division sexué (et non sexuel) qui constituait l’opposition fondamentale de la raison mythique cesse de s’appliquer à tout l’ordre du monde, tant physique que politique, donc de définir par exemple les fondements de la cosmologie, comme chez les penseurs présocratiques : la constitution en domaine séparé des pratiques et des discours liés au sexe est inséparable en effet de la dissociation progressive de la raison mythique, avec ses analogies polysémiques et floues, et de la raison logique qui, issue de la discussion dans un champ scolastique, en vient peu à peu à prendre l’analogie elle-même pour objet (chez Aristote notamment). Et l’émergence de la sexualité comme telle est indissociable aussi de l’apparition d’un ensemble de champs et d’agents en concurrence pour le monopole de la définition légitime des pratiques et des discours sexuels, champ religieux, champ juridique, champ bureaucratique, et capables d’imposer cette définition dans les pratiques, notamment à travers les familles et la vision familialiste.

Les schèmes de l’inconscient sexué ne sont pas des « alternatives structurantes fondamentales » (*fundamental structuring alternatives*), comme le veut Goffman, mais des structures historiques, et hautement différenciées, issues d’un espace social lui-même hautement différencié, qui se reproduisent à travers les apprentissages liés à l’expérience que les agents font des structures de ces espaces. C’est ainsi que l’insertion dans différents champs organisés selon des oppositions (entre fort et faible, grand et petit, lourd et léger, gros et maigre, tendu et relâché, *hard* et *soft*, etc.) qui entretiennent toujours une relation d’homologie avec la distinction fondamentale entre le masculin et le féminin et les alternatives secondaires dans lesquelles elle s’exprime (dominant/dominé, dessus/dessous, actif-pénétrer/ passif-être pénétré³⁸) s’accompagne de l’inscription dans les corps d’une série d’oppositions sexuées homologues entre elles et aussi avec l’opposition fondamentale.

Les oppositions inscrites dans la structure sociale des champs servent de support à des structures cognitives, des taxinomies pratiques, souvent enregistrées dans des systèmes d'adjectifs, qui permettent de produire des jugements éthiques, esthétiques, cognitifs. C'est par exemple, dans le champ universitaire, l'opposition entre les disciplines temporellement dominantes, droit et médecine, et les disciplines temporellement dominées, sciences et lettres, et à l'intérieur de ces dernières, entre les sciences, avec tout ce qui est du côté du *hard*, et les lettres, c'est-à-dire le *soft*, ou encore, toujours en abîme, entre la sociologie, située du côté de l'agora et de la politique, et la psychologie, vouée à l'intériorité, comme la littérature³⁹. Ou encore, dans le champ du pouvoir, l'opposition, profondément marquée dans l'objectivité des pratiques et des propriétés, entre patrons de l'industrie ou du commerce et intellectuels, et inscrite aussi dans les cerveaux, sous forme de taxinomies explicites ou implicites qui font que l'intellectuel est, aux yeux du « bourgeois », un être doté de propriétés toutes situées du côté du féminin, irréalisme, angélisme, irresponsabilité (comme on le voit à l'évidence dans ces situations où les dominants séculiers entreprennent de faire la leçon à l'intellectuel ou à l'artiste, et, comme si souvent les hommes avec les femmes, de lui « expliquer la vie »).

C'est dire que la sociologie génétique de l'inconscient sexuel trouve son prolongement logique dans l'analyse des structures des univers sociaux où cet inconscient s'enracine et se reproduit, qu'il s'agisse des divisions incorporées sous forme de principes de division ou des divisions objectives qui s'établissent entre les positions sociales (et leurs occupants, préférentiellement masculins ou féminins : médecins/infirmières, patrons/intellectuels, etc.) et dont la plus importante, du point de vue de la perpétuation de ces divisions, est sans doute celle qui distingue les champs voués à la production symbolique. L'opposition fondamentale, dont la société kabyle livre la forme canonique, se trouve démultipliée, et comme diffractée, dans une série d'oppositions homologues, qui la reproduisent, mais sous des formes dispersées et souvent méconnaissables (comme sciences et lettres ou chirurgie et dermatologie). Ces oppositions spécifiques enserrant l'esprit, de manière plus ou moins insidieuse, sans se laisser jamais appréhender dans leur unité et leur vérité, c'est-à-dire comme autant de facettes d'une même structure des rapports de domination sexuels.

C'est pourtant à condition de tenir ensemble la totalité des lieux et des formes dans lesquels s'exerce cette espèce de domination – qui a la particularité de pouvoir s'accomplir à des échelles très différentes, dans tous les espaces sociaux, depuis les plus restreints, comme les familles, jusqu'aux plus vastes – que l'on peut saisir les constantes de sa structure et les mécanismes de sa reproduction. Les changements visibles qui ont affecté la condition féminine masquent la permanence des structures invisibles que seule peut porter au jour une pensée relationnelle capable de *mettre en relation l'économie domestique, donc la division du travail et des pouvoirs qui la caractérise, et les différents secteurs du marché du travail* (les champs) où les hommes et les femmes sont engagés. Cela au lieu d'appréhender à *l'état séparé*, comme on fait d'ordinaire, la distribution entre les sexes des tâches, et surtout des rangs, dans le travail domestique et dans le travail non domestique.

La vérité des rapports structuraux de domination sexuelle se laisse vraiment entrevoir dès que l'on observe par exemple que les femmes parvenues à de très hauts postes (cadre, directeur de ministère, etc.)

doivent « payer » en quelque sorte cette réussite professionnelle d'une moindre « réussite » dans l'ordre domestique (divorce, mariage tardif, célibat, difficultés ou échecs avec les enfants, etc.) et dans l'économie des biens symboliques, ou, à l'inverse, que la réussite de l'entreprise domestique a souvent pour contrepartie un renoncement partiel ou total à la grande réussite professionnelle (à travers notamment l'acceptation d'« avantages » qui ne sont si facilement accordés aux femmes que parce qu'ils les mettent hors de la course au pouvoir : mi-temps ou « quatre-vingtièmes »). C'est en effet à condition de prendre en compte les contraintes que la structure de l'espace domestique (actuel ou potentiel) fait peser sur la structure de l'espace professionnel (à travers par exemple la représentation d'un écart nécessaire, inévitable, ou acceptable, entre la position du mari et la position de l'épouse) que l'on peut comprendre l'homologie entre les structures des positions masculines et des positions féminines dans les différents espaces sociaux, homologie qui tend à se maintenir lors même que les termes ne cessent de changer de contenu substantiel, dans une sorte de course poursuite où les femmes ne rattrapent jamais leur handicap⁴⁰.

Et cette mise en relation permet aussi de comprendre que la même relation de domination peut s'observer, sous des formes différentes, dans les conditions féminines les plus différentes, depuis le dévouement bénévole des femmes de la grande bourgeoisie d'affaires et d'argent à leur foyer ou à leurs bonnes œuvres, jusqu'au dévouement ancillaire et « mercenaire » des employées de maison, en passant, au niveau de la petite bourgeoisie, par l'occupation d'un emploi salarié complémentaire de celui du mari, et compatible avec lui, et presque toujours exercé sur un mode mineur. La structure de la domination masculine est le principe ultime de ces innombrables relations de domination/soumission singulières qui, différentes dans leur forme selon la position dans l'espace social des agents concernés – parfois immenses et visibles, parfois infinitésimales et quasi invisibles, mais homologues et unies, de ce fait, par un air de famille –, séparent et unissent, dans chacun des univers sociaux, les hommes et les femmes, maintenant ainsi entre eux la « ligne de démarcation mystique » dont parlait Virginia Woolf.

Post-scriptum sur la domination et l'amour

S'arrêter à ce point, ce serait s'abandonner au « plaisir de désillusionner », qu'évoquait Virginia Woolf (et qui fait sans doute partie des satisfactions parfois subrepticement poursuivies par la sociologie), et tenir à l'écart de la recherche tout l'univers enchanté des relations amoureuses⁴¹. Tentation d'autant plus forte qu'il n'est pas facile, sans s'exposer à tomber dans le « comique pédant », de parler d'amour dans le langage de l'analyse et, plus précisément, d'échapper à l'alternative du lyrisme et du cynisme, du conte merveilleux et de la fable ou du fabliau. L'amour est-il une exception, la seule, mais de première grandeur, à la loi de la domination masculine, une mise en suspens de la violence symbolique, ou la forme suprême, parce que la plus subtile, la plus invisible, de cette violence ?

Lorsqu'il prend la forme de l'amour du destin, *amor fati*, dans l'une ou l'autre de ses variantes, qu'il s'agisse par exemple de l'adhésion à l'inévitable qui conduisait nombre de femmes, au moins dans la Kabylie ancienne ou dans le Béarn d'autrefois, et sans doute bien au-delà (ainsi que l'attestent les statistiques de l'homogamie), à trouver aimable et à aimer celui que le destin social leur assignait, l'amour est domination acceptée, méconnue comme telle et pratiquement reconnue, dans la passion, heureuse ou malheureuse. Et que dire de l'investissement, imposé par la nécessité et l'accoutumance, dans les conditions d'existence les plus odieuses ou dans les professions les plus dangereuses ?

Mais le nez de Cléopâtre est là pour rappeler, avec toute la mythologie de la puissance maléfique, terrifiante et fascinante, de la femme de toutes les mythologies – Ève tentatrice, enjôleuse Omphale, Circé ensorceleuse ou sorcière jeteuse de sorts –, que l'emprise mystérieuse de l'amour peut aussi s'exercer sur les hommes. Les forces que l'on soupçonne d'agir dans l'obscurité et le secret des relations intimes (« sur l'oreiller ») et de tenir les hommes par la magie des attachements de la passion, leur faisant oublier les obligations liées à leur dignité sociale, déterminent un renversement du rapport de domination qui, rupture fatale de l'ordre ordinaire, normal, naturel, est condamné comme un manquement contre nature, bien fait pour renforcer la mythologie androcentrique.

Mais c'est rester dans la perspective de la lutte, ou de la guerre. Et exclure la possibilité même de la mise en suspens de la force et des rapports de force qui semble constitutive de l'expérience de l'amour ou de l'amitié. Or, dans cette sorte de trêve miraculeuse où la domination semble dominée ou, mieux, annulée, et la violence virile apaisée (les femmes, on l'a maintes fois établi, civilisent en dépouillant les rapports sociaux de leur grossièreté et de leur brutalité), c'en est fini de la vision masculine, toujours cynégétique ou guerrière, des rapports entre les sexes ; fini du même coup des stratégies de domination qui visent à attacher, à enchaîner, à soumettre, à abaisser ou à asservir en suscitant des inquiétudes, des incertitudes, des attentes, des frustrations, des blessures, des humiliations, réintroduisant ainsi la dissymétrie d'un échange inégal.

Mais, comme le dit bien Sasha Weitman, la coupure avec l'ordre ordinaire ne s'accomplit pas d'un coup et une fois pour toutes. C'est seulement par un travail de tous les instants, sans cesse recommencé, que peut être arrachée aux eaux froides du calcul, de la violence et de l'intérêt « l'île enchantée » de l'amour, ce monde clos et parfaitement autarcique qui est le lieu d'une série continuée de miracles : celui de la non-violence, que rend possible l'instauration de relations fondées sur la pleine *réciprocité* et autorisant l'abandon et la remise de soi ; celui de la reconnaissance mutuelle, qui permet, comme dit Sartre, de se sentir « justifié d'exister », assumé, jusque dans ses particularités les plus contingentes ou les plus négatives, dans et par une sorte d'absolutisation arbitraire de l'arbitraire d'une rencontre (« parce que c'était lui, parce que c'était moi ») ; celui du *désintéressement* qui rend possibles des relations désinstrumentalisées, fondées sur le bonheur de donner du bonheur⁴², de trouver dans l'émerveillement de l'autre, notamment devant l'émerveillement qu'il suscite, des raisons inépuisables de s'émerveiller. Autant de traits, portés à leur plus haute puissance, de *l'économie des échanges symboliques*, dont la forme suprême est le don de soi, et de son corps, objet sacré, exclu de la circulation marchande, et qui, parce qu'ils supposent et produisent des relations durables et non instrumentales,

s'opposent diamétralement, comme l'a montré David Schneider, aux échanges du marché du travail, transactions temporaires et strictement instrumentales entre des agents quelconques, c'est-à-dire indifférents et interchangeable – dont l'amour vénal ou mercenaire, véritable contradiction dans les termes, représente la limite universellement reconnue comme sacrilège⁴³.

L'« amour pur », cet art pour l'art de l'amour, est une invention historique relativement récente, comme l'art pour l'art, amour pur de l'art avec qui il a partie liée, historiquement et structurellement⁴⁴. Il ne se rencontre sans doute que très rarement dans sa forme la plus accomplie et, limite presque jamais atteinte – on parle alors d'« amour fou » –, il est intrinsèquement fragile, parce que toujours associé à des exigences excessives, des « folies » (n'est-ce pas parce qu'on y investit tant que le « mariage d'amour » s'est révélé si fortement exposé au divorce ?) et sans cesse menacé par la crise que suscite le retour du calcul égoïste ou le simple effet de la routinisation. Mais il existe assez, malgré tout, surtout chez les femmes, pour être institué en norme, ou en idéal pratique, digne d'être poursuivi pour lui-même et pour les expériences d'exception qu'il procure. L'aura de mystère dont il est entouré, notamment dans la tradition littéraire, peut se comprendre aisément *d'un point de vue strictement anthropologique* : fondée sur la mise en suspens de la lutte pour le pouvoir symbolique que suscitent la quête de la reconnaissance et la tentation corrélative de dominer, la reconnaissance mutuelle par laquelle chacun se reconnaît dans un autre qu'il reconnaît comme un autre lui-même et qui le reconnaît aussi comme tel peut conduire, dans sa parfaite réflexivité, au-delà de l'alternative de l'égoïsme et de l'altruisme et même de la distinction du sujet et de l'objet, jusqu'à l'état de fusion et de communion, souvent évoqué dans des métaphores proches de celles de la mystique, où deux êtres peuvent « se perdre l'un dans l'autre » sans se perdre. S'arrachant à l'instabilité et à l'insécurité caractéristiques de la dialectique de l'honneur qui, bien que fondée sur une postulation d'égalité, est toujours exposée à l'emballement dominateur de la surenchère, le sujet amoureux ne peut obtenir la reconnaissance que d'un autre sujet, mais qui abdique, comme lui-même, l'intention de dominer. Il remet librement sa liberté à un maître qui lui remet lui-même la sienne, coïncidant avec lui dans un acte de libre aliénation indéfiniment affirmé (à travers la répétition sans redondance du « je t'aime »). Il s'éprouve comme un créateur quasi divin qui fait, *ex nihilo*, la personne aimée à travers le pouvoir que celle-ci lui accorde (notamment le pouvoir de *nomination*, manifesté dans tous les noms uniques et connus d'eux seuls que se donnent mutuellement les amoureux et qui, comme dans un rituel initiatique, marquent une nouvelle naissance, un premier commencement absolu, un changement de statut ontologique) ; mais un créateur qui, en retour et simultanément, se vit, à la différence d'un Pygmalion égocentrique et dominateur, comme la créature de sa créature.

Reconnaissance mutuelle, échange de justifications d'exister et de raisons d'être, témoignages mutuels de *confiance*, autant de signes de la réciprocité parfaite qui confère au cercle dans lequel s'enferme la dyade amoureuse, unité sociale élémentaire, insécable et dotée d'une puissante autarcie symbolique, le pouvoir de rivaliser victorieusement avec toutes les consécrationes que l'on demande d'ordinaire aux institutions et aux rites de la « Société », ce substitut mondain de Dieu⁴⁵.

1. Cette distinction, proposée par Marx, entre les périodes de *travail* (c'est-à-dire, pour l'activité agricole, les labours et la moisson, impartis aux hommes) et les périodes de *production* (germination, etc.), où le grain subit un processus purement naturel de transformation, homologue de celui qui s'accomplit dans le ventre maternel pendant la gestation, trouve son équivalent dans le cycle de la reproduction, avec l'opposition entre le temps de la procréation, où l'homme joue le rôle actif et déterminant, et le temps de la gestation (cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 360-362).
2. Il suffit, pour se convaincre que c'est bien le cas, de lire attentivement les cinq volumes de *L'Histoire des femmes*, dirigée par Georges Duby et Michèle Perrot (Paris, Plon, 1991, 1992).
3. C'est à une petite partie de cette immense tâche que je me suis attaqué, dès mes premiers travaux, en essayant de montrer comment le système scolaire contribuait à reproduire les différences non seulement entre les catégories sociales, mais aussi entre les genres.
4. V. L. Bullough, B. Shelton, S. Slavin, *The Subordinated Sex. A History of Attitudes toward Women*, Athens (Ga) et Londres, The University of Georgia Press, 1988 (2^e éd.).
5. On sait, notamment par le livre de George Chauncey, *Gay New York*, que l'avènement de l'opposition entre homosexuels et hétérosexuels est chose très récente et que c'est sans doute seulement après la Seconde Guerre mondiale que l'hétérosexualité ou l'homosexualité s'impose comme choix exclusif. Jusque-là, nombreux étaient ceux qui passaient d'un partenaire masculin à un partenaire féminin, des hommes dits « normaux » pouvant coucher avec des « tapettes », à condition de se limiter au côté dit « masculin » de la relation. Les « invertis », c'est-à-dire les hommes qui désiraient des hommes, adoptaient des manières et des vêtements efféminés, qui ont commencé à régresser lorsque la distinction entre homosexuels et hétérosexuels s'est affirmée plus clairement.
6. Cf. N. J. Chodorow, op. cit.
7. Sur le rôle de l'Église espagnole dans la perpétuation de la vision pessimiste des femmes, tenues pour responsables de la dégradation morale, donc méritant de souffrir pour l'expiation de tous les péchés du monde, cf. W. A. Christian, Jr., *Visionnaires : The Spanish Republic and the Reign of Christ*, Berkeley, University of California Press, 1997. Cette éthique expiatrice est aussi au centre de la restauration qu'opère le gouvernement de Vichy en s'armant de la représentation la plus archaïque de la femme, tout en s'appuyant sur les femmes, comme les curés espagnols qui, tout en condamnant l'impureté féminine, exploitaient les petits « visionnaires », qui étaient surtout des femmes, et leurs visions miraculeuses (cf. F. Muel-Dreyfus, *Vichy et l'Éternel féminin*, Paris, Éditions du Seuil, 1996).
8. Cf. J. Maître, *Mystique et Féminité. Essai de psychanalyse socio-historique*, Paris, Éditions du Cerf, 1997.
9. Cf. S. F. Matthews-Grieco, *Ange ou diablesse. La représentation de la femme au XVI^e siècle*, Paris, Flammarion, 1991, spécialement p. 387. « Les moyens de communication y sont toujours entre les mains du sexe fort : livres, images et sermons sont composés, dessinés, déclamés par des hommes, alors que la plupart des femmes sont coupées, par simple insuffisance d'instruction, de la culture et du savoir écrit » (p. 327).
10. On pourrait ôter à cette évocation des formes spécifiques que prend la domination masculine dans l'institution scolaire ce qu'elle peut avoir d'apparemment abstrait en suivant Toril Moi dans son analyse des représentations et des classements scolaires à travers lesquels l'emprise de Sartre s'est imposée à Simone de Beauvoir (cf. T. Moi, *Simone de Beauvoir. The Making of an Intellectual Woman*, Cambridge, Blackwell, 1994 ; et P. Bourdieu, « Apologie pour une femme rangée », préface à T. Moi, *Simone de Beauvoir. Conflits d'une intellectuelle*, Paris, Diderot Éditeur, 1995, p. VI-X).
11. La médecine fournit, jusqu'au XIX^e siècle, des justifications anatomiques et physiologiques du statut de la femme (notamment de son action reproductrice). Cf. P. Perrot, *Le Travail des apparences, ou les transformations du corps féminin, XVIII^e-XIX^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1984.
12. Cf. G. Lakoff, *Moral Politics, What Conservatives Know that Liberals Don't*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.
13. Il faudrait évoquer en détail les politiques de gestion des corps propres aux différents régimes politiques. Aux régimes autoritaires d'abord, avec les grandes parades militaires ou les vastes exhibitions gymnastiques où s'exprime la philosophie ultra-masculine de la Révolution conservatrice, fondée sur le culte du mâle soldat et de la communauté masculine et la morale héroïque de l'ascèse de la tension (cf. G. Mosse, *L'Image de l'homme : l'invention de la virilité moderne*, Paris, Abbeville, 1997) ou le folklore paternaliste et régressif du gouvernement de Vichy (cf. F. Muel-Dreyfus, op. cit.). Et aussi aux régimes démocratiques, avec notamment la politique de la famille, et en particulier ce que Rémi Lenoir appelle le familialisme (cf. R. Lenoir, « La famille, une affaire d'État », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 113, juin 1996, p. 16-30), et aussi toute l'action éducative.
14. Rappeler la fonction de l'État comme instrument d'un exercice médiat du pouvoir, c'est échapper à la tendance à faire du pouvoir masculin sur les femmes (et les enfants) dans la famille le lieu primordial de la domination masculine ; rappeler la différenciation de cette fonction, c'est écarter le faux débat, qui a opposé certaines féministes, sur la question de savoir si l'État est, pour les femmes,

oppresseur ou libérateur.

15. Facteur qui, évidemment, n'a rien de négligeable et qui agit à travers l'agrégation des actions individuelles, tant à l'intérieur des unités domestiques que dans le monde du travail, et aussi à travers des actions symboliques semi-concertées comme celles du « néo-machisme » ou certaine critique du « politiquement correct ».
16. Un facteur non négligeable de changement est sans doute la multiplication des instruments techniques et des biens de consommation qui ont contribué à alléger (de manière différentielle selon la position sociale) les tâches domestiques, cuisine, lavage, nettoyage, courses, etc. (comme l'atteste le fait que le temps consacré au travail domestique a régulièrement diminué tant en Europe qu'aux États-Unis), le soin des enfants restant plus difficilement compressible (quoique plus partagé), malgré le développement des crèches et des maternelles.
17. Cf. L. W. Hoffman, « Changes in Family Roles, Socialization, and Sex Differences », *American Psychologist*, 1977, 32, p. 644-657. Il n'est pas possible d'évoquer, même en quelques mots, l'ensemble des changements que l'accès massif des femmes à l'éducation secondaire et supérieure a pu déterminer, dans les champs politique et religieux notamment, et aussi dans l'ensemble des professions fortement féminisées. Je nommerai simplement, à titre d'exemple, les mouvements d'un type tout à fait nouveau qui se sont désignés comme des « coordinations » (cf. D. Kergoat [éd.], *Les Infirmières et leur coordination, 1988-1989*, Paris, Lamarre, 1992).
18. L. W. Hoffman, *art. cit.*
19. Sur la différence entre les sexes dans les choix philosophiques, cf. Charles Soulié, « Anatomie du goût philosophique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 109, octobre 1995, p. 3-28.
20. R.-M. Lagrave, « Une émancipation sous-tutelle. Éducation et travail des femmes au XX^e siècle », in G. Duby, M. Perrot (éd.), *Histoire des femmes*, t. 5 : *Le XX^e siècle*, Paris, Plon, 1992.
21. H. Y. Meynaud, « L'accès au dernier cercle : la participation des femmes aux instances de pouvoir dans les entreprises », *Revue française des affaires sociales*, 42^e année, 1, janvier-mars 1988, p. 67-87 ; « Au cœur de l'entreprise EDF, la lente montée des électriciens dans les postes de pouvoir », *Bulletin d'histoire de l'électricité*, Actes de la journée de la femme et l'électricité, 1993.
22. Cf. M. Amine, *Les Personnels territoriaux*, Paris, Éditions du CNFPT, 1994.
23. Cf. M. Maruani, « Féminisation et discrimination. Évolution de l'activité féminine en France », *L'Orientation scolaire et professionnelle*, 1991, 20, 3, p. 243-256 ; « Le mi-temps ou la porte », *Le Monde des débats*, 1, octobre 1992, p. 8-9 ; « Statut social et mode d'emploi », *Revue française de sociologie*, XXX, 1989, p. 31-39 ; J. Laufer et A. Fouquet, « Effet de plafonnement de carrière des femmes cadres et accès des femmes à la décision dans la sphère économique », *Rapport du Centre d'études de l'emploi*, 97/90, p. 117.
24. H. Y. Meynaud, *art. cit.*
25. Dans un classement de 335 métiers selon le pourcentage de leurs membres qui sont femmes, on voit apparaître au premier rang des métiers féminins les professions de soins aux enfants (*child care*, enseignement), aux malades (infirmières, diététiciennes), aux maisons (*household cleaners and servants*), aux personnes (secrétaires, réceptionnistes et « domesticité bureaucratique ») (cf. B. R. Bergman, *The Economic Emergence of Work*, New York, Basic Books, 1986, p. 317 sq.).
26. Parfois de manière assez « miraculeuse », comme dans le cas des recrutements de professeurs subalternes de l'enseignement supérieur qui ont été opérés en France, dans les années soixante-dix, pour faire face à l'afflux d'étudiants (cf. P. Bourdieu, *Homo academicus*, *op. cit.*, p. 171-205, spécialement p. 182-183).
27. Cf. C. L. Williams, *Gender Differences at Work : Women and Men in Non-traditional Occupations*, Berkeley, University of California Press, 1989, et aussi M. Maruani et C. Nicole, *op. cit.*
28. R. A. Nye, *op. cit.*, p. 9.
29. On a vu le rôle éminent que tient le repas dans la vie de famille telle que l'organise Mrs Ramsay, incarnation de « l'esprit de famille », dont la disparition entraîne l'effondrement de la vie collective et de l'unité de la maisonnée.
30. Dans le cas de la bourgeoisie et de la petite bourgeoisie des États-Unis, ce travail d'entretien du capital social de la famille, donc de son unité, incombe presque exclusivement à la femme, qui assure même le maintien des relations avec la parenté de son mari (cf. M. di Leonardo, « The Female World of Cards and Holidays : Women, Families and the World of Kinship », *Signs*, 12, spring 1987, p. 410-453 ; et, sur le rôle déterminant des conversations téléphoniques dans ce travail : C. S. Fischer, « Gender and the Residential Telephone, 1890-1940, Technologies of Sociability », *Sociological Forum*, 3[2], spring 1988, p. 211-233). (Je ne puis m'empêcher de voir un effet de la soumission aux modèles dominants dans le fait que, aussi bien en France qu'aux États-Unis, ce sont quelques théoriciennes, capables d'exceller dans ce que l'une de leurs critiques a appelé la « course à la théorie » [*race for theory*], qui concentrent toute l'attention et la discussion, éclipsant de magnifiques travaux, tels que ceux-ci, infiniment plus riches et plus féconds, même du point de vue théorique, mais moins conformes à l'idée, typiquement masculine, de la « grande théorie ».)

31. Soit un indice, qui pourra paraître insignifiant, de la position différentielle des hommes et des femmes dans les rapports de reproduction du capital symbolique : aux États-Unis, dans la grande bourgeoisie, on tend à donner des prénoms français aux jeunes filles, vues comme objets de mode et de séduction, tandis que les garçons, gardiens de la lignée et sujets des actes destinés à la perpétuer, reçoivent plutôt des prénoms choisis dans le stock de prénoms anciens thésaurisés par la lignée.
32. Cf. C. Hoigard et L. Finstad, *Backstreets, Prostitution, Money and Love*, Cambridge, Polity Press, 1992.
33. Cf. A. Allison, *Nightwork, Pleasure, and Corporate Masculinity in a Tokyo Hostess Club*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
34. Cf. P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 226-229.
35. Nicole Woolsey-Biggart fournit une description exemplaire d'une forme paradigmatique de prosélytisme culturel à base de main-d'œuvre féminine dans son livre, *Charismatic Capitalism* (Chicago, University of Chicago Press, 1988).
36. Judith Butler semble elle-même rejeter la vision « volontariste » du genre qu'elle semblait proposer dans *Gender Trouble* lorsqu'elle écrit : « *The misapprehension about gender performativity is this : that gender is a choice, or that gender is a role, or that gender is a construction that one puts on, as one puts clothes in the morning* » (J. Butler, *Bodies that Matter : On the Discursive Limits of « Sex »*, New York, Routledge, 1993, p. 94).
37. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. 2 : *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 43.
38. Michel Foucault a bien vu le lien entre la sexualité et le pouvoir (masculin), notamment dans l'éthique grecque, qui, faite par des hommes pour des hommes, porte à concevoir « tout rapport sexuel selon le schéma de la pénétration et de la domination mâle » (M. Foucault, *op. cit.*, p. 242).
39. On sait que l'opposition entre *hard* et *soft* est la forme que prend sur le terrain de la science la division du travail entre les sexes ; et cela tant dans la division du travail scientifique que dans les représentations, dans l'évaluation des résultats, etc. Dans un tout autre ordre, les critiques littéraires du XVI^e siècle opposaient l'épique, masculin et grave, et le lyrique, féminin, voué à l'ornement. L'opposition matricielle se retrouve jusque dans le champ des relations internationales, où la France occupe, par rapport à différents pays, États-Unis, Angleterre ou Allemagne, une position que l'on peut dire « féminine », comme l'atteste le fait que, dans des pays très divers, Égypte, Grèce ou Japon, les garçons s'orientent plutôt vers ces pays tandis que les filles vont plutôt en France, ou encore que l'on va plutôt aux États-Unis ou en Angleterre pour faire des études d'économie, de technologie ou de droit, et plutôt vers la France pour étudier les lettres, la philosophie ou les sciences humaines (cf. N. Panayotopoulos, « Les "grandes écoles" d'un petit pays. Les études à l'étranger : le cas de la Grèce », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 121-122, mars 1998, p. 77-91).
40. La possession d'un fort capital culturel ne suffit pas par soi à donner accès aux conditions d'une véritable autonomie économique et culturelle à l'égard des hommes. Si l'on en croit ceux qui constatent que, dans un couple où l'homme gagne beaucoup d'argent, le travail de la femme apparaît comme un privilège électif qui doit se justifier par un surcroît d'activité et de réussite ou que l'homme qui apporte plus de la moitié des revenus attend de la femme qu'elle fasse plus de la moitié du travail domestique, l'indépendance économique, condition nécessaire, ne suffit pas par soi à permettre à la femme de s'affranchir des contraintes du modèle dominant qui peut continuer à hanter les habitus masculins et féminins.
41. J'ai dit souvent, notamment à la fin de *La Distinction* (*op. cit.*, p. 566), la part que la recherche des plaisirs de la « vision lucide » pouvait avoir dans la *libido sciendi* spécifiquement sociologique sans voir que le « plaisir de désillusionner », qui en est inséparable, pouvait expliquer, et pour partie justifier, certaines des réactions les plus violemment négatives que suscite la sociologie.
42. Qui s'oppose absolument au fait de traiter autrui instrumentalement, comme pur moyen de jouissance, et sans prendre en compte ses *fins propres*.
43. Cf. P. Bourdieu, « Le corps et le sacré », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 104, septembre 1994, p. 2.
44. Cf. P. Bourdieu, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.
45. Sur la fonction proprement théologico-politique de l'institution et de ses rites, voir P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 279-288.

Conclusion

La divulgation de l'analyse scientifique d'une forme de domination a nécessairement des effets sociaux mais qui peuvent être de sens opposés : elle peut soit renforcer symboliquement la domination lorsque ses constats semblent retrouver ou recouper le discours dominant (dont les verdicts négatifs prennent souvent les dehors d'un pur enregistrement constatif), soit contribuer à la neutraliser, un peu à la façon de la divulgation d'un secret d'État, en favorisant la mobilisation des victimes. Elle est donc exposée à toutes sortes de malentendus, plus faciles à prévoir qu'à dissiper par avance.

Devant des conditions de réception aussi difficiles, l'analyste serait tenté d'invoquer simplement sa bonne foi s'il ne savait que, en des matières aussi sensibles, elle ne suffit pas ; pas plus, d'ailleurs, que la conviction militante qui inspire nombre d'écrits consacrés à la condition féminine (et qui est au principe de l'intérêt pour des objets jusque-là ignorés ou négligés). On ne saurait en effet surestimer les risques auxquels est exposé tout projet scientifique qui se laisse imposer son objet par des considérations externes, si nobles et si généreuses soient-elles. Les « bonnes causes » ne peuvent tenir lieu de justifications épistémologiques et dispenser de l'analyse réflexive qui oblige parfois à découvrir que la bienséance des « bons sentiments » n'exclut pas nécessairement l'intérêt pour les profits associés aux « bons combats » (ce qui ne signifie pas du tout que, comme on me l'a fait dire parfois, « tout projet militant est a-scientifique »). S'il n'est pas question d'exclure de la science, au nom de je ne sais quelle *Wert-freiheit* (« abstention – de jugement – de valeur ») utopique, la motivation individuelle ou collective que suscite l'existence d'une mobilisation politique et intellectuelle, il reste que le meilleur des mouvements politiques est voué à faire de la mauvaise science et, à terme, de la mauvaise politique, s'il ne parvient pas à convertir ses dispositions subversives en inspiration critique – et d'abord de lui-même.

Sans doute est-il tout à fait compréhensible que, pour éviter de *ratifier* le réel sous apparence de l'enregistrer scientifiquement, on puisse se trouver conduit à passer sous silence les effets les plus visiblement négatifs de la domination et de l'exploitation : soit que, dans un souci de réhabilitation ou par peur de donner des armes au racisme qui, précisément, inscrit les différences culturelles dans la nature des dominés et qui s'autorise à « blâmer les victimes » en mettant entre parenthèses les conditions

d'existence dont elles sont le produit, on prenne le parti, plus ou moins conscient, de parler de « culture populaire », ou, à propos des Noirs des États-Unis, de « culture de la pauvreté » ; soit que, comme certaines féministes aujourd'hui, on préfère « esquiver l'analyse de la soumission, de crainte qu'admettre la participation des femmes à la relation de domination ne revienne à transférer des hommes aux femmes la charge de la responsabilité¹ ». En fait, contre la tentation, en apparence généreuse, à laquelle ont tant sacrifié les mouvements subversifs, de donner une représentation idéalisée des opprimés et des stigmatisés au nom de la sympathie, de la solidarité ou de l'indignation morale et de passer sous silence les effets mêmes de la domination, notamment les plus négatifs, il faut prendre le risque de paraître justifier l'ordre établi en portant au jour les propriétés par lesquelles les dominés (femmes, ouvriers, etc.) tels que la domination les a faits peuvent contribuer à leur propre domination². Les apparences – faut-il, une fois encore, le rappeler ? – sont toujours pour l'apparence et l'entreprise de dévoilement s'expose à susciter à la fois les condamnations indignées du conservatisme et les dénonciations pharisiennes du révolutionnarisme. Particulièrement lucide, et pour cause, sur les effets probables de la lucidité, Catharine MacKinnon déplore ainsi que, lorsqu'elle s'efforce de décrire la vérité des rapports entre les sexes, on l'accuse immédiatement d'être « condescendante pour les femmes » (*condescending to women*), alors qu'elle ne fait que dire comment « les femmes sont objets de condescendance » (*women are condescended to*)³. Accusation encore plus probable quand il s'agit d'un homme, qui ne peut évidemment rien opposer à celles qui s'autorisent de l'autorité absolue que constitue l'« expérience » de la féminité pour condamner sans appel toute tentative pour penser l'objet dont elles s'assurent ainsi sans peine le monopole⁴.

Cela dit, le soupçon préjudiciel qui pèse souvent sur les écrits masculins à propos de la différence entre les sexes n'est pas totalement dépourvu de fondement. Non seulement parce que l'analyste, qui est pris dans ce qu'il croit comprendre, peut, obéissant sans le savoir à des intentions justificatrices, donner les présupposés qu'il a lui-même engagés pour des révélations sur les présupposés des agents. Mais surtout parce que, ayant affaire à une institution qui est inscrite depuis des millénaires dans l'objectivité des structures sociales et dans la subjectivité des structures cognitives, et n'ayant donc pour penser l'opposition entre le masculin et le féminin qu'un esprit structuré selon cette opposition, il s'expose à employer comme instruments de connaissance des schèmes de perception et de pensée qu'il devrait traiter comme des objets de connaissance. Et l'analyste le plus averti (un Kant ou un Sartre, un Freud ou un Lacan même...) risque ainsi de puiser sans le savoir dans un inconscient impensé les instruments de pensée qu'il emploie pour tenter de penser l'inconscient.

Si donc je me suis aventuré, après beaucoup d'hésitation et avec la plus grande appréhension, sur un terrain extrêmement difficile et presque entièrement monopolisé aujourd'hui par des femmes, c'est parce que j'avais le sentiment que la relation d'extériorité dans la sympathie où je me trouvais placé pouvait me permettre de produire, en m'appuyant sur les acquis de l'immense travail encouragé par le mouvement féministe, et aussi sur les résultats de ma propre recherche à propos des causes et des effets sociaux de la domination symbolique, une analyse capable d'orienter autrement et la recherche sur la condition féminine ou, de manière plus *relationnelle*, sur les rapports entre les genres, et l'action destinée à les

transformer. Il m'apparaît en effet que, si l'unité domestique est un des lieux où la domination masculine se manifeste de la manière la plus indiscutable et la plus visible (et pas seulement à travers le recours à la violence physique), le principe de la perpétuation des rapports de force matériels et symboliques qui s'y exercent se situe pour l'essentiel hors de cette unité, dans des instances comme l'Église, l'École ou l'État et dans leurs actions proprement politiques, déclarées ou cachées, officielles ou officieuses (il suffit, pour s'en convaincre, d'observer, dans l'actualité immédiate, les réactions et les résistances au projet de contrat d'union sociale).

C'est dire que si le mouvement féministe a beaucoup contribué à un élargissement considérable de l'aire du politique ou du politisable, en faisant entrer dans la sphère du politiquement discutable ou contestable des objets et des préoccupations écartés ou ignorés par la tradition politique parce qu'ils paraissent ressortir à l'ordre du privé, il ne doit pas pour autant se laisser entraîner à exclure, sous prétexte qu'elles appartiennent à la logique la plus traditionnelle de la politique, les luttes à propos d'instances qui, par leur action négative, et pour une grande part invisible – parce qu'elles sont accordées aux structures des inconscients masculins et aussi féminins –, contribuent très fortement à la perpétuation des rapports sociaux de domination entre les sexes. Mais il ne doit pas davantage se laisser enfermer dans des formes de lutte politique brevetées féministes comme la revendication de la parité entre les hommes et les femmes dans les instances politiques : si elles ont le mérite de rappeler que l'universalisme de principe qu'affiche le droit constitutionnel n'est pas aussi universel qu'il en a l'air – notamment en ce qu'il ne reconnaît que des individus abstraits et dépourvus de qualités sociales –, ces luttes risquent de redoubler les effets d'une autre forme d'universalisme fictif, en favorisant par priorité des femmes issues des mêmes régions de l'espace social que les hommes qui occupent actuellement les positions dominantes.

Seule une action politique prenant en compte réellement tous les effets de domination qui s'exercent à travers la complicité objective entre les structures incorporées (tant chez les femmes que chez les hommes) et les structures des grandes institutions où s'accomplit et se reproduit non seulement l'ordre masculin, mais aussi tout l'ordre social (à commencer par l'État, structuré autour de l'opposition entre sa « main droite », masculine, et sa « main gauche », féminine, et l'École, responsable de la reproduction effective de tous les principes de vision et de division fondamentaux, et organisée elle aussi autour d'oppositions homologues) pourra, sans doute à long terme, et à la faveur des contradictions inhérentes aux différents mécanismes ou institutions concernés, contribuer au dépérissement progressif de la domination masculine.

1. J. Benjamin, *The Bonds of Love, Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, New York, Pantheon Books, 1988, p. 9.

2. De même, porter au jour les effets que la domination masculine exerce sur les habitus masculins, ce n'est pas, comme certains voudront le croire, tenter de disculper les hommes. C'est montrer que l'effort pour libérer les femmes de la domination, c'est-à-dire des structures objectives et incorporées qui la leur imposent, ne peut aller sans un effort pour libérer les hommes de ces mêmes structures qui font qu'ils contribuent à l'imposer.

3. Cf. C. A. MacKinnon, *Feminism Unmodified, Discourses on Life and Law*, Cambridge (Mass.) et Londres, Harvard University Press, 1987.
4. Revendiquer le monopole d'un objet quel qu'il soit (fût-ce par un simple usage du « nous » qui a cours dans certains écrits féministes), au nom du privilège cognitif qu'est censé assurer le seul fait d'être à la fois sujet et objet et, plus précisément, d'avoir éprouvé en première personne la forme singulière de l'humaine condition qu'il s'agit d'analyser scientifiquement, c'est importer dans le champ scientifique la défense politique des particularismes qui autorise le soupçon *a priori*, et mettre en question l'universalisme qui, à travers notamment le droit d'accès de tous à tous les objets, est un des fondements de la République des sciences.

Annexe

Quelques questions sur le mouvement gay et lesbien

Le mouvement gay et lesbien pose, à la fois tacitement, par son existence et ses actions symboliques, et explicitement, par les discours et les théories qu'il produit ou auxquels il donne lieu, un certain nombre de questions qui sont parmi les plus importantes des sciences sociales, et, pour certaines, tout à fait nouvelles¹. Ce mouvement de révolte contre une forme particulière de violence symbolique, outre qu'il fait exister des objets d'analyse nouveaux, met en question très profondément l'ordre symbolique en vigueur et pose de manière tout à fait radicale la question des fondements de cet ordre et des conditions d'une mobilisation réussie en vue de le subvertir.

La forme particulière de domination symbolique dont sont victimes les homosexuels, frappés d'un stigmat qui, à la différence de la couleur de la peau ou de la féminité, peut être caché (ou affiché), s'impose à travers des actes collectifs de catégorisation qui font exister des différences significatives, négativement marquées, et par là des groupes, des catégories sociales stigmatisées. Comme dans certaines espèces de racisme, elle prend en ce cas la forme d'un déni d'existence publique, visible. L'oppression comme « invisibilisation » se traduit par un refus de l'existence légitime, publique, c'est-à-dire connue et reconnue, notamment par le droit, et par une stigmatisation qui n'apparaît jamais aussi clairement que lorsque le mouvement revendique la visibilité. On le rappelle alors explicitement à la « discrétion » ou à la dissimulation qu'il est ordinairement obligé de s'imposer.

Parler de domination ou de violence symbolique, c'est dire que, sauf révolte subversive conduisant à l'inversion des catégories de perception et d'appréciation, le dominé tend à prendre sur lui-même le point de vue dominant : à travers notamment l'*effet de destin* que produit la catégorisation stigmatisante et en particulier l'insulte, réelle ou potentielle, il peut être ainsi conduit à s'appliquer et à accepter, contraint et forcé, les catégories de perception *droites* (*straight*, par opposition à *crooked*, tordu, comme dans la vision méditerranéenne), et à vivre dans la honte l'expérience sexuelle qui, du point de vue des catégories dominantes, le définit, balançant entre la peur d'être perçu, démasqué, et le désir d'être reconnu des autres homosexuels.

La particularité de cette relation de domination symbolique, c'est qu'elle est liée non aux signes sexuels visibles mais à la pratique sexuelle. La définition dominante de la forme légitime de cette pratique comme rapport de domination du principe masculin (actif, pénétrant) sur le principe féminin (passif, pénétré) implique le tabou de la féminisation sacrilège du masculin, c'est-à-dire du principe dominant, qui est inscrite dans la relation homosexuelle. Attestation de l'universalité de la reconnaissance accordée à la mythologie androcentrique, les homosexuels eux-mêmes, bien qu'ils en soient, avec les femmes, les premières victimes, s'appliquent souvent à eux-mêmes les principes dominants : comme les lesbiennes elles-mêmes, ils reproduisent souvent, dans les couples qu'ils constituent, une division des rôles masculins et féminins peu faite pour les rapprocher des féministes (toujours prêtes à suspecter leur complicité avec le genre masculin auquel ils appartiennent, même s'il les opprime), et ils portent parfois à l'extrême l'affirmation de la virilité dans sa forme la plus commune, sans doute en réaction contre le style « efféminé », autrefois dominant.

Inscrites à la fois dans l'objectivité, sous la forme de divisions instituées, et dans les corps, sous la forme d'un rapport de domination somatisé (qui se trahit dans la honte), les oppositions parallèles qui sont constitutives de cette mythologie structurent la perception du corps propre et des usages, sexuels notamment, qui en sont faits, c'est-à-dire à la fois la division sexuelle du travail et la division du travail sexuel. Et c'est peut-être parce qu'elle rappelle de manière particulièrement aiguë le lien qui unit la sexualité au pouvoir, donc à la politique (en évoquant par exemple le caractère monstrueux, parce que doublement « contre nature », que revêt, en nombre de sociétés, l'homosexualité passive avec un dominé), que l'analyse de l'homosexualité peut conduire à une *politique* (ou une *utopie*) *de la sexualité* visant à différencier radicalement le rapport sexuel d'un rapport de pouvoir.

Mais, faute de vouloir ou de pouvoir se donner pour objectif une telle subversion radicale des structures sociales et des structures cognitives qui devrait mobiliser toutes les victimes d'une discrimination à base sexuelle (et, plus généralement, tous les stigmatisés), on se condamne à s'enfermer dans une des antinomies les plus tragiques de la domination symbolique : comment se révolter contre une catégorisation socialement imposée sinon en s'organisant en une catégorie construite selon cette catégorisation, et en faisant ainsi exister les classifications et les restrictions auxquelles elle entend résister (au lieu par exemple de combattre pour un ordre sexuel nouveau dans lequel la distinction entre les différents statuts sexuels serait indifférente) ? Le mouvement qui a contribué à rappeler que, comme la famille, la région, la nation ou toute autre entité collective, le statut de gay ou de lesbienne n'est rien qu'une construction sociale, fondée sur la croyance, peut-il se contenter de la révolution symbolique capable de rendre visible, connue et reconnue, cette construction, de lui conférer l'existence pleine et entière d'une *catégorie réalisée* en inversant le signe du stigmate pour en faire un emblème – à la façon de la *gay pride* comme manifestation publique, ponctuelle et extra-ordinaire de l'existence collective du groupe invisible ? D'autant que, en faisant apparaître le statut de « gay » ou de « lesbienne » comme une construction sociale, une fiction collective de l'ordre « hétéronormatif », *qui s'est d'ailleurs construit en partie contre l'homosexuel*, et en rappelant la diversité extrême de tous les membres de cette catégorie construite, le mouvement tend (c'est une autre antinomie) à dissoudre en quelque sorte ses propres bases

sociales, celles-là mêmes qu'il doit construire pour exister en tant que force sociale capable de renverser l'ordre symbolique dominant et pour donner de la force à la revendication dont il est porteur.

Et doit-il aller jusqu'au bout de son action revendicatrice (et de sa contradiction) en demandant à l'État de conférer au groupe stigmatisé la reconnaissance durable et ordinaire d'un statut public et publié, par un acte solennel d'état civil ? Il est vrai en effet que l'action de subversion symbolique, si elle veut être réaliste, ne peut s'en tenir à des ruptures symboliques – même si, comme certaines provocations esthètes, elles sont efficaces pour mettre en suspens les évidences. Pour changer durablement les représentations, elle doit opérer et imposer une transformation durable des catégories incorporées (des schèmes de pensée) qui, au travers de l'éducation, confèrent le statut de réalité évidente, nécessaire, indiscutée, naturelle, dans les limites de leur ressort de validité, aux catégories sociales qu'elles produisent. Elle doit demander au droit (qui, le mot le dit, a partie liée avec le *straight...*) une reconnaissance de la particularité qui implique son annulation : tout se passe en effet comme si les homosexuels qui ont dû lutter pour passer de l'invisibilité à la visibilité, pour cesser d'être exclus et invisibilisés, visaient à redevenir invisibles, et en quelque sorte neutres et neutralisés par la soumission à la norme dominante². Et il suffit de penser à toutes les contradictions qu'implique la notion de « soutien de famille » lorsqu'elle s'applique à l'un des membres d'un couple homosexuel pour comprendre que le réalisme qui porte à voir dans le contrat d'union civile le prix à payer pour « rentrer dans l'ordre » et obtenir le droit à la *visibilité invisible* du bon soldat, du bon citoyen ou du bon conjoint, et, du même coup, à une part minimale des droits normalement impartis à tout membre à part entière de la communauté (comme les droits de succession), ait peine à justifier complètement, pour nombre d'homosexuels, les concessions à l'ordre symbolique qu'implique un tel contrat, comme le postulat du statut dépendant d'un des membres du couple. (Il est remarquable que, comme pour minimiser l'inconséquence qui résulte du maintien de la différence, voire de la hiérarchie, au sein de couples issus de la transgression scandaleuse de la frontière sacrée entre le masculin et le féminin, les associations d'homosexuels des pays nordiques qui ont obtenu la reconnaissance de l'union civile des homosexuel(le)s aient choisi, comme l'observe Annick Prieur³, de mettre en avant des couples de quasi-jumeaux ne présentant aucun des signes propres à rappeler cette division, et l'opposition actif/passif qui la sous-tend.)

Est-il possible de convertir l'antinomie en alternative susceptible d'être maîtrisée par un choix rationnel ? La force de l'orthodoxie, c'est-à-dire de la *doxa* droite et de droite qu'impose toute espèce de domination symbolique (blanche, masculine, bourgeoise), c'est qu'elle constitue les particularités issues de la discrimination historique en dispositions incorporées revêtues de tous les signes du naturel ; ces dispositions, le plus souvent si profondément ajustées aux contraintes objectives dont elles sont le produit qu'elles impliquent une forme d'acceptation tacite de ces contraintes (avec par exemple la ghettoïsation comme « amour du ghetto »), sont vouées à apparaître soit, lorsqu'elles sont attachées aux dominants, comme des attributs non marqués, neutres, universels, c'est-à-dire à la fois visibles, distinctifs, et invisibles, non marquées, « naturelles » (la « distinction naturelle »), soit, lorsqu'elles sont attachées aux dominés, comme des « différences », c'est-à-dire comme des marques négatives, des manques, voire des stigmates, demandant justification. Elle donne ainsi une base objective, et une efficacité redoutable, à

toutes les stratégies de l'hypocrisie universaliste qui, renversant les responsabilités, dénonce comme rupture particulariste ou « communautariste » du contrat universaliste toute revendication de l'accès des dominés au droit et au sort commun : en effet, c'est paradoxalement quand ils se mobilisent pour revendiquer les droits universels qui leur sont en fait refusés que l'on rappelle les membres des minorités symboliques à l'ordre de l'universel ; on ne condamnera jamais aussi violemment le particularisme et le « communautarisme » du mouvement gay et lesbien qu'au moment même où, avec le contrat d'union sociale notamment, il demande que la loi commune soit appliquée aux gays et aux lesbiennes (qui sont doublement dominées, même au sein d'un mouvement comportant 90 % de gays et 10 % de lesbiennes et marqué par une forte tradition masculiniste).

Comment donc contrecarrer l'universalisme hypocrite sans universaliser un particularisme ? Comment, en termes plus réalistes, c'est-à-dire plus directement politiques, éviter que les conquêtes du mouvement n'aboutissent à une forme de ghettoïsation ? Du fait qu'il est fondé sur une particularité du comportement qui n'implique pas et n'entraîne pas nécessairement des handicaps économiques et sociaux, le mouvement gay et lesbien rassemble des individus qui, quoique stigmatisés, sont relativement privilégiés, notamment du point de vue du capital culturel, qui constitue un atout considérable dans les luttes symboliques. Or l'objectif de tout mouvement de subversion symbolique est d'opérer un travail de destruction et de construction symbolique visant à imposer de nouvelles catégories de perception et d'appréciation, de manière à construire un groupe ou, plus radicalement, à détruire le principe de division même selon lequel sont produits et le groupe stigmatisant et le groupe stigmatisé. Ce travail, les homosexuels sont particulièrement armés pour le réaliser et ils peuvent mettre au service de l'universalisme, notamment dans les luttes subversives, les avantages liés au particularisme.

Cela dit, ultime difficulté, le mouvement ayant cette particularité, comme le mouvement féministe, de rassembler des agents dotés d'un fort capital culturel, il est voué à rencontrer, sous une forme particulièrement aiguë, le problème de la délégation à un porte-parole, capable de faire le groupe en l'incarnant et en l'exprimant, et, comme certains mouvements d'extrême gauche, il tend à s'atomiser en sectes engagées dans des luttes pour le monopole de l'expression publique du groupe. Si bien que l'on peut se demander si la seule manière, pour un tel mouvement, d'échapper à une ghettoïsation et à un sectarisme qui se renforcent mutuellement n'est pas de mettre les capacités spécifiques qu'il doit à la combinaison relativement improbable d'une forte disposition subversive, liée à un statut stigmatisé, et d'un fort capital culturel au service du mouvement social dans son ensemble ; ou, pour sacrifier un instant à l'utopisme, de se placer à l'avant-garde, au moins sur le plan du travail théorique et de l'action symbolique (où certains groupes homosexuels sont passés maîtres), des mouvements politiques et scientifiques subversifs, mettant ainsi au service de l'universel les avantages particuliers qui distinguent les homosexuels des autres groupes stigmatisés.

1. Dans ce texte dont j'avais présenté une première esquisse dans une rencontre consacrée aux recherches sur les gays et les lesbiennes, je parlerai seulement du « mouvement », sans prendre parti sur la relation, très complexe, que les différents groupes,

collectifs et associations qui l'animent entretiennent avec la (ou les) « collectivité(s) » ou « catégorie(s) » – plutôt que « communauté(s) » – des gays ou des lesbiennes, elle(s)-même(s) très difficile(s) à définir (faut-il prendre pour critère les pratiques sexuelles – mais déclarées ou cachées, effectives ou potentielles –, la fréquentation de certains lieux, un certain style de vie ?).

2. La contradiction structurale qui est à leur principe condamne les mouvements issus des groupes dominés et stigmatisés à un tel balancement entre l'invisibilisation et l'exhibition, entre l'annulation et la célébration de la différence, qui fait que, comme aussi le mouvement des Civil Rights ou le mouvement féministe, ils adoptent selon les circonstances l'une ou l'autre stratégie en fonction de la structure des organisations, de l'accès à la politique et des formes d'opposition rencontrées (M. Bernstein, « Celebration and Suppression : The Strategic Uses of Identity by the Lesbian and Gay Movement », *American Journal of Sociology*, 103, November 1997, p. 531-565).
3. A. Prieur, R. S. Halvorsen, « Le droit à l'indifférence : le mariage homosexuel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 113, 1996, p. 6-15.

Index

Index des notions^{*1}

adhésion, 1, 2, 3.

agoraphobie, 1.

aliénation, 1 ; – symbolique, 2, 3.

amor fati, 1, 2, 3.

amour, 1, 2, 3, 4n, 5n, 6-7.

anamnèse, 1, 2, 3.

androcentrique : cosmologie –, 1 ; inconscient –, 2, 3, 4, 5 ; mythologie –, 6, 7 ; vision –, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15.

attentes : – collectives, 1, 2n, 3, 4, 5 ; – masculines, 6.

bénévolat, 1, 2.

capital : – culturel, 1, 2 ; – économique, 3 ; – social, 4, 5, 6, 7 ; – symbolique (v. symbolique).

catégorie(s), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14n, 15, 16, 17.

ceinture, 1, 2.

circoncision, 1, 2.

classificatoire (schème), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8.

connaissance, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11.

continu / discontinu, 1.

corps, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29.

déshistoricisation, 1, 2, 3, 4.

désintéressement, 1.

désir (v. libido), 1, 2.

différenciation, 1, 2, 3, 4 ; principe de –, 5.

discipline, 1.

disposition(s) (v. habitus), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10n, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21.

division (entre les sexes), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 ; principes de –, 8n, 9, 10, 11, 12, 13n, 14, 15, 16, 17, 18, 19 ; – sexuelle du travail, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28.

domination (rapports / relations de), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25.

double bind, 1.

doxa, 1, 2, 3, 4 ; paradoxe de la –, 5-6.

droite / gauche, 1, 2, 3 ; main – / main – de l'État, 4, 5.

échange(s), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 ; économie des – symboliques, 8, 9, 10n, 11 ; – des femmes, 12, 13 ; – d'honneur, 14.

École, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10.

Église, 1, 2, 3, 4, 5, 6.

émotion(s), 1, 2, 3.

enfance / enfantin(e), 1, 2, 3.

érotisme, 1, 2, 3.

esthétique, 1, 2, 3.

État, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8.

éthique, 1, 2, 3, 4.

être-perçu, 1, 2, 3.

face, 1, 2.

famille, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13.

féminine (condition), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.

féministe (mouvement), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8.

gay (mouvement), 1-2.

genre(s), 1, 2n, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11.

gonflement, 1, 2, 3.

guerre, 1, 2, 3, 4, 5, 6.

habitus (v. dispositions), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10n, 11, 12, 13, 14, 15, 16.

hexis corporelle, 1, 2, 3.

hiérarchie, 1, 2, 3, 4, 5, 6.

homosexualité, 1, 2, 3, 4, 5n, 6, 7, 8.

honneur, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 ; point d' –, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16.

hôtesse, 1n, 2, 3.

illusio, 1, 2-3, 4.

inconscient, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 ; – sexuel, 11, 12, 13.

incorporation, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.

intellectualisme, 1.

intuition féminine (v. perspicacité), 1.

invariants, 1, 2.

investissement (v. *illusio*), 1, 2, 3, 4, 5.

lesbien (mouvement), 1-2.

libido, 1, 2, 3, 4, 5 ;

– *academica*, 1 ;

– *dominandi*, 1, 2 ;

– *sciendi*, 1.

magie, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.

matrimonial (marché), 1, 2.

miroir, 1, 2.

naturalisation, 1, 2, 3, 4.

nature / naturel, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15.

noblesse (v. honneur : point d’-), 1, 2, 3.

nomination, 1, 2, 3.

nomos, 1, 2.

oppositions : systèmes d’ –, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15.

ordre, 1, 2, 3 ; – de la sexualité, 4 ; – du monde, 5, 6, 7, 8, 9, 10 ; – masculin, 11, 12, 13, 14 ; – moral, 15 ; – social, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31 ; – symbolique, 32, 33, 34, 35.

parenté, 1, 2, 3.

paternel/paternalisme, 1, 2, 3, 4, 5, 6.

patriarcat, 1 ; – public, 2.

performatif, 1, 2.

perspicacité (v. intuition), 1.

peur, 1 ; – du féminin, 2.

phallus, 1, 2n, 3, 4, 5, 6, 7.

psychanalyse, 1, 2, 3, 4.

public / privé, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14.

reconnaissance, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15.

reproduction, 1, 2, 3, 4 ; – biologique, 5, 6, 7, 8 ; mode de –, 9 ; – sociale 10, 11 ; –

des structures de domination, 12, 13 ; – du capital symbolique, 14, 15, 16, 17, 18, 19 ;
stratégies de –, 20, 21, 22, 23.

résistance, 1.

révolution, 1, 2, 3.

rites d'institution, 1, 2, 3, 4.

ruse, 1.

sacré, 1, 2, 3, 4.

sentiments, 1, 2.

sexualité, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.

sexuel (acte), 1, 2, 3, 4, 5.

socioanalyse, 1-2.

sociodicée, 1, 2.

somatisation (v. incorporation), 1, 2, 3.

soumission, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15.

stigmat, 1, 2, 3, 4-5.

structures : – cognitives, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 ; – objectives, 9, 10, 11, 12, 13, 14,
15, 16, 17, 18, 19, 20.

symbolique : capital –, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 ; coefficient – négatif, 13 ;
économie des biens – s, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24 ; marché des biens – s,
25, 26, 27, 28, 29 ; pouvoir –, 30, 31.

tenue, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8.

transgression, 1, 2, 3.

universalisme / universel, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.

vagin, 1, 2, 3, 4.

violence symbolique, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12.

virilité, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15.

vocation, 1, 2.

*1. Cet index a été réalisé par Franck Poupeau.

Index des noms propres

Allison, A., [1n](#)

Amine, M., [1n](#).

Anderson, E., [1n](#).

Aristote, [1](#), [2](#).

Baca-Zinn, M. [1n](#).

Bastard, B., [1n](#).

Beauvoir, S. de, [1n](#).

Benjamin, J., [1n](#).

Benveniste, É., [1](#).

Bergman, B. R., [1n](#).

Bernstein, M., [1n](#).

Bianco, L., [1](#), [2n](#).

Biggs, M. A., [1n](#).

Bordo, S., [1n](#).

Boswell, J., [1](#), [2n](#).

Bozon, M., [1](#), [2n](#).

Bullough, V. L., [1n](#).

Butler, J., [1n](#).

Cardia-Vouèche, L., [1n](#).

Castan, Y., [1n](#).

Chauncey, G., [1n](#).

Chodorow, N. J., [1n](#), [2](#), [3n](#).

Christian, W. A., [1n](#).

Christin, R., [1n](#).

Cleveland, C. E., [1n](#).

Corradi, J. E., [1n](#).

Dardigna, A.-M., [1](#), [2n](#).

Delsaut, Y., [1n](#).

Dover, K. J., [1n](#).

Duby, G., [1n](#), [2n](#).

Durkheim, [1](#)

Duru-Bellat, M., [1n](#).

Echard, N., [1n](#).

Ehrenreich, B., [1n](#).

Eitzen, S., [1n](#).

Favret-Saada, J., [1](#), [2n](#).

Feher, M., [1n](#).

Finstad, L., [1n](#).

Fischer, C. S., [1n](#).

Fisher, S., [1n](#), [2](#).

Foucault, M., [1](#), [2n](#), [3n](#), [4n](#).

Fouquet, A., [1n](#).

Franco, J., [1n](#).

Freud, S., [1](#), [2](#), [3](#).

Fussel, S. W., [1n](#).

Gallagherand, C., [1n](#).

Garcia de León, M. A., [1](#).

Garreton, M. A., [1n](#).

Glassner, B., [1n](#).

Glaude, M., [1n](#).

Goffman, E., [1n](#).

Goke-Pariola, A., [1n](#).

Halvorsen, R. S., [1n](#).

Haug, F., [1](#), [2n](#).

Henley, N. M., [1n](#), [2](#), [3n](#), [4n](#).

Henslin, J. M., [1n](#).

Hoffman, L. W., [1n](#), [2n](#).

Hoigard, C., [1n](#).

Journet, O., [1n](#).

Kant, E., [1](#), [2n](#).

Karady, V., [1n](#).

Kergoat, D., [1n](#).

Klein, M., [1](#).

Klossowski, P., [1n](#).

Knibiehler, Y., [1](#), [2n](#).

Lacan, J., [1](#).

Lagrave, R.-M, [1n](#).

Lakoff, G., [1n](#).

Laqueur, T., [1](#), [2n](#).

Laufer, J., [1n](#).

Lee Bartky, S., [1n](#).

Leibniz, G. W., [1](#), [2n](#).

Lenoir, R., [1n](#).

Leonardo, M. di, [1n](#).

Lévi-Strauss, C., [1](#), [2](#), [3n](#).

Lukács, G., [1](#).

MacKinnon, C. A., [1](#), [2n](#), [3n](#), [4](#), [5n](#).

Maître, J., [1n](#).

Malamoud, C., [1n](#).

Maruani, M., [1](#), [2n](#), [3n](#).

Marx, K., [1](#), [2](#), [3](#).

Marx Ferre, M., [1n](#).

Mathieu, N.-C., [1](#), [2n](#), [3n](#).

Mauss, M., [1](#).

Merllié, D., [1n](#), [2n](#).

Meynaud, H. Y., [1n](#), [2n](#).

Michard-Marchal, C., [1n](#).

Morris, J., [1](#).

Mosse, G., [1n](#).

Muel-Dreyfus, F., [1n](#), [2n](#).

Naddaf, R., [1n](#).

Nicole, C., [1n](#), [2n](#).

Nye, R. A., [1n](#), [2](#), [3n](#).

O'Brien, M., [1](#), [2n](#).

Ortner, S., [1n](#).

Parker, R. G., [1n](#).

Parlee, M. B., [1n](#).

Peirce, C. S., [1n](#).

Peristiany, J., [1n](#).

Perrot, M., [1n](#), [2n](#).

Perrot, P., [1n](#).

Pheterson, G., [1n](#).

Pinto, J., [1n](#).

Pitt-Rivers, J., [1n](#).

Pouchelle, M.-C., [1](#), [2n](#).

Prieur, A., [1](#), [2n](#).

Pringle, R., [1n](#).

Reinisch, J., [1n](#).

Ribéry, C., [1n](#).

Rollins, J., [1](#).

Rosaldo, M., [1n](#).

Rubin, G., [1n](#), [2n](#).

Rubin, L., [1n](#).

Russell, D., [1n](#).

Sanders, S., [1n](#).

Sartre, J.-P., [1n](#), [2](#), [3](#).

Sayad, A., [1n](#).

Schiebinger, L., [1n](#).

Senghor, L. S., [1](#).

Shelton, B., [1n](#).

Sherman, J. A., [1n](#).

Singly, F. de, [1n](#).

Slavin, S., [1n](#).

Sophocle, [1](#).

Soulié, C., [1n](#).

Sumiro Hirata, H., [1n](#).

Tabet, P., [1n](#).

Tazi, N., [1n](#).
Tennyson, A., [1n](#), [2](#).
Thompson, W. N., [1n](#).
Tonhey, J. C., [1n](#).

Van Gennep, A., [1](#).
Van Stolk, A., [1n](#).
Veyne, P., [1n](#).

Wacquant, L., [1n](#).
Weber, M., [1](#).
Weininger, O., [1n](#).
Weiss Fagen, P., [1n](#).
Weitman, S., [1](#).
Williams, C. L., [1n](#).
Woolf, V., [1](#), [2](#), [3n](#), [4](#), [5-6](#), [7](#), [8](#).
Woolsey-Biggart, N., [1n](#).
Wouters, C., [1n](#).

Yacine-Titouh, T., [1n](#), [2n](#), [3n](#), [4](#).