HAL open science

La place de la femme dans l'espace public en Corse et en Méditerranée

Charlotte Cesari

To cite this version:

Charlotte Cesari. La place de la femme dans l'espace public en Corse et en Méditerranée. Sociologie. Université Pascal Paoli, 2021. Français. NNT : 2021CORT0008 . tel-03783735

HAL Id: tel-03783735

https://theses.hal.science/tel-03783735

Submitted on 22 Sep 2022

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

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

UNIVERSITE DE CORSE-PASCAL PAOLI
ECOLE DOCTORALE ENVIRONNEMENT ET SOCIETE
UMR CNRS 6240 LISA

Thèse présentée pour l'obtention du grade de

DOCTEURE EN SCIENCES DE L'INFORMATION ET DE LA COMMUNICATION

Soutenue publiquement par

CHARLOTTE CESARI

le 16/10/2021

La place de la femme dans l'espace public en Corse et en Méditerranée

---

Directrice :
Mme. Françoise Albertini, Professeure, Université de Corse Pasquale Paoli

Rapporteurs :
Mme Patrizia Laudati, Professeure, Université Côté d'Azur
Mme Madeleine Pastinelli, Professeure, Université Laval

Jury

Mme. Françoise Albertini, Professeure, Université de Corse Pasquale Paoli
M. Andrea Borghini, Professeur, Université de Pise
M. Antoine-Marie Graziani, Professeur, Université de Corse Pasquale Paoli
Mme. Patrizia Laudati, Professeure, Université Côte d'Azur
Mme. Madeleine Pastinelli, Professeure, Université Laval
M. Nicolas Pelissier, Professeur, Université Côte d'Azur

RÉSUMÉ

La place de la femme dans l'espace public en Corse et en Méditerranée suggère d'abord un intérêt particulier pour les représentations et leur rôle social. Tout au long de ce travail, s'est dessinée une idée selon laquelle les représentations participeraient au maintien des sociétés dans le temps. Il ne s'est donc pas agi de concevoir un travail de genèse, qui n'aurait somme toute, aucun intérêt, mais d'appréhender la pérennité des stéréotypes selon l'hypothèse du *continuum* dans la perspective de l'anthropologie de la communication. Ce travail met en exergue l'importance sociale et sociétale de la Méditerranée qui, aussi bien d'un point de vue géographique que culturel, influe sur l'organisation des sociétés. C'est pourquoi, la question « la Méditerranée, un schéma d'intelligibilité de la résistance du genre ? » permet d'étendre notre terrain d'étude au-delà de la seule spécificité culturelle qu'elle semble d'abord recouvrir. Les résultats de cette recherche sont étonnants, puisqu'ils montrent l'intrication de questionnements portant sur l'écologie, l'économie, la race et le genre. Ce dernier ne pouvant guère se penser de façon autonome. Les perspectives de cette thèse dépassent donc le seul cadre du genre, mais sont impliquées dans l'élaboration d'une théorie de la justice. Ce *leitmotiv* qu'est celui de comprendre les causes et conséquences du genre, n'a pu se développer sans une conscience des liens causaux entre chacune des inégalités sociales, sexuelles et raciales. C'est ainsi que l'intersectionnalité s'est, de fait, imposée scientifiquement et méthodologiquement. De ce point de vue, le caractère interdisciplinaire de cette thèse permet d'avoir une approche globalisante du genre et ce, malgré la définition précise d'un terrain de recherche.

Genre – Méditerranée – Espace Public – Intersectionnalité – Care

ABSTRACT

The place of women in the public space both in Corsica and in the Med first suggests a particular interest in their representations and social role. This work has outlined the concept that representations contribute to maintaining societies through time. It was not about producing a work about genesis, which would have had no interest in such, but to apprehend the permanence of the stereotypes according to the *continuum* hypothesis and the perspective of communication anthropology. This study highlights the social and societal importance of the Mediterranean region which, from a geographical as much as a cultural point of view, has an influence on the organisation of societies. This is why the question "The Med, a pattern of intelligibility in terms of gender resistance?" can extend our field of research beyond the sole cultural specificity which it seemed to cover at first. The results of the research are surprising since they show that questioning ecology, economy, race and genders proves to be rather intricate, gender being unable to be thought of independently. Thus, the prospects of this thesis go well beyond the sole frame of the gender and are involved in the elaboration of a theory of justice. The *leitmotiv* which understands the causes and consequences of the gender could only be developed with a true conscience of the causal links between every social, sexual and racial inequality. This is how the inter-sectional aspect has been called for, scientifically and methodologically. From this point of view, the inter-disciplinary character of this thesis gives the gender a global approach, despite the precise definition of a research field

Gender – Mediterranean Region – Public Space – Inter-sectional aspect – Care

RIASSUNTU

Sughjera prima a piazza di a donna in u spaziu publicu in Corsica è in u Maritarraniu, un intaressu particulari pà i raprisintazioni è u so rolu suciali. Hè nata à u filu di issu travaddu, un'idea par a quali participarianu i raprisintazioni à u mantenimentu di i sucità in u tempu. Dunqua, ùn s'hè micca trattatu di cuncipiscia un travaddu di principiu, ch'ùn avaria, alcunu intaressu, ma d'arpacà a perennità di i stereotipi inquant'à l'ipotesa di u *cuntinuum* in a perspettiva di l'antrupulugia di a cumunicazioni. Metti in evidenza l'impurtanza suciali è suciitali in u Maritarraniu chì da un puntu di vista geugrafficu chì culturali, influinzeghja nant'à l'urganisazioni di i sucità. Par no, parmetti, a dumanda « u Maritarraniu, un schema d'intelligibilità di a risistenza di u ghjenaru ? », di sparghja u nosciu tarreniu di studiu al di là di a sola spicificità culturali chì pari prima ricopra. Stunanti sò i risultati di sta ricerca, postu ch'eddi mosciani l'intricazioni di u raghjunamentu nant'à l'eculugia, l'ecunumia, a razza è u ghjenaru. Quissu quì ùn si pò pinsà di manera autonoma. Suparani dunqua u solu cadru di u ghjenaru, i parspettivi di sta tesa, ma sò implicati in l'elaburazioni d'una tiuria di a ghjustizia. Stu *leitmotiv* chì hè quiddu di capiscia i causi è i cunsiquenzi di u ghjenaru, ùn hà pussutu sviluppà si senza una cuscenza di i liami causali trà ogni inugualità suciali, sessuali è razziali. Ghjè cusì chì l'intersezziunalità s'hè, di fattu, imposta scentificamenti è metudulugicamenti. Da issu puntu di vista, parmetti, u carattaru interdisciplinariu di sta tesa, d'avè un avvicinamentu glubalizantu di u ghjenaru è, malgradu a definizioni precisa d'un tarreniu di ricerca.

Ghjenaru – Maritarraniu – Spaziu Publicu – Intersezziunalità – Care

À Ange, Carmen et Auguste

« Nous sommes de ceux qui disons non à l'ombre »

- *Aimé Césaire*

REMERCIEMENTS

J'adresse mes remerciements aux membres du jury qui m'ont fait l'honneur de s'intéresser à mon travail de recherche et de participer à ma soutenance de thèse.

Je remercie chaleureusement ma directrice de thèse, la professeure Françoise Albertini, pour ses conseils, sa patience et sa disponibilité.

Evidemment, ce travail a été rendu possible par le concours de l'Université de Corse, de l'Ecole Doctorale, de l'UMR LISA et de la Collectivité de Corse qui, en m'attribuant un contrat doctoral, m'ont permis d'étudier dans des conditions optimales.

Je souhaite adresser mes remerciements les plus sincères à Ludovic Baris, Nicolas Sorba et Véronique Ayla qui m'ont, chacun, par gentillesse, apporté leur aide, fait profiter de leurs compétences et de leurs recommandations.

Bien sûr, je remercie mes collègues Olivia Dalla Torre et Jeanne Ferrari Giovanangeli avec lesquelles j'ai partagé de nombreux moments de doute et sans qui ces quatre années auraient été plus laborieuses. Je remercie également Jérôme Peri qui, grâce à ses relectures et ses conseils avisés, a été d'un soutien fondamental.

J'exprime également toute ma gratitude à ma belle-sœur, Véronique, que j'ai bien souvent contrainte et sollicitée sans craindre un refus.

Je me tourne à présent vers mes amis Solène et Fabrice dont l'amitié, l'aide et les moments partagés ont été particulièrement précieux et le seront, sans doute, encore longtemps.

Toute ma reconnaissance va à mes parents, Marie-Paule et Christian, qui m'ont soutenue et encouragée dans chacun de mes choix. Leur patience, leur abnégation, leur dévouement, leur encouragement sont tels que je ne peux les remercier ici.

SOMMAIRE

Résumés **3**

Introduction **11**

Première partie : La Méditerranée, entre conservatisme et progressisme **24**

I.1. Libéralisme et entre-soi 29

I.2. La théorie du genre à l'épreuve des traditions 67

I.3. Les femmes au cœur du conflit civilisationnel 101

Deuxième partie : Identité, sexe et race. De la controverse des concepts à l'effectivité politique **166**

II.1. L'identité est-elle nécessairement patriarcale ? 177

II.2. L'enjeu de l'imbrication du traditionalisme et du progressisme 202

II.3. Verticalité et phallogocentrisme du pouvoir 233

Troisième partie : L'écoféminisme, horizon de la théorie du genre ? **267**

III.1. Réévaluation de l'opposition nature/culture dans la démarche écologiste 274

III. 2. Patrimoine et identité : économie, hégémonie et violences 311

Conclusion générale **343**

Bibliographie **351**

Table des matières **380**

INTRODUCTION

A priori, la présence de la femme dans l'Espace public est indéniable, les luttes pour la reconnaissance de son altérité lui ayant permis d'accéder à l'emploi, à la politique et à l'enseignement. Pourtant, spontanément, l'Espace public n'apparaît pas comme une sphère neutre, dépourvue de toute connotation genrée alors même, selon J. Habermas, que :

> L'exclusion des femmes a été un élément constitutif de la sphère publique politique, au sens où celle-ci n'était pas seulement dominée par les hommes de façon contingente mais déterminée, dans sa structure et son rapport à la sphère privée, selon un critère sexuel. De façon différente de l'exclusion des hommes défavorisés, celle des femmes joua un rôle constitutif dans la formation des structures de la sphère publique.[1]

Le premier élément qui est frappant dans cette analyse est celui de la sphère privée comme construction sociale. Cette dichotomie entre Nature et Culture a longtemps été un élément clef de l'analyse de la place sociale de la femme, insistant sur le fait qu'il y a une confusion entre ce qui est naturel et ce qui est construit ; celui-ci semblant aller de soi. Sans doute est-ce le fait d'une intériorisation des normes contribuant au processus *d' éternisation*[2] dont bénéficie la domination masculine.

Il convient donc d'élaborer un état des lieux de la recherche et du militantisme au sujet du lien entre genre et espace public.

Les théories traitant conjointement du genre et de l'espace public sont aussi nombreuses que contradictoires. Les théories à ce sujet se sont multipliées à partir des années 1970, pour se subdiviser en différents courants. En ce qui concerne les théories féministes, on parle de « vague », la première vague, la deuxième vague et la troisième vague. Chacune ayant tiré profit de la vague qui l'a précédée, pour la confirmer, l'infirmer ou la développer. On peut noter une évolution de celles-ci : elles tendent à de plus en plus d'inclusivité.

Cette esquisse de l'intelligibilité de la place de la femme dans l'Espace public, n'est pas sans rappeler celle de *l'idéologie de la discipline* telle qu'elle est présentée par Michel Foucault dans son analyse de la prison.[3] Si le sujet peut paraître un tant soit peu éloigné du nôtre, il n'en

---

[1]HABERMAS, J. (1990). *L'espace public, in* Préface, Paris : Payot. p. VIII.

[2]BOURDIEU, P. (1998)., *La domination masculine*, Paris : Seuil.

[3] Les bourgeois du XIXe siècle ont tu les révoltes en récompensant par des droits le travail des prolétaires. En leur accordant des droits sous condition de bonne conduite, les ouvriers ont cessé de se révolter. Cette idéologie de la discipline a été intériorisée par les ouvriers et les classes populaires du XXe siècle ce qui explique qu'ils se refusent à toute compassion en ce qui concerne les prisons. M. Foucault dénonce cette intériorisation comme une

reste pas moins qu'il s'agit d'un processus similaire. En effet, sous couvert de naturalité, les femmes s'approprient la vision sociale des hommes. Si l'on admet le postulat de base, d'une appropriation – évidemment inconsciente, j'y reviendrai avec la notion d'anamnèse [4] notamment du point de vue dominant, il demeure que le seul déguisement de la naturalité ne suffit pas à expliquer la place réservée aux femmes dans la société. Il est nécessaire d'insister sur le fait que l'intérêt politique n'est guère étranger à cette division entre les sexes :

> Le patriarcat a deux dimensions : la dimension paternelle (père/fils) et masculine (mari/femme). Les théoriciens politiques peuvent analyser l'issue de cette bataille théorique comme une victoire de la théorie du contrat parce qu'ils restent silencieux sur l'aspect sexuel et conjugal du régime patriarcal, qui apparaît non politique ou naturel[5].

C. Pateman évoque ici la sphère privée et laisse entendre qu'elle est profondément liée à la sphère publique. Profondément liée – bien que, paradoxalement, l'un des mots d'ordre du libéralisme soit la séparation totale de la sphère publique et de la sphère privée – car « la dimension paternelle » et la « dimension masculine » ne sont pas sans effet sur la théorie du contrat entre le peuple et l'Etat. Ainsi, une fois cette domination exercée, les dominés sont *de facto* exclus des termes du contrat.

La question du libéralisme a créé des divisions au sein des théoriciens du genre. On peut, par exemple, opposer le féminisme matérialiste au féminisme libéral. Le féminisme matérialiste analyse le genre comme rapports sociaux de sexe. C'est-à-dire que l'économie libérale est au cœur de leur critique et pensée comme la clef de voûte de compréhension du genre dans les sociétés contemporaines. On peut ici citer Christine Delphy, qui applique l'analyse marxiste à l'analyse de la hiérarchie sexuelle. C'est un féminisme anti-essentialiste, qui dément l'existence d'une nature féminine.

Le féminisme libéral, notamment porté par Susan Moller Okin, fonde son analyse sur une lacune de la théorie de la justice telle qu'elle est imaginée par John Rawls. En ce sens, qu'elle a omis les injustices de genre et fait de la famille un espace de sécurité et d'égalité. Elle reprend la théorie de la justice, en dénonçant l'espace privé comme un lieu à réformer, politiquement.

---

manipulation en ce sens que la délinquance est le fruit de la précarité et de la société de consommation et non pas d'une forme de paresse dénoncée par les plus nantis.

[4] « 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 (…) son système de présupposés impératifs » BOURDIEU, P. *La domination masculine*, *op. cit*., p.80.

[5] PATEMAN, C. (1988), « The fraternal social contract », *in* J. Keane, éd., *Civil Society and the State*, p.105.

Elle souligne l'importance de la préservation des libertés individuelles et considère que l'erreur libérale concerne d'abord l'exclusion de la sphère privée de l'économie-politique. Selon elle, c'est de cette séparation que naissent les inégalités de genre.

Cette opposition entre matérialisme et libéralisme, semble s'être transformée. Le féminisme matérialiste paraît avoir évolué en féminisme post-colonial, et le féminisme libéral paraît revêtir les caractéristiques de l'universalisme. L'opposition, selon moi, est alors davantage fondée sur l'inclusion ou l'exclusion des problématiques raciales. C'est en tout cas, ce que dévoilent les différents débats médiatiques, les situations politiques, les analyses théoriques du début du XXIe siècle.

La crise migratoire sera analysée à l'aune du genre, son traitement relevant d'une gestion universelle de la problématique, et d'une stéréotypisation des migrants. Cette problématique revêt, à mon sens, un enjeu fondamental en Méditerranée, cette mer étant la voie migratoire la plus empruntée au monde mais, aussi, la plus meurtrière. Il convient donc, d'interroger la place du genre dans le cadre du traitement de cette crise. La question de l'espace public se mêle également à cette problématique, il sera donc pertinent de définir des critères de pénétration de l'espace public. La construction de « camps » de migrants, sont des espaces délimités, avec des entrées et des sorties contrôlées, au sein de l'espace public C'est pourquoi, je crois qu'il est nécessaire de mettre en perspective les pratiques politiques et la théorie du genre dans l'analyse de la crise migratoire.

Le terme de « crise », largement emprunté au vocabulaire libéral, permet de mettre en lumière la difficulté éprouvée par le genre dans un contexte de crises. De crises, puisque sont superposées la menace d'une crise économique, migratoire, politique et écologique ou environnementale. Dans ce contexte, le genre doit être pensé comme un « organe » tentaculaire, invisible, qui s'immisce dans les politiques occidentales et méditerranéennes.

La crise écologique, a donné naissance à un courant du féminisme appelé l'écoféminisme. Un chapitre lui sera consacré du fait de sa présence, souvent invisibilisée, au profit d'un féminisme universaliste. La principale critique dont fait l'objet l'écoféminisme est la réhabilitation du lien entre femme et nature. Cette nature considérée comme la substance de la subordination des femmes est revalorisée par l'écoféminisme, en étant pensée, non plus dans une opposition avec la culture, mais comme partie de la culture. Les individus deviennent alors des éléments constitutifs de la nature. Il est question de ne pas opérer un travail d'essentialisation qui ramènerait indubitablement l'être humain à une essence naturelle.

Cette brève rétrospective, dont l'analyse sera approfondie dans ce travail de recherche, permet néanmoins de mettre au jour la place cruciale occupée par l'espace public dans ces théories.

La discussion autour de l'espace public s'organisera à partir de la conception de Jurgen Habermas. L'espace public est un espace de discussion, raisonné où les individus privés traitent d'intérêts communs. L'espace public est alors un *medium* entre Etat et société civile. Cette définition a donné lieu à des controverses : on reproche notamment à J. Habermas une idéalisation de l'espace privé. Bien qu'il ait parfaitement conscience des lacunes et des inégalités qui y sévissent. Ces dernières sont même pensées comme étant au fondement de l'espace public.

Néanmoins, puisqu'il est un lieu de raison et d'argumentation, l'espace public est voué à l'évolution. En revanche, l'ethnocentrisme de cette conception de l'espace public doit être noté. Il se pense comme universel et nécessaire à la construction démocratique. Le principe démocratique ne peut être garanti que par cet espace d'échanges. La communication est donc au centre de l'espace public et de sa problématisation. Pour autant, les inégalités qu'il produit lui sont aussi extrinsèques, puisqu'il est vu comme un modèle exportable, il informe les sociétés. Les conditions propices à la « raison démocratique » sont la démocratie et une identité culturelle occidentale.

> Une des limites principales du concept habermassien réside certainement dans sa dimension normative (ce qui a été abondamment discuté), mais aussi dans son ancrage historique et socioculturel, qu'il ne contextualise pas suffisamment. Habermas s'inscrit dans la tradition des Lumières, pour analyser un moment où, en Europe, et pour la classe bourgeoise uniquement, cet espace délibératif se développe conjointement à la naissance d'une presse d'opinion qui publicise ces débats. Mais ce modèle idéal ne fonctionne bien sûr pas dans des systèmes non démocratiques où les médias sont intégralement au service du pouvoir, et il s'organise aussi d'une autre manière dans des sociétés construites sur d'autres systèmes de représentation (en Afrique ou en Amérique latine, par exemple). Le modèle peut dont être opératoire pour les démocraties naissantes de l'Europe occidentale du XIXe siècle, mais il semble devoir être adapté quand il s'applique à d'autres lieux et à d'autres temps, voire être inadéquat.[6]

Il est alors absolument nécessaire de discuter l'espace public comme d'un concept particulièrement soumis à son contexte socioculturel. La précision apportée par mon sujet de thèse à savoir « l'espace public en Corse et en Méditerranée » est bien voué à ancrer une

[6] LITS, M. (2014). L'espace public : concept fondateur de la communication. Hermès, La Revue, 3(3), 77-81. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/herm.070.0075

théorisation de l'espace public dans un territoire déterminé. Bien évidemment, les théories occidentales constitueront un apport fondamental dans cette analyse afin d'en définir les contours, les limites et les apports.

Ainsi intervient la question de la méditerranée en tant que laboratoire d'analyse. A l'évidence, la culture informe la société, l'espace public et les rapports de genre. Finalement, elle serait à l'origine des inégalités.

Considérer la Méditerranée comme un laboratoire d'analyse pourrait s'avérer étonnant. Pourtant, je m'attache dans ce travail de recherche à ne pas tomber dans l'écueil universaliste que je développerai comme une volonté d'homogénéisation. Cependant, la difficulté tient dans le fait qu'il est difficile de nier les liens entre culture et genre, si bien que la culture – notamment dans sa dimension traditionnelle – tend à renforcer les inégalités. Ce sont des hypothèses de recherche qui seront approfondies tout au long de ce travail.

Justice, genre et famille[7] permettra d'entamer le débat sur les liens supposés ou effectifs entre culture et genre. L'idée n'étant pas d'incriminer les cultures comme responsables des inégalités, mais de penser le cadre culturel conditionné par l'androcentrisme. Leur dimension traditionnelle est, pour S.M. Okin, néfaste pour les femmes. Son article s'oppose au multiculturalisme lequel serait une volonté de préserver les cultures minoritaires face à une hégémonie culturelle. Cependant, elle considère le genre comme un point aveugle de ce mouvement. Ce qui pose problème n'étant pas la cécité du multiculturalisme quant à la théorie du genre, mais bien que celle-ci entraîne un renforcement des inégalités. Le débat impliquera donc Will Kimlycka directement visé par la critique de la féministe libérale. Sa réponse[8] contestera l'accusation avec l'idée que le multiculturalisme, plutôt que d'être un ennemi du féminisme, est en fait une théorie qui le complète. Selon W. Kimlycka, il procède de la même logique : il est une opposition à la hiérarchie créée par les systèmes de pouvoir.

L'analyse me conduit vers l'étude de l'intersectionnalisme, qui est fondé sur un schéma horizontal, visant l'inclusion de la diversité. Vu comme une volonté d'homogénéisation et d'invisibilisation des identités raciales, culturelles et de genre, l'universalisme est ciblé.

> Quant aux approches en termes de genre et de *Queer Theory*, elles permettent de renouveler, à la lumière de nouveaux paradigmes en sciences humaines et sociales, des travaux qui ont longtemps insisté sur les formes traditionnelles de domination, en laissant pour compte les

[7] OKIN, S.M. (2008). *Justice, genre et famille*, Paris : Flammarion.

[8] OKIN, S.M. ; HEINE, S.; INNERARITY, D. ; KYMLICKA, W.; MESTIRI, S. (2008, octobre) *Femmes et multiculturalisme : quelle reconnaissance pour quelle justice* , *in* Raison Publique(n°9), Paris : PUPS.

> phénomènes grandissants des contrecultures dont la Toile mondiale devient un instrument privilégié d'expression et de revendication (Allard et Blondeau, 2008). [9]

C'est donc, notamment, au-travers de l'ancrage en *Cultural Studies*[10] que mon travail de recherche s'inscrit en Sciences de l'Information et de la Communication et, plus précisément, en anthropologie de la communication en tant qu'elle est, selon les termes d'Yves Winkin, : « une attitude de recherche face au monde social plus qu'une discipline ou un domaine de recherche »[11]. Cela, en vue d'étudier un ordre social et scientifique traditionnel afin de révéler les rouages permettant, non seulement, l'installation des injustices de genre, lesquelles ne se comprennent que par une appréhension des injustices sociales, de genre et de race, mais aussi par leur pérennité.

> Un vision rituelle de la communication s'intéresse non au déploiement des messages dans l'espace, mais au maintien de la société dans le temps, non à l'acte de transmettre de l'information mais à la représentation des croyances partagées.[12]

C'est en effet, la longévité des rituels sociaux, de l'*habitus*, qui semble faire société et qui est l'objet central de mon analyse. Cette interrogation menée dans le cadre méditerranéen rend compte de la particularité de ce terrain, et plus particulièrement encore, en termes de genre.

C'est pourquoi, à mon sens, l'intersectionnalisme, ayant pour décor la Méditerranée, doit être étudié de façon spécifique car cette mer se démarque notamment par le fait d'être un terrain géographiquement délimité, par sa diversité et les antagonismes qu'elle contient en son sein.

L'universalisme, d'abord supposé comme salvateur sera finalement examiné. Dans un premier temps on interrogera la logique kantienne à travers l'impératif catégorique. Les Lumières ont contribué à asseoir l'idée selon laquelle tout individu a une notion de la morale qui n'est pas acquise, mais innée. La « raison pratique » permet alors d'ériger une loi morale universelle, c'est-à-dire transnationale, transculturelle. Si cette idée est séduisante, on lui reproche une certaine forme d'idéalisme notamment dans l'usage de l'universalisme tel qu'il se présente dans nos sociétés contemporaines.

L'universalisme sera analysé selon une approche ethnocentrique, à travers, entre autres, l'examen du patrimoine et de la patrimonialisation. Ce qui me permettra d'aborder différents points tels que le genre, la race, la culture. La supposition d'un patrimoine universel, en effet,

---

[9] ALBERTINI, F. & PELISSIER, N. (2009). « When SIC meet CS ». Dans *Les SIC à la rencontre des Cultural Studies.* Paris : l'Harmattan. p.24.

[10] MAIGRET, E., MACE, E. (2005), dirs., *Penser les médiacultures*, Paris :Armand Colin.

[11] WINKIN, Y. (2000). Anthropologie de la communication, de la théorie au terrain. Paris : Editions du Seuil.

[12] CAREY, J. (1989). Communication as Culture : essays on Media and Society, New-York : Routledge. p.26.

laisse présager l'idée d'une identité universelle. Cette identité, en revanche, nous le verrons, n'est pas une représentation de la diversité culturelle et identitaire, mais plutôt une valorisation de l'Occident qui est érigé en universel. Cet universalisme culturel centré sur l'Occident se double d'une idée masculiniste du patrimoine, visible d'emblée étymologiquement, mais également dans l'usage et dans les pratiques patrimoniales.

Le patrimoine comme lieu de rencontre de l'identité et du libéralisme est une interrogation particulièrement féconde dans le contexte méditerranéen. Je mènerai cette étude à l'aide de diverses disciplines, entre autres : la sociologie, l'histoire, la géographie, la philosophie, l'ethnologie et, évidemment, sous l'égide des Sciences de l'Information et de la Communication.

Il sera donc supposé que la propension à l'universel est finalement une catégorie sociale du genre et de la race. L'identité sera questionnée, non pas dans une logique d'infirmation ou de confirmation, mais en vue de définir les contours de l'information hétéronormative à l'œuvre dans la théorie universaliste.

La Méditerranée, un schéma d'intelligibilité de la résistance du genre ?

Cette problématique naît donc d'une problématisation des concepts de genre et d'espace public dans le contexte méditerranéen. Le présupposé principiel est celui d'une information culturelle de la Méditerranée. Elle n'est pas seulement un espace géographique, elle est aussi un lieu culturel tiraillé entre libéralisme et traditionalisme. De façon que le genre y tienne une place particulièrement pérenne. L'imbrication des inégalités et des positions théoriques sera étudiée en vue de délimiter la Méditerranée au-delà de son terrain géographique et surtout en vertu des stéréotypes qu'elle semble légitimer. Ainsi, traiter de la théorie du genre dans le contexte méditerranéen semble une tâche ardue puisqu'elle est présentée comme une sphère qui lui est particulièrement hostile.

Posée en ces termes, la question de l'incompatibilité du genre et de la Méditerranée peut paraître naïve et peu fondée. Elle pourrait même sembler profondément réductrice, en tant que la Méditerranée est supposée comme l'aire d'une société aux réflexes primitifs.
Néanmoins, il s'agit d'analyser la réception médiatique de la Méditerranée. Les médias, ici, sont considérés globalement, c'est-à-dire à la fois en matière d'information, de cinéma, de littérature et, bien sûr de réceptions, en tant qu'elles sont visibles dans les théories occidentales.

Les prismes les plus intéressants, à mon sens, pour traiter de cette prétendue incompatibilité sont les mythes fondateurs de l'identité méditerranéenne, et le regard sur les textes politiques antiques, lesquels sont une référence de rigueur et de pertinence notamment lors du siècle des Lumières.

Proposer ce questionnement, c'est également présenter une déconstruction de la représentation de la Méditerranée et, évidemment, de la femme méditerranéenne. La femme méditerranéenne réduite soit à sa sexualité – négativement – soit à la maternité – positivement. C'est-à-dire que sont proposés deux cheminements aux femmes : être mère ou putain. Cette proposition, dont le manichéisme est à son paroxysme, fait pourtant état d'une réalité médiatique et sociale. Il y a un véritable processus de catégorisation à l'œuvre dans la saisie de l'imaginaire collectif au sujet de la Méditerranée.

La construction de ces images peut être envisagée selon deux angles, le premier, le plus évident, est celui de la culture. La culture serait donc l'unique responsable de la représentation des femmes en Méditerranée du fait de son traditionalisme qui confine à la misogynie la plus primitive. Le second, le plus intéressant, est celui de l'ethnocentrisme. Suggérer la position dominante de l'Occident comme ayant une place dans la stigmatisation des populations méditerranéennes, et plus particulièrement dans celles de la rive sud de la Méditerranée, est selon moi une idée intéressante, qui sera traitée de manière approfondie.

L'étude du stéréotype sera essentielle et récurrente dans ce travail de recherche en tant qu'il est un *medium* de la communication et un socle de construction culturelle. Le stéréotype est un outil du pouvoir, de la hiérarchie sexuelle et de la hiérarchie raciale. L'idée n'étant pas de polémiquer sur les termes de race ou de sexe, mais de réhabiliter leur utilisation en vue d'une problématisation.

La proposition de dépassement des stéréotypes, quoique ambitieuse, n'est pas pour autant infertile.

Comme je l'ai évoqué précédemment, les stéréotypes ont une valeur capitale dans tout processus identitaire. Les premiers stéréotypes visibles, sont ceux de genre, auxquels chacun se conforme. Judith Butler dans *Troubles dans le genre*[13] n'hésite d'ailleurs pas à considérer que chacun d'entre nous se travestit afin de répondre aux injonctions du genre. On se déguiserait alors chaque matin en homme ou en femme, en portant des talons, du maquillage, une barbe ou une chemise. Cette idée, particulièrement percutante, fait sens dans le débat qui vise à

[13] BUTLER, J. (2005). *Trouble dans le genre.* Paris : La Découverte.

distinguer sexe et genre. Pour J. Butler, le sexe ne définit pas le genre, le genre définit le sexe, il est un outil culturel de domination masculine. Ses fondements biologiques sont régulièrement l'objet de controverses. Mais, l'originalité de J. Butler tient en un argumentaire solide fondé sur l'hétéronormativité, soit l'injonction à l'hétérosexualité, laquelle devient une valeur sociale, un critère d'inclusion. Le genre n'a donc pas trait au seul organe génital, mais concerne également la sexualité. Ce positionnement quant à la sexualité, tend à voir la sphère privée, dont la plus stricte intimité serait la sexualité, comme une sphère politique. On rejoint ici à nouveau l'analyse foucaldienne des corps, pensés comme lieu d'exécution du politique.

Les stéréotypes seront examinés à l'aune de la culture et du genre, actant ainsi genre et culture comme une entité indivisible et, aux fondements des constructions sociales. Médiatiser l'archétype, c'est assigner un rôle aux individus, intériorisé de façon que stéréotype et biologie se confondent pour devenir indiscernables.

A ce titre, notre regard se portera également sur les controverses biologiques liées au genre, et sur l'émergence de théories selon lesquelles le corps lui-même, dans ses caractéristiques physiques jusqu'alors vues comme le résultat de la génétique, est soumis au genre.

C'est pourquoi, je propose d'analyser le genre en dépassant l'idée qu'il est une problématique exclusivement sociale, alors même que, comme j'ai commencé à l'esquisser, il s'attache à pénétrer toutes les strates de la vie, du vivant, de l'espace, du temps, de la culture, entre autres.

Il est juste de poser la question du genre dans le cadre social. D'emblée, le sujet s'entend en ce qui concerne l'égalité sociale. C'est ainsi que l'on songe à la représentation médiatique, à la parité, au harcèlement de rue, au « plafond de verre »... Autant d'objets d'étude qui réduisent le genre à la sphère sociale, à la vie sociale. Le genre serait extérieur à la sphère privée, l'espace privé un lieu de sécurité et d'égalité, son traitement doit par conséquent passer par une légifération.

S'interroger sur la pertinence de cet argumentaire pousse à le considérer comme un objet d'étude multidimensionnel. D'abord en matière de politique, ce qui inclut *de facto* l'économie, puis en termes d'identité, au sens ethnologique et traditionnel du terme, et, enfin, en analysant le genre comme un concept dépassant ses propres frontières.

Si je m'autorise à postuler le genre comme un objet politique c'est parce qu'il y a un lien établi *a priori* entre systèmes de pouvoir et économie. Le genre sera apprécié selon le présupposé qu'il fait partie du pouvoir et sera examiné comme une condition *sine qua non* de la pérennité du pouvoir.

Le pouvoir, peut être qualifié, je crois sans risque, de pouvoir politico-économique. L'économie et la politique s'influencent l'une et l'autre, dans un élan disciplinaire.

De ce fait, le genre sera analysé à la lumière du libéralisme, des traditions et de la civilisation m'apparaissant comme étant des concepts fondateurs de nos sociétés contemporaines. Je conduirai donc cette recherche en vue de déceler dans les rouages des pouvoirs ou du pouvoir, les catégories de genre et la volonté de hiérarchisation.

Plusieurs angles seront abordés, l'angle politique, bien sûr, économique, littéraire et historique. Ces aspects seront considérés comme des médias du genre. Afin de mettre au jour les conditions de production et de reproduction du genre.

Cette analyse demeurerait néanmoins lacunaire si on ne proposait pas une lecture de l'identité laquelle s'érige en vecteur de la cohésion sociale.

Dans un premier temps, j'évoquerai l'identité comme un outil du patriarcat et, par conséquent, un outil à dépasser. J'interrogerai alors les théories fonctionnalistes qui ont largement informé les Sciences Humaines et Sociales. Je procèderai à une analyse critique de ces théories, toujours à la lumière du genre, enfin d'ancrer ces positions dans le cadre méditerranéen lequel semble influencé par ces postures.

Indubitablement, la question de l'identité passe par la question du sexe. Comme je l'ai souligné au préalable, l'identité sexuelle ou de genre, est une des premières données du processus communicationnel.

En effet, selon Karine Espineira :

> Comment faire entrer l'identité, depuis ses fondements naturalistes et essentialistes, dans la sémiosphère, dans la culture ? Toute identité, et plus encore son expression genrée, est faite de signes. Si nous maîtrisons l'atome, si nous avons contesté le temps, si nous nous sommes arrachés à la gravité, pourquoi maintenir l'invariance du genre ? Cette variable, réellement construite dans le déni de sa propre élaboration culturelle, sert un ordre des genres (Bertini, 2009). « Penser le Genre » revient pour les études de communication à s'intéresser à l'articulation entre sexe et genre dans les modes et dispositifs de communication. Pour Marie-Joseph Bertini, le genre comme premier principe d'organisation sociale et communicationnelle doit s'ajouter aux nombreux programmes de recherches en SIC qui ont pensé le corps et la technique, les sons et les images, les signes et les symboles. Les communications sont aussi structurées par les rapports de sexe et de genre.[14]

[14] ESPINEIRA, K. (2014). Les constructions médiatiques des personnes trans - Un exemple d'inscription dans le programme « penser le genre » en SIC. Les Enjeux de l'information et de la communication, 15(1), 35-47. https://doi.org/10.3917/enic.016.0035

K. Espineira, souligne le fait, qu'au-delà d'une simple donnée permettant le processus communicationnel, le genre, le sexe, participent de l'identité du fait de leur production de signes. Cette production est, selon la chercheuse, particulièrement prégnante en ce qui concerne le genre. On peut d'ailleurs arguer que cette donnée communicationnelle se renforce encore davantage lorsqu'à celle-ci, se superpose la donnée raciale. Discuter de la race et de sa terminologie facilitera une mise en évidence de l'invisibilisation des femmes racisées dans l'espace public et permettra, je l'espère, d'esquisser une ébauche de la place des femmes méditerranéennes dans un contexte mondialisé.

Aborder le sujet de l'identité va de pair avec l'exploration de la dimension traditionnelle des sociétés. En premier lieu, parler de sociétés traditionnelles présume une opposition entre modernisme et tradition, opposition qui n'est évidemment pas perçue sur le plan de l'égalité mais sur le plan d'une domination pour ce qui est des valeurs morales. C'est ainsi que sera interrogé le concept d'identité, en tant qu'il renferme en son sein la morale, la hiérarchie sexuelle et raciale. C'est la raison pour laquelle le pouvoir sera questionné. Il est traversé par un androcentrisme, qu'on qualifiera de *phallogocentrisme*[15]. Le phallogocentrisme est à mon sens un terme particulièrement approprié, il ne définit pas le pouvoir uniquement comme étant centré autour des hommes, mais englobe la dimension sexuelle du désir. Il se met ainsi en scène comme construit pour et par la raison et le désir masculins. Lesquels procèdent d'une même démarche, de fait excluante à la fois pour les femmes et l'ensemble des individus qui ne sont pas hétérosexuels. L'identité comme identification sexuelle sera alors un point essentiel de ce travail.

Le troisième point de l'analyse se dessine, le genre doit être analysé comme une entité qui se nourrit et se produit elle-même, tout en la considérant comme un concept transfrontalier tant les objets qu'il traverse sont nombreux.

La question est rhétorique : à l'évidence le genre n'a pas de frontière, il ne se limite pas. Cependant, l'intérêt de poser une telle question se trouve dans l'idée de penser les crises traversées par les sociétés à travers le prisme du genre. Ces crises sociales et écologiques tendent en effet à minimiser, voir à masquer les inégalités de genre. Intégrer le genre dans les processus de gestion de crises et comme un vecteur d'intelligibilité de ces dernières est fondamental. Fondamental, car il permet de révéler les implications entre écologie et féminisme, mais aussi de restructurer les institutions du pouvoir afin d'obtenir une résolution

[15] DERRIDA, J. (1980). *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà.* Paris : Flammarion.

des inégalités. L'objectif n'est pas ici de mettre en lumière une idée utopique ou idéaliste, ni de s'inscrire dans un quelconque programme politique ce qui serait tout à fait hors de propos.
Mais, cette analyse permettra, je crois, de comprendre les liens tissés par le genre avec le pouvoir structurel. La connaissance de ceux-ci permettra une compréhension de l'ensemble des inégalités, à défaut d'une résolution. L'urgence climatique est telle, (la Méditerranée étant particulièrement touchée en sa qualité de mer la plus polluée du monde), qu'il m'est apparu comme évident de traiter de la problématique écologique dans le cadre d'un travail sur la Méditerranée. Ecologie qui sera liée à la problématique de genre, mais aussi antagonique à cette dernière lorsqu'elle réutilise les schémas traditionnels du pouvoir, notamment dans sa dimension libérale.
C'est ainsi que seront interpelés les concepts d'écologie et de patrimoine, conjointement comme étant des outils de la hiérarchie sexuelle et de l'émancipation féminine.

PREMIÈRE PARTIE

LA MÉDITERRANÉE, ENTRE CONSERVATISME ET PROGRESSISME

Difficile de nier l'influence religieuse qui semble voguer d'un bord à l'autre de la Méditerranée ; bordée de pays musulmans au sud et à l'ouest, d'un état judaïque, Israël, d'un état catholique, le Vatican. Cette fresque religieuse et la promiscuité laissent présager des tumultes.

En effet, forte de ses antagonismes, la Méditerranée ne cesse d'osciller entre guerres et paix, vie et mort, beauté et chaos, montagnes et plaines, chants et hurlements. Est-il possible d'écrire à son propos à la fin des années 2010 en éludant ses morts ? Selon les chiffres fournis par le Haut-Commissariat de l'ONU aux réfugiés, elle est, en 2018, la mer la plus meurtrière du monde[16]. D'une rive à l'autre, deux mondes s'affrontent. L'un dit plus doux, plus empathique, plus riche, l'autre, violent et misérable. La mer méditerranée est-elle une mer manichéenne ? Tout autant paradisiaque que cauchemardesque, nul doute que son paysage informe les *agir*[17]. Comment nier que ses routes sinueuses, ses littoraux escarpés et ses montagnes abruptes ont influencé les modes de vie, les rapports communicationnels, l'économie, la politique et la société tout entière ? Il faut se tourner vers le visible : l'Europe méditerranéenne, le Maghreb, les portes de l'Orient sont des lieux de rébellion, de violence, de misère ou de guerre. Mais, dans un même temps, des lieux de tourisme. La Grèce et ses littoraux bâtissent des hôtels luxueux et des camps de migrants, le Maroc ouvre les portes du désert et des jardins de Majorelle tout autant qu'il les ferme aux droits des femmes, l'Italie brille autant par la splendeur de ses monuments, de sa culture et de son charme que par, sa *mafia* et sa misogynie. Parler de la Méditerranée, c'est évoquer ses villes Barcelone, Rome, Venise, Athènes, Istanbul. Toutes sont des capitales culturelles, des lieux de culture, de festivités et toutes renferment une certaine violence parfois liée au terrorisme, parfois au clanisme, parfois à une volonté émancipatrice. Barcelone a été le témoin de la violence étatique, Venise s'est vue ensevelie sous les eaux du fait de la corruption, Athènes a été victime d'ingérence, Istanbul d'attentats et Rome d'un regain fasciste. *De facto*, il n'existe plus de doute quant au leurre qu'est le calme olympien de la

---

[16] AFP, L. M. A. (2019, 3 janvier). Plus de 2 260 migrants morts en Méditerranée en 2018. *Le Monde.fr*. https://www.lemonde.fr/international/article/2019/01/03/plus-de-2-260-migrants-morts-en-mediterranee-en-2018_5404889_3210.html

[17] Le concept d'*agir* sera régulièrement utilisé. Il suit ici la définition de Jacques Rancières, On suppose avec lui, que toute action est motivée par une pensée, un paradigme, un cadre social. Ainsi, sera considérée l'*agiri :* « Certes, plus largement, l'action – et Rancière forge ainsi le concept d'un agir constamment renouvelé et non pris dans la dualité contemplation/action – définit le seul moteur des affaires humaines. Nul besoin d'épiloguer longtemps sur ce point. Les hommes déploient de multiples modes spécifiques de l'agir (actions politiques, pratiques artistiques, travail, littérature), qui se rencontrent, se tressent, se nouent en organisant des partages ou des distributions. ». Ruby, C. (2007). Le sens de l'action dans la philosophie de Jacques Rancière. *Le Philosophoire*, 2(2), 165-182. https://doi.org/10.3917/phoir.029.0165

Méditerranée, qui, lorsqu'on prend le temps de la contempler, ne paraît apporter qu'apaisement, beauté et quiétude. Si la Méditerranée nous trompe c'est sans doute du fait de sa complexité territoriale et culturelle. Au préalable, j'évoquais la religion qui pénètre les moindres strates de l'espace public. La Corse en est un terrain intéressant, son hymne le *Dio vi salvi regina*[18], son université porte sur son parvis la Vierge Marie, un de ses événements majeur reproduit le chemin de croix du Christ, le *catenacciu*[19], ses rites mortuaires ont une importance capitale dans la vie sociale, ses édifices religieux sont autant d'éléments qui me permettent d'évoquer l'intrication du religieux et du public. La Corse est le département français comportant le plus d'églises au *prorata* de sa population et de son territoire. C'est également le *leader* mondial des véhicules blindés au *prorata* de sa population[20]. Si le lien n'est, de prime abord, pas évident, il apparaît néanmoins fécond et mérite un questionnement. Je crois que le lien, se fait par une interrogation sur le progressisme et le conservatisme. Loin de moi l'idée de dresser un tableau victimaire ou folklorique de la Corse ; il faut révéler les rouages sociaux-historiques afin de dessiner un schéma d'intelligibilité en ce qu'il s'agit des normes de genre. En effet, le cœur de notre sujet se situe en ce point : le genre. Il m'est apparu nécessaire d'esquisser un portrait du paysage culturel et naturel de la Méditerranée et de la Corse pour comprendre leurs ambiguïtés. Si ce portrait se précisera évidemment tout au long du propos, il est fondamental d'introduire ainsi notre sujet.

En outre, lorsque j'évoque le conservatisme lié, entre autres, à la prégnance de la religiosité dans la vie quotidienne, et le progressisme, lui-même victime d'antagonismes c'est pour souligner l'émancipation identitaire, le ton politique et l'économie libérale qu'il renferme. Au sens propre également, la Méditerranée, en termes géographiques et statistiques se situe en un point de basculement, elle est un *turning point*, entre l'Europe et l'Afrique, entre l'Europe et le Moyen-Orient. La Corse, elle, en sa qualité d'île n'est certainement pas exempte de ces influences dont elle jouit et pâtit dans un même mouvement.

---

[18] *Trad. :* Que Dieu sauve la reine.

[19] Le *catenacciu*, qui signifie « homme enchaîné », est un événement traditionnel sartenais : il se déroule le vendredi saint, le pénitent vêtu d'une aube et d'une cagoule porte une croix et des chaînes et doit parcourir près de 2 kilomètres à travers la ville de Sartène. Il symbolise ainsi la montée du Christ au calvaire.

[20]« La Corse compte ainsi, selon des estimations des services de l'Etat, entre 80 et 100 propriétaires de véhicules dotés d'une "protection balistique", soit, rapporté à la population insulaire, le chiffre éloquent d'une voiture blindée pour 3000 habitants, une proportion quatre fois supérieure à celle du Brésil, pourtant leader mondial. » ALBERTINI, A. (2018, 6 septembre). La Corse championne des voitures blindées, Le Monde. https://www.lemonde.fr/societe/article/2019/09/06/la-corse-championne-des-voitures-blindees_5506997_3224.html

Ainsi, se précise la question de la *place de la femme dans l'Espace public en Corse et en Méditerranée*, qui ne peut être traitée selon un paradigme purement occidental, par-là j'entends un paradigme construit conjointement par le Nord de l'Europe et les Etats-Unis, puisqu'elle résulte d'une pluralité culturelle. « Dans toute la Méditerranée, la notion d'honneur se situe entre les jambes des femmes »[21]. Le romancier turc offre ici une peinture incisive du rapport qu'ont les cultures méditerranéennes aux femmes. De plus, on peut noter que l'écrivain choisit le terme de « Méditerranée » et non de « Turquie » ce qui présage une certaine idée de culture méditerranéenne à la fois riche et profondément patriarcale. L'image est dure et fait immédiatement référence aux injonctions à la virginité faites dans les pays du Maghreb et de l'Orient, en revanche, il serait faux de penser que la Méditerranée occidentale en est exempte. *Quid* des images populaires des femmes méditerranéennes ? Enfermées entre le spectre de la Vierge Marie et de la mère, entre les injonctions à l'indépendance et la vie familiale. Ces influences socio-culturelles trouvent une réponse dans le tiraillement constant entre conservatisme et progressisme. C'est en tout cas, ce dont il s'agit ici. Avant de m'atteler à l'analyse de ce *distinguo,* il est nécessaire de souligner la volonté hégémonique qui se dégage déjà de cette brève description.

A mon sens, la première problématique à laquelle est confronté le genre est celle de la volonté hégémonique, dans ce cas, celle du patriarcat. De-là, il est rapide de lier hégémonie et non représentation. Il ne peut effectivement y avoir de représentation s'il y a hégémonie. De plus, l'analyse du libéralisme permettra de comprendre le genre comme une tautologie. A la suite de Judith Butler, je crois que le genre est la cause du genre en ce sens que la hiérarchie sexuelle à laquelle il conduit est également produite par lui-même. Ceci étant dit, il semble que cette tautologie n'est pas isolée, le modèle capitaliste est lui-même tautologique car le capital produit du capital et est le produit du capital. Cette base, il me semble, est celle du libéralisme. Ce dernier tel que je le considèrerai tout au long de ce travail de recherche, est celui théorisé par John Rawls dans sa *Théorie de la Justice*[22], c'est-à-dire un libéralisme anti-utilitariste et anti-sacrificiel où le bien-être devient un impératif politique. Ce libéralisme est à l'origine de la distinction espace privé/espace public. L'espace privé étant considéré comme une sphère indépendante où l'Etat n'intervient pas. Dans cette sphère on retrouve la famille et ce que l'on nomme communément « vie privée ». C'est également dans cette sphère, dite de liberté et d'indépendance, que se produisent, en grande partie, les violences faites aux femmes, que sont

[21] LIVANELI, Z. (2006). *Délivrance*, Paris : Gallimard.
[22] RAWLS, J. (2009). Théorie de la Justice, Paris : La Découverte.

assimilées les règles de genre et, par-là, la hiérarchie sexuelle et donc l'hétérosexualité comme norme. A ce titre, la Corse est un modèle intéressant. D'un point de vue seulement empirique, j'ai pu constater que tout ce qui a trait aux tâches ménagères est une préoccupation féminine et ce également chez les plus jeunes générations. S'il y a souvent une prise de conscience qui se ressent lors de discussions, les faits suivent peu. Il n'est pas rare d'entendre des jeunes femmes se féliciter de l'aide apportée par leur conjoint en ce qui concerne les enfants et les tâches ménagères. Cette digression me permet de faire le lien entre la séparation des sphères et la question des genres. La séparation des sphères n'est pas équivalente selon son sexe au sens biologique du terme. Un homme et une femme ne peuvent jouir de la même façon de l'espace public et de l'espace privé et c'est ainsi que je me poserai la question de l'existence d'un espace privé pour les femmes.

En outre, le libéralisme tâche de conserver la liberté en n'entrant pas en ingérence avec les ménages. Il considère l'espace public comme une condition *sine qua non* de la liberté. Alors qu'on suppose le conservatisme comme le berceau des inégalités. C'est ainsi que j'ai choisi les termes de progressisme et de conservatisme, pour les opposer plus clairement, je crois, que conservatisme et libéralisme. Or, ce berceau des inégalités qu'est censé représenter le conservatisme a une présence permanente en Corse. En effet, la tradition qu'elle soit politique, linguistique ou culturelle est omniprésente. Cette tradition, parfois perçue comme folklorique, ordonne les rôles entre les hommes et les femmes de façon précise et force est de constater que nous sommes ici dans des rapports simplistes où les femmes s'adonnent aux tâches viles et les hommes aux tâches nécessitant force, courage ou intelligence. Ce constat n'est pas neuf, évidemment, et a d'ailleurs été développé par P. Bourdieu dans *La domination masculine*[23] lorsqu'il observa la répartition des tâches lors de la coupe du bois en Kabylie. Il s'aperçut alors que les hommes coupaient les troncs et les femmes étaient chargées de s'abaisser au sol afin de ramasser les brindilles[24]. Cette situation m'a immédiatement paru symboliquement forte et féconde telle une métaphore filée.

Finalement, il y a une séparation simple : celles des tâches ingrates et celles des tâches gratifiantes. Cette assertion, loin d'être naïve, demande évidemment davantage d'analyse et à être actualisée dans une société où le libéralisme ne côtoie guère l'anonymat mais l'entre-soi, où les femmes semblent prises au cœur du conflit civilisationnel. Je poursuivrai cette hypothèse par une analyse de la théorie du genre à l'épreuve des traditions.

---

[23] BOURDIEU, P. (1998). *La domination masculine*. Paris :Points.
[24] *Idem*, p.87.

I.1. Libéralisme et entre-soi

S'interroger sur les liens entre genre, libéralisme et identité est une difficulté supplémentaire, sans doute pour les implications qu'engendre la dichotomie Espace Public/Espace Privé. La *Théorie de la Justice*[25] de J. Rawls, sur laquelle je choisis de fonder mon propos, consiste à expliciter la nécessité d'une opposition à l'utilitarisme[26] à des fins de justice. C'est-à-dire, qu'il sera considéré comme injustifiable le sacrifice d'une partie pour le bonheur de tous. Cette théorie, évidemment, s'érige contre une longue tradition allant du christianisme au marxisme, en tentant de construire des principes de justice universelle selon une méthode particulière et originale : celle du « voile d'ignorance ». Ce voile d'ignorance permet de tenir à l'écart du débat les revendications personnelles en fonction de ses talents propres, la redistribution est étrangère aux talents de l'agent, et la personnalisation de la redistribution contrevient, selon J. Rawls, au principe de justice. Le présupposé serait celui de l'inégalité des individus, les talents sont le fruit d'un concours social et circonstanciel, ainsi il est juste de se placer derrière ce voile d'ignorance qui ne tient compte ni de l'origine, ni de la position sociale pour déterminer des principes de justice. Ce voile oblige à la prise en compte d'autrui puisqu'on pourrait être autrui. La dissimulation des talents de l'individu à l'individu derrière le voile d'ignorance a une double vertu : celle de faire reconnaître le talent comme non mérité et comme étant une ressource sociale. Le talent n'a de valeur que parce qu'il est socialement demandé, donc, l'agent n'est pas l'auteur de la valeur sociale donnée au talent. On s'aperçoit alors que le libéralisme où s'inscrit J. Rawls est repensé d'un point de vue socialiste de sorte qu'il exige une stricte égalité entre les agents pour établir un principe de Justice. *A priori*, on peut être étonné de l'enracinement libéraliste de J. Rawls, cependant son premier principe est la protection des libertés individuelles, le second l'égalité ; c'est par le premier qu'il permet d'être qualifié de libéraliste. Cette position libéraliste entend traiter les problèmes sociaux tout en respectant et en protégeant les libertés individuelles. J. Rawls promet donc de construire une théorie de la justice universelle, supposant que le voile d'ignorance, donc sa méthodologie, permet d'adopter une approche globalisante. Il explique :

---

[25] RAWLS, J. (2009). *Théorie de la Justice*, Paris : points.

[26] Idéologie selon laquelle le bien-être d'un groupe peut être sacrifié afin de garantir le bien-être pour la majorité. L'exemple le plus frappant est, à mon sens, la guerre où l'on sacrifie délibérément la vie ou le bien-être de certains individus (les soldats, certains civils, *etc.*) pour garantir la paix, la sécurité ou la vie à la majorité.

> Une conception de la justice est plus raisonnable, ou plus susceptible de justification, qu'une autre si ses principes sont choisis de préférence à ceux de l'autre par des personnes rationnelles placées dans cette situation initiale. Les conceptions de la justice doivent être classées en fonction de leur capacité à être acceptées par des personnes placées dans les circonstances que je viens de citer. (…) Il semble donc raisonnable que nul ne doive être avantagé ou désavantagé par l'intervention du hasard de la nature ou des circonstances sociales dans le choix de ces principes. (…) Il faut exclure la connaissance de ces contingences qui sème la discorde entre les hommes et les conduit à être soumis à leurs préjugés. De cette façon, on parvient tout naturellement à l'idée du voile d'ignorance.[27]

Dès lors, il faut mettre en exergue la notion de préjugé qui est abordée dans l'extrait cité. Les préjugés sont ici accusés de créer des inégalités et font partie intégrante de la réalité sociale et de ses représentations. Ce sont eux qui restreignent la justice sociale. Cette théorie, qui en l'état semble complète, comprend pourtant un oubli considérable : le genre. Rien, ou presque, n'est lié à cette question, pour deux raisons : l'idée que la famille appartient à la sphère privée, donc l'Etat ne doit pas y intervenir, et l'idée de l'intériorisation de l'homme comme universel. Le point de vue rawlsien s'est élaboré selon les règles sociales hétéro-normées. Si nous donnons un genre au libéralisme cela sous-tend également que l'espace public n'est guère celui de la femme, il « est encore très largement masculin »[28]. C'est ainsi qu'interviendra S.M. Okin afin de reconstruire la notion de libéralisme en y faisant intervenir le genre et la famille comme une structure sociale et non plus comme un espace privé. L'identité politique et l'identité générique sont ainsi mêlées qu'elles créent une domination masculine hégémonique jusque dans les plus infimes pratiques sociales et familiales. S.M. Okin fait le choix de parler d'identité générique plutôt que d'identité sexuelle, ce qui lui permet d'intégrer l'identité homosexuelle et de se détacher de la biologie. Cette volonté d'intégrer la famille aux théories de la Justice s'explique du fait que les inégalités de genre sont renforcées par la distribution des rôles dans la famille, la justice en son sein devient la condition *sine qua non* de l'égalité dans l'espace public. On pourrait d'emblée opposer un argument à Susan Moller Okin, si les théories de la justice ont exclu les femmes c'est du fait du patriarcat, comment donc peuvent-elles les intégrer ? N'est-ce donc pas une contradiction que de vouloir faire entrer les femmes dans un système patriarcal ? S.M. Okin réfute l'idée d'une justice patriarcale et estime que les femmes peuvent intégrer l'universalisme moral et doivent l'intégrer. Le moyen de l'intégrer est la justice dans la famille.

---

[27] *Idem*, pp.44-45.

[28] ALBERTINI, F. (2000). « Au carrefours des contradictions : l'espace public corse », Letterature di Frontiera = Littératures Frontalières, 2, EUT Edizioni Università di Trieste, p. 314.

Elle explique « nous ne sommes pas nés comme des individus isolés et égaux dans notre société, mais dans des situations familiales »[29]. En effet, en faisait abstraction de la famille lorsqu'elle se cache derrière son « voile d'ignorance », J. Rawls a postulé les individus égaux sans considérer la structure familiale comme une entrave potentielle et même, au contraire, a admis la famille comme juste parce qu'alimentée selon le moteur de l'amour et l'a donc privée de critères de justice. Cette idée de privation de critères de justice du fait de l'amour n'est pas neuve, J.-J. Rousseau a, dans son *Contrat Social*[30], fait ce même constat. Or, la structure de la famille entrave l'égalité des chances. L'exemple donné par S.M. Okin est éclairant, une mère célibataire est nécessairement victime de l'inégalité ce qui aura immanquablement des répercussions sur ses enfants en matière, entre autres, d'égalité des chances. Si l'injustice pénètre la structure familiale elle ne peut donner lieu qu'à une société injuste. Le *continuum* entre l'espace privé et l'espace public devient évident. Ces espaces sont liés par un lien causal.

De ce fait, l'espace privé est acquis comme le socle de l'espace public. Mais qu'en est-il lorsque le territoire où ces espaces s'établissent tend à une promiscuité extrême ? Le contrat libéral est simple : la séparation de deux espaces distincts permet à la fois de réduire les inégalités et, à la fois de préserver les libertés individuelles. Cependant, avec Susan Moller S.M. Okin, on s'aperçoit que cette dichotomie, lorsqu'elle est pensée radicalement, se fonde sur un refus de porosité des espaces, ne prémunit guère des inégalités et, au contraire, les renforce. Il faut souligner le fait qu'à ce stade de l'analyse, les constats ont été élaborés dans un cadre exclusivement théorique.

Afin de répondre à des impératifs d'intelligibilité, je me propose à présent d'appliquer ces analyses à un cadre géographique : celui de la Corse. Néanmoins, il est nécessaire d'aborder la question du clientélisme. En effet, du seul point de vue empirique, il occupe une place importante dans l'espace public corse. C'est un état de fait visible. Par exemple, les discours politiques lors des *meetings* mettent un point d'honneur à faire valoir leur volonté d'en finir avec le clientélisme. C'est par ailleurs le *leitmotiv* exprimé par les nationalistes à la tête de l'Assemblée de Corse depuis 2015. « Il faut en finir avec le clientélisme », ces mots retentissent à chaque débat d'idées, à chaque présentation de programme, à chaque *meeting*, sur chaque programme. On ne peut y échapper. L'analyser en termes scientifiques reviendrait, à mon sens, à le concevoir comme un système de valeurs, une logique de don et contre-don. Il informe

[29] OKIN, S.M. (2009). *Justice, genre et famille*, Paris : Flammarion, p.51.

[30] ROUSSEAU, J-J. (2011), *Du Contrat Social*, Paris : Flammarion.

l'espace public. Dans leur ouvrage commun[31] Hélène Combes et Gabriel Vommaro abordent dans une sous-partie le clientélisme corse sous le titre « la Corse : un modèle méditerranéen spécifique ? »[32]. Elles expliquent, sous-couvert de l'analyse de Jean-Louis Briquet, que la notion de clientélisme en Corse est occultée par des relations d'amitiés.

> Énoncée dans les termes de l'amitié, la relation politique devient ainsi une relation de réciprocité fondée sur la reconnaissance mutuelle de la valeur personnelle, l'échange ne pouvant être légitimement commandé que par un "devoir moral" qui exclut tout intérêt déclaré et tout motif proprement instrumental.[33]

C'est-à-dire que la promiscuité est telle qu'elle conduit nécessairement à l'interconnaissance. La Corse est

> Une société fondée sur la proximité, elle se caractérise par l'interconnaissance. Personne n'échappe au contrôle de l'autre, ce qui génère un code unique de catégorisation et de comportements où le regard joue le rôle de l'observation minutieuse plaçant chacun sous la tutelle d'autrui. C'est ainsi que la notion d'espace public, comme lieu d'anonymat ouvert à tous, n'a que peu de pertinence. (…) L'espace public est encore très largement masculin et les seules femmes qui réussissent à franchir les obstacles soit bénéficient largement de l'appui des hommes qui en retrait continuent à exercer le pouvoir, soit profitent d'une opportunité qui les place à leur insu bien souvent dans une position d'intérimaire. [34]

Évidemment, elle ne permet pas l'anonymat qu'est censé offrir l'espace public. C'est ainsi que la politique se retrouve spoliée par des valeurs d'amitié. J'évoquais la logique de don et de contre-don. « Le don apparaît comme un opérateur politique, comme l'opérateur de l'alliance entre les membres d'une société (...) Il est ce qui permet de passer du cycle de l'ignorer-prendre-refuser-garder, à celui du demander-donner-recevoir et rendre. »[35] Il me semble que c'est précisément cette logique qui est à l'œuvre lorsqu'on évoque le clientélisme. Vulgairement, le clientélisme pourrait se définir ainsi « Les membres de ma famille voteront pour toi – Si je suis élu je te donnerai un emploi ». Pourrions-nous échapper ici à la logique du don ? Si toute la société insulaire est construite sur des valeurs relevant à la fois du don et de l'amitié, ce qui paraît plausible dans un tel réseau de connaissances, peut-il advenir un espace public neutre ? C'est précisément sur ce point que se pose la problématique du libéralisme et de l'entre-soi. Ce

---

[31] COMBES, H. & VOMMARO, G. (2015). *Sociologie du clientélisme.* Paris : La Découverte.
[32] *Idem*, p. 59.
[33] BRIQUET, J-L. (1997) *La Tradition en mouvement. Clientélisme et politique en Corse*, Paris : Belin, p.28.
[34] ALBERTINI, F. (2001). « Au carrefour des contradictions : l'espace public corse ». *Littérature Frontalières*, EUT Edizioni Università di Trieste, 313-18.
[35] CAILLE, A., « Jouer/Donner », *in* Revue du MAUSS (n°41), 2013/1, p. 248.

dernier semblant aller tout à fait à l'encontre des impératifs libéraux. Avant toute chose, je souhaite rappeler la définition de l'espace public de J. Habermas. Selon Nancy Fraser cette notion d'espace public baigne parfois dans une certaine confusion à l'instar de certaines théories féministes, elle s'explique :

> (…) de nombreuses théories féministes l'ont utilisée pour désigner tout ce qui se situe en dehors de la sphère domestique ou familiale. Dans cette acceptation « l'espace public » englobe au moins trois éléments distincts d'un point de vue analytique : l'Etat, l'économie officielle des emplois rémunérés et les arènes du discours public.[36]

La critique de Nancy Fraser est simple, traiter de l'espace public comme s'il n'était réduit qu'à son opposition à l'espace privé conduit, en ce qu'il s'agit des femmes, à penser que ce sont les appareils étatiques qui permettent l'émancipation. Cette conception repose donc sur le présupposé d'un Etat juste. Si on institutionnalise la sphère domestique en proposant de rémunérer, entre autres, le travail domestique, on présuppose que les problématiques de genre en étant subordonnées à la logique marchande, seraient résolues. Dans son ouvrage, *Qu'est-ce que la justice sociale ?*[37] Nancy Fraser cherche dans les sociétés dites du « capitalisme tardif », la justice. Son postulat premier est donc celui de l'injustice intrinsèque au capitalisme et, par-là, au libéralisme. Elle fonde son propos sur la conception Habermassienne de l'espace public, qu'elle n'accepte évidemment pas totalement, puisqu'il contient une exclusion, reconnue par J. Habermas, celle des femmes. Le principal problème soulevé par N. Fraser est l'idéalisation de l'espace public bourgeois tel qu'il est traité par J. Habermas, une idéalisation qui le conduisit à ne considérer que cet espace public ci, bien qu'il soit conscient de l'existence d'autres espaces publics. Cette idéalisation a permis de minimiser les différentes exclusions induites par cet espace public et à donner à voir un libéralisme ontologiquement injuste : « Nous ne pouvons plus supposer que son modèle a été un idéal utopique qui n'a pu être réalisé ; il s'est aussi agi d'une notion idéologique qui a légitimé l'émergence d'une domination de classe (et de race). »[38]. En effet, l'espace public bourgeois de J. Habermas comprend des oublis considérables sous prétexte de lutte contre l'aristocratie[39]. De plus, nos sociétés contemporaines ouvrent l'espace

---

[36] FRASER, N. (2005). Qu'est-ce que la justice sociale. Paris : La Découverte. p.108.

[37] FRASER, N. (2005). *Qu'est-ce que la justice sociale. Op. Cit.*

[38] *Idem.*, p.117.

[39] « La critique féministe de la théorie habermassienne de l'espace public montre, de son côté, combien le genre structure celui-ci notamment à travers des conditions de participation politique inégales et l'établissement d'une ligne de partage entre « public » et « privé ». Nancy Fraser (1985 : 56) a ainsi démontré que « la structure

public à ceux qui en étaient exclus auparavant. Tous les individus peuvent donc délibérer « comme si » ils étaient égaux. Cette idée du « comme si » est sérieuse, qui en brandissant sa volonté égalitaire, renforcerait encore davantage les inégalités. Si on ne s'attarde que sur le langage par exemple, il est acceptable d'affirmer que plus le niveau social est élevé plus le niveau culturel l'est et par-là, le niveau de langage[40]. Il n'est pas rare, cela se vérifie empiriquement, d'entendre des injonctions à la reformulation, à la clarté, à la précision. Les classes sociales dominées à laquelle on donne la parole « comme si » elles n'étaient pas dominées, se retrouvent stigmatisées et exclues de délibérations quelconques. Il en va de même pour les femmes, selon des critères différents, évidemment. Les femmes, au XXIe peuvent accéder à des postes à responsabilités, faire de la politique et être médiatiquement représentées. Rien, en somme, ne leur est interdit sur le simple critère de leur sexe. Cette base théorique se trouve néanmoins rapidement contrariée d'après l'étude menée par l'Institut National de l'Audiovisuel (l'INA). Cette étude[41] de 2019 montre qu'en France : « Les femmes n'occupent en moyenne qu'un tiers du temps de parole à la télévision et à la radio » ; David Doukhan en tire les conclusions suivantes « les hommes parlent deux fois plus que les femmes (…), les femmes parlent moins aux heures de fortes audiences (…) on est face à des phénomènes qui évoluent dans le temps, sur 8 ans le temps de paroles est passé de 30% à 35% à la télévision et a augmenté de 9,4% à la radio sur le même laps de temps. » mais tempère « Le temps de paroles c'est le prisme pour évaluer l'égalité. (…) Le temps de parole à lui seul donne un certain nombre d'informations (…) mais ce n'est pas tout. ». En effet, il suggère de s'intéresser au contenu de ce temps de parole, par exemple, sur les chaînes de sport les femmes s'expriment extrêmement peu :17 % pour L'Équipe, 7,73 % pour Eurosport. Cette étude de 2019 tend, il me semble, à corroborer les analyses de Nancy Fraser et des précautions qu'elle préconise de prendre quant à la pénétration de l'espace public contemporain ; certes, les femmes ont à présent accès à la parole mais elles sont sous-représentées et exclues -ou presque- de certaines thématiques. Leur présence dans l'audiovisuel et la radiophonie masque finalement les inégalités qui y sont perpétrées. D'après moi, il est juste d'évoquer le rôle du stéréotype. Cette place réservée à la

---

institutionnelle de [l'espace public] est réalisée au moyen de rôles sociaux genrés ». La domination masculine se manifeste dans des inégalités matérielles qui biaisent les conditions d'égale participation, elle s'exprime dans l'impossibilité d'un dialogue entre pairs et la disqualification de la parole des femmes, ainsi que dans le codage masculin de la citoyenneté5. Il s'ensuit que les conditions d'une communication démocratique ne sont pas remplies. » CERVULLE, M. et JULLIARD, V., (2018) « Le genre des controverses : approches féministes et queer », Questions de communication ,33. URL :http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/12076

[40]BOURDIEU, P. (2016). La distinction: critique sociale du jugement. Paris :Minuit.

[41]DOUKHAN, D. (2019, mars). *A la radio et à la télé, les femmes parlent deux fois moins que les hommes*, INA.

femme dans les médias francophones n'est pas, je crois, laissée en pleine conscience. Si les médias et les thématiques sont genrés c'est, sans équivoque, le résultat de la place prise par le stéréotype. Lequel, étymologiquement, ne permet guère d'être dépassé aisément : du grec *stereos*, dur, solide, ferme, robuste et de *tupos* empreinte, marque. Le stéréotype est solidement, fermement ancré. Il est un marqueur social, et dépend largement de l'imaginaire collectif. Dans l'espace public, les représentations sont le fruit de ces stéréotypes. Cependant, en matière de représentations genrées du Politique , l'Assemblée de Corse et le Conseil Exécutif font tous deux office de bons élèves : la parité est respectée dans l'un comme l'autre des organismes, et les femmes ne sont pas cantonnées – seulement- à la direction de la Culture et de l'éducation, bien que les présidents soient des hommes : Gilles Simeoni, président du Conseil Exécutif, et Jean-Guy Talamoni, président de l'Assemblée de Corse. La région corse est ainsi présidée par deux hommes[42] et ses quatre députés sont des hommes. Cela implique une représentation masculiniste de la politique, l'*ethos* du politique devient un *ethos* de la masculinité ou plutôt, de la représentation de la masculinité et donc, renvoie aux stéréotypes.

> La production journalistique emprunte au réservoir de représentations communes, relatives à la fois au politique et au genre féminin. Les catégories de pensée associées au politique – implicitement « masculines » – ont modelé les contours du métier et les « contraintes de rôle » (Lagroye, 1997). Elles se retrouvent dans la presse à travers la mise en avant de qualités telles que l'ambition, la pugnacité, le courage, l'autorité ou encore la force. Mais les stéréotypes du genre féminin, au sens le plus traditionnel, sont présents à la fois dans des références à la maternité, au mariage, ou à la gestion du foyer comme rôles « naturels » des femmes, et à travers des qualités (et des défauts) associés au « féminin ». Les références mobilisées pour caractériser les femmes en politique sont relativement redondantes et renvoient à des archétypes de la vision des « femmes de pouvoir », du fait de la rareté historique de figures féminines associées au politique : on retrouve régulièrement celle de la « pasionaria » (Bertini, 2002), de l' « égérie », de la « pétroleuse », ou encore de la « dame de fer ». Une autre figure mythique, au sens où l'entend Roland Barthes (1957), est celle du pouvoir féminin comme pouvoir occulte dans le cas de Cécilia Sarkozy. « L'éminence grise bénévole du ministre de l'Intérieur » (Le Point, 13/12/02) renvoie implicitement à la figure de Madame de Maintenon, à celle de l'épouse ou maîtresse d'un homme de pouvoir, de la muse ou inspiratrice d'un créateur, qui possèdent à travers la chair une influence contre laquelle les hommes demeurent impuissants (Coquillat, 1983). Pour les femmes, cette référence à la sexualité se traduit par une attention particulière (et spécifique) portée à leur apparence : leur vêtement, leur coiffure, l'évaluation de leur séduction par rapport à un idéal-type du corps féminin (Dulong, Matonti, 2002).43

[42] A l'heure où je clôture ce travail de recherche, le paysage politique insulaire a changé, pour laisser place à une femme à la présidence de l'Assemblée de Corse : Marie-Antoinette Maupertuis (juin 2021). Il sera sans doute intéressant d'analyser ce bouleversement politique à l'aune du genre afin de déterminer s'il met à mal les structures androcentriques du pouvoir ou non.

[43] LEROUX , P. et SOURD, C. (2005) « Des femmes en représentation », Questions de communication , 7, http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/4076

C'est-à-dire que même lorsque les femme parviennent à entrer dans une sphère qui leur est, traditionnellement, interdite, elles sont ramenées par les stéréotypes à des rôles féminins. En sorte, que la présence de femmes en politique, si elle est indéniable, reflète encore une répartition des rôles, notamment à travers la représentation, selon une division sexuelle. Selon H. Boyer, le stéréotype est en effet indéliable de la représentation :

> Le stéréotype est bien une modalité de représentation que la notoriété, la fréquence, la simplicité ont imposée comme évidence à l'ensemble d'une communauté (ou d'un groupe à l'intérieur de la communauté). Il s'agit donc d'une structure sociocognitive figée, dont la pertinence pratique en discours est tributaire de son fonctionnement réducteur et univoque et d'une stabilité de contenu rassurante pour les usagers.[44]

Selon H. Boyer, le stéréotype est « une structure sociocognitive figée ». La sociocognitive telle qu'elle est développée au début des années 2000, suppose que le comportement social et psychologique dépend de trois facteurs : la personne, le comportement et l'environnement. Ces trois facteurs sont liés les uns aux autres, de sorte que les trois facteurs s'imbriquent les uns dans les autres et établissent un lien circulaire. Bandura parle d'une « causalité triadique réciproque »[45]. Ce modèle de psychologie sociale explique que l'individu n'est pas solitaire et se construit par d'incessantes interactions entre sa personne, son environnement et son comportement. Le stéréotype informe donc un modèle d'*agir* en société et s'érige en ordre social qui invite les individus à un type de comportement. C'est ainsi, que l'on retrouve les femmes souvent privées de ministères régaliens ou encore discréditées lorsqu'elles parviennent à les obtenir. C'est-à-dire, qu'il est indéniable que la politique s'est ouverte aux femmes jusqu'au plus haut niveau de l'Etat. Néanmoins, il est juste de rappeler que les femmes sont assignées à des rôles prétendument féminins et que leur accès à des ministères dits centraux (Affaires Etrangères, Intérieur, Economie) est plus difficile que pour les hommes. Mais surtout, cette féminisation de la politique ne remet pas en cause les modes de production des élites politiques, on parle alors d'une « reproduction dans la révolution »[46], d'une reproduction des stéréotypes de genre. On comprend donc, à l'instar de H. Boyer, qu'il y a une relation verticale entre représentations et stéréotypes tout deux générés par l'idéologie qu'il définit ainsi :

---

[44] BOYER, H. (2019) « La place du stéréotype dans la pensée sociale et les médias », *Hermès La Revue* (n°83),71.

[45] Les déterminismes réciproques dans la théorie sociale de Bandura.

[46] DULONG, D. (2003). *Des actes d'institutions d'un genre particulier. Les conditions de légitimation des femmes sur la scène électorale*, *in* La Politisation, Paris : Belin.

> Construction sociocognitive établie sur la base d'un ensemble plus ou moins limité de représentations : une construction à visée dominatrice (qu'elle soit ostensible ou occultée) proposant une certaine vision des choses et susceptible de légitimer des discours performatifs et normatifs et donc des pratiques individuelles et des actions collectives dans la perspective de la conquête, de l'exercice, du maintien d'un pouvoir (politique, culturel, spirituel, etc.), ou à tout le moins d'un fort impact (coercitif ?) au sein de la communauté concernée.[47]

Le stéréotype est un outil de pouvoir visant à une normalisation. Il est donc performatif et dépend de la représentation.

Ainsi, dans un espace d'entre-soi où la représentation est liée, j'ai tâché de le souligner, à la fois à l'interconnaissance, à l'amitié et au stéréotype ; le changement de paradigme ou encore, pour reprendre les mots de H. Boyer, d'idéologie est plus ardue encore du fait l'enracinement et la stabilité des discours dans un cadre public étroit. L'étroitesse du territoire permet, je crois, une circulation rapide des idées et des discours jusqu'aux agents, de sorte que toute strate sociale ou parcelle géographique est sous l'emprise du pouvoir. Un exemple simple, celui des élections municipales où les pronostics ne se font pas par individu, par vote individuel, mais par famille[48]. La famille X vote pour A, la famille Y vote pour B. Il n'est pas acquis qu'il est possible qu'il y ait une quelconque divergence au sein de la cellule familiale. C'est-à-dire que l'espace du vote, symbole de l'acte citoyen, n'est plus pleinement public mais au contraire pleinement privé. Je m'explique ; c'est le privé qui décide du public. Evidemment, il n'est pas de loi inviolable, mais on touche ici aux limites du libéralisme et de la séparation de l'espace public de l'espace privé. La sphère domestique a une influence, en Corse plus particulièrement, sur les représentations et sur l'information de l'espace public.

Conséquemment, la place de la femme dans l'espace public est conditionnée par l'ambiguïté de son rôle en tant qu'il est à la fois représentation de la domination masculine et de la subalternabilité de son positionnement. Je souhaite établir les liens causaux qui confèrent une place si singulière à la femme dans un espace public défiant toute loi proxémique (Edward T. Hall, 1971) et tout anonymat. Et c'est précisément cet entre-soi que je m'efforcerai d'éclairer en le considérant comme une structure disciplinaire supplémentaire qui intervient à la fois dans la société et la sexualité. De ce fait, espace public et espace privé se retrouvent mêlés.

---

[47] BOYER, H. *Opus cit.*, p.68.

[48] Au sujet des liens familiaux en Corse, il est intéressant de rapporter ici la théorie d'Emmanuel Todd, lequel pensait la Corse comme une des exceptions européennes. Et ce, notamment, pour la particularité de sa structure familiale, il évoque « hypertrophie du lien fraternel, endogamie de village fondée sur la solidarité des mâles d'une même famille. Système familial proche de celui du monde musulman (égalité absolue entre les frères). » TODD, E. L'invention de l'Europe, Paris : Essais, p.245.

I.1.1. La dichotomie entre espace public et espace prive

La délimitation de l'espace public est un enjeu fondamental pour toute étude de l'action politique. Avant tout, il est bon de préciser que ce travail de recherche traite de l'espace public qui n'est évidemment pas étranger à la sphère publique. A mon sens, la sphère publique est contenue dans l'espace public sans pour autant être des synonymes absolus, si l'un entraîne ou contient l'autre, ils ne se définissent pas de la même façon. Il est donc primordial d'établir un *distinguo* entre ces deux notions ; pour ce faire je suivrai ici Marc Lits qui explique que :

> La notion d'espace réduit le concept à sa dimension matérielle, en référence explicite à l'agora grecque, comme lieu fondateur (et mythifié) de la démocratie occidentale (...) Alors que la notion de sphère, (…) renvoie autant à une dimension matérielle qu'intellectuelle et abstraite, recouvrant le champ des échanges dialogiques entre tous les individus participant à la construction du débat collectif.[49]

Il est donc évident que la notion de sphère publique aura une place de choix, cependant, l'espace public semble être un angle plus intéressant en ce qui concerne la Corse. Il m'apparaît que les contours du territoire, du terrain insulaire étant clairement établis, l'espace public était un choix théorique plus intéressant. Bien que les frontières géographiques ne laissent guère de place au doute, les frontières entre espace public et espace privé sont plus poreuses et plus difficilement délimitables. Au-delà de la seule distinction espace public/espace privé, il faut reconnaître qu'ils sont enchevêtrés. Cet enchevêtrement est la pierre angulaire de la théorie politique d'Hannah Arendt[50]. Pour celle-ci, il existe de multiples inspirations à l'action publique : l'honneur, la gloire, l'amour de l'égalité et de l'excellence, la crainte, la haine et la méfiance. Ces inspirations se matérialisent dans l'action des individus dans l'espace public. Espace, ontologiquement politique. Il n'est, selon H. Arendt, aucune action publique apolitique. Premier point d'étonnement et, potentiellement, de scission : le public ne peut être apolitique. Deuxième point : l'espace public est un espace commun, un espace de liberté, si l'on suit toujours le même raisonnement, la liberté est politique « Être libre et agir ne font qu'un »[51]. Les lieux communs conduiraient pourtant à une analyse absolument inverse : la sphère privée est celle de la liberté et la politique contraint les esprits et les corps. Pourtant, Hannah Arendt va encore plus loin

---

[49] LITS, M. (2014/3). L'espace public *: concept fondateur de la communication*, *in* Hermès, La Revue (n°70), p.78.

[50] ARENDT, H. (1989), *La Crise de la culture,* « Qu'est-ce que la liberté ? », Paris : Gallimard.

[51] Idem, p.198.

affirmant que c'est dans l'espace public, dans son accaparement que l'individu se réalise humainement. Elle explique le besoin de se montrer comme un besoin humain unanimement partagé. C'est sur ce point-ci que l'argumentaire est le plus ambigu : l'espace public étant un espace partagé par tous, toute intervention est visible par une multiplicité de témoins et cette multitude de regards conduit nécessairement à une pluralité de jugements. La réalité propre de chaque individu est ce qu'elle est apparemment pour les autres. Notre réalité n'est factuelle, formelle que dès lors qu'elle est constatée. Cette théorie relève, sans équivoque, de la phénoménologie qui implique donc que les individus appartiennent au monde en tant que sujet et objet, que percevant et perçu, qu'acteur et témoin de l'action des autres.

Ainsi pensé, l'espace public peut se résumer vulgairement à un lieu d'auto-réalisation des individus qui, dans leur liberté, font *de facto* de la politique. Autrement dit, il est un lieu d'apparence, qui plus est dans une île où celle-ci apparaît comme une valeur.

La société corse est un terrain fertile pour l'étude du politique car son espace public est particulièrement confiné. Confiné, du fait de l'interconnaissance notamment, de la promiscuité, de la rumeur, du *qu'en-dira-t-on*. Ces éléments apparemment anodins, sont pourtant aux fondements de l'action publique. Il s'agira de tenter d'apporter une réponse : l'espace public comme espace du connu est-il un frein à l'action publique ?

A priori, un lieu de liberté est un lieu d'anonymat. C'est la définition basique de l'espace public ; cependant, une première approche de la théorie d'H. Arendt suffirait à contrarier cette thèse, l'action publique permettrait de révéler l'unicité de l'être humain ; « être privé de participation active au domaine public, c'est être privé du sens de la réalité. (…) L'existence privée n'est qu'une ombre de cette réalité »[52]. L'action publique révèle la personne, révèle ce que l'individu a d'humain mais aussi la réalité. La réalité est publique. Le débat qui se dessine ici est finalement celui de la distinction des sphères privées et publiques. Si la sphère privée est moindre selon H. Arendt c'est parce que la sphère publique est le lieu de l'auto-réalisation de l'Homme, le lieu de son auto-promotion et de l'auto-promotion du peuple. Existe-t-il, finalement, meilleur laboratoire que la Corse pour éprouver une théorie selon laquelle l'espace public serait un milieu vital où être et paraître coïncident ? Ce qui est original et percutant dans l'analyse arendtienne de l'espace public et, *de facto*, de l'action publique est de les imaginer comme des moyens vitaux de réalisation de sa personne. Les sociétés les plus intimes informent sans doute, d'un point de vue culturel, plus insidieusement les principes à l'origine de l'action.

[52] ARENDT, H. (1989), La Crise de la culture, « Qu'est-ce que la liberté ? », Paris : Gallimard.

Car, pour H. Arendt, s'il y a action c'est qu'il y a principe, et s'il y a action c'est qu'il y a liberté. Trois concepts doivent donc être coordonnés pour que l'action publique soit réalisée : action, principe et liberté. Hannah Arendt affirme que « tout ce qui se produit dans le domaine des apparences est politique par définition »[53]. L'espace public est par conséquent un espace du politique. Il est intéressant d'utiliser ce postulat pour étudier une manifestation particulièrement étonnante : le *Manifeste pour vie*[54]. En 1996, les femmes corses se soulèvent avec le *Manifeste pour vie*, elles dénoncent la violence qui se radicalise sur l'île ainsi que l'immobilisme et la compromission de l'Etat dans un contexte particulier de scissions politiques. Cette appropriation inattendue de l'espace physique et médiatique est le fruit d'une remise en cause du cloisonnement des sphères publique et privée. En s'organisant massivement, les femmes mettent en lumière la dangerosité d'une telle séparation et l'échec de la politique menée par les hommes. Cette simple description de la manifestation me permet d'abonder dans le sens d'H. Arendt : tous les éléments clefs de l'action publique y sont réunis : spontanéité, refus du cloisonnement dans la sphère privée, l'égalité comme inspiration de l'action...

Mais aussi, chacune des femmes du *Manifeste* exprime un refus du politique, elles définissent même leur démarche comme apolitique. C'est ce qui, selon elles, permet à leur manifestation d'avoir un poids et surtout une crédibilité. En effet, combattre la politique par la politique pourrait être perçu comme une aberration et même un fourvoiement. Pourtant, l'analyse d'H. Arendt permet d'affirmer l'exact contraire : la véritable politique est celle faite par et dans l'espace public. Dès lors, qu'elle s'érige en une oligarchie, qu'elle n'est plus l'objet du commun, elle n'est plus. Un bref détour par la vision de la démocratie représentative d'H. Arendt semble nécessaire : profondément républicaine, elle se désole néanmoins de l'accaparement de la *res publica* par une oligarchie, l'espace public étant ainsi vidé de tout son suc et seules les périodes électorales permettent aux individus d'entrer en politique. Il est évident, que la majeure partie de la population ne souhaite pas tenir un rôle politique majeur et qu'une partie s'en désintéresse même. Le système de la démocratie représentative contribue à la lassitude et au sentiment d'impuissance. Mais, l'ouverture du politique sur le public est un point fondamental sans quoi

---

[53] *Idem.*

[54] En 1996 les femmes de la société corse défilent dans les rues d'Ajaccio pour dénoncer les violences perpétrées dans l'île ainsi que la compromission de l'Etat. A cette mobilisation, s'ajoute un manifeste. Il est bon de préciser qu'elles ne s'expriment guère en faveur d'une quelconque lutte féminine mais bien pour la société corse dans son ensemble.

ni politique ni public ne subsistent. La liberté a une importance centrale dans la réflexion politique de l'action publique. Sans doute H. Arendt accepterait la comparaison du *Manifeste pour la vie* et des manifestations hongroises où les femmes vêtues de noir ont pleuré leur liberté disparue. Là aussi, la vertu de l'action ne se pensait sans doute pas politique. Mais comment nier toute appartenance politique ? Si l'on accepte cette définition de la politique comme liberté, on peut affirmer que, finalement, seul le pouvoir est apolitique. Absolument dénué de toute spontanéité et mu par les intérêts personnels il ne revêtit pas les caractéristiques de la politique.

L'action publique en Corse a ceci de particulier qu'elle est naturelle et imprédictible. Loin d'être une affirmation péremptoire qui n'aurait, somme toute, aucun intérêt, elle permet de révéler les rouages de l'accaparement de l'espace public en Corse, qui est un point clef de la compréhension de son espace. Car, si H. Arendt permet de saisir d'un point de vue phénoménologique, le lien causal entre volonté libertaire et action, elle ne permet guère de saisir la puissance de l'information anthropologique des actions publiques corses. Je ne souhaite pas me pencher sur les influences culturelles mais bien sur les influences territoriales. Peut-on, en effet, nier l'influence de la mer, de la montagne et donc, par-là, des modes de vie sur l'*agir* des individus ? La mer et la montagne, aux antipodes l'une de l'autre et pourtant d'une étonnante proximité implique chacune des attitudes différentes, l'une est largement ouverte, sans obstacle apparent, l'autre enclavée, totalement. La Corse est donc en même temps une terre de repli et de déploiement, d'ouverture et de fermeture. Ces constats ne peuvent évidemment pas être détachés d'un certain mode de pensée. Les particularismes territoriaux ont, à mon sens, d'importantes implications dans la singularité des actions collectives.

Comprenons donc, qu'une terre si singulière ne peut que donner vie à des volontés conservatrices et émancipatrices. Sans doute, est-ce une des raisons de la difficulté à rendre lisible le paysage public local. Mais selon les considérations territoriales et l'étude arendtienne sur la liberté, il devient évident que l'une comme l'autre permet de mettre au jour la volonté de liberté comme dénominateur commun.

Lorsque ces femmes manifestent à la fin du XXe siècle c'est dans un souci de liberté. Le climat politique est alors plus que tendu, les compromissions de plus en plus visibles et ; finalement, le peuple muselé *de facto* de l'usurpation, par quelques-uns, de l'espace public. Le principe de l'action, son but et sa fin, est la liberté. C'est en cela, précisément qu'on reconnaît une action publique. Car une action publique permet de ne pas se contenter du rôle d'exécutant dont nous affublent les systèmes technocratiques actuels. Et par ces actions, un monde nouveau peut advenir. Il n'est évidemment pas question d'idéalisme, mais si l'action publique occupe

une place centrale dans nos sociétés c'est bien en vue de changement. Les sociétés totalitaires, elles, ne laissent aucune place à l'action et bâtissent entièrement leur système sur la technocratie et la répétition de geste, l'*agir* seul a des vertus politiques. Ce qui est intéressant dans cette analyse c'est également la prévalence de la communication, qui n'est pas nommée par H. Arendt, mais pourtant centrale dans son propos. Lorsqu'elle évoque l'action publique, elle souligne avant tout la communication entre les différents acteurs qui se réunissent pour une même cause, dans un même élan. La toile de fond ne serait-elle finalement pas la communication entre les individus ? Communication pris au sens d' « un processus social permanent intégrant de multiples modes de comportement : la parole, le geste, le regard, la mimique, l'espace interindividuel, etc. »[55]. L'action publique commence par un processus social qui permet de faire société. Ainsi, la thèse d'H. Arendt peut parfaitement se marier à celle de Y. Winkin : il s'agit d'un processus communicationnel selon lequel le commun trouve ses intérêts dans la liberté. Il est difficile de s'opposer à cette thèse. Quel peuple, quel individu cherche à se délester de sa liberté ? Il est pourtant évident que la liberté au sens d'H. Arendt est à prendre au premier degré, le but de son œuvre est de comprendre comment on peut éviter de retomber dans des sociétés totalitaires. La réponse qu'elle apporte est l'action publique qui serait la gardienne de la liberté.

Une terre comme la Corse, aux prises de volontés souvent contraires et radicales, permet d'interroger la politique. Car, si elle semble mue par une volonté de liberté, elle peut se heurter à son propre héritage qui, peut-être, ne lui permet pas d'entrer en politique.

Cette analyse concise de l'action publique m'a permis de formuler deux hypothèses : elle dépend d'un processus communicationnel et est mue par une volonté libertaire. De là, la théorie d'H. Arendt semble pouvoir suivre parfaitement son cours sur le territoire insulaire. Néanmoins, il est fondamental de se confronter au terrain.

Un terrain particulièrement ardu et sinueux, car la Corse paraît jouir d'une grande forme de liberté, c'est d'ailleurs une revendication commune des corses lisible dans bien des situations de l'ordinaire. Je m'attarderai donc, sur un « combat » du commun en Corse : celui de la Culture. En Corse, on juge que le combat de la culture recouvre celui pour la valorisation de la langue, l'apprentissage de l'Histoire corse et sa reconnaissance.

> Cette partie suprasensible contient les symboles qui synthétisent en une unité parfaite l'ensemble de la vie nationale, matérielle et spirituelle, telle qu'elle est réalisée dans la langue ; et elle exprime alors une notion qui, loin d'être arbitraire, dérive nécessairement de

[55] WINKIN, Y. (1981). *La nouvelle communication*, Paris : Seuil. p.24.

> toute la vie passée de la nation, de sorte qu'en remontant dans le passé il devient possible à un œil exercé de reconstituer par là toute l'histoire de la civilisation du peuple.[56]

C'est donc la langue qui fonde la nation, qui forme le peuple, et non l'inverse. En somme, dans le discours Fichtien, il y a une assise de la liberté dans la langue et donc dans la culture et la tradition. La langue d'un peuple induit un peuple libre, c'est par elle qu'il devient libre et moral. La langue lie le sensible au spirituel. Par spirituel, j'entends valeurs et traditions. En somme, le choix de cette citation n'est pas un hasard. Elle assied l'idée d'un peuple qui lutte pour la préservation de sa langue lutte aussi pour son Histoire et, plus largement, pour l'ensemble de ce qu'il constitue. Cela, finalement, dans un souci éthique, dans un souci de liberté.

La contestation identitaire est une revendication libertaire. Cette liberté est d'ailleurs chantée dans les chants traditionnels corses, dans ses chants patriotes et même dans sa variété. La chanson « Sò elli »[57] du groupe l'Arcusgi en est un exemple. En effet, il chante la liberté en s'appuyant sur le combat du FLNC, cette chanson est d'ailleurs un hymne sportif, celui du club de football du Sporting Club de Bastia. *« E si tù è so eiu à porghjelli la manu, E simu centu mille è un populu sanu, Quandu fiurisce a machja à l'entre di lu branu, A custruì l'avvene è suminà lu granu »*[58]. La musique est constitutive de la contestation nationaliste populaire. Ces chants sont partagés et entonnés par une large majorité de la population, ainsi ils tiennent une part importante dans la culture corse et donc la culture nationaliste. Le fait qu'un de ces chants de la culture populaire corse soit aussi l'hymne d'une équipe de football n'est, selon moi, pas anodin. En effet, c'est un sport populaire dans lequel se manifestent souvent des revendications nationalistes. Ce détour par le chant et le sport me permet de saisir une chose fondamentale : le politique colonise chaque pan de la société d'autant plus lorsque celle-ci est en proie à une idéologie d'autodétermination. Il devient difficile, lorsqu'on analyse le terrain, de délimiter les espaces et de comprendre exactement où se situe l'espace public. La théorie d'H. Arendt est finalement proche des théories politiques antiques : l'espace public est le forum de la Cité, un lieu dédié aux débats, un lieu de rencontre, un lieu consacré et délimité. Qu'en est-il finalement lorsque le public et le privé se croisent et s'entremêlent incessamment ? La pratique des réseaux sociaux, par exemple, constitue aujourd'hui une facette de la société qu'on ne peut négliger si

---

[56] FICHTE, J.G. (1981). *Discours à la nation allemande.* Paris : Aubier. p.119.

[57] FRANCESCHI, L. (1993), *Sò Elli* (L'Arcusgi), *in* Sò Elli [CD]. Bastelicaccia : Ricordu Editions et Productions.

[58] *Trad.* : Et si toi et moi lui tendons la main nous sommes cent mille d'un peuple sain quand fleurit le maquis au début du printemps, à construire l'avenir et à semer le grain.

l'on souhaite se pencher sur la question des espaces. Où se situent les réseaux sociaux ? H. Arendt répondrait qu'ils participent à la volonté de se montrer de chaque individu, de prendre place sur l'espace public, internet ne limite pas le nombre de témoins et engage d'autres regards que celui de sa propre société sur soi. La démultiplication des témoins sur sa propre personne engage une réévaluation de l'engagement dans l'espace public. Mais finalement, ces nouveaux usages de la représentation de soi-même ne sont pas tant éloignés de l'expérience de la représentation telle qu'elle est éprouvée en Corse. Car, si la représentation de notre individualité est simplifiée par l'usage des réseaux sociaux et ouvertes sur l'ensemble des sociétés, la Corse en a toujours eu une expérience singulière. La promiscuité évoquée au préalable, permet d'éprouver la multitude de regards sur soi et donc la multitude de réalités. L'insularité n'est finalement pas garante d'une quelconque unicité mais de diversité. Diversité des paysages, des individus, des classes sociales, des modes de vie, mais une diversité particulière, puisqu'elle est ici significativement homogène.

C'est ainsi que s'est construit une société en toile d'araignée où les sphères peinent à se lire tant elles sont liées. Et c'est également de cette façon, que les principes de l'action publique sont illustrés et contrariés à la fois. Car si le contexte corse permet la spontanéité, il permet aussi les calculs et les compromissions. Il est souhaitable de rappeler que selon H. Arendt, les groupes d'influences contreviennent à la notion même de politique se fondant quasi-exclusivement sur des notions de domination et de pouvoir, étrangères à la politique. Mais, les cas d'auto-institution en Corse, entre autres, contrarient les thèses précédemment avancées. Les auto-institutions sont évidemment dénuées de toute spontanéité et tentent de s'ériger en contre-pouvoir en utilisant des moyens de pression, il peut s'agir de violence ou d'argent par exemple. Ces pratiques, les partis politiques en font les frais, cela est visible de notre point de vue par la mobilité militante des politiciens, oscillant entre la gauche et la droite, ou s'alliant avec l'une ou l'autre et même, parfois, avec l'une et l'autre. Il semble que la méthode du pouvoir en Corse s'assimile davantage à une alliance contre un, que comme une conquête idéologique. L'idée n'est pas de désolidariser les corses de toute conviction politique, au contraire, mais il est difficile de nier la difficulté qu'on éprouve souvent à comprendre les alliances, ou les appartenances à un parti X ou Y. Ces faits, troublants alimentent à la fois la théorie de l'action publique d'H. Arendt et y contreviennent presque entièrement. Ils poussent à penser la Corse comme une terre de pouvoir, aux frontières de la politique donc.

Néanmoins, il s'agit là de construction sociale contre lesquelles les populations se soulèvent régulièrement. J'ai auparavant orienté mon analyse vers le *Manifeste pour vie* qui est,

pour moi, un modèle d'action publique car qu'elle en possède tous les codes. Ainsi, je pense qu'il serait judicieux d'analyser la Corse comme un laboratoire des actions publiques méditerranéennes, et donc comme un laboratoire politique. L'hypothèse du *continuum* me permettra sans doute d'apporter de la lumière aux zones d'ombres, en comparant les processus de communication à l'œuvre lors des mobilisations corses et ceux qui l'eurent été lors des printemps arabes en Tunisie.

Le 10 décembre 2010, la Tunisie entre dans une période de troubles. Les tunisiens se réapproprient leurs rues pour faire tomber un pouvoir autoritaire en place depuis des décennies. L'Histoire tunisienne est riche en bouleversements, c'est d'ailleurs cette histoire tumultueuse qui permit, dans les années 1970, aux régimes autoritaires de s'installer et d'écarter totalement les populations de la vie institutionnelle. En 28 jours, les tunisiens se débarrassent du dictateur Ben Ali, à l'aide notamment, des réseaux sociaux. Les cyber-activistes attaquent les sites internet du gouvernement. De la révolution à l'e-révolution : on se partage les actes de violences policières, on relaie les nouvelles cachées par les autorités, la révolution est montrée à tous. Une vague d'arrestations arrête les blogueurs, YouTube est censuré. Le 8 janvier 2011, 23 civils sont tués. L'indignation traverse les frontières. La police n'intervient plus.[59] Il ne semble pas qu'une manifestation puisse mieux caractériser la notion d'action publique telle qu'elle est présentée par Hannah Arendt. Le lien avec la Corse se fait d'abord par la mer. Evidemment, le cadre gouvernemental diverge, mais ce qui doit être évalué par l'hypothèse du *continuum* ce sont les processus de communication qui sont à l'origine de toute action publique et de quelles façons les sociétés peuvent évoluer du quotidien à l'extrême. Ces processus ont, dans la révolution de Jasmin, gagné en visibilité par l'usage des réseaux sociaux. Cette visibilité a permis notamment à l'ensemble des régions tunisiennes d'être touchées par la révolution en marche mais également à la communauté internationale de prendre conscience de l'ampleur de l'action. Sur les réseaux sociaux, circulaient principalement des vidéos d'actions violentes menées par la police. En Corse, l'usage des réseaux sociaux s'est évidemment développé et a participé au déploiement de certaines manifestations. Je me concentrerai ici sur la manifestation du 3 février 2018 qui a précédé la venue d'Emmanuel Macron.

La force de cette manifestation est aussi sans doute ce qui fait sa faiblesse : c'est le pouvoir exécutif corse qui fut l'instigateur de la manifestation. La question de l'action publique se pose

[59] AFP, L. M. A. (2011, 5 janvier). Ben Ali regrette les troubles en Tunisie et accuse les médias étrangers. Le Monde.fr. https://www.lemonde.fr/afrique/article/2010/12/28/ben-ali-regrette-les-troubles-en-tunisie-et-accuse-les-medias-etrangers_1458640_3212.html

alors : une entité politique, établie, élue, peut-elle être à l'origine d'actions publiques ? Sommes-nous ici face à un cas où l'espace public est un espace politique ? Il y a une ambiguïté certaine du fait de la confusion évidente entre les individus et représentants politiques. Ce qu'il y a d'original dans cette manifestation est que le politique a pris le pas sur la spontanéité réservée normalement à la sphère publique. Dénuée de toute spontanéité, cette manifestation qui fut vécue comme une victoire par une partie de la population corse est pourtant l'échec de la participation à la politique, les manifestant se trouvant réduits aux rôles d'exécutants. La question de la terre qui m'occupait en préambule, est contrariée par les *desiderata* des représentants politiques qui semblent inverser les rôles à un moment *t*. Les élus corses se sont ici mis en scène comme une force d'opposition au pouvoir central, ce pourquoi ils ont été élus, mais l'ont fait à la façon du peuple ce qui, dans une certaine mesure est une mise en danger de la liberté dans son sens le plus haut, son sens politique. Pour en revenir à l'analogie avec la Tunisie, un constat simple peut être construit : il y a chez les tunisiens et les corses des épisodes qui ont conduit à une mise en branle de l'ordre établi mais ce, de façon tout à fait inversée. Là où les tunisiens ont, contre leurs représentants, gagné en liberté, les corses ont, avec leurs représentants, perdu en liberté du fait de la perte de leur jouissance exclusive de l'espace public.

Il s'avère donc nécessaire de souligner que si la terre a une influence considérable sur la pratique politique des populations, la technocratie du fait de ses pouvoirs tentaculaires, s'avère être un danger certain si l'on s'attache à promouvoir l'action publique comme une action spontanée et indépendante. D'où l'importance, dans la sphère publique d'étudier la forme, le paraître étant éminemment lié à l'être.

Il est à présent évident que la porosité de l'espace public et de l'espace privé est un problème fondamental et ne peut être nié. Les théoriciens de l'espace public ont, je crois, montré que cet espace doit être celui de la liberté et de l'anonymat, de sorte que, entre autres, l'action publique soit possible. Néanmoins, ainsi pensé, il doit être absolument distinct de l'espace privé. Ce qui paraît être, en Corse, irréalisable.

Une fois ce constat fait, il me paraît nécessaire de saisir le lien causal de cette porosité, de cette intrication, de cet enchevêtrement, les termes ne manquent pas pour définir cette absence de scission entre les espaces, mais ceux-ci n'éclairent guère les causes de ce mélange. C'est pourquoi, il est judicieux de poursuivre ce raisonnement selon l'hypothèse du *continuum*, *continuum* entre espace privé et espace public.

I.1.2. L'espace public pris comme extension de l'espace privé

Judith Butler critiquera l'approche dichotomique qui oppose Nature et Culture, laquelle se faisant valoir comme la clef de voûte de la construction d'un schéma d'intelligibilité. Cette distinction supposerait que la nature est pensée comme « le fondement incontesté de la culture »[60]. Selon elle, il faut penser la construction du genre dans le cadre de la contingence pour qu'il soit fécond. Elle suppose ainsi que les constructions sociales peuvent être imputées au culturel mais non pas pensé comme imitation (ou caricature) de la nature, mais bâties sur le genre qui, sans être naturel, n'est pas pour autant fictif. En somme, le genre ne peut être fondé sur la nature, sur le sexe donc, c'est un présupposé de genre. Le sexe n'a pas de genre, on donne un sexe au genre, ce qui est la première preuve de l'existence de règles hétérosexistes. Une question se pose alors sur le caractère privé du corps.

D'emblée, on considère le corps comme un haut-lieu sacré de ce qui relève du privé, de ce qui nous appartient totalement. Or, le corps n'est pas neutre que ce soit en matière de genre, de politique, d'espace ou d'économie. Si l'on accepte cette première assertion, on sent bien la difficulté à dessiner la frontière entre privé et public. Juridiquement, il n'y a pas de doute, notre corps nous appartient et relève du privé, il en va de l'intégrité, dévoiler son corps dans l'espace public c'est courir le risque d'une plainte pour exhibitionnisme. Le corps n'est donc pas public. Néanmoins, il paraît difficile d'éluder si rapidement la question. M. Foucault entend que le corps engage plus que lui-même : le corps est le lieu du pouvoir. On parle d'ailleurs du corps politique, du corps social : l'Etat est un corps. Excepté qu'il est à la fois corps et membre, loin de la théorie du *Léviathan*[61] de T. Hobbes où le corps de l'Etat est constitué par une tête représentant le pouvoir et les membres représentant les individus. L'Etat monarchique du Moyen Âge est représenté tout entier par le corps du roi : « L'Etat c'est moi » aurait clamé Louis XIV devant les parlementaires parisiens en 1655. Cette expression est intéressante pour notre propos : le corps est représentatif du pouvoir et même en est-il constitutif. Cette analyse du corps supplicié invite à penser que le corps est l'instrument du pouvoir en tant qu'il l'aliène et l'assujettit c'est-à-dire que le corps est visiblement outil du pouvoir :

> Les systèmes punitifs sont à replacer dans une certaine "économie Politique" du corps (...) : du corps et de ses forces, de leur utilité et de leur docilité, de leur répartition et de leur soumission. (...) Les rapports de pouvoir opèrent sur lui une prise immédiate ; ils

---

[60] BUTLER, J. (2006). *Troubles dans le genre*, Paris : La Découverte. p. 117.

[61] HOBBES, T. (2000) *Léviathan*, Paris : Gallimard.

> l'investissent, le marquent, le dressent, le supplicient, l'astreignent à des travaux, l'obligent à des cérémonies.[62]

Il convient de préciser que cette analyse du corps en tant que sujet du pouvoir n'est pas exclusivement liée à un pouvoir violent, toute forme de gouvernance assujettit les corps. M. Foucault l'explique par l'économie : le corps est force de travail, force productive – il appartient donc à l'Etat. Il est bon d'ajouter, que la qualité d'une gouvernance se lit, entre autres, en regard de la longévité et de la santé de ses individus, de ses sociétaires, de sa population. Ainsi, est-il difficile d'échapper aux injonctions sanitaires liées au traitement que l'on inflige à son corps, « Manger cinq fruits et légumes par jour ; bouger plus » sont des messages réguliers du ministère des Solidarités et de la Santé, les publicitaires ont également bien compris l'importance du corps individuel dans le corps social, ils usent et abusent des corps pour vendre. Car, ce ne sont pas les individus qui sont mis en scène pour vendre des céréales de petits-déjeuners mais bien des corps, toujours sculptés, qui respirent le dynamisme. Ce sont des corps socialement utiles qui sont mis en scène, des corps qui travaillent, des corps endurants, des corps solides. Je prenais l'exemple d'une publicité pour des céréales de petits-déjeuners, que met-elle en scène ? Une famille : un couple hétérosexuel, deux enfants de sexes opposés. C'est un idéal-type qui est montré. Cette famille évolue dans une maison baignée de soleil, le repas se prend tôt avant d'aller à l'école et au travail. Elle envoie un message de réussite sociale qui passe par la famille et le travail. Ce ne sont pas des familles nombreuses qui sont montrées dans les publicités, ni des couples homosexuels, ni des familles monoparentales. La publicité obéit à la loi de l'hétéronormation ou de l'hétérosexisme pour reprendre l'expression de Judith Butler. Cette hétéronormation passe par l'usage des corps et par ce que le corps dit de la réussite sociale. Un corps trop gras, trop frêle, trop vieux n'est pas symbole d'utilité sociale, n'est pas signe de santé, n'est donc pas économiquement intéressant que ce soit du point de vue de l'Etat que de l'économie marchande à l'œuvre dans la publicité. Si l'on considère la corporéité comme relevant du domaine exclusif de l'individu, du soi, on s'aperçoit que si l'appartenance matérielle est difficilement contestable, le corps relève du domaine du public. Il est donc ainsi, une des passerelles entre l'espace privé et l'espace public. Un exemple simple, la censure. Les corps sont censurés, l'image, la représentation des corps l'est tout autant. Les affiches publicitaires, bien que suggestives et objectivantes – au sens d'objet, bien entendu – dissimulent ce qui est marqué socialement comme relevant de l'intimité, à savoir, chez les hommes le sexe, chez les femmes la poitrine et le sexe. Le corps a bel et bien une portée politique, souvent transgressive.

---

[62] FOUCAULT, M. (1993). *Surveiller et Punir*, Paris : Gallimard. p.34.

C'est-à-dire que le Pouvoir a investi le Savoir lié au sexe et a établi un *distinguo* entre la prohibition et le socialement acceptable. On peut librement suggérer mais on ne peut rien montrer. L'empreinte du pouvoir peut ainsi se lire sur les corps.

> *Hystérisation du corps de la femme* : triple processus par lequel le corps de la femme a été analysé comme corps intégralement saturé de sexualité ; par lequel ce corps a été intégré (…) au champ des pratiques médicales ; par lequel enfin il a été mis en communication organique avec le corps social (dont il doit assurer la fécondité réglée), l'espace familial (dont il doit être un élément substantiel et fonctionnel) et la vie des enfants (qu'il produit et qu'il doit garantir, par une responsabilité biologico-morale qui dure tout au long de l'éducation) : la Mère, avec son image en négatif qui est la « femme nerveuse », constitue la forme la plus visible de cette hystérisation.[63]

Le corps contient donc en son sein un devoir social et devoir public. Ce qu'apporte également cette analyse de M. Foucault, c'est l'empreinte du public sur le privé. Lorsqu'il décrit le corps de la femme comme contenant des impératifs de reproduction et d'éducation, il s'agit bien d'impératifs sociaux et sociétaux. La société informe les corps, le public informe le privé, informe les corps et l'usage des corps. Cette socialité du corps de la femme laisse présager de la place qui lui est socialement réservée. Ce bref détour par une analyse sociale des corps m'a semblé nécessaire pour mettre en lumière la difficulté d'une séparation du public et du privé mais également pour montrer la hiérarchisation établie par le Pouvoir dans toutes les strates de la société et dans tous les moments de la vie.

A ce sujet, il me semble que l'exemple de l'attrait des femmes pour les métiers du *care* est particulièrement frappant. En effet, elles s'affirment ainsi en tant qu'individu dans l'espace public de façon, à ne pas contrarier leurs capacités prétendues innées pour les tâches domestiques et l'éducation. Les professions de force ou celles où il est nécessaire d'avoir une « autorité naturelle » ne leur sont pas destinées et elles s'en excluent elles-mêmes. Les conditions de l'accès au marché du travail sont souvent déterminées de façon distinctive pour les hommes et pour les femmes des sociétés contemporaines. Il y a exploitation de la main d'œuvre féminine au cœur d'un certain nombre de métiers. Il y a des métiers du *care* par lesquels on entend tout l'ensemble de professions centrées sur la maintenance de la personne, allant des professions de santé à celles d'accompagnant social ou éducatif, en passant par les professions d'aide à domicile. Ces professions sont en plein essor notamment dans les pays fortement développés, à la fois du fait de l'allongement de la vie et de l'élargissement de la notion de bientraitance. Or, ce domaine du soin, de la bientraitance, de toutes ces activités et professions, présente la particularité d'être fortement féminisé. Une partie de la féminisation

[63] FOUCAULT, M. (1976). *Histoire de la sexualité*, « La volonté de savoir »,Paris : Gallimard, p.137.

de ces professions tient aux représentations que les femmes ont d'elles-mêmes comme particulièrement impliquées dans le *care* par la maternité. Connecter les représentations en question avec l'expérience vécue ou projetée de la maternité n'explique qu'en partie le phénomène. Il y a, en outre, un caractère supposé interchangeable des agents exerçant ces professions. A la faveur de la sous-traitance des tâches domestiques et des activités de *care* supposant moins de formation, souvent dispensée par des femmes à des femmes (femmes de ménage, gardes d'enfant), il se produit une dynamique de différenciation des vécus féminins qui brise en deux la catégorie sociologique des femmes en deux composantes. Par exemple, les femmes qui emploient et celles qui sont employées. Il est difficile, pour penser et remédier à la fracture des deux composantes, de ne pas mobiliser une approche par la différence de sexe mais aussi par les représentations genrées qui les sous-tendent et qui font qu'il est plus spontané pour une femme de chercher une femme de ménage plutôt qu'un homme de ménage. Nouvelle forme d'inégalisation du travail féminin : un plus grand nombre de femmes que d'hommes se trouve, en raison des représentations stéréotypées par le genre de leur potentiel humain supposé distinctif, plus spécialement affecté à des emplois donnant lieu à de fortes subalternisations et exploitations de leurs investissement personnels en temps et forces de travail. Il y a aux marges du marché du travail mais aussi au cœur de celui-ci, une dimension qui soulève des questions partiellement analogues à celles que conduit à relever la considération des formes de commercialisation engageant directement la sexualité des êtres. Hypothèse d'un *continuum* ; dans les marges, comme au cœur du marché, la prostitution, la pornographie, les activités liées à la reproduction, l'exploitation économique à certains travaux auxquels les femmes sont plus affectées, constituent des types de phénomènes ayant en commun de correspondre à diverses modalités d'inégalisation des femmes, ou le fait qu'elles soient des femmes décide déjà en partie de ce qu'elles font ou de ce qu'elles pourront faire ; de rôles sociaux qu'elles peuvent être plus appelées à remplir que ne le sont les hommes, y compris sous la protection éventuelle d'un contrat.

L'intériorisation de la vision sociale dominante fait donc son œuvre jusque dans les désirs des femmes, jusqu'à faire valoir leurs choix comme des vocations alors même que ceux-ci sont des produits de la société, des institutions, de l'Histoire. La Méditerranée influe peut-être davantage sur cet espace public « biaisé » et sera entendue comme un laboratoire d'analyse du genre, la visibilité des individus et des structures de domination concourant à l'intelligibilité des relations de domination entre les hommes et les femmes.

I.1.2.1. Du rite religieux au rite médiatique. La transgression comme redéfinition des contours de l'identité collective

Avant de s'intéresser à un objet d'étude précis, il est nécessaire, je crois de questionner le « rite » ou en tout cas, de dévoiler les problématiques que recouvrent sa simple évocation. En effet, selon Pascal Lardellier :

> À scruter attentivement les diverses études produites sur les rites, on repère trois questionnements récurrents autour de ceux-ci : ontologiques, morphologiques et pragmatiques.
> Ontologiques, car la question de la définition de ces rites n'est pas vraiment tranchée. Et sans cesse, les auteurs se demandent si les pratiques dont ils parlent et les contextes qu'ils étudient sont rituels ou pas ; comme si les évolutions modernes du rite avaient abouti à une lente évaporation de l'essence de celui-ci, forcément religieuse. Questionnements morphologiques, ensuite, car tenter de définir les rites revient à essayer d'en repérer les formes et édulcorations, si on « post-modernise » un tant soit peu les terrains étudiés. Les cérémonies religieuses et celles des sociétés dites traditionnelles constituent des rites à part entière, cela fait consensus. Mais qu'en est-il des fêtes ritualisées, des « rites faibles », « rites profanes » et « nouveaux rites » apparus depuis le tournant des siècles pour qualifier cette « extension du domaine de la ritualité » ? N'accepte-t-on pas comme une évidence la possibilité de rites médiatiques (ou de « médias rituels ») depuis quelques décennies, ou de « rites numériques » depuis quelques années ? La question de la forme des rites fait toujours débat, car tenter de saisir des traits spécifiques, cela renvoie in fine à l'interrogation princeps, sur ce que sont les rites. Interrogation *pragmatique*, enfin, car se pencher sur les rites revient immanquablement à se demander quelles fonctions ils remplissent, à quelles attentes ils répondent chez l'individu, et pour les communautés y ayant recours.[64]

Parmi ces possibilités de questionnements, je m'intéresserai plus particulièrement au rite en tant qu'il est un questionnement pragmatique. Je me focaliserai ici sur le *voceru*[65] et le *Manifeste pour vie*, que je considèrerai comme des rites car, à mon sens, ils jouent, dans la société insulaire, un rôle social fondamental autant du point de vue médiatique, culturel que du point de vue de la représentation des femmes et donc, de leur place sociale.

Le *voceru* est le chant des lamentations qui intervient pendant le deuil. Les femmes, chantent autour du mort dans une pièce close. Leur chant diffère selon que la mort soit naturelle ou violente. Cette scène d'un lyrisme absolu ne manque pas d'évoquer les contradictions à l'œuvre dans le genre, que je m'efforcerai de développer dans l'analyse. La plus évidente semble être la place qui est offerte à la femme par rapport à celle de l'homme : ici, ce sont les hommes

---

64 LARDELLIER, P. (2015). Que sont les rites politiques devenus : Quelques perspectives anthropologiques sur la déritualisation politique à l'ère des réseaux sociaux. Les Cahiers du numérique, 11, 11-24. https://doi.org/

65 Le *voceru* ou chant des lamentations, est un rite religieux qu'on retrouve en Corse mais également dans plusieurs régions méditerranéennes telles que le Sud de la France, la Roumanie, la Turquie et l'Italie. Ce rite, autrefois prégnant, tend à disparaître. Il s'agit d'un chant de deuil dont seules les femmes ont la charge. C'est donc une pratique exclusivement féminine. Ce sont les femmes qui pleurent le mort.

qui sont contraints à la retenue et les femmes à l'occupation de l'espace physique et sonore. Ce rite contrevient ainsi à l'identité féminine telle qu'elle est dessinée dans les sociétés patriarcales méditerranéennes. Bien que ce rite se soit peu à peu effacé du rituel funéraire, il n'en demeure pas moins qu'il est évocateur de la place conférée à la femme dans la société.

Néanmoins, en 1996 les femmes monopolisent la parole et l'espace d'une toute autre façon : pour dénoncer les violences meurtrières et la compromission. Ainsi elles défilent dans les rues d'Ajaccio, et sont près de 3000 à prendre la parole anonymement. C'est le *Manifeste pour vie*. Il a vu s'unir la parole de femmes de tout bord politique, de toute classe sociale, de tous les âges en vue d'une dénonciation du pouvoir insulaire et du pouvoir étatique dont elles sont exclues.

J'évoquais le terme de rite dont j'emprunterai la définition à David Le Breton, sociologue et anthropologue, « Le rite est un mode d'emploi pour agir avec les autres »[66]. Je souhaite ici citer la romancière turque Elif Shakaf « le cri perçant d'une inconnue déchira l'air et s'éleva crescendo (…). Le visage violet, la pleureuse professionnelle poussa alors un gémissement si touchant que les sanglots et les cris de douleurs redoublèrent dans la pièce. Désorientée par ce rituel (…) elle commençait à comprendre certains de ces rites mortuaires »[67]. Dans ce passage, l'invitée américaine d'origine arménienne, prend conscience du poids du rite et de la façon dont il ordonne le quotidien pour la peine et la douleur soient exaltées de façon uniforme et continue. Le rite mortuaire se constitue en une rupture temporelle mais se caractérise par sa linéarité ; ainsi, il participe à l'élaboration ou à l'intégration d'une identité commune, d'une identité collective. Ce bref portrait du *voceru*, du *Manifeste pour la vie* et du rite laisse entrevoir des antagonismes qu'il importe d'analyser. J'effectuerai cette analyse selon la méthode du *continuum* afin de procéder à une esquisse d'un schéma d'intelligibilité de la place de la femme dans l'espace public insulaire.

L'identité féminine n'est-elle pas ontologiquement transgressive ?

Il est nécessaire de s'enquérir de la notion de transgression. Pour cela, j'ai choisi de me fonder sur l'analyse foucaldienne :

> La limite et la transgression se doivent l'une et l'autre la densité de leur être : inexistence d'une limite qui ne pourrait absolument pas être franchie ; vanité en retour d'une transgression qui ne franchirait qu'une limite d'illusion ou d'ombre. Mais la limite a-t-elle une existence véritable en dehors du geste qui glorieusement la traverse et la nie ?[68]

---

[66] LE BRETON, D. (2005). Rites personnels de passage: Jeunes générations et sens de la vie. Hermès, La Revue, 43, 101-108. https://doi.org/10.4267/2042/23995

[67] SHAKAF, E. (2007). *La bâtarde l'Istanbul*, Paris : Phébus, p.315.

[68] FOUCAULT, M. (1994). *Dits et écrits*, « Préface à la transgression », Paris : Gallimard. p.237.

Ce qui est mis au jour dans cette analyse c'est l'inexistence, l'inconsistance de la limite tant qu'elle n'est pas dépassée. L'analyse que je vous propose tient compte de deux limites : celle qui trace les contours de l'identité collective et celle qui est dessinée par le genre. Bien évidemment, ces limites sont intimement liées au point qu'elles sont enchevêtrées. Mais il m'importe de les distinguer dans un souci d'intelligibilité.

Le *voceru* et le *Manifeste pour la vie* concernent deux modes de communication mais demeurent chacun à la fois transgressifs et hétéro-normés. C'est pourquoi, je crois, que leur analyse est nécessaire à un travail sur la femme, qui plus est, dans le contexte méditerranéen. Le premier point commun est la rupture d'avec le quotidien, le statut de temps fort qu'on peut donner à ces événements. Jean-Luc Laffont, historien, présente les pleureuses comme jouant un rôle « fédérateur visant à souder dans l'épreuve la communauté mise à mal »[69]. Ce rôle de médiateur dans les moments de rupture est d'un point de vue historique et communicationnel celui des femmes. Le mouvement de 1996 le laisse à nouveau entendre : lasses de l'image médiatique de la Corse, de ses représentants et de la représentation du peuple corse, elles s'emparent de l'espace public afin de reconstruire une représentation et de ressouder la communauté autour d'un autre idéal. Ainsi, faire intervenir la transgression dans ce constat pourrait paraître inadéquat alors que le *voceru* et le *Manifeste pour la vie* sont des moments de rupture. Mais il ne s'agit plus ici seulement de rupture temporelle mais de rupture avec l'hétéronormation ; et toutes deux passent par une pratique communicationnelle spectaculaire. Ce sont les femmes qui sont chargées de renouer avec l'identité collective, la transgression se situe en un point simple : l'exclusion des hommes qui, eux, ont échafaudé les structures de l'identité. Simplement, les pleureuses ont en charge l'entrée dans le deuil, éventuellement de désamorcer des velléités de vengeance pour redonner au groupe son unité, afin de passer de la rupture à l'ordinaire. Les femmes du *Manifeste pour la vie* cherchent à faire de leur manifestation un point de basculement en vue de construire une nouvelle identité collective. Si les femmes du Manifeste pour la vie ont subi des critiques quant à leur démarche c'est qu'elles ne respectaient guère le rôle qui leur a été assigné. C'est ainsi que le *Ribombu*[70], un journal d'opinion local, déclare que les femmes du *Manifeste pour la vie* sont des « pimbêches, pourvoyeuses de tribunaux qui dédaignent manifestement les tâches ménagères ». Inutile

---

[69] LAFFONT, J. (2013). Les pleureuses et crieuses d'enterrements dans la France méridionale. Études sur la mort, 144, 111-130. https://doi.org/10.3917/eslm.144.0111

[70] *U Ribombu* est un journal aux opinions indépendantistes et fut également l'hebdomadaire de deux partis politiques *A Cuncolta Naziunalista* et *Corsica Nazione Indipendente*.

d'étudier le champ sémantique du vocabulaire choisi pour saisir l'effet qu'a eu le *Manifeste pour la vie*. Il s'est érigé en événement transgressif en s'écartant des prérogatives du genre. De plus, le cadre spatial du *Manifeste pour la vie* n'était pas l'intimité mais l'espace public et l'espace médiatique. L'événement a ainsi franchi la Méditerranée et a dépossédé politiques, hauts-fonctionnaires et clandestins de leur rôle de représentants. Elles ont peint un nouveau portrait de la société insulaire, elles ont construit, sans les hommes, une nouvelle identité collective, loin de toute violence et de tout enfermement dans une sphère.

Reléguées dans la sphère privée, les femmes ont franchi les limites de celle-ci pour s'emparer et s'accaparer l'espace public. Il n'est pas nécessaire de rappeler l'enjeu politique de la séparation des sphères mais, il est intéressant de se pencher sur ce glissement de l'isolement aux projecteurs.

Le *Manifeste pour la vie* a occupé l'espace médiatique local et national. J'évoquais au préalable la notion de rite, on pourrait également le qualifier de rite initiatique. Car, si le lien avec le *voceru* se fait par l'occupation spatiale et la prise de parole, le rite lui connaît une évolution entre ces deux événements. Il est, avec le *Manifeste pour la vie*, créé de toute pièce et ressemble alors aux rites adolescents, en tant qu'il contient un projet établi sur la distinction et le rejet. Si les adolescents rejettent les rites sociaux, ils le font en créant d'autres de sorte que ces derniers éprouvent les limites, notamment celles du corps. Si avec le *Manifeste pour la vie* la corporéité fait sens c'est plutôt d'un point de vue symbolique, les femmes font corps, s'érigent en *Léviathan* dont elles n'occupent plus seulement les membres mais également la tête. Elles font société et revendiquent justice, paix et transparence. Autant de valeurs démocratiques délaissées dans les années 1990 au profit de la violence et de la corruption. Cette nouvelle volonté de construction identitaire comprend au moins deux faces : elle refuse la violence et le groupe qui prend la parole ne le fait pas en son nom. J'ai éludé cet aspect jusqu'à présent mais ces femmes du *Manifeste pour la vie* ne prennent pas la parole pour elles-mêmes mais pour l'ensemble d'une société. Cette approche, opposée catégoriquement à la vision solitariste[71], aurait sans doute reçu le soutien de l'économiste Amartya Sen : « il faut à tout prix prendre acte de la pluralité de l'identité irakienne : pluralité de genre et de classe comme de religion »[72].

---

[71] « La thèse centrale de l'ouvrage est que l'identité n'est jamais unique ou figée. La considérer comme telle est une illusion. L'identité, par nature, est multiple. Cette perspective s'oppose aux approches solitaristes qui engendrent une « miniaturisation » (p. 12) de l'être humain et empêchent toute forme d'harmonie du monde. L'identité est plurielle et il appartient à chaque individu de définir l'importance relative que revêtent ses différentes associations et affiliations en fonction du contexte dans lequel il se trouve. » (2007). Lectures critiques. *Revue française de science politique*, 57, 819-829. https://doi.org/10.3917/rfsp.576.0819

[72] SEN, A. (2007). *Identité et Violence*, Paris : Odile Jacob, p.247.

Cette recommandation est selon lui la solution à la violence qu'induit nécessairement l'identité si elle est sectorisée. Si la thèse d'Amartya Sen est considérée avec attention on s'aperçoit de fait que toute identité solitariste ne peut donner à voir une identité collective. La promotion du solitarisme est finalement ce contre quoi les femmes du *Manifeste pour la vie* se sont soulevées et ont également donné à voir une nouvelle démarche féministe qui, sans être théorisée, a agi. Aussi, c'est une action communicationnelle qui a été entreprise. Le rite initiatique peut ainsi être évoqué premièrement car il suit une méthode particulière qui sort du cadre de l'ordinaire mais également car il relève d'une identité. D'une identité à construire.

Néanmoins, il est juste de s'intéresser à l'évolution de l'identité féminine que donne à voir la Corse entre le XIXe et la fin du XXe siècle.

Il est à présent nécessaire, après avoir tenté de dénouer les antagonismes, dévoiler le processus communicationnel à l'œuvre dans la construction de l'identité féminine.

Un mot d'abord sur l'identité collective telle qu'elle apparaît, c'est une identité construite autour de la masculinité. Ivan Jablonka parle de « la domination masculine comme d'un système social »[73]. Ce système social, donne des privilèges aux hommes dont les femmes sont privées. Ce constat n'est pas nouveau, il date de la révolution française, quand l'égalité, la liberté et la fraternité furent clamées pour les hommes. Le féminisme est né de cette révolution. Trois siècles plus tard, ce procédé se reproduit avec le *Manifeste pour la vie* : elles réclament une place dans l'espace public dont elles sont privées.

Conséquemment, l'identité féminine est terrassée par l'identité masculine. Ce terrassement loin d'être aboli en 1996, a tout de même révélé en Corse pour la première fois à ce moment-ci. Les femmes ont pu s'apercevoir de la portée de la symbolique masculine sans s'y être attaquées frontalement. Le *voceru* est une place intime offerte par l'homme, il se met alors en retrait. Ce retrait n'est pourtant pas une reconnaissance de la valeur de la femme. C'est une mise au jour de la binarité de la perception des rôles des hommes et des femmes. Les femmes pleurent, sont proches de l'hystérie et les hommes sont dignes. Peut-être que le *Manifeste pour la vie* est une place convenue pour les femmes ; certes, elles ont arraché une parole qui ne leur était pas destinée mais elles se sont érigées contre la violence. Le *continuum* s'établit ainsi clairement, la nature prêtée par la masculinité à la femme est contre la violence. Cette identité féminine semble ainsi avoir peu de densité si ce n'est d'accompagner l'homme et de le pondérer. Le climat méditerranéen paraît propice à une diminution de la femme, bien qu'il

[73] JABLONKA, I. (2019). *Des hommes justes*, Paris : Seuil. p.93.

ne soit pas le seul, les revendications identitaires, l'imaginaire collectif tournant tantôt autour de la vénération de la Vierge Marie, tantôt autour de la mère patrie ou de la *mamma* italienne ne laisse envisager une place forte à la femme. Elle ne fait pas de conquêtes, elle protège les hommes de leurs démons. Ce n'est pas un hasard si les métiers du *care* sont l'apanage des femmes. Les femmes du Manifeste pour la vie assument à nouveau ce rôle, mais les réduire ainsi serait une ignorance de leur volonté médiatique et du contexte dans lequel elles interviennent. Il me paraît juste d'évoquer le *kaïros* aristotélicien. Les femmes ont attendu, à l'instar de Périclès, le bon moment pour agir, comme un habile chef de guerre. Non pas le moment qui leur a été donné, mais celui qu'elles ont jugé être le bon. C'est sans doute cette démarche qui déclenchera les velléités machistes. Elles ont affirmé une indépendance de pensée dans une situation de volonté hégémonique. Le nombre, les banderoles, les déclarations à la presse et les discours sont autant de processus communicationnels utilisés par les femmes qui ont souhaité passer de l'invisibilité de la sphère privée à la lumière de l'espace public.

Un dernier point quant à la forme me semble important ; celui de l'anonymat. Les années 1990 connaissent en Corse une démultiplication de groupes armés clandestins et donc anonymes. Peut-être que l'anonymat choisi par ces femmes permet de montrer sa valeur. L'espace public pour les corses n'est pas synonyme d'anonymat, au contraire. On assiste donc ici à une nouvelle représentation des femmes dans l'espace public et à une nouvelle représentation de celui-ci, simplement car elles se le sont approprié notamment en utilisant les codes médiatiques. Codes médiatiques qui ont une valeur d'influence. On assiste à un renouvellement de la vision de la Corse et des femmes entre le déclin du *voceru* et l'avènement du *Manifeste pour la vie.*

Ontologiquement, l'identité féminine est transgressive, simplement parce que l'identité est d'abord masculine. Cette brève étude croisée du *voceru* et du *Manifeste pour la vie* m'a permis de montrer l'importance de la parole dans l'identité. Ce regard donne à voir la portée de la séparation de l'espace public et l'espace privé d'un point de vue non seulement social et politique mais identitaire. L'identité ne se réalise pas dans l'espace privé puisqu'on y est « fille de » ou « femme de ». D'où la nécessité de pénétration de l'espace public sentie par les femmes du *Manifeste pour la vie*. Cette prise de pouvoir, à l'intérieur de l'espace public, n'aurait pu être possible sans la représentation médiatique.

Néanmoins, l'importance de la diffusion s'oppose à la culture de l'immédiateté portée par les médias de masse. C'est pourquoi des projets d'archives naissent pour garantir son rôle de transmission à la parole et qu'on entende encore son écho. *A contrario* des médias de masse,

les projets d'archives s'attachent à la pérennité en se détournant de l'audimat, véritable gangrène comme l'explique Bourdieu : « l'audimat exerce un effet tout à fait particulier : il se retraduit dans la pression de l'urgence »[74]. Mus par la pression de l'urgence, les médias de masse anéantissent les contenus. *Le tempo INA*[75], créé à l'initiative de l'Université de Corse Pasquale Paoli, met au jour les mobilisations collectives en Corse depuis 1945. Il permet de constater l'évolution des causes de la société corse au fil des décennies et de prendre conscience de la nécessité des mobilisations. Les médias de masse baignés dans l'immédiateté permettent de donner à voir la réalité à un instant précis. Ces propos peuvent paraître quelque peu contradictoire. En effet, le *tempo INA* réunit des images d'archives de différents médias nationaux et régionaux concernant les mobilisations collectives en Corse. Mais ces médias sont utilisés à des fins de pérennité, leur objet permet donc de donner une nouvelle perspective à leur fond et de rendre à l'image et au son leurs pouvoirs. La critique de l'immédiateté permet *in fine* de comprendre les dangers de l'information sous forme de *zapping*, en passant en quelques minutes d'une information à l'autre, d'une guerre à la météo, de l'inflation à un *talk-show* il est difficile de tenir compte de ce que les images montrent réellement. En ce qu'il s'agit du tempo un choix est fait : ce sont les mobilisations qui importent et le classement dont elles bénéficient, classées selon des thématiques différentes, elles, donnent à voir un contenu et une analyse. C'est ainsi que le *Manifeste* a, à présent, une dimension pérenne, alors qu'il était voué à être un événement médiatique ponctuel.

Ce passage du *voceru* au *Manifeste pour la vie* semble mettre en lumière non seulement les injustices mais, également, l'injustifiable. Ainsi présenté, l'espace privé duquel les femmes peinent à s'émanciper prend l'apparence d'une institution totalitaire : elles y sont enfermées et sont marginalisées. De même, cette marginalisation obéit à des rites, mais cette fois-ci ordinaires. Par conséquent, il me semble fondamental de développer cette réflexion autour de la transgression et l'identité dans le cadre du genre pour saisir au mieux la place de la femme dans l'espace public en Corse et en Méditerranée mais également les manques de l'identité collective en tant qu'elle élude la question du genre.

Il apparaît donc que la dichotomie entre espace publique et espace privée ainsi étudiée, permet de dévoiler le rôle joué par le libéralisme dans les inégalités de genre. Si, les inégalités

---

[74] BOURDIEU, P. (1996) *Op. cit.* p.29.

[75]Tempo INA Mobilisations en Corse. (2018). INA. Sous la direction de la professeure Françoise Albertini. https://sites.ina.fr/mobilisations-en-corse/tempo/!/media/CAA8101704601

sont du fait de la hiérarchie, de la domination, il faut à présent s'interroger sur le libéralisme en tant qu'il informe la hiérarchie, en tant que structure de la hiérarchie.

I.1.3. Le libéralisme comme structure de la hiérarchie

J'ai souligné les difficultés de saisir le cadre libéraliste de façon pragmatique sur le terrain insulaire. Cependant, il m'est impossible de nier l'influence du libéralisme dans ses règles politiques, économiques et sociales.

Libéralisme et genre semblent, en effet, se compléter. Si le libéralisme politique, au sens des Lumières, impose la protection des libertés individuelles, il n'omet cependant pas de limiter ces libertés aux hommes. Un système politico-social de domination entre les sexes s'est ainsi imposé comme une norme. Une société, un modèle social, l'utopie du contrat social de Rousseau, contiennent tous en leur sein une condition *sine qua non* : la domination de la femme par l'homme, et, même, pour Monique Wittig, la domination de l'hétérosexualité. Je la cite :

> Ce qui doit être rompu, c'est bien le contrat d'hétérosexualité qui fait aussi sans aucun doute partie implicitement du contrat idéal de Rousseau. (…) L'ensemble des relations entre les sexes, en soi un délinéateur très précis du dessin général de la société, contient et donne forme au contrat social, tel qu'il existe. (…) Il y a donc des raisons historiques (…) qui tiennent aux structures des groupes de sexe et à leur situation spécifique dans toutes les relations sociales de production et de commerce individuel.[76]

En parlant de « contrat d'hétérosexualité », M. Wittig ajoute une donnée supplémentaire à notre propos, c'est-à-dire que la domination masculine convoque également la notion d'hétérosexualité, c'est ainsi que j'évoquais l'hétéronormation. Les règles sociales sont ordonnées, indubitablement, autour du concept d'hétérosexualité : mariage, enfants. Cette théorie de M. Wittig, comprise comme la volonté d'un bouleversement de la norme établie s'est caractérisée en 2013 lors de la présentation du projet de loi dit du « Mariage pour tous »[77]. En effet, s'est constituée une force d'opposition la « Manif pour tous ». Le préambule du site internet de ce mouvement est éloquent : « Nous nous s'opposons[78] à la loi Taubira, à la PMA[79]

[76] WITTIG, M. (2018). *La pensée straight*, «A propos du contrat social », Paris : Amsterdam, p.81.

[77] LOI n° 2013-404 du 17 mai 2013 ouvrant le mariage aux couples de personnes de même sexe.

[78] Le texte a été copié littéralement.

[79] Procréation Médicalement Assistée.

sans père, à la GPA[80] et à la diffusion de l'idéologie de genre, tout en condamnant toute forme d'homophobie. »[81]. Il est expliqué, en substance ici mais explicitement dans le corps du site, que la théorie du genre est un danger pour la stabilité sociale, familiale et pour le bien et l'avenir de l'enfant : « La Manif Pour Tous défend le mariage et la filiation en cohérence avec la réalité sexuée de l'humanité, dont la conséquence est à la fois la différence et la complémentarité des sexes, incontournable pour concevoir un enfant et assumer la différence père-mère, paternité-maternité. »[82]Avant de poursuivre l'analyse de ces discours anti-genre, je souhaite justifier ce choix d'exemple. Tout d'abord, il m'apparaît que les années 2010 ont opéré un réel tournant concernant les prises de conscience des inégalités subies par femmes et la communauté LGBT+[83]. Loin de moi l'idée de parler d'un éventuel avènement. Mais, chronologiquement, il me semble -et c'est à vérifier- que la loi Taubira a ouvert la voie à d'autres problématiques mais a surtout permis, parce qu'elles n'ont pas été inventées à ce moment précis, de les mettre sur la scène publique pour qu'il y ait débat. Il n'est pas rare au détour d'un café de surprendre des conversations sur la théorie du genre, sur la place de la femme, d'entendre des prises de position parfois radicales. Je crois que le débat politique, puis public a répandu dans l'ensemble de la société ces problématiques. Je ne sais pas encore si l'on peut parler de véritable *turning point*, peut-être que la proximité temporelle ne permet pas encore un recul historique, en revanche, il est certain que le débat suscité par la loi Taubira a fait entrer dans les foyers, dans les sphères domestiques, des questionnements nouveaux et sans aucun doute, des divergences.

Pour en revenir au débat, ce que semble occulter -sciemment ou non- le mouvement « Manif pour tous » c'est la question du public et du privé pour ce qui est du sexe. Ou bien encore, la « Manif pour tous » rend, de fait, le sexe public. Car c'est bien ce dont il est question lorsque leur préambule affirme avec aplomb « nous nous opposons (…) à la diffusion de la théorie du genre ». Il s'oppose à une loi mais également à ses répercussions, celles-ci seraient

---

[80] Gestation Pour Autrui.

[81] La Manif Pour Tous. (s. d.). La Manif Pour Tous – Tous nés d'un père et d'une mère 👪. https://www.lamanifpourtous.fr/

[82] *Idem.*

[83] Lesbienne, Gay, Bisexuel, Transexuel et les autres réalités sexuelles (représentées dans le sigle +). « Ces catégories bien précises, qui peuvent par ailleurs avoir des revendications différentes, sont souvent regroupées dans le même sac du sigle LGBT (lesbienne gay bi trans), qui a remplacé dès le début des années 90 le terme «gay» jugé trop restrictif. Les «revendications gay» ou la «culture gay» n'embrassaient pas tout le spectre des personnes non hétérosexuelles, laissant notamment croire que, chez les homos, il n'y avait que des hommes. » LECAPLAIN, G. (2018, 25 janvier). Mais ça veut dire quoi, LGBTQIA+ ? Libération. https://www.liberation.fr/france/2018/01/25/mais-ca-veut-dire-quoi-lgbtqia_1625090

toutes d'ordre sexuel. C'est-à-dire qu'en s'opposant à cette loi, ils affirment la nécessité d'une non-légifération, le sexe doit être institutionnalisé, oui, mais s'il s'agit d'une sexualité hétérosexuelle. Ils abondent ainsi explicitement en faveur d'une société hétéronormée où les inégalités, les stéréotypes, les dominations, les exclusions sont nommées différences et justifiés par « la réalité sexuée de l'humanité ». Ainsi, le débat doit être clos. La « Manif pour tous » accepte *in fine* les postulats de base de la théorie du genre à savoir une hétéronormativité de la société, une institutionnalisation de la famille et une répartition du travail selon le sexe. Ces postulats de base ne sont évidemment pas pensés, dans le cadre de ce mouvement d'opposition, comme des constructions sociales mais, au contraire, comme étant naturels. A ceci près, évidemment, qu'il considère le mariage comme une construction sociale visant la protection des femmes et des enfants dans le cadre d'un contrat. Le principal problème de l'étendue de ce droit aux homosexuels est, selon le collectif, la remise en question du modèle familial. Dans son discours au Sénat, Christiane Taubira déclare que :

> En l'ouvrant aux couples de même sexe, nous en faisons un acte d'égalité. L'égalité des droits pour tous les couples, l'égalité des droits pour toutes les familles. Et Il y a bien aussi un acte de fraternité en ouvrant cette institution, éminemment républicaine, à tous les couples, aux couples hétérosexuels et aux couples homosexuels et cela, sans aucun préjudice sur l'institution du mariage, parce que ce mariage est ouvert à droits constants.(...) Autrement dit, cette institution du mariage qui a été une institution de propriété (…), de domination (…), de possession du mari sur la femme et sur les enfants, qui a été une institution d'exclusion (…), cette institution est en train de devenir universelle parce qu'elle cesse de témoigner d'un ordre social où la puissance publique établirait une hiérarchie dans la sexualité alors que nous avons de notre droit retiré toute pénalisation de l'homosexualité et toute discrimination à l'encontre des personnes homosexuelles. (…) Et cela, nous permet de passer de la tolérance à l'égalité. (…) Par cette action, dirait Aimé Cézaire, « nous forçons de fumantes portes ».[84]

Par cette déclaration, Taubira refuse toute accusation relative au préjudice que porterait la loi à l'institution du mariage et rappelle que c'est l'Histoire même de cette institution qui invite, sans cesse, à l'ouverture. Elle désarme d'un même geste l'argumentaire du collectif mais, plus largement, de l'ensemble de l'opposition, en affirmant que c'est par ce projet de loi, et exclusivement par celui-ci, que les enfants sont protégés juridiquement. Au-delà du discours de C. Taubira – que j'ai, pour des raisons de clarté évidente, largement coupé en le citant – ce texte de loi a un effet certain sur l'hétéronormation de la société. Le mariage, fief de l'hétérosexualité, est bouleversé. Par son accueil aux couples homosexuels, il n'est plus une

[84] Le discours de Christiane Taubira, Ministre de la Justice, au Sénat lors de la séance d'ouverture de l'examen du projet de loi instaurant l'ouverture du mariage pour couples de même sexe.
Mariage pour tous : discours de Christiane Taubira au Sénat. (2013, 4 avril). [Vidéo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=0b1EEKzyMBo

institution hétérosexuelle. Il est d'ailleurs bon de rappeler que la loi n'a évidemment pas créé des conditions sociales d'union et d'adoption. Elle les a légalisées, protégées et par-là, légitimées. Le mariage, longtemps conçu comme une institution sexiste peut aujourd'hui s'enorgueillir d'être une institution pluri-sexuelles.

Ainsi, il apparaît clairement, par les références au discours de Taubira notamment, que le mariage, la République puisent leurs valeurs dans le siècle des Lumières, qu'elles explicitent leur attachement aux libertés individuelles et, donc, au libéralisme. Bien évidemment, c'est d'un libéralisme philosophique, politique dont il s'agit ici. Mais, il est bon de rappeler que les règles économiques sont extraites de ce libéralisme. Par exemple, la liberté d'entreprendre est une notion-clef du libéralisme économique. Chaque individu, est libre d'entreprendre pour satisfaire ses intérêts personnels, mais, ces derniers concourent à l'intérêt général. Il me semble ici nécessaire de faire le lien avec la théorie de la « main invisible » d'Adam Smith.

> Il convient de penser l'économie comme un système d'interactions entre des sujets concrets et de considérer aussi, dans le même temps, les effets de ces interactions sur la société dans son ensemble. Ce qui le conduit, dans la bonne tradition libérale, à faire l'homme juge de ses propres conduites, et du droit (des règles générales dit Smith), le marqueur de ses inclinations favorables.[85]

Smith comprend alors la société comme un ensemble d'individus liés les uns aux autres. Liés par une « main invisible » qui ordonne la société et donne aux intérêts personnels, particuliers une ampleur collective. Les intérêts collectifs et personnels se complètent donc, de sorte que l'individu satisfasse le collectif. On comprend, évidemment, que cette notion et son bon déroulement nécessite une intervention minimale de l'Etat. Si l'Etat intervient de façon à réguler les entreprises personnelles, la main invisible ne peut faire son œuvre. (Il faut noter, à titre indicatif, que Smith n'est pas le plus radical des penseurs de l'économie libérale, Hume et Locke suggèrent une non-intervention de l'Etat.) La simple lecture de la théorie de A. Smith pousse à faire le rapprochement entre cette « main invisible » et la théorie du ruissellement qui consiste à dire que la réussite financière des uns profite, nécessairement, à celle des autres. A mon sens, elle est une réactualisation de la pensée de Smith. De plus, la théorie du ruissellement et la « main invisible » ont un point commun frappant ; il s'agit de croire en un processus naturel qui régulerait socialement l'économie, elle se matérialise par une « main » chez Smith et par un ruissellement dans notre économie. Cependant, la caractéristique principale de la théorie de Smith, est son opposition à ce qu'il nomme le mercantilisme, soit, notre capitalisme. C'est-à-

[85] SUEUR, J-J. (2013/4). *La « main invisible » et le droit économique. Retour sur Adam Smith et certaines de ses intuitions, in* Revue internationale de droit économique, p. 495.

dire, que l'économie doit se développer sans entrave dans les limites de la Justice. C'est pourquoi, je crois, que l'on peut qualifier Smith de penseur libéraliste, évidemment, mais de précurseur socialiste puisque « l'économie ne saurait fonctionner sans vertu »[86]. Smith présente donc une théorie économique morale, loin de l'idée populaire de notre libéralisme économique. En ce sens, le libéralisme comme hiérarchie est, bien entendu, une idée recevable. Seulement, la hiérarchie telle qu'elle est pensée par Smith n'a pour seul et unique but : la liberté. L'économie ne doit pas être un vecteur de paupérisation ni d'inégalité. Je souhaite, avant toute chose, m'attarder sur la notion d'inégalité. Smith, évidemment, considère l'existence des inégalités mais ne les combat pas. Les inégalités existent entre patrons et employés notamment. Mais, ces inégalités sont utiles au fonctionnement social global. Il ne s'agit pas de légitimer les inégalités de sorte qu'on constate des écarts toujours plus grands entre les plus riches et les plus pauvres, non. Il s'agit de tirer profit socialement des inégalités économiques. Afin, *in fine*, qu'elles soient réduites mais non anéanties. L'analyse d'Adam Smith est souvent controversée. Celle de Roland Pfefferkorn[87] éclaire davantage sur les contre-sens qu'ont pu générer les lectures d'Adam Smith. Je considèrerai ainsi Smith non plus comme un néo-libéral, mais plutôt comme un libéral-socialiste.

> Observons en outre que guidé par une « main invisible » l'individu smithien de *La Richesse* est conduit à remplir une fin qui ne rentre pas dans ses intentions : la main invisible « le conduit à promouvoir une fin qui n'était nullement dans ses intentions ». (…) Alors que les économistes libéraux contemporains utilisent la métaphore de la main invisible pour décrire le fonctionnement d'un marché où des agents rationnels adoptent de façon optimale leurs choix à des signaux (les prix) qui leur fournissent une information parfaite. D'un côté, chez Smith, le résultat est explicitement produit de façon intentionnelle alors que de l'autre, chez les économistes libéraux standard, c'est exactement l'inverse. Leur référence à la main invisible smithienne est de ce point de vue manifestement abusive.[88]

Le *distinguo* entre le libéralisme smithien et le libéralisme contemporain se situe dans l'intentionnalité. La main invisible, finalement, est seule à avoir une intention. De fait, on s'aperçoit que la définition du libéralisme est sujet de discorde. Il est donc impératif de déterminer celui qui me servira de cadre dans mon analyse. Néanmoins, il me semble que la multiplicité de théories libéralistes doit être prise en compte. C'est l'essence même du libéralisme que d'être multiple. Les débats qu'il suscite sont, je crois, une des clefs d'intelligibilité de nos sociétés.

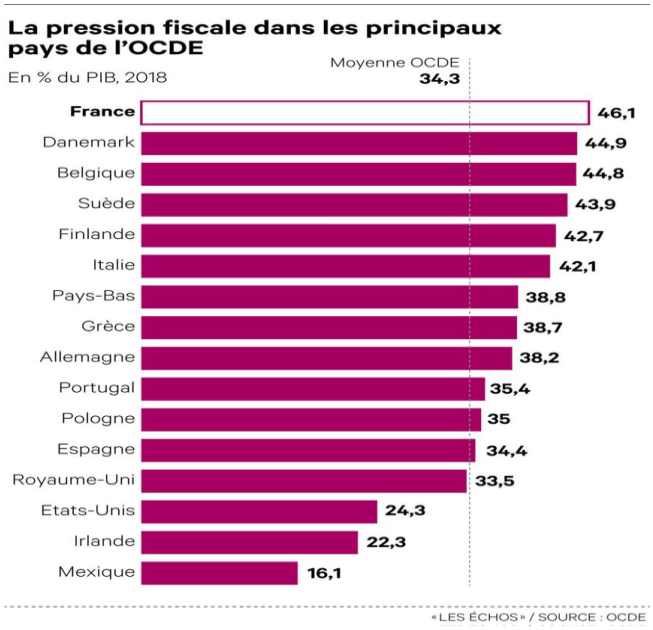
---

[86] SMITH, A. (1999). *La richesse des nations*, Paris : Flammarion.

[87] PFEFFERKORN, R. *Un libéralisme bien tempéré, relire Adam Smith*, *in* Revue des Sciences Sociales (n°32), 2004, pp.144-149.

[88] *Idem.* p. *148.*

En effet, le discours de Christiane Taubira, analysé précédemment, renvoie à un libéralisme différent de celui évoqué par les libéraux contemporains qui mettent sans cesse en scène la théorie du ruissellement. Le libéralisme, en France, en politique, c'est-à-dire au niveau étatique entretient une relation de codépendance avec la notion de républicanisme et des idées des Lumières. Lorsqu'elle s'en trouve détachée, elle ne manque pas de faire polémique. Le président Emmanuel Macron est régulièrement controversé pour son approche économique de la politique et du social. On lui reproche un libéralisme radical. Soit, néanmoins, il semble que l'approche macronienne de l'économie politique n'est en rien une radicalisation de l'économie libérale. Si l'approche smithienne, sur laquelle je me suis attardée pour sa richesse et son originalité en termes de libéralisme, est évidemment conçue sur un retrait de l'Etat en ce qu'il s'agit des entreprises, elle s'attache à une forme d'interventionnisme de l'Etat dans plusieurs sphères à des fins de maintien de l'égalité et de protection des libertés individuelles. Néanmoins, un libéralisme radical préconiserait un retrait total de l'Etat de toutes les activités économiques et, évidemment, une suppression de tous les impôts. C'est une approche davantage capitaliste mais qui, je crois, a fini par se dresser comme modèle libéral absolu. C'est pourquoi, il est difficile de catégoriser la présidence de Macron comme parfaitement libérale. Ce constat est en partie appuyé par une étude de l'OCDE du 5 décembre 2019 où la France conserve, largement, la première place en termes de « pression fiscale »[89] :



[89] FEUERSEIN, I. (2019, 5 décembre). *Malgré les baisses d'impôts, la France reste championne de la pression fiscale, in* Les échos. Lien URL : https://www.lesechos.fr/economie-france/budget-fiscalite/malgre-les-baisses-dimpot-la-france-reste-championne-de-la-pression-fiscale-1153950

De fait, la France n'a pas basculé dans un libéralisme radical mais, tient des discours empreints de libéralisme. Mais est-ce réellement d'un aspect économique dont il est question ? Lorsqu'on évoque le libéralisme, en France, ce soit également/surtout d'un point de vue des libertés individuelles. Se faire le candidat du libéralisme, c'est se faire le candidat des Lumières. C'est ainsi que j'en reviens au discours de Christiane Taubira qui, lorsqu'elle l'évoque, c'est en termes d'égalité, de fraternité et de liberté. De ce fait, la question du « mariage pour tous », convoque les préceptes républicains et ceux des Lumières et donc du libéralisme : « cette institution est en train de devenir universelle parce qu'elle cesse de témoigner d'un ordre social où la puissance publique établirait une hiérarchie dans la sexualité ». Ainsi compris, le libéralisme serait plutôt un rempart contre la hiérarchie. Ce libéralisme social, smithien, républicain est finalement bien loin des injonctions capitalistes auxquelles on le rattache pourtant souvent. Si le libéralisme est admis comme une structure de la hiérarchie c'est, sans doute, plutôt comme une structure hiérarchique juste. Lorsque le mariage est excluant, d'un point de vue sexuel, il n'est pas libéral, lorsqu'il crée une hiérarchie entre les sexes, il n'est pas libéral, lorsqu'advient un quelconque rapport de domination, il n'est pas libéral. La hiérarchie, si elle existe, doit être juste et justifiée. Ainsi, je considèrerai l'injuste comme injustifiable et anti-libéraliste. Peut-être, que cette analyse pourra être perçue comme naïve ou idéaliste. Mais c'est pourtant bien d'idée et d'idéal dont il est question notamment dans les discours politiques et même dans la Loi. En effet, punir juridiquement l'homophobie ne signifie pas qu'elle est anéantie, mais qu'elle est injustifiable. En ça, je crois, qu'il ne s'agit plus d'idéalisme. Dire que le libéralisme doit être un vecteur de liberté et non d'aliénation ou de domination n'est pas idéaliste mais témoigne d'une volonté égalitariste et d'une volonté de Justice. Les Lois témoignent de cette volonté, le projet de « loi Pacte sur la croissance et la transformation des entreprises » en est un exemple. En septembre 2018 des députés de La République En Marche ont déposé un amendement, la « loi Pacte » afin de donner plus de transparence aux salaires des entreprises de plus de 1.000 salariés. Cette mesure a pour but de limiter les écarts de salaires trop importants. Loin de vouloir affirmer que le parti d'Emmanuel Macron est un parti socialiste, il faut tout de même reconnaître que la seule logique économique ultra-libéraliste n'est pas le moteur de l'action du gouvernement ou de ses députés. Bien que la réforme du Code du Travail ou la réforme des retraites abondent amplement dans le sens du libéralisme au sens propre. Sans doute, cette politique peut-elle être celle d'un libéralisme économique en demi-teinte. Cependant, il est juste de s'interroger sur une chose ; lorsqu'on évoque, en France, le libéralisme dans les discours politiques, est-ce de libéralisme économique qu'il est question ? J'ai introduit, avec l'analyse du discours de

Christiane Taubira au Sénat, l'idée que le libéralisme invoqué serait davantage celui des Lumières que celui de l'économie libérale entendue au sens des accords de libre-échange. Nul doute que ces accords découlent d'un libéralisme philosophique. Néanmoins, je crois qu'il est nécessaire de s'enquérir de cette notion du point de vue des sciences humaines et sociales. Lorsque, lors de la campagne présidentielle de 2017, Macron évoquait le libéralisme c'était, d'abord, en opposition à l'illibéralisme. Notion qualifiant les régimes restreignant à la fois les libertés économiques, individuelles et civiques. Les lois du numérique votées, ou en cours de vote, durant la première moitié de ce quinquennat ne dépendent pas de ce libéralisme libérateur. On pense notamment aux outils que pourraient utiliser les appareils d'état : la reconnaissance faciale ou encore la censure sur internet pour lutter contre la haine sur le Net. Ces outils, peuvent, j'en conviens assez facilement, limiter les libertés individuelles. La question du curseur est ici centrale. Qu'est-ce qui nous certifie que ces nouvelles techniques ne seront pas dévoyées ? Le contenu du web pourra être régulé, sans avis d'un juge ou d'une quelconque décision de justice, par la seule Police suivant l'heure de sa publication. Le libéralisme tel qu'on l'entendait volontiers au sens des Lumières se brise ici. Néanmoins, la question n'est pas si facile à trancher. Le modèle sociétal est-il, en France, un modèle libéral ? Il me paraît compliqué de répondre à cette question en adoptant un positionnement tranché. Car, les théories libérales conduisent à une acceptation de politiques diverses et variées voire, antagonistes.

En matière d'égalité entre les sexes, le modèle libéral semble avoir des difficultés à être défendu. Prenons un paramètre simple : le libéralisme est fondé sur une séparation de l'espace public et l'espace privé. Or, les chiffres sont clairs, les violences faites aux femmes se déroulent principalement au sein du domicile conjugal, soit, dans l'espace privé.

Lien entre la victime et l'agresseur[90]	
	Pourcentage
Dont l'auteur est inconnu	9
Dont l'auteur est connu mais n'est pas le conjoint ou l'ex-conjoint	44
Dont l'auteur est le conjoint ou l'ex-conjoint	47

[90] Présentation statistique − Enquête de victimation - cadre de vie et sécurité . (2018).(base de données). INSEE. https://www.insee.fr/fr/metadonnees/source/operation/s1474/presentation

Cette enquête de l'INSEE dévoile ainsi que 91% des violences sexuelles sont perpétrées par une personne proche de la victime. Nous sommes donc loin de l'imaginaire populaire qui met en scène un inconnu dans une ruelle sombre qui surprendrait la victime par mégarde. Cet imaginaire est nourri à la fois par les entreprises culturelles (cinéma, théâtre, opéra...), mais également par les politiques. Marine Le Pen déclare sur le plateau de LCI dimanche 24 novembre 2019 : « 52% des viols commis à Paris en 2014 l'ont été par des étrangers »[91]. Ces chiffres, l'AFP s'empresse de les critiquer : « le travail de l'ONDRP[92] ne dit pas cela : ses résultats concernent seulement les viols ayant fait l'objet de plaintes, soit selon des études moins d'un cas sur six. Cela ne porte en outre que sur les récidives. Ce chiffre est une "*généralisation*" erronée. »[93] Si cet épisode peut paraître anecdotique, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'est pas fécond. Ce qui est intéressant, je crois, en matière d'étude des violences faites aux femmes c'est bien, finalement, de déconstruire les préjugés ou, autrement dit, les constructions sociales afin d'endiguer ces violences. Ce détour par des points statistiques et d'actualités permet de revenir au sujet : le libéralisme et la séparation qu'il induit entre espace privé et espace public. Les chiffres parlent d'eux-mêmes : les lieux d'insécurité ne sont généralement pas des lieux publics mais des lieux privés. Or, l'Etat libéral n'a que peu d'emprise sur l'espace privé, donc peu d'emprise sur les violences domestiques qui constituent la majorité des violences subies par les femmes. Ainsi, il me semble que le libéralisme, quel que soit sa forme, lorsqu'il sépare les sphères, lorsqu'il favorise économiquement les plus nantis crée une hiérarchie à la fois sexuelle et à la fois de classe. Bien que les acquis des Lumières revendiquent un renfort des libertés individuelles et civiques, il n'en reste pas moins que le libéralisme contemporain tel qu'il est pensé par nos sociétés tend à renforcer les inégalités là où il souhaite (aurait dû souhaiter) les endiguer.

J'ai étudié précédemment les dangers d'une séparation radicale de l'espace privé et de l'espace public. Pour conclure, le principal danger auquel nous confronte le libéralisme est de donner à voir dans l'espace public des inégalités créées dans l'espace privé. Cependant, j'ai

---

[91] CAMBIER, C. (2019, 26 novembre). « 52% des auteurs de viols à Paris sont étrangers » : une affirmation relayée par le RN. . . à nuancer. LCI. https://www.lci.fr/population/52-des-auteurs-de-viols-a-paris-sont-etrangers-une-affirmation-relayee-par-le-rn-a-nuancer-2138594.html

[92] Observatoire national de la délinquance et des réponses pénales. ONDRP. (2004). IHEMI. https://www.ihemi.fr/publications/ondrp

[93] DAUDIN, G. (2019, 25 novembre). *"52% des viols commis à Paris en 2014 l'ont été par des étrangers" ? L'étude ne dit pas cela*, Le fast-checkinf AFP. URL : https://factuel.afp.com/52-des-viols-commis-paris-en-2014-lont-ete-par-des-etrangers-letude-ne-dit-pas-cela

choisi ici d'arborer principalement le territoire français en l'excluant de tout paradigme méditerranéen afin de fonder théoriquement et statistiquement mon analyse. Il me paraît à présent nécessaire de lever le voile sur le *continuum* qui apparaît entre cette démocratie occidentale et les sociétés méditerranéennes dont la Corse sera le relai. Je procèderai donc à une analyse de la résistance de la théorie du genre dans un contexte traditionnaliste.

I.2. La théorie du genre à l'épreuve des traditions

Le genre et la tradition sont des sujets d'analyse fréquemment réunis. Ils s'imbriquent spontanément selon une logique d'attraction et de répulsion. Ainsi, ils sont tout autant liés qu'antinomiques.

En effet, l'usage veut qu'on oppose tradition et théorie du genre. La théorie du genre étant rangée dans la case du « progressisme » et la tradition dans celle du « conservatisme ». Néanmoins, il est difficile d'étudier une société où la tradition a disparu, une société neuve, sans histoire ni mémoire, sans rite. Une société, si on doit la définir, peut être résumée à une conséquence dont le lien causal est flou. Effectivement, qu'est-ce qui fait société ? La position de la Corse est particulièrement intéressante, puisqu'elle est une île et une île méditerranéenne. De ce fait, son histoire, toute singulière soit-elle, est toujours méditerranéisée. Il y a une idéologie de la méditerranéité. C'est-à-dire que la Corse, est une société à la fois insulaire, mais aussi européenne et également méditerranéenne. Les contours de sa société sont, de fait, non établis. La porosité des frontières rend particulièrement compliquée l'élaboration d'une genèse. J'emploie ici le terme de genèse avec l'idée que celle-ci ne se résume pas à une juxtaposition de faits historiques, par exemple, mais bien à une trame chronologique. Dans un premier temps, il est utile de comprendre l'empreinte de la tradition dans nos sociétés modernes. Accepter ce sceau est une clef de l'émancipation. Pour ce qui est de la théorie du genre on peut constater que deux écoles s'affrontent : les universalistes et les intersectionnalistes. L'intersectionnalisme est une théorie prenant de plus en plus de place dans nos sociétés contemporaines. La tendance, si elle ne s'inverse pas, se meut peu à peu. Une critique sévère de l'universalisme se développe, jusqu'à renvoyer l'universalisme dans les rangs du libéralisme. Il est vrai que l'universalisme rejette toute différence comme étant un argument de domination de l'homme sur la femme. Là où l'intersectionnalisme veut renverser le système de domination par la différence, l'universalisme ne s'appliquant qu'au général et non au particulier. Je crois qu'il est nécessaire avant de poursuivre, de définir le terme de « patriarcat » et de comprendre dans quelle mesure

il crée un système de domination. Car, si l'on s'interroge sur l'émancipation il faut définir les contours de ce dont on veut s'émanciper. L'intersectionnalisme, par exemple, est une théorie allant à rebours de l'universalisme, sans la rejeter pour autant, puisque ce dernier demeure un but.

Le patriarcat, vient évidemment du mot père, lequel est pourtant exclu du sens commun du patriarcat. En effet, le père – dans le patriarcat – se meut en maître. C'est aux origines de nos démocraties occidentales qu'il faut remonter afin de donner à voir la nécessité d'une séparation entre les sphères publiques et privées pour faire politique. Autrement dit, la séparation des sphères et le fait de confier aux femmes les tâches domestiques sont élaborées comme la condition *sine qua non* de la démocratie, et donc, du contrat social.

> Pour établir une pensée du contrat, de Hobbes à Locke, de Locke à Rousseau, il faut s'opposer au droit précédent, paternel et monarchique, au droit fondé sur la parenté. Le contrat social élabore donc, non sans mal, une rupture avec la tradition paternaliste. Ce droit nouveau va obéir à une double finalité politique, « donner le nom de liberté à la subordination civile » et « refouler l'interdépendance de la liberté civile et du droit patriarcal ». Ces mots de la dernière page du livre éclairent le propos ambitieux de Carole Pateman : raconter la moitié manquante de l'histoire du contrat permet de révéler l'escamotage politique du contrat en lui-même. (…) Le contrat sexuel moderne reconduit le patriarcat sous une forme nouvelle : il ne s'agit plus du pouvoir du père procréateur mais du chef de famille, on ne parle plus du géniteur d'une descendance mais du possesseur du droit sexuel. (…) derrière les histoires de père de famille ou de partage entre espace public et espace privé, il se joue simplement le droit sexuel, le droit de jouissance et de possession du corps de la femme par l'homme. Cette domination masculine est le lieu même de ce qui est refoulé. Le clivage établi entre le domestique et le politique est formulé par les théoriciens comme une séparation entre le naturel sexué et le social patriarcal. Cette séparation, rend possible le maintien du droit sexuel avant même le droit paternel ; et permet à l'individu prenant part au contrat de l'ignorer.[94]

A l'évidence, une distance est prise entre le père et la notion de patriarcat, sans pour autant nier leur imbrication. Geneviève Fraisse parle « d'un tour de passe-passe » effectué par les philosophes contractualistes pour passer d'un régime monarchique, paternaliste à un régime démocratique, à une domination patriarcale. La séparation s'étant développée sur des critères sexuels, purement échafaudés, elle se maintient et se poursuit pourtant sans encombre. Il s'agit donc de comprendre rôle joue par les traditions dans un contexte déjà marqué par le sceau du patriarcat.

En effet, tradition et modernité sont deux termes qu'on oppose spontanément. L'analyse de G. Fraisse laisse néanmoins sous-entendre que nos sociétés contemporaines sont fondées sur la tradition. Une tradition, certes, détournée et même refoulée. Elle constitue pourtant les fondations de nos sociétés. De sorte que nos démocraties n'existent que par la croyance en une

[94] FRAISSE, G. (2020). *Féminisme et philosophie*. Paris : Gallimard. p. 52

différence sexuelle. L'existence de la tradition est remise en question ou alors sa pertinence est réduite, n'est-elle finalement pas qu'un usage singulier des pratiques sociales communes aux démocraties ?

A priori, confronter genre et tradition est un exercice plutôt facile, la tradition est pensée comme nécessairement rétrograde et la démocratie comme nécessairement progressiste. Cependant, lorsqu'on reconsidère la démocratie contemporaine comme un contrat fondé sur les « le naturel sexué » il devient plus épineux de considérer la tradition comme son envers. Je crois qu'il est plus à propos de voir la tradition comme un extrême permis, bien sûr, par la banalité. C'est-à-dire qu'il faut considérer la tradition comme le point culminant des inégalités de genre et la démocratie libérale comme un processus d'atténuation de celles-ci. Pour autant, il est nécessaire, je crois, non pas de faire une genèse des traditions, mais d'évoquer leur historicité. La tradition n'est pas une apparition, une lumière qui s'éteint et s'allume selon les événements, elle est ancrée dans une histoire. Elle a un caractère historique. Il devient difficile de la distinguer de l'Histoire, de la démocratie moderne. C'est un fait social, enraciné dans la réalité quotidienne. Comprendre la tradition comme un objet obsolète me semble alors être une erreur épistémologique. Il est difficile de dire quand elle apparaît et il demeure évident qu'elle n'a pas disparu. Peut-être faut-il la considérer comme contiguë à nos démocraties. La démonstration de Carole Pateman ouvre cette voie-ci lorsqu'elle dit que nos démocraties sont construites sur le patriarcat, elles sont construites sur un régime traditionnel qu'elles ambitionnent pourtant de détruire. Bien que le terme de destruction paraisse inadéquat, il s'agit sans doute davantage d'une réinterprétation de la tradition. D'un point de vue seulement empirique, on s'aperçoit que l'on accepte beaucoup plus d'inégalités lorsqu'elles sont « traditionnelles » et donc sporadiques. N'est-il pas vain de lutter contre le ponctuel alors que le pérenne nous incombe ? L'Eglise, par exemple, est pour un agnostique, un athée ou un croyant non-pratiquant un lieu relevant de l'exceptionnel, où l'on se rend pour des événements particulièrement malheureux et particulièrement heureux ou encore pour des événements traditionnels qui ont été sécularisés. Ainsi, lors de ces cérémonies diverses, que l'on croit rares mais qui sont pourtant régulières, on accepte des règles indubitablement sexistes. Traditionnellement, dans certains villages corses, les hommes et les femmes doivent se séparer à l'église. Les hommes se placent sur la gauche et les femmes sur la droite, ils ne peuvent être côte à côte. Je n'ai jamais assisté à une quelconque protestation et je ne sais si elle serait souhaitable, néanmoins, je suis certaine que le quotidien émeut davantage les foules, le partage des tâches ménagères fait l'objet de beaucoup plus de protestations que le fait de ne pas accéder

au cimetière. Comme si, le quotidien et le traditionnel avaient un mur construit entre eux. Je pense qu'il est intéressant de considérer la tradition non plus comme une parenthèse ponctuelle mais comme étant imbriquée dans le réel, dans le quotidien, dans le banal. A ce sujet, interroger Max Weber me semble particulièrement indiqué :

> Si l'on suit Weber et ses définitions des différentes formes de rationalité, la légitimité « traditionnelle » se fonde sur la valeur du passé en tant que tel. Les croyances « traditionnelles » sont d'abord légitimées par le passé. Le fait qu'elles aient été reconnues comme valides dans le passé suffit à les faire admettre comme valides dans le présent. E. Shils (1971) parle d'« unthinking acceptance of a belief ». Le respect de la tradition se manifeste par la croyance au caractère sacré des coutumes organisant la vie sociale et transmises par le passé, par la croyance dans la légitimité de ceux qui sont appelés à diriger la société en fonction de ces coutumes.95

Evidemment, il faut tenir compte du fait que Max Weber fait une analyse du passage de la société traditionnelle à la société moderne. Il explique que le passage de l'une à l'autre est dû à la rationalité. La tradition s'oppose à la bureaucratie. Ce qui est néanmoins intéressant pour notre analyse est l'idée de la persistance de la tradition dans la modernité du fait de leur admission ancienne. J'évoquais auparavant la sécularisation des événements traditionnels, comme le peuvent être les fêtes de Noël, les processions, les fêtes pascales... Elles s'apparentent aujourd'hui davantage à des rites, plutôt qu'à des traditions : « le respect de la tradition se manifeste par la croyance au caractère sacré des coutumes organisant la vie sociale ». Ne pas se soumettre aux coutumes c'est ainsi briser les règles de la vie sociale. En outre, si l'on accepte que le passage à la modernité soit le passage à l'ère bureaucratique, il est aisé d'en conclure que c'est l'individualisme qui en sort victorieux. Les moments de traditions, les rites, les coutumes, sont des moments de convergence où chacun concourt ensemble au même but. Ce qui importe, semble-t-il, n'est pas tant le but, mais le moyen qui devient un moment d'être ensemble.

La tradition est-elle un rite ?

> Les « rites sont dans le temps ce que la demeure est dans l'espace », comme l'écrivait très justement Antoine de Saint-Exupéry dans Citadelle. La demeure comme abri, lieu sûr, repère, nous intéresse tout à fait pour « penser » la fin de vie et le travail du trépas. Avec le rite, nous comprenons que pour qu'une structure temporelle se solidifie, la répétition, et le marquage symbolique des passages, est indispensable. Le mot « rite », pour l'anthropologue, signifie une pratique réglée, collective et transmise, qui a souvent un caractère sacré et qui porte toujours une dimension symbolique. Le concept, si banalement utilisé aujourd'hui, est au bord de sa dissolution quand il est synonyme de manière de faire habituelle, répétitive, voire mécanique et stéréotypée. Nous pensons, comme Pierre Erny, que pour qu'on puisse parler de rite, plusieurs conditions doivent être réunies :

---

[95] GALLAND, O. & LEMEL, Y. (2006). Tradition-modernité : un clivage persistant des sociétés européennes. Revue française de sociologie, 4(4), 687-724. https://doi.org/10.3917/rfs.474.0687

> -une conduite spécifique ;
>
> -prenant habituellement le corps comme support ;
>
> -liée à des situations et à des règles précises, donc codifiées, même si l'on admet une marge d'improvisation et d'apports nouveaux ;
>
> -répétant quelque chose d'une autre conduite et destinée à être répétée ;
>
> -ayant un sens vécu et une valeur symbolique pour ses acteurs ou pour ses témoins ;
>
> -dotée d'une efficacité au moins en partie d'ordre extra-empirique – supposant donc une attitude mentale de l'ordre de la croyance, et de ce fait un certain rapport au sacré, même dans le cas de rites laïques.
>
> Insistons sur le fait que si des pratiques symboliques s'inventent, elles n'existent comme rites que quand elles s'inscrivent dans une certaine répétition et une certaine fidélité à des règles.[96]

Ce qui est intéressant dans cette définition du rite c'est le rapport au cadre spatio-temporel. Comme Max Weber souligne la temporalité, ici il y a une insistance sur le temps et sur l'espace. Les rites viennent donc marquer les événements importants de la vie, les passages, les bonheurs et les malheurs. La fonction du rite est symbolique, elle permet de marquer l'appartenance à un groupe, à un clan, elle évoque nécessairement le passé mais laisse aussi entrevoir l'avenir. En effet, on ne peut pas nier la dimension rassurante du rite, on sait ce qui va se passer, puisque tout est programmé, on sait qui on va retrouver, on connait tous les codes de l'événement. C'est une parenthèse dans le quotidien, une bulle spatio-temporelle où ce qui s'y déroule ne peut être altéré. Les rites prennent différentes formes selon les cultures. Notamment, dans les cultures du sud de l'Europe où les rites marquent les corps parfois définitivement. Ainsi, « l'acte d'institution est un acte de communication mais d'une espèce particulière : il *signifie* à quelqu'un son identité, mais au sens à la fois où il la lui exprime et la lui impose en lui exprimant à la face de tous et en lui notifiant ainsi avec autorité ce qu'il est et ce qu'il a à être »[97] Le rite est donc un acte d'adhésion et une revendication identitaire. De cette manière, on peut s'étonner de l'acceptation de rites sectaires, sexistes et même racistes. La violence que peut engendrer le rite est souvent acceptée au seul titre du rite. Il est pourtant difficile de parler, comme je le fais jusqu'à présent, d'*une* Méditerranée. Effectivement, évoquer la tradition méditerranéenne c'est présupposer qu'il y a une unité méditerranéenne, de façon que l'on puisse indistinctement

---

[96] LE GRAND-SEBILLE, C. (2016). Des rites pour se situer [*]. Dans : Emmanuel Hirsch éd., Fins de vie, éthique et société (pp. 572-579). Toulouse : Érès .https://doi.org/10.3917/eres.hirs.2016.01.0572"

[97] BOURDIEU, P. (1982). « Les rites comme actes d'institution ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43(1), 58-63.

analyser le Maroc, l'Italie, la Grèce ou la Turquie. Il y a certes, une unité climatique, mais également une diversité de terres – au sens géographique du terme – et de cultures.

> Sur le plan des rapports sociaux de sexe, les sciences sociales ont eu recours à différentes notions pour associer et comparer diverses pratiques et normes. Parmi elles, les notions d'« honneur » et de « honte » viennent immédiatement à l'esprit : codes de conduites, affects, boussoles morales, caractéristiques sociales genrées, l'honneur et la honte traversent, avec une intensité variable et des nuances importantes, différents groupes sociaux méditerranéens. Ces notions, qui ont été tant utilisées que mises en perspective critique, sont souvent comprises comme le pilier de la structuration des rapports de sexe, de la prédominance des hommes sur les femmes et du renvoi de celles-ci à la protection des hommes : « Autour de la Méditerranée, l'honneur d'un groupe familial dépend d'un état d'équilibre entre, d'un côté, la pureté généalogique du sang et, de l'autre, la considération du nom. À l'intérieur du groupe, tout est mis en œuvre pour assurer cet équilibre ; chacun des sexes prend soin que l'autre agisse dans le plus grand respect des traditions : les hommes veillent au respect de la modestie sexuelle des femmes afin que la pureté de leur généalogie ne soit pas altérée, et les femmes incitent les hommes à ne pas laisser détériorer leur renommée. La perte de l'honneur engendre la honte […] ; le groupe peut ainsi être contraint de rétablir, à plus ou moins brève échéance – par la force ou par la ruse –l'équilibre perdu ». Cette logique s'actualise à travers différentes mises en œuvre de la domination masculine : par exemple les viols dans des contextes de guerre ou d'invasion, réalisés dans le but d'annihiler et de souiller l'Autre en raison de l'idéologie de transmission de l'identité par le sperme (Nahoum-Grappe, 1997), mais aussi le contrôle de « ses » femmes par la violence – en Espagne en 2001, selon Françoise Héritier (2002), la violence domestique tue plus que le « terrorisme » de l'ETA – et bien sûr toutes les autres manifestations sexistes telles que l'exclusion de fait et/ou de droit des femmes de différentes sphères sociales. Le patriarcat a également été étudié sous un angle comparatif, en particulier par Fatima Mernissi (2001) qui montre comment ses expressions orientales musulmanes et occidentales chrétiennes sont à la fois très proches et différentes. Dans sa version orientale, le patriarcat reposerait sur la distribution de l'espace alors que, dans sa version occidentale, il procéderait plutôt par la réduction des femmes à leur corps à travers la manipulation de l'image et du temps. Ces deux stratégies parviennent avec un égal succès à « donner aux femmes un profond sentiment de gêne, d'incertitude, de honte » (Mernissi, 2001 : 208). Si les caractéristiques évoquées ci-dessus sont indiscutablement prégnantes dans les sociétés du bassin méditerranéen, elles ne le spécifient cependant pas. Honneur et honte sont bien présents dans cette région, mais elles ne s'y réduisent pas, puisqu'on les retrouve, sous des formes et dans des expressions multiples, dans des contextes culturels très éloignés, par exemple les valeurs liées à l'institution de la « maison des hommes » (Godelier, 1982) de plusieurs sociétés océaniennes ou celles sous-jacentes aux « crimes d'honneur », au Pakistan notamment. Il en va de même, bien sûr, pour le patriarcat et la violence contre les femmes, très répandus dans le monde.[98]

Ces auteurs laissent entrevoir la difficulté de saisir une spécificité méditerranéenne : il est vrai qu'on retrouve des traits communs aux différentes cultures de Méditerranée, mais ils ne lui sont pas spécifiques. Cependant, il est indéniable que l'unité géographique constitue une unité culturelle. Le voile, par exemple, traverse les cultures chrétiennes et musulmanes, les marocaines, les grecques, les italiennes, les espagnoles, les corses portent ou portaient le voile,

[98] REY, S., MARTIN, H. & BASCHLIN, E. (2008). Identités et conflits en Méditerranée : un jeu de miroirs au détriment des femmes ? Nouvelles Questions Féministes, 3(3), 4-12.https://doi.org/10.3917/nqf.273.0004

notamment pour marquer le deuil. Si les circonstances du port du voile varient, le port du voile demeure une constante. Certains parleront d'un trait universel :

> Un signe semble corroborer cette opinion courante : le voile. Il résulte chez les musulmans d'une interprétation de certaines sourates du Coran. Mais c'est en Méditerranée une tradition bien antérieure à l'islam, puisque les Grecques ou les Romaines libres et mariées le portaient. Les femmes juives très religieuses sont toujours tenues de porter perruque et chapeau. Toutes les chrétiennes ont longtemps dissimulé leurs cheveux sous une coiffe, parfois même leur visage derrière un voile, blanc le jour de leur mariage, noir le jour de l'enterrement de l'un de leurs proches. Elles sortaient rarement « en cheveux », couvertes d'un fichu à la campagne, noir pour les femmes âgées, d'un chapeau plus ou moins enveloppant et parfois muni d'une voilette en ville, d'une mantille à l'église, très spectaculaire en Andalousie, ou en cas d'audience papale. (…) Les chapeaux extravagants des dames de l'aristocratie anglaise, les larges chapeaux de paille des rizicultrices asiatiques, les chapeaux melons des paysannes andines, les foulards enturbannés des femmes africaines ou antillaises sont autant d'exemples d'un trait culturel qui fut longtemps universel, signe de pudeur et de protection contre l'insistance masculine, parfois ambigu quand son extravagance a pour effet d'attirer fortement le regard.[99]

Il est certain qu'aujourd'hui, la question du voile est immédiatement assimilée à la tradition musulmane, donc, dans le cadre de nos recherches, au Sud de la Méditerranée. Pourtant, ce fut bien un trait commun à la Méditerranée qui abonde dans le sens d'une unité culturelle méditerranéenne. Et, particulièrement, en ce qui concerne les rôles féminins. Le voile porté par les mariées chrétiennes, est une référence évidente au voile de la Vierge, il symbolise donc, sans surprise, la virginité. Et par là, l'honneur des familles. La question de la virginité est également fondamentale dans les traditions méditerranéennes, et extra-méditerranéennes, bien sûr. Mais, la virginité est – en Méditerranée – exposée, par le voile par exemple lors des cérémonies religieuses, qu'il s'agisse de mariage ou d'enterrement. Le rapport à la Vierge ou à la virginité, est un rapport étroitement entretenu par ces sociétés.

Une étude du cinéma méditerranéen peut être intéressante pour comprendre les rôles assignés aux femmes dans ces sociétés et les points communs culturels. Evidemment, il est nécessaire de voir les sociétés de femmes construites dans le cinéma Méditerranéen, qui – souvent – sont séparées des hommes, par choix ou par obligation. *Volver*[100] de Pedro Almodovar met en lumière une famille où seules les femmes ont survécu, *Caramel*[101] de Nadine Labaki dévoile une société libanaise à travers un prisme exclusivement féminin,

---

[99] PITTE, J-R. (2012), « Mère méditerranée », *Géographie et cultures*, 4, http://journals.openedition.org/gc/1503.

[100] ALMODOVAR, P. (Réalisateur). (2006). *Volver* (film). El Deseo

[101] LABAKI, N. (Réalisatrice). (2007). *Caramel* (film). Les Films de Tournelles, Roissy Films, Les films de Beyrouth & City, Films Lebanon.

Mustang[102] de Deniz Gamze Ergüven traite de la liberté volée de jeunes filles turques et *Papicha*[103] de Mounia Meddour relate le combat d'une jeune femme algérienne pour sa liberté et celle de ses paires. Il s'agit donc de portraits féminins, jamais victimaires, qui tentent d'échapper à la domination par la sororité. Chacun de ces longs métrages met en scène des individus dominés par la tradition méditerranéenne, à différentes échelles. Il serait juste, d'après moi, de les analyser selon la méthode du *continuum*. En effet, je pourrais partir de *Mustang* comme étant une représentation extrême des violences sexistes pour en arriver à *Volver* lequel est une émancipation des femmes par l'homicide, comme méthode extrême de l'émancipation. La quête menée par tous ces personnages semble être celle de l'émancipation pour la légèreté. Elles aspirent dans *Papicha* à se libérer des carcans patriarcaux pour exercer un métier de couturière, la mode devient ainsi un catalyseur, le moyen qui permet la liberté. Le choix de la mode n'est pas anodin. Dans une société algérienne où les jeunes femmes sont invitées à se couvrir, à faire oublier leur présence par leurs vêtements, le choix de coudre des vêtements attrayants, plus ou moins dénudés, est un symbole fort, et rend les protagonistes cibles des islamistes radicaux. Lors d'une fête durant laquelle les jeunes femmes défilent dans les créations de Papicha, des terroristes entrent et tirent sur ces jeunes filles, lesquelles s'amusaient dans un espace privé. La liberté de ces jeunes filles, qui est évidemment toute relative, ne pouvait être acceptée dans une Algérie conservatrice. La volonté émancipatrice est nécessairement punie par la violence. C'est également le cas dans *Mustang* où les jeunes femmes sont enfermées dans leur maison familiale, de plus en plus brimées, des barreaux finissent par orner leurs fenêtres, jusqu'à ce que les matchs de foot, lesquels sont interdits aux femmes deviennent leur *leitmotiv*. Les traditions leur ôtent toute possibilité de se divertir librement et légèrement. *Caramel* aborde la question sous un angle tout à fait différent. Les femmes sont libres de se vêtir comme elles le souhaitent, elles sont d'ailleurs particulièrement dénudées, exagérément maquillées, et évoluent entre femmes. Faisant fi de la menace perpétuelle de la guerre. Comme une ode à la vie, elles évoluent dans une ville dévastée en n'ayant pour seuls desseins la liberté et la légèreté. De sorte, finalement, que *Volver* devient, parmi les œuvres citées, la plus difficile à analyser. En effet, le film s'ouvre sur le meurtre du père par sa fille, laquelle subissait des viols réguliers. La totalité du film tourne alors autour de la façon dont les femmes, dans une cohésion inaltérable, dissimulent ce meurtre afin de retrouver la liberté gagnée par cet homicide. Le cadre spatial est particulier, il s'agit d'une

[102] ERGUVEN. D. (Réalisatrice). (2015). *Mustang* (film). CG Cinéma.

[103] MEDDOU. M. (réalisatrice). (2019). *Papicha* (film). The Ink Connection, High Sea Production.

Espagne rurale où les hommes ne vivent pas longtemps du fait d'une malédiction ancestrale, le vent est incessant il rendrait les âmes folles. Raimunda, le personnage central, mère de la jeune femme, a été également violée par son père. Les portraits des hommes, racontés ou montrés, font tous état d'un monde de violence. Il y a un certain manichéisme dans ce long métrage, où les femmes seraient ainsi libérées du fardeau des hommes. Tous les personnages concentrent des qualités étonnantes et parfois antinomiques permettant de dévoiler un monde, fantasmé par le réalisateur, sans hommes. C'est, je crois, une dénonciation des violences patriarcales dont on ne peut se sortir qu'en éliminant les hommes du passé notamment. La première scène relatant un nettoyage des tombes des hommes par les femmes, est peut-être une métaphore évidente d'un nettoyage du passé. Il n'y a pas de torpeur dans cette scène, qui est presque mécanique. Il y a une volonté intergénérationnelle d'oublier le passé. Une résilience à vivre le temps présent sans hommes. Un bref passage par le cinéma me semblait nécessaire. Car, le cinéma se veut une représentation de nos sociétés, de nos mœurs, de nos codes. J'ai choisi des films contemporains où les représentations féminines me paraissaient plus en accord avec le monde actuel. Le cinéma de la *Nouvelle Vague*, par exemple, ne me semblait pas criant de vérité pour ce qui est de nos sociétés contemporaines. Les femmes y avaient, en effet, des rôles cruciaux mais toujours réducteur. *Le Mépris*[104] met, par exemple, en scène Brigitte Bardot laquelle a eu un effet libérateur pour les femmes des années 1960, vantant tour à tour sa liberté sexuelle, son indépendance économique et sa liberté de pensée. Néanmoins, je ne crois pas qu'il soit juste de sanctifier un cinéma en matière de genre puisque ce dernier n'a eu de cesse de mépriser à la fois la culture populaire, la *pop culture* et les femmes.

> Tout d'abord Godard modifie la culture savante de L'Odyssée et des grands écrivains cités par Lang (Dante, Hölderlin, Brecht), en y ajoutant une version « noble » de la culture populaire : Rancho Notorious, Rio Bravo, « le cinéma de Griffith et Chaplin », Rossellini. Lang représente le summum de l'homme cultivé et, comme le dit Michel Marie, « la politique des auteurs en chair et en os » (Marie, 1990 : 57) permettant à Godard de placer son propre film dans la sphère de l'Art. Paul et Lang dissertent sur la littérature, le mythe et le cinéma. Camille, en revanche, ignore la culture savante (L'Odyssée, c'est « l'histoire du type qui voyage ») et le cinéma selon les Cahiers du Cinéma. Elle répond « bof » lorsque Paul suggère d'aller voir Rio Bravo. La plaisanterie de Lang sur « les deux BB » (Brigitte Bardot et Bertolt Brecht) durant la scène au music-hall dans laquelle la musique populaire italienne est représentée comme inauthentique et vulgaire (c'est un mauvais play-back, « tout juste bon pour le sud de l'Australie », dit Lang) souligne au spectateur – non sans ironie – la distance qui les sépare. Dans Le Mépris comme dans Vie privée, féminité et société de consommation étouffent la création masculine. Le désir qu'éprouve Camille pour son bel appartement est la raison pour laquelle Paul « se prostitue » avec Prokosh. Il faut que Camille meure pour que Paul retourne à son art véritable, le théâtre, et il faut que Camille et Prokosh meurent pour que le « vrai » film continue. Mais contrairement au charismatique Fabio

[104] GODARD, J-L. (réalisateur). (1963). *Le Mépris* (film). Compagnia Cinematografica, Champion, Les Films Concordia, Rome Paris Films.

> de Vie privée, Paul est un médiocre, pris entre deux univers : il n'a ni l'aura du grand artiste Lang, ni la vitalité du vulgaire, mais puissant Prokosh. La fin du Mépris n'est pas non plus une affirmation triomphaliste de la grande création (masculine) telle qu'on la trouve dans Vie privée : elle constitue, à l'évidence, un commentaire sur « la mort du cinéma » et la fin de la civilisation occidentale (l'impossibilité de faire revivre le mythe d'Ulysse) qui va au-delà des personnages : le dernier plan du film de Lang nous montre un ciel bleu mais vide, sur lequel la voix de Godard prononce le mot « silence ». Il n'en reste pas moins que le métadiscours pessimiste de Godard passe par une notion sexuée de la créativité, selon laquelle le créateur ne peut être que mâle. Le cinéma dont Le Mépris fait le deuil est celui de Fritz Lang, pas celui de Brigitte Bardot. L'attitude de Godard envers Bardot est plus dialectique que celle de Malle. Le Mépris fonctionne sur un décalage entre personnage (Camille) et star (Bardot), alors que dans Vie privée il y a confusion entre les deux. Par exemple, dans la logique des personnages, la décision de Camille de rejoindre Prokosh (qu'elle méprise autant que Paul) semble inexplicable ; par contre, dans l'optique du star-système, le couple Bardot-Prokosh est cohérent. Camille est un personnage opaque, dénué de psychologie, tandis que Bardot apporte une profondeur visuelle, orale et sémantique. Comme le fait remarquer Jacques Aumont (2000 [1990]) l'aura mythique de Bardot l'associe symboliquement aux autres « dieux » du film. La dichotomie entre personnage et star est particulièrement évidente en ce qui concerne la représentation du corps de Bardot. Godard, comme toujours, à la fois complice et critique des modes dominants de représentation des femmes (Mulvey et MacCabe, 1989), analyse la dimension iconique de Bardot, mais la ramène constamment à son corps, à sa sexualité. Le corps de Bardot devient le lieu d'une lutte entre culture d'élite (qui comprend ici le cinéma d'auteur) et culture de masse. Le refus de Godard de montrer le corps nu de Bardot et l'exigence du producteur Joe Levine que Godard rajoute des scènes dévoilant le corps de la star, est une des causes célèbres du cinéma français. La riposte de Godard sera d'ajouter un prologue (situé immédiatement après le célèbre générique parlé), dans lequel Bardot détaille les différentes parties de son corps, filmé à travers des filtres aux couleurs violentes (bleu, rouge), qui alternent avec des plans en lumière naturelle. En transgressant de façon aussi insolente les codes de représentation érotique, Godard reste fidèle à son esthétique distanciée, et s'assure donc la fidélité de son public cultivé, qui reconnaît et apprécie sa signature (avec Bardot nue en prime), en même temps qu'il s'aliène le public populaire (on n'est pas surpris d'apprendre que Le Mépris, bon score dans la carrière de Godard, fut un des plus mauvais pour Bardot). Dans Vie privée et Le Mépris, les personnages joués par Bardot, réduits à la féminité, sont exclus du circuit de la créativité masculine. Les deux films éloignent et marginalisent le populaire dans ce qu'il a de plus menaçant pour le cinéma d'auteur en tant que culture d'élite : une star française et un producteur américain. Comme le fait remarquer Andreas Huyssen, « le modernisme cache sa jalousie de la popularité de la culture de masse derrière un écran de condescendance et de mépris » (Huyssen, 1986 : 17). Il n'est donc pas étonnant que dans les deux films, Bardot meure à la fin, comme si la star populaire ne pouvait être que victime de son image (voir Vie privée), alors que Bardot imposera tout au long des années 60 l'image d'une femme revendiquant son indépendance économique, professionnelle et amoureuse, image dont l'impact sur les jeunes femmes de cette génération fut important.[105]

L'analyse de Sellier, que je condenserai ici à travers ses mots « le métadiscours pessimiste de Godard passe par une notion sexuée de la créativité, selon laquelle le créateur ne peut être que mâle. » montre la difficulté qu'ont eue les hommes réalisateurs à faire un cinéma qu'on peut qualifier d'artistique en donnant aux femmes des rôles désexualisés ou plutôt des rôles qui ne les réduisent pas à leur sexualité. On s'aperçoit rapidement qu'il y a un *distinguo* genré entre ignorance et culture, entre niaiserie et intelligence. Ainsi, les femmes sont toujours

[105] SELLIER, G. (2003). Genre, modernisme et culture de masse dans la Nouvelle Vague. *Nouvelles Questions Féministes*, 1(1), 97-111.

assignées à la première catégorie *a contrario* du cinéma d'auteur du XXIe siècle. La suite de l'article, que je n'ai pas cité ici, fait mention de la divergence de points de vue selon que les réalisateurs de la *Nouvelle vague* sont des hommes ou des femmes. Les films d'Agnès Varda, par exemple, font écho aux luttes féministes. Dans *L'une chante, l'autre pas*[106] Agnès Varda aborde le sujet de l'avortement, non sans maladresse, et répudie les structures familiales traditionalistes et patriarcales. Elle met au cœur de son film deux femmes, qui ne sont ni sexualisées ni désexualisées et dévoile la façon dont elles prennent part à une révolution féministe. J'évoque ici rapidement Agnès Varda, car il est fondamental de la citer dans cette brève analyse de la *Nouvelle Vague*, mais aussi car bien qu'unanimement reconnue, elle n'a pas atteint l'imaginaire collectif à la façon de Godard ou encore de Truffaut. Elle est à la fois pionnière de la *Nouvelle Vague* et, dans un même temps, exclue de celle-ci. Elle demeure néanmoins une figure du féminisme et de la *Nouvelle Vague*. Elle s'est engagée à signer le *Manifeste des 343 salopes*, a écrit des films sur les femmes, s'est insurgée contre Hervé Weinstein, elle a pris part aux luttes féministes et n'a eu de cesse de dénoncer les schémas sociaux sexués. C'est la raison pour laquelle, d'après moi, son cinéma fait preuve de plus de modernité que les œuvres dites « classiques » de la *Nouvelle Vague.* La place de la femme dans le cinéma est un sujet particulièrement actuel, et ce notamment depuis *#metoo*, les revendications sont multiples et l'exigence d'une valorisation des réalisatrices et des actrices se veut de plus en plus prégnantes. Evidemment, le cinéma ainsi pensé, a en lui-même un caractère intersectionnel. Puisqu'au-delà de créer des mises en scène, des fictions esthétiques ou non, il est un miroir de nos sociétés et de ses mœurs. De sorte, qu'il participe, ou non, à l'émancipation des femmes et des minorités par son caractère représentatif.

En somme, les quatre films cités d'abord (*Volver*, *Papicha*, *Mustang* et *Caramel*) donnent à voir une société méditerranéenne particulièrement tournée vers la tradition et le patriarcat lesquels poussent les femmes à une « une farouche liberté [107] pour reprendre les termes de Gisèle Halimi. Liberté qui se manifeste par une fugue, une confrontation au danger ou un meurtre. Le poids de la tradition est au cœur de ces œuvres cinématographiques, sans pour autant pousser les personnages à la résignation. Il est ainsi nécessaire de confronter féminisme et tradition, et d'interroger la notion d'intersectionnalité.

---

[106] VARDA. A. (réalisatrice). (1977). *L'une chante, l'autre pas.* (Film). Ciné Tamaris, INLC, INA, Paradise, Population, SFP.

[107] HALIMI, G. (2020) *Une farouche liberté*. Paris : Grasset.

I.2.1. Quel potentiel émancipateur pour le communautarisme ?

L'opposition du multiculturalisme et du féminisme est une dialectique de philosophie politique classique. L'exemple de l'opposition de Susan Moller Okin à Will Kymlicka est particulièrement éclairant. Le problème posé, *in fine*, est celui de la défense des minorités sexuelles et ethniques. Faire converger ces deux luttes sans que l'une ne prenne le pas sur l'autre a donné lieu à de vifs débats intellectuels entre les deux philosophes, dont les positions ne semblent pas permettre une synthèse.

W. Kymlicka divise les minorités en deux groupes : les minorités issues de l'immigration, autrement dit les minorités ethniques, et les minorités nationales résultant de l'assimilation d'une province dans un Etat. Le multiculturalisme est controversé en France plus qu'ailleurs : comme le concept de féminisme, le multiculturalisme a le dos large, les opposants l'associent à plusieurs idées ou visions n'ayant pas été défendues par les multiculturalistes. W. Kymlicka s'oppose à l'octroi de droits collectifs aux minorités non libérales. Est-ce que le fait d'attribuer des droits par institutionnalisation pour assurer une justice entre le groupe culturel majoritaire et les groupes culturels minoritaires ne constitue pas une entrave aux individus qui, dans les groupes minoritaires, souhaiteraient modifier les traditions et culture du groupe de l'intérieur ? Souvent le multiculturalisme est associé à une forme de « fédéralisme » culturel. Le risque du multiculturalisme est de créer une société dans laquelle plusieurs communautés culturelles coexistent, sont juxtaposées sur un territoire sans nécessairement partager une identité collective transversale ou des valeurs collectives, et donc de favoriser une *ghettoïsation* de la société, qui empêcherait la société de faire corps. Il y a une forme de débat causal entre les défenseurs du républicanisme et ceux du multiculturalisme : qu'est-ce qui « causalement » participe à la fraction de la société ? Est-ce que c'est un républicanisme tellement dur qu'il met une forte pression sur les minorités culturelles qui, de fait, le rejettent, ou est-ce que c'est le multiculturalisme qui amène à considérer comme séparées les communautés ethniques ? Le multiculturalisme pourrait s'accompagner d'un sentiment d'allégeance à un Etat permettant la citoyenneté multiculturelle et la reconnaissance des identités. S.M. Okin argue qu'un certain multiculturalisme et un certain féminisme peuvent s'opposer. Elle établit des définitions des deux concepts. Le multiculturalisme est défini comme l'idée que les droits individuels ne sont pas suffisants pour jouir également de sa culture et qu'il faut créer des droits collectifs pour protéger la culture contre la standardisation des pratiques culturelles. S.M. Okin souligne que

la culture tourne souvent autour de la sphère sexuelle et reproductrice et se donne pour but de la réguler. La famille est le noyau principal autour duquel la culture s'exerce (mariage, divorce, reproduction). La culture, elle, tourne autour de la sphère privée : d'où le fait que les femmes seraient plus touchées par des injustices culturelles. Toujours selon S.M. Okin, la plupart des cultures ont pour but d'affirmer une domination des hommes sur les femmes et la sexualité féminine. Le but de l'excision, par exemple, est de faire de la femme une femme docile au foyer qui ne serait pas happée par son désir sexuel. Dans le cas de la polygamie, elle soumet la femme car il y a plusieurs femmes donc, *de facto* une tendance à la soumission. Elle conclut qu'il est difficile de démêler ce qui fait une culture de l'oppression des femmes qui est parfois le but de ladite culture et que ladite culture stipule. Une femme ne peut pas choisir, dans le sein des cultures patriarcales, de vivre seule, d'être lesbienne… S.M. Okin rappelle que toutes les cultures ont un passé patriarcal : toutes les cultures fondées sur la religion ont le but patriarcal de domination. Mais les cultures libérales se sont éloignées de ça : droits égaux pour les femmes dans les libéralismes. Les cultures minoritaires sont souvent plus patriarcales et genrées que la culture majoritaire. On pourrait parler d'un choc de culture visible et sensible dans le cas des questions sexuelles et de genre. Si on considère ces revendications, une femme vivant dans une société libérale serait, du fait même du multiculturalisme, moins protégée des lois patriarcales qu'une femme appartenant à la culture majoritaire. Dans l'argumentaire de W. Kymlicka, elle adresse le même genre d'argumentaire qu'elle l'a fait à J. Rawls : on accorde trop d'importance au patriarcat et trop peu au genre. Elle concède à W. Kymlicka le fait de donner des droits collectifs uniquement aux minorités libérales, cependant, il y a peu de cultures qui passeraient ce test, qui ne seraient pas patriarcales, qui traiteraient les deux sexes également.

De plus, l'état libéral s'interdit d'agir dans la famille du fait même de son libéralisme : le problème central est de savoir à quel point l'Etat libéral doit intervenir dans la sphère privée pour réagir aux injustices de genre internes à certaines cultures. S.M. Okin conclut en disant que les droits collectifs, loin d'être un instrument pour plus d'égalité, peuvent être des instruments d'oppression rendant la vie des femmes appartenant aux communautés minoritaires plus difficiles. Il est souhaitable pour chacun de jouir des différences culturelles selon W. Kymlicka, S.M. Okin répond que pour les membres féminins il n'est pas souhaitable que la culture se perpétue.

En somme, S.M. Okin considère que la défense des droits des minorités risque de favoriser les inégalités entre les sexes. À son avis, les théoriciens de la justice ethnoculturelle

qui défendent le multiculturalisme présupposent que c'est parfaitement conciliable avec la lutte féministe. « Ceux d'entre nous que nous considérons comme politiquement progressistes et opposés à toutes les formes d'oppression avons accepté trop rapidement de considérer le féminisme et le multiculturalisme comme de bonnes choses qui seraient conciliables. » Pour S.M. Okin, tout comme les théoriciens de la justice distributive laissent de côté les inégalités socio-économiques au sein de la famille, les multiculturalistes négligent les inégalités de genre au sein des minorités culturelles. Les rapports entre les communautés culturelles mènent les philosophes à faire abstraction des injustices au sein de ces communautés. Ils ont tendance à les traiter « comme des blocs », à accorder plus d'attention aux différences entre les groupes qu'aux différences en leur sein. L'exemple qu'elle donne : le débat sur le port du *hijab* et le débat sur la polygamie. Si le débat sur le voile a fait couler beaucoup d'encre, le débat sur la polygamie a été moins discuté. Or, la question du port du *hijab* touche à la sphère publique alors que le débat sur la polygamie concerne la sphère privée. Pourtant, cette pratique est généralement jugée comme étant oppressante. S.M. Okin cherche à mettre en évidence qu'il faut faire attention à ne pas délaisser les injustices qui existent dans la sphère privée puisque, bien souvent, elle échappe à l'Etat, aux règles du libéralisme. La sphère privée devient ainsi un lieu d'oppression.

L'argumentation de S.M. Okin vise à la fois les multiculturalistes radicaux qui considèrent qu'on doit reconnaître des droits à toutes les minorités y compris celles qui sont hostiles au libéralisme, ainsi que les multiculturalistes libéraux comme W. Kymlicka. Ceux-ci peuvent aussi favoriser l'oppression des femmes et les injustices de genre. S.M. Okin s'oppose à l'opposition de droits collectifs aux communautés culturelles non libérales. Une grande partie des communautés culturelles qui revendiquent des droits collectifs le font dans le but d'asservir les femmes et de restreindre leurs libertés individuelles (contrôle de la vie personnelle sexuelle et reproductrice des femmes, par exemple). On empêche alors les femmes de vivre indépendamment des hommes, de choisir leur orientation sexuelle ou de ne pas avoir d'enfants. Ces groupes culturels s'appuient sur des textes religieux qui fourmillent de tentatives de justification du contrôle des femmes. Le problème ici est que W. Kymlicka n'a guère fait la publicité de telles pratiques au sein des démocraties libérales. Pourtant, S.M. Okin dirige trois arguments contre le multiculturalisme libéral de W. Kymlicka. Elle affirme dans un premier temps, que les minorités culturelles qui respectent officiellement les libertés civiles et politiques de base des femmes ne les traitent pas également dans la sphère privée. Il est possible ou même fréquent qu'une minorité culturelle exerce une pression symbolique immense sur les

femmes pour qu'elles acceptent un mode de vie inéquitable. Ce qui donne lieu à une subordination des femmes privées. Les injustices de genre sont plus insidieuses que W. Kymlicka ne semble le croire. Elles ont lieu au sein de la sphère privée de la famille et ne prennent pas la forme d'une contrainte pure et simple mais plutôt celle d'une pression symbolique. Dans un deuxième temps, elle affirme qu'il est faux de croire que l'appartenance culturelle favorise nécessairement la liberté individuelle. S.M. Okin doute fortement que ce soit toujours le cas. Certaines appartenances culturelles sont des obstacles majeurs à l'exercice de la liberté. Dans ce cas, la perte de l'appartenance culturelle est le gain d'une liberté. Enfin, elle souligne que les théoriciens du multiculturalisme cherchent trop souvent à répondre aux hommes membres de minorités culturelles négligeant, de ce fait, de s'intéresser à ce que les jeunes femmes en pensent. Selon S.M. Okin, il faut demeurer sensible à l'idée que lorsqu'une revendication est émise par les membres masculins d'une minorité culturelle, les membres féminins n'y sont pas favorables. Ou encore, pas nécessairement favorables.

Will Kymlicka répond à Susan Moller. Okin en développant trois arguments selon lesquels le multiculturalisme libéral et le féminisme libéral sont similaires. Il commence par concéder certains points. Il faut accorder autant d importances aux inégalités intra-communauté qu'inter-communauté. Il pense que sa théorie est déjà sensible à ce genre d'inégalités. À son avis, la citoyenneté multiculturelle établit clairement que les inégalités ne peuvent pas être tolérées. Mais des pressions symboliques peuvent mener les femmes à accepter certaines inégalités.

Pour W. Kymlicka, il n'y a pas de droits pour les minorités qui restreignent officieusement la liberté des femmes. Pas de tension entre le multiculturalisme libéral et le féminisme libéral, donc. Ainsi, il développe trois arguments arguant la similarité des luttes du féminisme et du multiculturalisme. Le premier, est fondé sur la thèse de S.M. Okin selon laquelle l'égalité entre les sexes ne peut être atteinte par le simple octroi des mêmes droits formels aux hommes et aux femmes. Un traitement identique n'est pas nécessairement un traitement équitable. De manière similaire W. Kymlicka affirme que l'attribution des mêmes droits formels ne suffit pas pour assurer l'égalité entre les cultures. Le deuxième est une explication similaire des raisons pour lesquelles les traditions libérales sont insuffisantes. Les libéraux présentent les citoyens comme des hommes. W. Kymlicka ajoute : « comme des hommes blancs ». Quelles sont les institutions sociales choisies par les femmes et les membres des minorités culturelles ? Il y a un consensus sur l'idée d'un libéralisme en place hétérosexuel et blanc. Son troisième et dernier argument consiste à dire que les féministes et les multiculturalistes conçoivent des moyens similaires pour parvenir à la liberté et l'égalité. L'argumentation équivaut à défendre l'octroi de droits

spécifiques aux femmes. Il faudrait attribuer aux femmes des droits de représentations spéciales ou des services publics adaptés à la réalité biologique féminine. Même idée fondamentale : un traitement identique de tous les citoyens n'est pas forcément équitable. Donc féminisme et multiculturalisme libéraux, ont en réalité les mêmes visées et les mêmes outils.

En somme, il s'agit de considérer multiculturalisme et féminisme comme des luttes de reconnaissance, des luttes pour l'émancipation. Néanmoins, il semble que l'approche de Will W. Kymlicka soit quelque peu utopique. En ce sens qu'il voudrait valoriser des cultures minoritaires dépourvues de tout sentiment patriarcal, qui soient ainsi fondées sur une volonté d'équité entre les sexes. Le multiculturalisme, par exemple tel qu'il existe institutionnellement au Canada, permet le port de signes religieux dans l'espace public et privé. De sorte que des fonctionnaires peuvent être, à leur poste, coiffés d'un turban, d'un *hijab* ou d'une *kippa*, par exemple. Nous ne sommes pas sans savoir que ces signes d'appartenance religieuse, outre le caractère traditionnel et culturel, sont également des outils d'oppression. La question du port du *hijab* est, selon moi, la plus épineuse. En effet, il ne faut pas le considérer à travers le prisme occidental, ce qui s'apparenterait à une démarche ethnocentrique, mais il est également primordial de ne pas l'encourager dans une simple perspective féministe. Il est un point particulièrement fécond en ce qui concerne le débat multiculturalisme contre féminisme. La défense du *hijab* ne peut convenir au féminisme libéral. Ces arguments, pour autant, sont facilement détruits. Il s'agirait simplement de souligner la liberté qu'a chaque femme de disposer de son corps. Le port du voile musulman deviendrait ainsi un outil de liberté, tout comme le fait de ne pas le porter. Pourtant, il m'est difficile de considérer le voile islamique comme un outil d'émancipation, ce dernier revêtant tout de même un caractère de domination assumée, puisque son but est de prouver sa foi sans attiser le désir masculin. La femme musulmane voit son corps dépossédé et sexualisé. En revanche, il est difficile d'utiliser l'argument d'aliénation, celui-ci signifiant une certaine faiblesse intellectuelle de ces femmes. Un féminisme universaliste trancherait la question rapidement, puisque le voile est un outil de domination masculine, on ne peut pas le défendre, on peut seulement le proscrire. Néanmoins, il est nécessaire de considérer ces femmes, qui non seulement sont des femmes et qui en plus appartiennent à une minorité culturelle. Elles sont d'autant plus discriminées qu'elles le sont doublement.

S.M. Okin répond à W. Kymlicka en affirmant que même si son analyse porte sur les injustices de genre il existe d'autres inégalités injustes et qu'il est, évidemment, légitime de les combattre. Le féminisme n'exclut pas qu'un différent combat pour la justice sociale puisse être considéré

comme légitime. Le féminisme et le multiculturalisme participent d'un même combat pour l'égalité réelle.

Mais, au contraire de l'octroi des droits spécifiques aux minorités, l'attribution de droits aux femmes ne risque jamais de renforcer des hiérarchies existantes. Ainsi, féminisme et multiculturalisme ne sont pas antithétiques mais, la défense du multiculturalisme ne doit pas négliger les inégalités des genres. Il doit être un multiculturalisme qui traite tous les citoyens comme des égaux. S.M. Okin conclut ainsi :

> Il est donc clair que bien des situations de discrimination contre les femmes dans la sphère privée, enracinées dans la culture, peuvent ne jamais parvenir jusqu'à la sphère publique, où les tribunaux pourraient faire respecter leurs droits et les théoriciens politiques qualifier de telles pratiques de violations illibérales, et donc injustifiées, de l'intégrité physique et mentale des femmes appartenant à ces cultures, même s'ils profitent aux hommes.
>
> Lorsqu'on avance des arguments libéraux en faveur des droits collectifs, il faut donc porter une grande attention aux inégalités à l'intérieur du groupe. Il est tout particulièrement important de regarder les inégalités entre les sexes, puisqu'elles sont sans doute moins publiques, et moins facilement discernables. En outre, les politiques qui visent à répondre aux besoins et aux revendications des groupes culturels minoritaires doivent prendre au sérieux l'exigence d'une représentation adéquate des membres moins puissants de ces groupes. Puisque l'attention pour les droits des groupes culturels minoritaires, pour être cohérente avec l'essence du libéralisme, doit viser ultimement la promotion du bien-être des membre de ces groupes, il n'y a aucun lieu de considérer que les dirigeants autoproclamés du groupe – invariablement composés surtout des hommes et des plus âgés – représentent les intérêts de tous les membres du groupe. A moins que les femmes – et tout particulièrement les jeunes femmes, puisque les femmes plus âgées sont souvent choisies pour renforcer l'inégalité sexuelles – ne soient pleinement représentées dans les négociations sur les droits collectifs, leurs intérêts peuvent être mis à mal plutôt que promus par la mise en place de ces droits.[108]

Dans cet extrait, il est évident qu'un critère revient à de multiples reprises : celui de l'âge. Elle affirme que la participation des femmes doit compter sur la participation des jeunes femmes, et que les décisions ne doivent pas revenir aux hommes plutôt âgés. Il y a un présupposé chez S.M. Okin, qui revient régulièrement dans toute la littérature scientifique ou non au sujet des inégalités de genre, qui affirme que la tradition est souvent l'apanage de l'âge et non, du sexe. Les jeunes femmes sont opprimées, certes, mais à la fois par les hommes et par les femmes plus âgées qui contribuent à la perpétuation des traditions bien qu'elles en aient été victimes. Gisèle Halimi, affirme, dans son dernier ouvrage, que son émancipation en Tunisie a été notamment compliquée par sa mère, laquelle ne voyait pas pourquoi elle devrait avoir un mode de vie différent de celui de sa mère, sa grand-mère, son arrière-grand-mère :

> Ma sœur et moi étions les inessentielles, vouées à servir les garçons du foyer, les essentiels, avant de nous marier de passer sous l'autorité et la sujétion d'un époux. Ma mère mettait un

[108] OKIN, S. M. (2008). Le multiculturalisme Nuit-il aux femmes? *Raison publique*, *9*, 25.

> point d'honneur – voire un acharnement – à maintenir ce clivage. « Ma grand-mère, ma mère et moi avons vécu comme ça, alors toi aussi ! » Elle tenait à reproduire ce qu'elle avait subi. Opprimée dès son plus jeune âge, niée dans son existence, tout naturellement, elle opprimait à son tour. Perpétuer les choses assure une certaine quiétude et provoque toujours moins de heurts que vouloir les changer[109].

Il y a une volonté féminine de perpétuation des traditions. Le roman *Les impatientes*[110] de Djaïli Amadou Amal raconte également comment les mères justifient les souffrances de leurs filles par leur propre souffrance : « Cela s'est passé de la même manière pour moi, pour tes tantes, pour toutes les femmes de la famille »[111], la mère répond ainsi à sa fille qui se plaint de son mariage forcé au Cameroun. Il est juste, traditionnellement, de souffrir de mère en fille. La souffrance, l'oppression en héritage est un lieu commun des comportements traditionnels. La justification de son existence antérieure tient lieu de justification ultime. Ça existe depuis des générations, il n'y a aucune raison que cela change. La longévité est un argument d'autorité. Cette reproduction des souffrances n'est peut-être pas étrangère à la théorie des victimes qui deviennent bourreaux. Il n'est pas impossible, selon moi, que les femmes qu'on a privées de pouvoir, ne peuvent le refuser lorsqu'on le leur donne, et cela même s'il s'agit de reproduire des injustices, des inégalités, des souffrances. La pratique de l'excision, par exemple, en est un symbole. Ce sont les femmes, elles-mêmes été excisées, qui ont donc souffert, qui ont été mutilées qui, à leur tour, mutilent. Elles ont le pouvoir d'exercer sur autrui ce qu'elles ont subi, c'est leur seule prise de pouvoir. Plutôt que d'évoquer un quelconque esprit de vengeance, qui – je crois – serait une théorie creuse. Il est bon de s'interroger sur ce basculement du pouvoir, illusoire, bien sûr, puisqu'elles ne sont que les exécutantes du pouvoir décisionnaire masculin. Le parallèle peut paraître hasardeux, mais il me semble intéressant de se tourner brièvement vers la théorie d'Hannah Arendt, laquelle analyse les monstruosités commises lors de la Seconde Guerre Mondiale selon le prisme de l'endoctrinement. L'endoctrinement sert à émanciper la pensée de l'expérience, de sorte que notre propre expérience soumise, à l'endoctrinement, ne peut être rationalisée. Il y a, selon moi, une charge éducative dans la tradition, qui permet de contenir toute volonté révolutionnaire. *La crise de l'éducation*[112] laisse apparaître cette volonté conservatrice qui confond éduquer et endoctriner. La rationalité se voit ainsi muselée, on acquiert alors, dès le plus jeune âge, ce qui est juste et ce qui est injuste. De cette manière, il devient difficile, à l'âge de 6 ans, de considérer la supériorité du masculin sur

---

[109] HALIMI, G. (2020) Une farouche liberté. Grasset. Paris. p.19.

[110] AMAL, D. A. (2020). Les impatientes. Emmanuelle Collas. Paris.

[111] Idem. p.35.

[112] ARENDT, H. (2007). *La crise de l'éducation.* Gallimard.

le féminin comme une injustice plutôt que comme une règle immuable dénuée de toute volonté de domination. La mère de Gisèle Halimi fait montre de son endoctrinement lorsqu'elle affirme que les choses sont ainsi, la question du juste et de l'injuste ne se pose donc pas. Ce processus d'intériorisation permet de renforcer les inégalités de genre puisqu'elles sont intériorisées à la fois par les opprimées et les dominants.

Rationalité et tradition peuvent ainsi devenir, plus que tradition et féminisme, les termes d'une dialectique. Il s'agirait de s'émanciper de la tradition par la rationalité, cela équivaudrait néanmoins à pointer les traditionalistes comme irrationnels, ce qui, je crois, ne peut pas se faire éthiquement.

Le début du XXIe siècle a cependant vu le féminisme universaliste laisser sa place à un féminisme intersectionnel, lequel espère sans doute, dans le communautarisme et dans le féminisme un potentiel émancipateur. L'intersectionnalisme a cette particularité de ne pas hiérarchiser les luttes, de ne pas faire le choix d'en abandonner une au profit de l'autre, et fait de l'universalisme l'origine des maux subis par les femmes racisées. En effet, le port du *hijab* donne lieu à de vifs débats. L'écrivaine française d'origine marocaine Leïla Slimani soutient que le port du voile est une question subjective, qu'il fait corps avec l'individu, la femme en l'occurrence, c'est-à-dire que, selon elle, tout comme on ne peut interdire le port d'une jupe courte on ne peut interdire le port du voile. Elle se place ainsi en défenseur du multiculturalisme. Dans une *interview* donnée sur le plateau de *C politique* sur France 5 elle déclare :

> On peut être contre le voile, ça je le comprends, chacun a le droit d'avoir les opinions qu'il a. Mais il y a une grande différence entre être contre le voile et s'attaquer à une femme voilée. Parce que faire ça, c'est exactement faire la même chose que des gens qui s'attaquent à une femme en cheveux en lui disant qu'elle est une prostituée. C'est réifier la femme et la réduire à ce qu'elle a ou n'a pas sur la tête.[113].

C'est une position humaniste évidemment, puisque nous avons affaire à une réaction suite au débat suscité par le port du voile d'une mère qui accompagnait une classe en sortie scolaire. Néanmoins, on peut pointer du doigt le relativisme de cette position, puisqu'au-delà de cette situation donnée, il est difficile de se dire défavorable au voile. Comme la confusion entre sioniste et antisémite, il y a une confusion entre être contre le port du voile et racisme, ou plus

[113] F. (2020, 21 septembre). « Il y a une grande différence entre être contre le voile et s'attaquer à une femme voilée » , estime Leïla Slimani. Franceinfo. https://www.francetvinfo.fr/societe/religion/religion-laicite/video-il-y-a-une-grande-difference-entre-etre-contre-le-voile-et-s-attaquer-a-une-femme-voilee-estime-leila-slimani_4113199.html

précisément islamophobe. La question se complique à l'ère du féminisme intersectionnel. Ethiquement, on ne peut soutenir une thèse qui exclut une partie de la population pour son apparence, le problème s'aggravant d'autant plus que cela concerne des femmes qu'on choisit d'opprimer davantage. En revanche, la problématique est la suivante : peut-on soutenir un symbole de la domination masculine ? Cette question, nécessairement, en entraîne une autre : peut-on s'exprimer en lieu et place des femmes qui portent le voile, sous le seul prétexte de l'aliénation ? N'est-ce pas là une forme évidente d'ethnocentrisme ? Certains pays occidentaux, tels que l'Angleterre ont fait le choix d'une politique multiculturelle, où le port d'un signe religieux n'est pas un problème pour exercer une profession par exemple. Il y a, par ces états, une intégration des minorités ethniques et culturelles. Cependant, *quid* de la hiérarchisation des sexes ? Ne permet-on pas ainsi la pérennisation du patriarcat ? L'intersectionnalisme comme réponse ne m'apparaît pas comme étant suffisante puisque celui-ci permet des formes de domination. Les féministes universalistes ont fait le choix de s'ériger contre ces formes de domination, mais ont été perçues comme ethnocentrées. C'est évidemment, une démarche que l'on pourrait qualifier d'universaliste en ce sens qu'il y a une volonté d'homogénéisation de la population sur le modèle occidental. Pourtant, nombre sont les femmes racisées à s'opposer au port du voile, Joumana Haddad par exemple. Joumana Haddad affirme dans *Libération* que :

> Cette femme ne peut pas avoir choisi de porter ce genre de vêtement. Dans ce contexte, je doute du mot « choix » : lorsqu'on grandit dans une communauté où le port de la *burka* est soit obligatoire, soit le résultat d'un lavage de cerveau religieux ou de son entourage, la première des choses est d'en douter. Faire un choix, ça veut dire avoir une alternative viable, qui implique de n'être ni menacée ni ostracisée. (...) La liberté ne peut être imposée. Elle doit être acquise par la femme elle-même. Donc, au lieu de chercher en vain à l'imposer à travers des interdictions, donnons à ces femmes les moyens d'émanciper leurs corps et leur esprit. Sinon, ces femmes ne feront très probablement que développer de la rancoeur et s'attacher de plus en plus à cet outil d'oppression, en l'érigeant en symbole de révolution.[114]

La position de Joumana Haddad est claire, le port du voile ou de la *burka* ne peut résulter d'un choix, puisque le refuser, c'est accepter la violence et la menace. En revanche, il est évident que ces « coiffes » deviennent des symboles d'émancipation et de liberté. De nombreuses jeunes femmes voilées revendiquent et leur voile et leur féminisme. Elles affirment dans un même temps leur liberté religieuse et leur liberté de femme. Ainsi, le port du *hijab* devient le symbole d'une résistance à l'homogénéisation culturelle et évidemment aux injonctions racistes.

---

[114] HADNI, D. (2016, août 25). Joumana Haddad : « A cause de son interdiction, le burkini devient un symbole de révolution ». Libération. https://www.liberation.fr/france/2016/08/25/joumana-haddad-a-cause-de-son-interdiction-le-burkini-devient-un-symbole-de-revoultion_1474596/#:%7E:text=Cette%20femme%20ne%20peut%20pas,choses%20est%20d'en%20douter.

Les coups d'éclat médiatiques récurrents de ces dernières années (l'interdiction du *burkini*, la polémique autour d'une mère de famille voilée, entre autres.) ont sans aucun doute contribué à cette volonté d'affirmer que le voile est le résultat d'un choix en pleine conscience. En écrivant ces lignes, je ne peux m'empêcher de songer à ces femmes qui affirment avoir fait le choix de ne pas travailler pour s'occuper des enfants. Il est difficile, rationnellement, de maintenir le lien entre dépendance économique et féminisme. Ce choix ne résulte-t-il pas d'une intériorisation du patriarcat ? Une société idéale permettrait aux femmes de faire le choix de ne pas travailler, de se consacrer aux enfants, de se voiler. Ce serait une société où l'égalité entre les hommes et les femmes est totale, où tous les individus sont éduqués, on ne pourrait alors plus douter que ces choix sont faits en pleine conscience. Néanmoins, notre société n'étant pas idéale, il est juste de suivre la position de Joumana Haddad lorsqu'elle affirme qu'il faut pousser les femmes à se libérer elles-mêmes. Pourtant,

> La question des femmes voilées concerne celle du rapport homme-femme, une question dont les fondements ne sont pas évidents à déceler. Toutefois, nous pensons que cette manière de voir dans le port du voile une domination masculine et de considérer la musulmane comme une soumise permanente, est une déformation de la réalité à laquelle il faut être attentif. Les travaux de Nancy Venel ont montré que, pour les jeunes filles qui portent le voile, notamment à l'université, le port du voile est aussi une manière de revendiquer leur identité ; elles ne sont en rien ces femmes soumises dont le sens commun a tendance à faire l'écho. Le voile ne pourrait-il pas être perçu comme un vêtement par lequel s'exprimerait la liberté de tout être humain de disposer de son corps, suggèrent Françoise Gaspard et Farhad Khosroskhavar (1995). Au fond, si la croyance et le port du voile doivent conduire à la relégation stricte de ces personnes dans la sphère privée, dans une sphère de vie non extériorisée, cela pose un problème de reconnaissance des croyances autres que les nôtres et c'est tout le contraire de la laïcité.[115]

Cet extrait est la conclusion d'une étude sociologique dans laquelle ont été interrogées douze femmes voilées entre 22 et 43 ans, issus de la classe moyenne ou de la classe supérieure. Elles ont un niveau d'étude allant du baccalauréat au doctorat en médecine. De fait, la conclusion m'étonne davantage. Ces jeunes femmes sont nées en France, elles sont éduquées et ont fait le choix de porter le voile pour des raisons identitaires, religieuses ou traditionnelles. Toutes affirment leur libre-arbitre et leur volonté de ne plus être perçues comme des victimes. L'argument de la domination, à travers les mots de ces femmes vacille. Je crois qu'il est bon, plutôt que de s'interroger sur le voile en tant que symbole de domination, de s'y intéresser en tant qu'il est un signe identitaire. La volonté d'appartenance ethnique s'expliquerait-elle dans un environnement qui ne lui est pas hostile ?

---

[115] JOVELIN, E. (2009). Sociologie de la femme voilée. Du voile hérité au voile révélé. *Pensée plurielle*, 2(2), 113-125.https://doi.org/10.3917/pp.021.0113

En ce sens, le nationalisme corse est éclairant. Celui-ci, en effet, trouve son origine dans le sentiment d'être colonisé et relégué au second plan. La lutte pour la reconnaissance est donc incessante, la valorisation de la langue corse, du patrimoine sont autant de sujets d'analyse que de révolte. Laissant à penser que plus l'oppression est forte, plus la volonté de montrer son appartenance est virulente. En effet, il est creux d'affirmer qu'on ne se rebelle pas dans un environnement qui nous est favorable. Pourtant, je crois que c'est l'hostilité ou non de l'environnement qui crée les mouvements pour la reconnaissance. Il ne me semble pas qu'au XXIe siècle les parisiens luttent pour leur identité ou ont une forte volonté émancipatrice. Non, évidemment. Ces derniers évoluent dans un environnement qui leur est pleinement favorable, ils ne cherchent ni à cacher leur identité ni à la revendiquer. Si cela peut prêter à sourire et apparaît comme une évidence, les tensions raciales naissent d'un contexte précis. Cependant, le terme d'identité peut paraître problématique puisque l'horizon doit demeurer la justice sociale, et non pas la reconnaissance des identités. C'est ainsi que M. Pastinelli et M. Boukala expliquent le passage à l'universalisme :

> Le passage de l'honneur à la dignité s'est accompagné d'une politique d'universalisme mettant en valeur l'égale dignité de tous les citoyens (égalisation des droits et des attributions) tandis que le développement de la notion moderne d'identité a donné naissance à une politique de la différence (distinction de l'identité unique d'un individu ou d'un groupe). Ces deux politiques, toutes deux fondées sur la notion de respect égal, ne cessent de s'affronter. Taylor examine le contexte canadien et le libéralisme en prêtant une attention particulière à la critique selon laquelle la politique d'universalisme nie toute identité en imposant aux personnes un moule homogène qui ne leur est pas adapté et qui est le reflet d'une culture hégémonique. Ce faisant, il note qu'autrefois les acteurs n'étaient pas mus par des considérations en lien avec la reconnaissance et avançaient d'autres motivations (l'inégalité, l'exploitation et l'injustice) tandis qu'aujourd'hui l'exigence de reconnaissance est à présent explicite. Au sortir de son chemin réflexif, l'auteur prône une « voie moyenne entre – d'un côté – la demande inauthentique et homogénéisante pour la reconnaissance d'égale valeur, et – de l'autre – l'enfermement volontaire à l'intérieur de critères ethnocentriques » (ibid. : 97).[116]

Ce constat, d'une volonté homogénéisante de l'universalisme s'applique également au patriarcat ou encore, à un universalisme masculin. L'ambiguïté de cette position est telle que la reconnaissance distincte de chaque identités demeure un problème du point de vue de l'égalité, mais reste un questionnement. L'homogénéisation peut créer des situations d'inégalités en mettant un voile sur les différences, mais la reconnaissance identitaire ne semble pas être non plus une solution, puisqu'elle mettrait en péril l'égalité. C'est ainsi, je crois, que

[116] PASTINELLI, M., & BOUKALA, M. (2016). Quêtes, luttes, parcours de la reconnaissance. Des théories de la reconnaissance aux pratiques médiatiques des acteurs. Anthropologie et sociétés, 40, 9-29. https://erudit.org/en/journals/as/2016-v40-n1-as02502/1036368ar/

l'intersectionnalisme se positionne comme étant une réponse. Tout comme le féminisme ne vise guère la reconnaissance d'une identité féminine, ce qui serait somme toute contradictoire et contre-productif, l'intersectionnalisme ne doit pas viser la reconnaissance des identités mais bien l'intégration des individus en vue d'une reconnaissance individuelle. La justice sociale comme dessein n'a ainsi aucune propriété excluante concernant les individus racisés ou les femmes. Ainsi, l'opposition, par exemple, au port du voile, ne devient plus une négation de l'identité raciale d'une femme, mais une négation de son identité comme exclusivement féminine et exclusivement racisée.

> La perspective n'est pas de dresser une cartographie de la diversité des identités mais bien de comprendre le processus de production des groupes et des appartenances. Si l'attitude critique est commune aux deux approches, en revanche le paysage dynamique, que suppose l'analyse en termes de rapports sociaux, s'oppose fortement à la vision photographique de catégories constituées. Les discriminations, corrélativement, ne sont pas suffisamment perçues comme le produit d'une domination de classe. En insistant ainsi sur la dimension identitaire, l'intersectionnalité fait, par exemple, des violences policières aux États-Unis un problème exclusivement racial. Or ces violences touchent l'ensemble des classes populaires. Le nécessaire combat pour l'égalité raciale doit s'inscrire dans un projet plus large de défense des droits de tous. Il n'est pas certain que les études académiques présentes, trop souvent embourbées dans les politiques identitaires, prennent correctement conscience de la nécessité de conserver la justice sociale comme horizon des luttes.[117]

Il est évident, que l'intersectionnalisme s'impose comme une nécessité afin de prendre en compte l'ensemble des dominations subies par les individus. Les seuls en étant exempts dans les sociétés méditerranéennes sont les hommes, de classe moyenne ou supérieure, hétérosexuels. L'origine de ces systèmes de domination est déjà contenue dans la littérature de l'Antiquité.

I.2.2. Que dit la littérature de l'Antiquité de nos sociétés contemporaines ?

L'Egypte, la Rome et la Grèce antiques sont pensées comme les « berceaux de la civilisation », il ne serait donc pas étonnant d'y retrouver les rouages de nos sociétés contemporaines. Bien sûr, il faut penser cette analyse des sociétés selon la théorie du *continuum*, en sachant, donc, que tout est contenu dans l'Antiquité et dans sa mythologie. Les textes classiques tels que le *De rerum natura*[118] de Lucrèce ont une importance capitale pour ce qui est de nos paradigmes de pensées. En effet, l'œuvre de Lucrèce est tout entière tournée vers la

---

[117] POLICAR, A. (2021). *Débat : pourquoi l'intersectionnalité ne suffit pas ?*. The conversation. https://theconversation.com/debat-pourquoi-lintersectionnalite-ne-suffit-pas-149178

[118] LUCRECE. (1997). *De la nature/De rerum natura*. Paris, France : Editions Flammarion

nature du monde. C'est une quête initiatique de la vérité des choses. Ce n'est néanmoins pas une œuvre qui lui est propre, il souhaite transmettre la pensée épicurienne à une époque où le stoïcisme dicte les devoirs du citoyen et éduque les représentants de l'Etat. Il prône un individualisme qui doit se tenir éloigné des vicissitudes propres à la politique et à l'amour, entre autres.

Evidemment, divers passages sont féconds pour mon travail de recherche, notamment ceux concernant la sexualité et la fécondité féminines mais, également, son analyse matérialiste, contrant le courant téléologique d'alors. Ces textes sont donc utiles à la fois pour leur posture matérialiste avant-gardiste mais aussi, pour leur posture conservatrice utile à une généalogie, si ce n'est de la sexualité, du moins de la loi culturelle. L'ambivalence de mon analyse quant aux textes de Lucrèce est également témoin de l'intérêt certain de la valeur qu'on prête à son analyse car elle est au fondement d'un courant auquel je ne cesse de me référer pour sa subtilité : le matérialisme. Matérialisme qui, à maintes reprises, dessert son propos notamment lorsque cela concerne la nature humaine où ses positions intangibles rongent la finesse de son analyse. Texte fondateur, le *De rerum natura* ne cesse d'enrichir nos analyses puisqu'il est à la fois modèle de progressisme et de conservatisme, ambivalence que notre société ne semble pas être parvenue à dépasser. Dans *Refus des causes finales : l'organe crée la fonction*[119], Lucrèce tient ici un propos qui se dresse contre l'école téléologique d'Aristote et des stoïciens. L'enjeu est de s'opposer à la croyance selon laquelle le corps serait créé rationnellement avec le concours d'une intelligence qui nous dépasse. Ce texte dit que penser ce qu'il appelle des organes comme ayant, en leur sein, un but est une erreur. C'est la Loi culturelle qui laisse entendre qu'ils seraient dédiés à un usage précis. Appliquée à la théorie du genre, cette dernière permet de voir les mécanismes sociaux qui sont à l'œuvre dans l'assignation de pratiques liées au sexe en tant qu'organe. Si « rien dans le corps n'est pour notre usage formé » c'est qu'il faut inverser le lien causal qui informe notre environnement, « lorsqu'un organe s'est formé, il crée l'usage ». Il apparaît donc clairement, avec la notion de création, qu'il se rapproche de la notion de construction, que les fondements de la Loi culturelle sont tangibles car construits et qu'il est tout à fait possible de postuler une Loi culturelle différente sur ces mêmes fondements. Si, indubitablement, les pieds créent la marche, le sexe -lui- ne peut, par un effet de la causalité, créer des rôles sociaux dominants ou dominés par sa seule existence fortuite.

[119] *Idem*, pp.289-291

A mon sens, il est intéressant de constater la contestation du rôle biologique dans l'*agir* culturel. C'est une idée profondément ancrée dans notre modernité puisqu'on assiste aujourd'hui à des débats au sujet, notamment, de la transsexualité. En effet, celle-ci lutte afin que l'on reconnaisse que genre et sexe sont deux entités distinctes. Le sexe ne définit pas le genre. En revanche, il me semble qu'un problème se pose quant à la position dans la théorie du genre des transsexuels. Être transsexuel, n'est-ce pas admettre les assignations liées au genre ? On peut considérer, d'une part, que la volonté d'être homme ou femme est contiguë à l'acceptation des règles dictées par le genre. Ceci étant, la transsexualité redistribue le jeu de la sexualité et surtout de l'identité sexuelle, puisqu'en effet, la transsexualité dépend, avant tout, d'une auto perception :

> Car à la désignation par autrui s'ajoute cet autre moment de l'identité qu'est l'auto-perception – la façon dont un individu se perçoit lui-même, lorsqu'il est amené à se poser la question de ce qu'il est. Ce n'est pas pour autant une simple relation de soi à soi : car la médiation du regard d'autrui est nécessaire pour que se pose la question de l'identité – qui sinon se dissout dans le ça-va-de-soi, le flux sans histoires de l'existence quotidienne. C'est, pour le dire vite, la crise identitaire qui fonde ce moment de l'auto-perception : il n'apparait que lorsqu'il y a problème, par exemple lorsqu'il y a décalage avec la désignation – tels les cas d'écrivains vivant comme une injustice leur désignation ou leur non-désignation comme écrivains ; tels encore, plus radicalement, les transsexuels qui déploient des efforts gigantesques, y compris sur le plan juridique, pour faire coïncider ces deux moments de l'identité sexuelle que sont leur désignation comme hommes et leur auto perception comme femmes (ou le contraire).[120]

Je le situerais dans une zone grise, qui à la fois dénonce la biologie comme causalité et qui à la fois accepte les règles sociales du genre. Judith Butler explique que nous nous travestissons tous chaque matin afin de répondre aux exigences sociales du genre. Cela est, indéniablement, une acceptation de ces dernières, mais l'acceptation n'est-elle pas plus forte si l'on considère que notre identité est nécessairement liée à notre genre, et qu'il est primordial d'en changer pour s'y épanouir ? C'est une question particulièrement épineuse que l'on doit traiter en dehors des catégories d'analyse sociale du sexe. A nouveau, Nathalie Heinich propose d'analyser la transsexualité selon le prisme de la représentation :

> Dans cette perspective la représentation, dont relèvent les relations en public comme les relations publiques, n'est frappée d'aucune immoralité : elle n'implique pas dissimulation, mensonge ou artifice, mais construction de soi et travail sur son identité – travail et construction qui n'excluent pas à l'occasion le mensonge, l'artifice et la dissimulation, mais à titre de cas extrêmes. Ainsi la publicité peut être perçue non comme une tentative de conditionnement ou d'influence occulte, mais comme un jeu ou une performance, appelant un jugement de valeur selon des critères de qualité esthétique et non pas de moralité ; de

[120] HEINICH, N. (1993). « Relations publiques, relations en public », *Communication et organisation* . URL : http://journals.openedition.org/communicationorganisation/1663.

> même pour le fait de s'exposer en public, comme le fait un acteur ou un orateur ; ou encore pour cette forme très ordinaire et très individuelle de représentation qu'est le vêtement, où se jouent subtilement, et parfois à peine consciemment, les micro-stratégies par lesquelles chacun tente de faire coïncider, par cet instrument essentiel de la représentation de soi, la perception qu'il a de lui-même et la désignation par autrui à laquelle il s'expose.[121]

L'étude de la transsexualité doit donc en passer par l'étude de l'habit, en tant qu'il codifie évidemment, le statut social, mais également le genre. La transsexualité a la particularité de se délester des présupposés sexuels tout en faisant valoir une assignation au genre. Le terme de représentation apparaît ici comme particulièrement pertinent, puisque c'est par la représentation, que le genre se dévoile et, ici, la transsexualité. Il faut évidemment bannir le présupposé d'hétérosexualité de cette étude, mais il me semble que la pression du genre est si prégnante dans nos sociétés que c'est finalement celle-ci qui pousse à la transsexualité, le genre étant acquis comme une entité imbriquée dans notre identité.

Néanmoins, mêler genre et identité, et plus spécifiquement, transsexualité et identité n'est pas une appréhension évidente du sujet. Comme le souligne K. Espineira :

> La naissance du fait trans comme fait et question de société s'est accompagnée dans les médias de questionnements relatifs à l'identité, au genre et à la sexualité des personnes trans. Or, les personnes transsexuelles rejettent les termes les désignant parce qu'elles les jugent inadéquats : ils orientent sur la sexualité et non pas sur l'identité. Le terme « transsexuel » par exemple a été rejeté par Christine Jorgensen – consacrée première transsexuelle opérée de l'histoire, le 1er décembre 1952 (…) Presque trente ans plus tard, le 19 octobre 1979, dans le *Winnipeg Free Press*, Jorgensen explique s'identifier comme *trans-gender*, terme qui lui semble plus apte à décrire son parcours.[122]

Elle souligne ainsi, non pas une maladresse de l'analyse, mais une erreur. La transsexualité tend à se défaire, selon l'auteure, de toute notion d'identité. Renvoyant la sexualité, exclusivement dans la sphère privée et intime. De cette façon, elle souligne le caractère inadéquat de l'identification du transsexuel, particulièrement lorsqu'on assigne son identité à son sexe :

> Les mécanismes de désexualisation et de sursexualisation des représentations sociales et médiatiques des personnes trans se laissent approcher par les témoignages de vie, doublés des diagnostics médicaux et psychiatriques. On plaide pour une antécédence du genre chez les transsexuels : le sexe (l'organe) devient un construit pour réparer « l'erreur de la nature ». Le sujet semble devoir être désexualisé pour être acceptable et se voir genré. Pour qualifier les transgenres et les travestis, les commentaires disent par contre une antécédence présumée

---

[121] *Idem.*

[122] ESPINEIRA, K. (2014). La sexualité des sujets transgenres et transsexuels saisie par les médias. Hermès, La Revue, 69, 105-109. https://doi.org/10.3917/herm.069.0105

> du « sexe » au sens de sexualité et non de genre social : la pratique de la sexualité prime sur le genre vécu et relègue les personnes au statut de « fausses femmes » par exemple.[123]

C'est-à-dire que K. Espineira permet de mettre au jour la nécessité de se détacher des catégories d'analyses hétéronormées, lesquelles, à l'évidence, ne peuvent rendre intelligible la transsexualité. C'est pourquoi, il est nécessaire de recourir à la théorie de Marylène Bourcier qui pose la question en des termes différents : de qui parlons-nous lorsque nous parlons de femmes transgenres ?

> Il est intéressant de noter comment le travestisme met en crise la grammaire hétérosexuelle des genres et la notion même de genre avec la théorie *queer*. Si la visibilité culturelle de certaines pratiques est une histoire en pointillés, c'est peut-être que la monstration de la masculinité comme performance a été invisibilisée. Alors qu'à l'inverse on demande depuis toujours à la/La f/Femme de renchérir dans l'artificialité-performance de la féminité. [124]

Selon M.-H. Bourcier, le problème que pose le transsexualisme relève d'une remise en question des catégories binaires édictées par le genre. Le refus social de la transsexualité est analysé comme un aveuglement à la performance de la féminité mais aussi, et surtout, un aveuglement à la masculinité comme performance. L'accaparement de l'autre de son genre, revient à une reconnaissance de sa propre artificialité. Repenser la transsexualité, en dehors des catégories du genre et du sexe permet de redéfinir les contours du genre et même alors d'effacer ses frontières, ses limites. Ainsi, finalement, le transsexualisme devient un atout du genre, non pas pensé en tant que dénonciation des catégories de genre, puisqu'il les accepte, mais en tant qu'il dépasse la dualité prétendument biologique du sexe.

Dualité qui selon moi est déjà contenue dans les analyses antiques de la sexualité à l'instar des textes de Lucrèce, évidemment en d'autres termes, mais il y a pourtant une intuition matérialiste que les organes biologiques ne peuvent définir : la Loi culturelle. Il affirme « lorsqu'un organe s'est formé, il crée l'usage », c'est-à-dire que l'existence hasardeuse de l'organe crée un usage culturel, mais peut évidemment en créer un autre. Ainsi, que la position visant à la déconstruction des règles sociales du genre, et désignant dans un même geste le genre comme une pure construction sociale, peut trouver ses origines, déjà, dans les textes antiques.

Néanmoins, j'évoquais au préalable, l'ambivalence des textes de Lucrèce qui se veulent particulièrement progressistes et extrêmement conservateur. Les *Malheurs et illusions de la*

---

[123] *Idem.*

[124] BOURCIER, M.-H., (1999). « Femmes travesties : un mauvais genre »,Clio. Femmes, Genre, Histoire. No. 10, pp. 117-136.

passion[125] est un texte initiatique. Le titre ne le laisse pas présager mais ce texte est à l'usage exclusif des hommes qu'il prévient des dangers de l'amour. Bien qu'il s'agisse davantage des dangers de la femme. « L'amour est aveugle » pourrait sembler trop populaire pour se prêter aux vertus de la rigueur d'analyse. Or, c'est bien ce dont il est question dans ce texte ; le premier conseil – qui est filé tout au long de l'argumentaire – est de se détourner de l'amour exclusif en tant qu'il nourrirait les malheurs de l'homme et se transformerait dans l'ardeur charnelle en une violence visible telle des morsures. Pour Lucrèce, la sexualité doit se détacher de l'amour pour être plaisante. Il s'explique : l'œil amoureux prête à l'amante des qualités qui ne lui appartiennent pas afin de transformer ses défauts en qualités. Ce qui est frappant ici, c'est le peu d'évolution qu'ont connu les traits que l'on prête communément aux femmes : « bavarde ; maigre ; grosse ». Il s'agit soit de défauts physiques, soit de traits de caractère qui semblent définir les femmes et auxquels les hommes sont aveugles. Il affirme même qu'un physique agréable cache les « mêmes défauts qu'un laideron ». On reconnaît peut-être ici les préjugés quant à la malignité des femmes : belle-mère, belle-fille que l'on accuse sans cesse de mauvais sentiments que l'on perçoit chez le fils et le mari. Cependant, Lucrèce ne juge pas les femmes car c'est la nature humaine qui les affuble de ces défauts. Nature, qu'il sait capable d'exception présentée comme une occasion à saisir, le moyen d'absoudre toutes les femmes.

En somme, ce texte est d'une évidente misogynie, mais permet de mettre en relief la lointaine origine des présupposés de genre que l'on ne peut, ici, que constater. Bien qu'antique, il ne m'apparaît pas comme obsolète car – comme les exemples l'ont montré – la morale sociale, les mœurs penchent aujourd'hui vers ces analyses mais ce, de façon plus dissimulée. En effet, il y a un présupposé fort chez Lucrèce, tout en niant que les organes aient un lien causal dans la Loi culturelle, il y a des caractéristiques spécifiques liées aux femmes et des caractéristiques liées aux hommes. C'est une posture particulièrement manichéenne et un portrait grossier que peint Lucrèce. Pour autant, on tient ici une incohérence du travail épicurien qui, dans ce texte-ci, considère la matière non plus comme une seule et même chose indistincte mais comme ayant une influence selon des critères biologiques. Il confère une forme de pensée à la matière, qui « crée l'usage » selon qu'il s'agit d'un homme ou d'une femme. D'ailleurs, Lucrèce s'intéresse particulièrement à la sexualité féminine particulièrement dans *Stérilité et fécondité.*[126] Dans ce texte, outre ses douteuses analyses médicales, le texte apporte un intérêt certain à la vision dont les femmes jouissent. S'il ne croit pas en une stérilité absolue, il croit

[125] *Idem*, pp.301-309.
[126] *Idem*, pp.311-313.

néanmoins à la passivité de la femme dans le processus de la grossesse. En témoigne l'usage récurrent du terme « engrosser » qui exprime, sans encombre, la passivité de la femme et l'activité de l'homme. On peut noter également la vulgarité du terme employé qui laisse entrevoir le peu de respect de Lucrèce à l'égard des femmes, le terme « engrosser » signifie littéralement rendre une femme grosse, on voit bien qu'il ne s'agit pas ici d'une quelconque forme de consentement, et qu'elle est dans la grossesse, finalement, parfaitement étrangère à son corps. Cela mis à part, le texte s'articule autour de la fécondité masculine, c'est le sujet. La fécondité de la femme n'est évoquée que pour appréhender celle de l'homme. Sommairement, cette posture s'explique par la valeur accordée au sperme dans l'identité masculine. L'infertilité peut être ainsi perçue comme un signe de non-virilité. Les analyses de Lucrèce sur la qualité du sperme témoignent sans doute d'une volonté de préservation de la virilité qui, si elle n'aboutit pas, n'est qu'un signe de mésentente entre la semence masculine X et la semence féminine X. Par-là, Lucrèce n'insinue guère que la femme puisse être stérile. Néanmoins, culturellement, si un couple ne parvient pas à enfanter c'est la fécondité de la femme qui est d'abord mise en cause. Comme le souligne Françoise Cailleau « dans la mythologie ou à travers les textes fondateurs, la stérilité a été considérée comme un pathologie exclusivement féminine »[127]. Elle constate chez ses patients « l'héritage des mythes, des tabous et des interdits ».[128] Socialement, les rôles de l'homme et de la femme sont restés inchangés depuis l'antiquité concernant la grossesse. Le présupposé d'une virilité si forte ne laisse aucune place à une supposition de son incapacité, alors même que la femme est pensée comme passive dans ces situations-ci. Pourtant, une analyse inverse aurait pu être déduite, puisque les femmes sont passives et que ce sont les hommes qui sont à l'origine de la grossesse, lorsqu'elles n'y parviennent pas la faille pourrait être pensée chez l'homme. Dans ce texte, la forme est guidée par le fond, c'est la manière d'analyser. Lucrèce manipule ici « la nature des choses » pour qu'elle s'adapte à sa vision sociale de la distribution des rôles féminins et masculins. Le fait, en revanche, que cette intuition perdure jusqu'au XXIe siècle est significative à divers points de vue. Il y a une intériorisation des rôles sociaux qui est ancrée, déjà dans l'Antiquité où, bien sûr seuls les hommes avaient le droit de cité. Il s'agit peut-être de ces siècles où ce sont les hommes qui avaient le monopole de la parole, le monopole de la pensée qui ont permis à ces stéréotypes de s'installer de façon pérenne. Il n'est en effet pas rare, aujourd'hui encore, d'entendre à la radio,

---

[127] CAILLEAU, F. (2006). Et si c'était dans la tête ? Histoire et représentations de l'infertilité. Cahiers de psychologie clinique, 1(1), 85-98. https://doi.org/10.3917/cpc.026.0085

[128] *Idem.*

de voir à la télévision ou de lire dans les journaux des commentaires faits par des hommes au sujet des femmes ou de leur sexualité qui semblent toujours bercés par ces textes qui ne sont, finalement, que le résultat d'une pensée, d'un imaginaire collectif. Il est important de tenir compte du fait qu'un texte ne doit jamais être lu de façon indépendante, mais de le lire relativement aux autres. C'est une digression, néanmoins, l'Histoire des femmes est éloquente de ce point de vue. Elle apparaît sporadiquement au « milieu » de l'Histoire des hommes, elle est perçue comme un événement isolé, alors même que tous les événements sont le résultat de liens causaux plus ou moins éloignés. C'est tout l'intérêt d'une généalogie qui permet de comprendre une évolution. Or, pour ce qui est du rapport des femmes à la maternité, par exemple, on ne peut que constater que, dans l'imaginaire collectif, il n'y a pas d'évolution ; sans doute, aussi, parce que les femmes se sont préoccupées du sujet de façon trop isolée. Une liste exhaustive des femmes qui ont pensé que le rapport à la sexualité et à la maternité serait impossible, puisqu'en effet, elles ont été nombreuses à s'emparer du sujet, mais ce, sans jamais parvenir à l'inscrire dans l'Histoire. *Le Deuxième sexe*[129], par exemple, fait l'erreur de se penser comme le premier ouvrage sur les femmes, il ignore ainsi toute la littérature qui l'a précédé de sorte à maintenir un flou historique sur les combats des femmes. L'invisibilité des femmes dans l'histoire, peut s'expliquer à la fois par un monopole de la parole par les hommes mais également par l'exclusion des femmes de l'Histoire et par la considération isolée de leurs œuvres. Il n'est pas étonnant, à ce titre, de constater que Lucrèce a également consacré un texte à la hiérarchie entre les sexes. Dans *Réciprocité du plaisir*[130], il admet sans détour la hiérarchie entre les sexes : « Jamais les oiseaux (…) ne pourraient se soumettre aux mâles », mais affirme également que l'acceptation de la domination est conditionnée par le plaisir charnel qui semble permettre l'entrée furtive dans un domaine de réciprocité et d'égalité. Cette affirmation peut être tempérée par la dimension univoque que reflète la sexualité : « si leur nature (…) ne jouissait du plaisir donné aux assaillants'. La jouissance des femmes n'est que l'effet de la jouissance des hommes. Par ce biais, on revient à l'imaginaire qui entoure la représentation des femmes. Chez Lucrèce, déjà, elles sont tournées vers l'autre, elles portent en elles le désir du soin et n'éprouvent de plaisir que par un effet miroir. J'en reviens donc à l'analyse de P. Bourdieu selon laquelle les femmes sont des êtres-perçus et dont l'identité découle entre autres de la représentation que les autres ont d'elles-mêmes, mais aussi, de la représentation qu'elles ont d'elles-mêmes. Le texte ne s'arrête évidemment pas à ces considérations mais est une

[129] BEAUVOIR, S. *Le Deuxième sexe. Op. Cit.*

[130] LUCRECE. *De rerum natura. Op. Cit,* p.309.

amorce de sa théorie sur l'amour qui, on le sait, pour les épicuriens est une condamnation du bonheur, faite de leurres. Cette réflexion sur la sexualité n'a pour but que d'expliquer de quelle façon les individus se laissent renfermer par l'amour : par l'illusion de bonheur que crée le plaisir charnel. Cela n'empêche guère de laisser paraître des considérations culturelles en ce qu'il s'agit de la sexualité féminine. Il est peut-être bon de rappeler ici, les théories fondamentales de la psychanalyse, qui nie la sexualité féminine pour ne la réduire qu'à la sexualité masculine. La sexualité féminine, n'existe pas puisqu'elle est conditionnée par la sexualité masculine.

Etonnamment, dans un dernier texte, Lucrèce s'oppose à Aristote sur la question de l'enfantement et parle en matière d'égalité entre hommes et femmes. Dans *Hérédité*[131], la théorie de Lucrèce est intéressante puisque dissonante. En effet, il choisit à nouveau d'affronter Aristote qui se plaisait à nier l'existence d'une « semence maternelle » et, par-là, le rôle qu'elle tient dans l'enfantement. La femme étant réduite à un réceptacle, à un contenant. Lucrèce pense l'hérédité en termes d'égalité entre hommes et femmes mais, laisse entendre la gloire qui jaillit de la ressemblance d'un enfant pour un des deux parents. Ressemblance qu'il s'empresse de détacher de toute gloire et de toute force puisqu'il la considère comme déterminée, non pas d'une semence déterminée entre celle du père et celle de la mère, puisqu'un patrimoine génétique est constitué. Chose plus étonnante encore, il considère que la semence qu'elle soit paternelle ou maternelle, ne conditionne pas le sexe. La semence conditionne les traits physiques. Si l'on prolonge ce raisonnement, on peut considérer que le sexe est en tout point détaché des attributs physiques et psychiques qu'on lui assigne. Si l'homme est formé de la femme, il témoigne de l'autonomie du sexe. A nouveau, c'est la Loi culturelle qui est mise à mal par Lucrèce puisqu'il ne donne aucun rôle majeur à l'homme dans l'hérédité. Là où les pratiques de nos sociétés induisent encore que la filiation paternelle seule se constitue en héritage culturel et donc en héritage identitaire. La Loi culturelle est ainsi soumise aux stéréotypes liés à l'hérédité prétendument masculine.

Le sujet de la sexualité a également été traité par Platon, dans *Le Banquet*[132] notamment, dans le *Discours d'Aristophane*[133]. Platon parodie ici le style d'Aristophane pour lui rendre toutes ses lettres de noblesse dans un discours qui a accédé à la postérité. Ici, Platon souhaite rendre

---

[131] *Idem*, pp.309-311.

[132] PLATON. (1991). *Le Banquet*. Paris, France : Le Livre de poche.

[133] *Idem*, pp.68-75.

compte de la diversité de la sexualité et du drame qu'est l'amour. Il s'intéresse ainsi à une histoire qui précèderait celle de la binarité du genre où en coexistaient 3. Il imagine donc une origine mythique et cosmologique qu'il s'empresse de parodier. Ce texte fondateur sera largement repris par la psychanalyse qui y verra le dessin de la construction de l'instinct sexuel comme une « aspiration à une forme d'intégrité originelle »[134]. Le discours débute par un éloge de l'amour « c'est le meilleur ami de l'homme, puisqu'il les secourt et les guérit de maux qui les privent du suprême bonheur humain »[135]. Il y a donc une division originelle en trois genres : homme, femme et androgyne. L'origine cosmologique de chacun des trois genres est déterminée, les hommes viennent du soleil, les femmes de la terre et les androgynes de la lune. Les trois avaient un physique sphérique et les membres démultipliés ce qui leur conférait une puissance dont ils s'enorgueillirent jusqu'à défier les dieux. De cette manière, Apollon les punit de leur zèle en les coupant en deux pour leur donner l'apparence qu'on leur connaît : deux jambes, un visage, *etc*. Le nombril est la cicatrice de cette sentence. Le dédoublement des corps conduit donc, nécessairement, à une recherche de sa partie manquante. La recherche de cette moitié était alors indifférente au sexe puisqu'il était placé derrière eux et donc, invisible. Zeus plaça le sexe à l'avant afin d'assurer la propagation de l'espèce, le but était ainsi l'union entre les hommes et les femmes. L'amour homosexuel masculin « provoquât à tout le moins une satiété »[136], c'est un « amour inné »[137] puisque c'est un retour à l'unité originelle. Les moitiés d'androgyne, eux, aiment les femmes et sont donc adultères. Les moitiés de femmes aiment les femmes, et les moitiés d'hommes également ce qui est un idéal « de nature uniquement virils »[138]. L'amour n'est pas lié aux sens, c'est une quête de l'âme qui cherche son unité.

Ce discours est intéressant en ce qu'il s'agit de la nature de la sexualité. La sexualité est naturellement définie et c'est l'homosexualité masculine qui est ici encensée comme étant exclusivement viril. La sexualité des femmes est brièvement abordée pour mettre en valeur celle des hommes. Le point qui m'intéresse néanmoins est l'hétérosexualité pensée comme un code social voulu par les dieux qu'il faut honorer pour ne pas s'attirer à nouveau leurs foudres. Il y a donc une sexualité sociale distincte de la sexualité naturelle. La dimension mythique est également féconde puisqu'elle concourt à un fondement psychique de la hiérarchie entre les genres et ainsi, une justification qui est intégrée dans l'imaginaire collectif. Il est néanmoins

---

[134] *Idem*, p.19.

[135] *Idem.*, p.68.

[136] *Idem*, p.71.

[137] *Idem.*

[138] *Idem.* p.72

bon de rappeler que chez Platon, *a contrario* d'Aristote, les femmes sont capables d'assumer des responsabilités dans la Cité et ne sont pas considérées comme source de chaos. La question du sexe, de l'organe sexuel, est central dans le *Discours*, à tel point que c'est lui qui définit les relations entre les hommes et les femmes, sans cet organe placé à l'avant, ils se laissaient dépérir. Ce discours, comme l'ensemble du *Banquet* a occupé la psychanalyse et notamment Lacan. Selon lui,

> C'est la prévalence donnée à l'organe, qui fait que celui-ci vient comme en « surimpression, surimposition avec l'objet aimé **»**. Ce n'est pas tant qu'en passant devant, l'organe permettrait de copuler, de se conjoindre à l'être aimé, mais c'est que l'organe prend dorénavant toute son importance.
>
> Lacan conclut la séance en disant que c'est la première et unique fois où, dans un discours platonicien, « un discours concernant une affaire qui est une affaire grave, celle de l'amour », Platon fait entrer en jeu « l'organe génital comme tel ». Avec l'intervention du phallus dans le discours d'Aristophane, il fait basculer le discours dans un autre registre, celui qui va se jouer à la fin de ce symposium. Cette tragi-comédie du lien à l'autre amenée par Aristophane sera reprise par Lacan à différents moments de son œuvre, comme dans le Séminaire : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse où Lacan précise la réponse que la psychanalyse apporte à Aristophane : « À cette poursuite du complément que nous image de façon si pathétique et de façon aussi leurrante le mythe d'Aristophane, que c'est l'autre, que c'est sa moitié sexuelle que le vivant cherche dans l'amour, à cette façon de représenter mythiquement le mystère de l'amour, l'analyse, l'expérience analytique substitue la recherche non du complément, du complément sexuel, mais la recherche de cette part, à jamais perdue, de lui-même dans le vivant, qui est constituée du fait qu'il n'est qu'un vivant sexué et qu'il n'est plus immortel. » À la suite de cela Lacan invente son second mythe, celui de la lamelle, qui serait ce qui échappe au nouveau-né quand il rompt ses enveloppes, « cette chose extra plate qui se déplace comme une amibe ». C'est quelque chose « qui a rapport avec ce que l'être sexué perd dans la sexualité. C'est comme l'est l'amibe par rapport aux êtres sexués, c'est immortel […]. Puisque ça survit à toute division, puisque ça subsiste à toute intervention scissipare ». Plus loin, il ajoute que « le rapport à l'autre est justement ce qui, pour nous, fait surgir ce que représente la lamelle, non pas la polarité sexuelle, le rapport du masculin au féminin, mais le rapport du sujet vivant à ce qu'il perd de devoir passer pour se reproduire par le cycle sexuel ». Le rapport à l'Autre est tributaire du Réel du sexe auquel nous avons affaire et nous prive d'une immortalité à tout jamais perdue. Lacan, dans Encore, parlera de l'amour qui est l'étrenel (l'éternel).[139]

Freud, aborde différemment la question en postulant que le mythe des trois entités sphériques est un traumatisme originel. Ce *discours* est pour S. Freud un texte fondateur de la psychanalyse pour recouvrir la causalité de la sexualité, ou plutôt l'origine de la sexualité, c'est une incursion dans l'imaginaire collectif, déjà pensé par Platon, l'individu particulier est ainsi marqué par l'Histoire collective de l'ensemble des individus et ainsi, par ses traumatismes. Le premier traumatisme serait cette déchirure originelle.

> Freud écrivait à Martha : « Je ne suis plus qu'une moitié d'être humain, au sens de la vieille fable platonicienne que tu connais sûrement et dès que je suis désœuvré, la coupure me fait

[139] PESENTI-ERMANN, M. (2017). Lacan s'invite au *Banquet* de Platon. Dans : , M. Pesenti-Irrmann, *Lacan à l'école des femmes*(pp. 159-178). Toulouse, France: Érès.

> souffrir ». Ce que Freud cherche dans l'Eros platonicien serait un fondement moniste de la sexualité. L'Eros de Platon anticiperait la pensée psychanalytique. Freud ne comprend pas que l'on néglige ses illustres précurseurs Platon, Empédocle, pour s'attaquer à la psychanalyse qui ne fait que reprendre ce qu'ils avaient anticipé. « Et il apparaissait ainsi que ce que la psychanalyse appelle la sexualité n'est aucunement identique à l'impulsion qui rapproche les sexes et tend à produire de la volupté dans les parties génitales, mais plutôt à ce qu'exprime le terme général et compréhensif d'Eros dans *Le Banquet* de Platon. Mais l'opposition négligea ces illustres précurseurs et s'attaqua à la psychanalyse comme si elle avait attenté à la dignité humaine ». Enfin, l'anamnèse a pour Freud une place capitale. Le travail analytique consiste à faire remonter le patient au-delà du souvenir-écran, pour retrouver le souvenir premier ou la scène primitive, où s'origine le traumatisme. Cela fait allusion au concept platonicien d'*anamnésis* qui renvoie à une vision anténatale des Idées, où l'âme désincarnée contemplait dans la paix et le bonheur le cortège des dieux dans les cieux. Malheureusement, dit Platon, l'âme fascinée par la matière s'est incarnée. Comme le raconte le mythe d'Er au livre X de *la République*, l'âme, juste avant sa naissance, a dû boire au fleuve de l'oubli, le léthé. Toute la philosophie de Platon consistera donc en une ascèse anagogique pour retrouver ce monde antérieur de l'ataraxie de l'âme. L'analyste a donc quelque chose à voir avec la maïeutique socratique qui consiste, comme le montre la technique du Ménon, à remonter aux sources et à redécouvrir en nous la vérité cachée.[140]

Ce qui est pertinent dans ces analyses de J. Lacan et S. Freud au sujet du *Discours d'Aristophane* c'est l'aspect psychanalytique du mythe de Platon. C'est un questionnement ontologique sur l'Amour qui, finalement est phallocentré. Il y a une domination psychique du sexe masculin sur l'amour, le rêve d'une virilité absolue construite autour de l'amour homosexuel masculin, est explicite en ce qui concerne les mœurs antiques. L'homosexualité masculine a, de nos jours, un effet contraire, elle est une négation de la virilité. Ce qui m'importe, c'est l'usage psychanalytique qui a été fait de ce texte. La sexualité est centrée sur l'homme, la femme n'est mentionnée que brièvement. Selon S. Freud la sexualité féminine se comprend seulement en matière de désir et se rapporte nécessairement au phallus. Ce dernier est un primat universel, les femmes deviennent alors frustrées de cette castration ontologique, du *Penisneid*. Lequel conduit à une jalousie vis-à-vis du garçon, dès la petite enfance. La mère étant tenue pour responsable de ce « manque », elle conduit à une résolution du complexe d'*Oedipe* dans la haine de la mère.

Conséquemment, les origines de la hiérarchie entre les sexes remontent, à l'évidence à l'Antiquité et ont trouvé un écho jusque dans la psychanalyse du XXIe siècle. On note également, que les origines évidemment méditerranéennes, ont forgé une pensée profondément androcentrique qui s'est inscrite, peu à peu dans l'imaginaire collectif. De sorte que ces présupposés sont ancrés de façon millénaire, non seulement dans les codes sociaux, dans la « Loi culturelle », pour reprendre les termes de Lucrèce, mais également dans l'*agir* des

[140] PATURET, J. (1990). Désir et anamnèse : Platon et Freud. Dans : , J. Paturet, Introduction philosophique à l'oeuvre de Freud (pp. 111-122). Toulouse, France: Érès.

individus. La déconstruction des normes hétéro-normées n'est alors pas seulement une déconstruction sociale mais elle est aussi une déconstruction des paradigmes de pensée collectifs et individuels. De cette manière, les femmes se trouvent au cœur du conflit civilisationnel.

I.3. Les femmes au cœur du conflit civilisationnel

Dire que les femmes sont au cœur du conflit civilisationnel n'est pas chose évidente. Elles appartiennent, évidemment et *de facto*, à une civilisation, à une Culture. Avant toute chose, il me semble nécessaire de définir ce terme de civilisation et d'essayer de penser pourquoi il engendre conflits.

La définition donnée par l'historien-sociologue américain Wallerstein me paraît, à ce titre, intéressante. Il définit la civilisation par la notion de « systèmes-mondes » elle-même divisée en deux catégories : les « empires-mondes » et les « économies-mondes ». Les empires-mondes sont donc les empires qu'ont connu le monde pendant plus de cinq millénaires, ils sont des systèmes politiques puissants, des entités sociales unifiées et centralisées. Les économies-mondes sont une forme plus récente de système, sont celles que nous connaissons aujourd'hui. Elles se définissent par leur absence de système politique unifié. L'économie a une prépondérance sur la politique. Ainsi, les « empires-mondes » puisent leur force dans leur faiblesse c'est-à-dire dans leur unité et dans leur système clos, ils ne peuvent innover puisqu'il se considèrent comme le seul et unique système économique. De là, leur hégémonie consiste en une stagnation. L'historien explique ainsi l'implosion des empires successifs euro-eurasiens, qui ont donné lieu à l'Europe d'aujourd'hui faite d'Etat-nation.

> En Europe la multiplicité des souverainetés entraîna une concurrence pour la puissance, qui favorisa un progrès continuel des armements. (…) Le pluralisme et l'émiettement favorisèrent la prédominance de la concurrence économique et le développement de l'esprit d'entreprise. « A la différence d'un État au sein d'une économie-monde, un empire ne peut s'imaginer dans le rôle de l'entrepreneur ; en effet un empire prétend être un tout universel : il ne peut enrichir son économie en drainant d'autres économies parce qu'il se considère comme la seule et unique économie ».[141]

Cette concurrence pour la puissance ne pouvait plus se solutionner que dans l'expansion spatiale : la colonisation. Il y eut une volonté hégémonique des nations sur le continent

[141] LECLERC, G. (2000). « Les grandes civilisations et la genèse de la mondialité » *in La Mondialisation culturelle*, p.58.

européen bien qu'aucune n'ait réussit à asseoir durablement son pouvoir. C'est ainsi, que le pluralisme religieux, culturel fut, au prix de guerres successives, accepté et que le continent s'est identitairement construit sur le pluralisme religieux, culturel, philosophique mais surtout économique.

> C'est à la fin du XVe siècle, et au début du XVIe qu'apparut (...). L'économie-monde européenne (...) C'était quelque chose de différent, de radicalement nouveau, un type de système social tel que le monde n'en avait pas connu jusqu'alors, et qui est le trait distinctif du système mondial moderne (...) C'était une entité économique et non pas politique, comme les empires (...) Le lien fondamental (...) était d'ordre économique, même si, dans une certaine mesure, il était renforcé par des liens culturels et parfois (...) par des accords politiques.[142]

Le reproche que, je crois, on peut formuler à Wallerstein c'est bien de placer l'économie comme seul *leitmotiv* et laisser de côté la notion même de culture. Finalement, si l'on suit l'historien, la conclusion est rapide : une civilisation naît d'une unité économique ou encore d'une volonté économique commune. En ce sens, cet avènement du capitalisme provoqué par les européens du XVIe siècle sont le point d'ancrage de la civilisation européenne et donc de la civilisation moderne mondiale. Il me semble rapide de tirer ainsi de telles conclusions. Ce système, ce système-monde, laisse ainsi de côté les aspects culturels, les particularités nationales, géographiques et, en ce qui me concerne, les femmes. Car, effectivement si l'Europe s'est construite sur une économie commune, c'est en mettant les femmes de côté. Le capitalisme, je crois pouvoir l'affirmer ici, est profondément androcentrique. Les grandes explorations qui ont conduit notamment à la découverte de l'Amérique et aux déchiffrements des hiéroglyphes laissent les femmes sur le quai. Faire ainsi valoir ce système comme un système modèle et non plus seulement monde, c'est donner une validité à un système androcentrique et ethnocentré. Le monde a été dominé, ou a été un objet de conquête, par l'homme blanc. Il faut évidemment éviter l'écueil du remplacement de grille de lecture. C'est-à-dire que cette grille de lecture proposé par Wallerstein est considérée comme hétéronormée, cela ne signifie pas que toutes ses explications sont caduques ni, non plus, que remplacée cette grille de lecture par celle, exclusive, du genre soit une solution. Je m'explique, on reproche à Marx d'avoir une grille de lecture simple : la lutte des classes est le problème central des conflits sociaux. Ceci étant, et si cette explication exclue de nombreuses autres problématiques, celles du genre, de l'ethnocentrisme, il n'en demeure pas moins qu'il est difficile de nier la lutte des classes. Je m'efforce ici de faire un point méthodologique : l'écueil des sciences humaines est, je crois, de

[142] WALLERSTEIN, I. (1980). *Le système-monde, du XVe siècle à nos jours*. Paris : Flammarion. p.19.

remplacer une grille de lecture par une autre en pensant résoudre le problème. Il me semble que cette solution crée ce qu'elle combat de façon tout à fait claire. En somme, critiquer l'apport de Wallerstein n'est pas le réfuter, mais proposer un enrichissement. De même que S.M. Okin a critiqué J. Rawls pour l'enrichir, il convient de réfléchir en termes d'additions et non de soustractions. Cette position, que j'essaie ici de défendre, est pourtant ambiguë. Je ne souhaite pas ancrer mon travail dans l'intersectionnalisme qui, je crois, produit -également- ce qu'il combat. L'exemple le plus criant, à mon sens, est celui du féminisme intersectionnel, qui, parfois, en pratique, se veut lui aussi excluant. Il est possible qu'il demande aux femmes non voilées de ne pas s'exprimer pour le voile, par exemple. A ce moment précis, on se trouve dans un point de basculement et on s'éloigne de la pensée. Il est difficile de ne pas tomber dans une forme d'ethnocentrisme ou de quelconque radicalité, mais c'est précisément ce que je m'efforcerai de faire ici, de façon concluante ou non.

Pour cela, j'utiliserai simplement le terme même de civilisation. Civilisation est un nom féminin, son pendant est le verbe « civiliser ». Cela enseigne déjà une chose, la civilisation n'est ni immobile ni immuable, elle contient en son sein une action, un *agir*. Il y a un acte de civiliser. En effet, selon le Larousse :

> C'est à la fin du XVIIe s. que le terme devient d'un usage courant, tant en France qu'en Angleterre. Formé à partir du mot latin *civis* (« citoyen »), qui a donné naissance à *civilis* (« poli », « de mœurs convenables et raffinées »), le nouveau substantif sanctionnait une distinction qui s'était peu à peu établie entre gens des villes et habitants des campagnes, ces derniers étant considérés comme plus proches de l' « état de nature ». En outre, l'étymologie suggère déjà que la notion de civilisation est à mettre en relation avec le développement de l'urbanisation et la division du travail. Le mot « civilisation », sous l'influence des Lumières, devient l'incarnation d'un idéal vers lequel doivent tendre tous les peuples.[143]

Il est donc clair, selon la définition qu'en donne l'encyclopédie Larousse, que le terme de civilisation n'est pas neutre et a même une valeur morale. Evidemment, il semble que ça aille de soi. On pense notamment aux expressions de la vie courante « faire preuve d'incivilité » ou « ils ne sont pas civilisés ». La civilisation contient en son sein une notion de hiérarchie bien qu'elle tende à l'universalité. Si je détourne à nouveau le regard vers les données historiques, il semble évident que les empires qui se sont constitués en civilisation s'imaginaient comme un modèle unique et inaltérable. *In fine*, comme absolu. Mais, il n'en demeure pas moins – si on garde la grille de lecture de Wallerstein - que nous ne sommes plus aujourd'hui dans un modèle d' « empires-mondes ». Nous avons basculé dans l' « économie-monde ». Ce qui implique une

[143] Civilisation. (s. d.). Dans Le Larousse. https://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/civilisation/34231

acceptation de la diversité culturelle, politique et sociale. Peut-on en toute rigueur réunir le Maroc, l'Italie, la Turquie, la France, la Grèce, l'Egypte et les Balkans dans une même civilisation ? Finalement, cette théorie d' « économies-mondes » ne met-elle pas en péril celle de civilisation ?

Afin de répondre à ces questions, il est nécessaire de s'interroger au cadre spatio-temporel méditerranéen. A l'instar de Bertrand Westphal, il me semble fondamental de questionner le rapport à l'espace selon la temporalité, elle-même variant d'un individu à l'autre. « De même que l'apparente simultanéité des étoiles dans le ciel d'aujourd'hui se décompose pour l'astronome en une immense diversité dans l'éloignement temporel »[144], cet éloignement temporel en littérature, puisque c'est le sujet de Westphal, m'apparaît comme fécond en ce qu'il s'agit d'anthropologie. La fiction dit, je crois, du réel et je trouve intéressant ce *continuum* entre littérature et réalité, réalité et temporalité. L'espace-temps, finalement, n'est plus une seule et même chose. Chaque individu, du fait de sa culture, est dans un espace-temps différent de l'autre.

> Tout discours purement réflexif risque en effet de reconduire l'expérience du dehors à la dimension de l'intériorité ; invinciblement, la réflexion tend à la rapatrier du côté de la conscience et de la développer dans une description du vécu où le « dehors » serait esquissé comme expérience du corps, de l'espace, des limites du vouloir, de la présence ineffaçable d'autrui. Le vocabulaire de la fiction est tout aussi périlleux : dans l'épaisseur des images, quelquefois dans la seule transparence des figures les plus neutres ou les plus hâtives, il risque de déposer des significations toutes faites, qui, sous les espèces d'un dehors imaginé, tissent à nouveau la vieille trame de l'intériorité.[145]

Ce risque de « reconduire l'expérience du dehors à la dimension de l'intériorité » explique M. Foucault, est dû à l'intériorité. Cette intériorité je l'interprète comme Culture, au sens le plus large. C'est-à-dire à la Culture familiale, traditionnelle, civilisationnelle et universelle. Chaque lieu est culturellement différent, chaque individu voit différemment chaque lieu. M. Foucault met en cause le langage qui ne cesse de ramener le « dehors » à l'intérieur, à l'intériorité. Le sujet devient donc le *distinguo* inexistant, entre sujet et objet. Lorsque j'emprunte ici le terme de sujet c'est pour désigner celui qui tient le discours, celui qui parle, celui qui possède le langage. Et l'objet, évidemment, le lieu, l'espace, le « dehors ». Le langage est donc toujours intériorité, toujours significatif, jamais neutre. Ce *distinguo* sujet/objet est particulièrement bien mis au jour par Gilles Deleuze. Il s'érige « contre le postulat selon lequel nous ne pourrions penser que ce que nous pouvons nous représenter sous la condition d'une double identité de

---

[144] JOSS, H.R. (1990). Pour une Esthétique de la réception, Paris: Gallimard, p.77
[145] FOUCAULT, M. (2011) *Dits et écrits*, I, « Réflexion, fiction », Paris : Gallimard, p.551.

l'objet représenté et du sujet connaissant. »[146] Il s'oppose ainsi à une tradition de pensée qui voudrait que nous donnions une valeur singulière à l'objet selon l'identité que nous lui avons donnée. Ainsi, il fait une critique acerbe de la psychanalyse (freudienne et lacanienne, principalement), puisqu'il explique que la psychanalyse conduit à déterminer les objets selon le schéma d'intelligibilité qu'elle a construit. De cette façon, elle se fourvoierait : elle rationnalise ou conscientise, l'inconscient. C'est une première contradiction face à laquelle nous met G. Deleuze. Par conséquent, il construit un nouveau système de pensée qui consisterait à une cartographie de la spatialité, ce travail de cartographe est, selon lui, une démarche innée, que l'on retrouve à la fois dans le monde animal, dans le monde végétal, dans la société dans son ensemble. La notion du « chez moi » est commune à toutes les espèces vivantes, dans un sens, cette hypothèse est darwinienne : l'espace conditionne la vie. Et chaque espèce délimite son espace de vie, comme étant son espace, selon l'utilité qu'il lui trouve. En suivant ce raisonnement, on comprend qu'une fleur, selon la spatialité dans laquelle elle se trouve, a diverses utilités : décorative ou encore comme moyen de subsistance. Il me semble qu'il expose clairement le problème posé par celui de l'identité qui plutôt que de saisir exhaustivement, l'objet, il la limite. Cette analyse est intéressante dans celle de la civilisation cet elle met au jour la volonté de l'être humain, de l'humanité, de la civilisation de catégoriser les objets selon leurs identités propres. Et, je crois également que c'est ainsi que nous pouvons rejoindre l'analyse de Westphal lorsqu'il explique qu'une ville comme Barcelone se donne à voir différemment selon les individus et donc, selon les cultures. Chaque sujet donne à l'objet une identité définitive qui a un commencement et une fin. Ces hypothèses se rapprochent, je crois, des théories existentialistes selon lesquelles « l'existence précède l'essence »[147]. Cette célèbre citation de Jean-Paul Sartre, nous éclaire peut-être encore un peu : l'essence, pour l'être humain, est un concept qui doit être anéanti. L'existence seule fait sens et donne du sens. De sorte que le concept d'essence se trouve réfuter, justement, dans son essence-même. A ceci près, que l'essence, chez J.-P. Sartre, ne disparaît pas totalement puisqu'il se trouve rencontré : « cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. »[148] C'est-à-dire, finalement, que l'essence est un choix, il n'y a ni nature humaine, ni universalisme. C'est la prédominance absolue et totale de la subjectivité. Le sens précède

---

[146] SIBERTIN-BLAN, G. (2010) *Cartographie et territoires. La spatialité géographique comme analyseur des formes de subjectivité selon Gilles Deleuze*, *in* EG, p.225.

[147] SARTRE, J. P., & ELKAIME-SARTRE, A. (1946). L'existentialisme est un humanisme. Paris : Gallimard.

[148] *Idem.*

l'essence selon G. Deleuze, et la notion même d'essence ou d'ontologie est à combattre n'étant que socialement, intellectuellement, politiquement, économiquement, construite. Cette tâche, à laquelle s'est confrontée G. Deleuze, poursuit, il me semble, celle de Sartre. Puisqu'il remet la notion de subjectivité au cœur de débat, non en s'y rattachant totalement, mais en la bannissant absolument. C'est, finalement, un travail de distanciation. Voué à considérer l'extériorité avant même l'intériorité, jusqu'à la nier. C'est en ça que la notion d'identité se trouve contrariée et finalement, annihilée.

La thèse de Judith Butler dans *Troubles dans le genre*[149] insiste sur la nécessité de ne pas se fonder sur l'identité féminine pour penser une politique féministe. Elle fait, à l'instar de G. Deleuze, un procès à la notion d'essence et invite, il me semble, à un travail inverse de celui perpétré dans les SHS lorsqu'elle explique que le genre n'est pas notre essence qui se révèlerait dans nos pratiques mais bien que ce sont les pratiques du corps dont la répétition institue le genre : le genre est l'effet des normes de genre. Ce travail inverse consiste donc à analyser les phénomènes tels qu'ils se présentent et de les dépouiller de toute identité, de toute catégorisation. De sorte que, l'on ne considère plus le phénomène, la représentation comme le prolongement d'un *moi*, essentiel et ontologique. Il faut dépouiller nos certitudes de la volonté d'identification. Ainsi, les femmes dont le combat d'émancipation se fonde sur une opposition à la notion d'identité peut rejoindre la théorie de G. Deleuze : « vivre et penser en cartographe impose de renoncer aux catégories de l'essence. (…) Connaître les phénomènes par leur activité cartographique immanente c'est au contraire les analyser par les relations extrinsèques »[150] de sorte que les relations sont « premières et extérieures à leurs termes, et possèdent (…) une consistance par soi. Les relations sont toujours extrinsèques, jamais intrinsèques ; c'est dire que l'essence est une fiction, les discours de l'identité essentielle, une mystification ». [151] Aujourd'hui, on argue volontiers que les civilisations appartiennent à un passé historique lointain et que cette volonté d'homogénéité ne correspond plus aux critères d'humanité du XXIe siècle. Mais si j'évoquais, au préalable, un conflit civilisationnel, c'est bien que le terme de civilisation fait toujours débat et qu'il contient en son sein une notion d'opposition. Peut-être, que nos civilisations contemporaines sont fondées sur des lois économiques et que c'est par ce biais qu'elle impose une volonté suprémaciste. Comment ne pas s'étonner des classements établis des grandes puissances mondiales ? Les critères, s'ils ne sont plus culturels, dépendent

[149] BUTLER, J. *Troubles dans le genre. Op. cit.*
[150] *Idem*, p.228.
[151] *Idem*, p.228.

néanmoins nécessairement d'une culture à la fois traditionnelle (qui est combattue) et économique. Comment nier que les puissances mondiales tendent inévitablement à une volonté de domination ? Les guerres territoriales ne se sont pas achevées au XXIe siècle, les guerres économiques non plus, et les alliances internationales selon des critères économiques, encore moins.

Qu'est-ce qui fait civilisation ? Puisque j'ai conclu que le terme de civilisation est lié à l'agir et se définit par son mouvement incessant, il m'apparaît clairement que malgré des contours moins clairs, des frontières moins stables ou plus floues, il demeure une civilisation qui dévoile sans cesse sa volonté de territorialisation et de déterritorialisation, pour reprendre les termes foucaldiens. La spatialité, sa conquête et son abandon, est au cœur même de la question de la civilisation qui ne se borne pas à un système de pensée, une philosophie, une culture traditionnelle ou des rites ancestraux, elle se borne à des territoires physiques et économiques et donc, complètement politiques. Et c'est ainsi, que se redéfinissent les frontières civilisationnelles. Il va de soi, je crois, que ces frontières perpétuellement mouvantes ne peuvent être que conflictuelles et ne peuvent que repenser, redéfinir, borner la place qui est laissée aux femmes. Si l'identité est un mythe, la volonté identitaire est un fait. Et c'est dans ce cadre-ci que j'élaborerai mon propos.

I.3.1. La condition de la femme, étalon de mesure de l'humanisme d'une civilisation ?

En regard de ma précédente analyse, je conçois que discuter de l'humanisme d'une civilisation peut être à la fois considéré comme contradictoire et quelque peu ethnocentré. Il va de soi qu'il n'est pas question de comparer les cultures et d'en désigner des bonnes et des mauvaises, ce qui serait non seulement discutable mais également contre-productif. Il s'agit plutôt de mettre au jour les rouages politiques, économiques et culturels qui ont permis de définir une place particulière à la femme selon des critères identitaires variables d'une civilisation à l'autre. C'est ainsi, que j'appliquerai la méthode du *continuum* de sorte à rendre possible l'analyse de la place de la femme dans cet espace public, dont le terme sera ici discuté en vertu de l'analyse cartographique de G. Deleuze, qui se serait sans doute opposé à une notion de la spatialité défini négativement.

L'humanisme est un terme finalement peu discuté. Pourtant, il m'apparaît fondamentalement que l'humanisme tel qu'on l'entend au sens populaire du terme renferme des

exclusions certaines mais surtout est profondément androcentrique. L'humanisme dépend d'une certaine volonté hégémonique, il tend à l'universalisme.

Je souhaite, à nouveau, me pencher sur la fameuse conférence de Jean-Paul Sartre dans laquelle il cherchait à définir l'existentialisme[152]. Dans ce texte à vertu quasi-pédagogique quant à l'existentialisme, il s'attarde dans sa dernière partie sur la notion d'humanisme. D'emblée, il établit un *distinguo* entre un humanisme conçu comme « une théorie qui prend l'homme comme fin et comme valeur supérieure. » qui « supposerait que nous pourrions donner une valeur à l'homme d'après les actes les plus hauts de certains hommes » et un humanisme existentialiste qui « ne prendra jamais l'homme comme fin, car il est toujours à faire. Et nous ne devons pas croire qu'il y a une humanité à laquelle nous puissions rendre un culte. Le culte de l'humanité aboutit à un humanisme fermé sur soi de A. Comte, et, il faut le dire, au fascisme ». Cette distinction faite, il conclut :

> L'homme est constamment hors de lui-même, c'est en se projetant et en se perdant hors de lui qu'il fait exister l'homme et, d'autre part, c'est en poursuivant des buts transcendants qu'il peut exister ; l'homme étant ce dépassement et ne saisissant les objets que par rapport à ce dépassement, est au cœur, au centre de ce dépassement. Il n'y a pas d'autre univers qu'un univers humain, l'univers de la subjectivité humaine.[153]

En somme,

> Cette liaison de la transcendance, comme constitutive de l'homme (…) et de la subjectivité, au sens où l'homme n'est pas enfermé en lui-même mais présent toujours dans un univers humain, c'est ce que nous appelons l'humanisme existentialiste. Humanisme, parce que nous rappelons à l'homme qu'il n'y a d'autre législateur que lui-même, et que c'est dans le délaissement qu'il décidera de lui-même.[154]

Ce qui est frappant dans ces extraits c'est l'exigence d'humilité demandée à l'individu (nommé homme dans le texte). Cette exigence d'humilité quant à soi et quant à l'humanité relève, *in fine*, de l'idée, du concept, de la notion, de l'univers-même, de l'humanisme. Il dénonce, en les renvoyant aux termes de fascisme, les auteurs mystifiant l'humanité. Il y a ici, je crois, une certaine idée de la satisfaction de soi qui est dénoncée, d'autant plus lorsqu'elle est issue des prouesses d'autrui. L'exigence subjective de l'existentialisme n'est en rien une exigence individualiste mais au contraire une exigence collective, de sorte que la subjectivité est une conscience de soi dans un tout, un « univers » et cet univers seul est l'humanisme et, *de facto*,

---

[152] SARTRE, J. P., & ELKAIME-SARTRE, A., *Op. cit.*

[153] *Idem*.

[154] *Idem.*

l'humanité. Il s'écarte donc immédiatement d'un humanisme pensé comme hégémonique et même comme volonté. L'humanisme finalement, se caractériserait par le fait de faire sens. Elle serait intrinsèquement liée à celle de valeur. La communauté humaine, l'univers humain est l'humanité. Nul doute, et je ne pense pas prendre de grands risques en l'affirmant, que Sartre balaierait d'un revers de main la notion de civilisation, son idée et sa réalité. Tout ce qui peut être défini et pensé en termes de début et fin serait rejeté au profit de l'idée de devenir ou d'à venir ou d'en devenir. Je conclurai ici en des termes sartriens, l'humanisme, l'humanité est à faire. Ce mouvement perpétuel de l'humanisme, qui définit l'humanisme a également une vertu politique. Cette vertu Sartre l'évoque clairement lorsqu'il explique qu'un humanisme fermé sur lui-même conduit au « fascisme ». Pour tirer ses conclusions, il prend l'exemple de la philosophie positiviste d'Auguste Comte.

Le philosophe a en effet une conception particulière de l'Humanité, dont il met la mère au centre : « c'est une femme de trente ans, tenant un bébé dans ses bras, qui doit représenter l'allégorie de l'Humanité. »[155]Cette femme, seulement mère, représente l'altruisme et ainsi l'idéal des relations humaines. Cet idéal des relations humaines symbolisé par la mère aimante est lié d'emblée à des stéréotypes androcentriques. Il entend que les femmes sont par essence aimantes et suit le raisonnement rawlsien que j'évoquais au préalable qu'aucune injustice ne perdure dans l'institution sociale qu'est la famille. Il participe à l'injonction sociale qui veut que la mère soit aimante. Cette conclusion n'est faite qu'en vertu des facultés reproductrices de la femme, ce qui confère à cette assertion une certaine naturalité. Dès lors, cette injonction se pense irréfutable, sans être pour autant irréfutée. Citer Elisabeth Badinter me semble absolument nécessaire à cet endroit : « A parcourir l'histoire des attitudes maternelles, naît la conviction que l'instinct maternel est un mythe. Nous n'avons rencontré aucune conduite universelle et nécessaire de la mère. Au contraire, nous avons constaté l'extrême variabilité de ses sentiments selon sa culture, ses ambitions ou ses frustrations »[156]. Ainsi, conclut-elle son essai : l'amour maternel est un mythe dans lequel A. Comte s'engouffre aveuglement pour bâtir sa théorie de l'Humanité. Il est vrai, qu'il ne faut guère tenir pour vérité les propos d'un auteur ou d'un autre. Néanmoins, j'ai la conviction qu'un travail sur le genre, de n'importe quel ordre, doit mesurer la portée de ce qui est construit afin d'avoir toutes les données nécessaires à son

[155] DEMEURE, B. (2016). La sexualité dans la philosophie positiviste d'Auguste Comte, et ses effets dans le discours nationaliste de l'Action française. Topique, 134, 139. https://doi.org/10.3917/top.134.0139.

[156] BADINTER, E. (1980). *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel (XVII-XXe)*, Paris : Flammarion.

travail. L'instinct maternel, cette image de la mère aimante, est en ce sens une construction absolue et totale. Une des nombreuses empreintes sociales laissées par le genre. A moins que ce ne soit l'inverse. Qui du genre ou du social teinte l'autre ? Je me plais à penser que le genre est un produit purement social, puisqu'il entraîne avec lui des représentations, qu'il tient à son capital normalisant et qu'il est, évidemment, performatif. Le genre crée du social. Si j'interroge la question qui nous incombe actuellement à savoir, si la condition de la femme, et je me suis gardée de dire condition féminine ce qui serait en contradiction totale avec mon propos, peut-elle être considérée comme étalon de mesure de l'humanisme d'une civilisation. Les propos de A. Comte tendent vers cette hypothèse avec une limpidité déconcertante. L'humanisme serait une femme, une mère, une femme tenue, obligée, définie par son genre et par la maternité. Il est intéressant, je trouve, de voir à nouveau que le fait de porter les enfants, qu'un organe de la femme, un organe non-vital, la définisse complètement. Cet argument, a été, est et sera sans doute, l'argument fédérateur de l'antiféminisme, de l'androcentrisme, de l'hétéronormation et du sexisme. Comment peut-on nier que la femme n'est pas définie par son rôle de mère alors même que sa nature a cette particularité de porter l'enfant en son sein ? J'évoquais au préalable la « manif pour tous », et forcé de constater que tout l'argumentaire de cette force d'opposition était construit sur la Nature. L'opposition Nature et Culture est une problématique philosophique bien connue, ce qui m'importe ici ce ne sont pas les *distinguo* théoriques mais bien les mécanismes sociaux à l'œuvre dans la confusion entre Nature et Culture. C'est pourquoi je crois, que la philosophie positiviste de A. Comte est, à cet égard, très intéressante surtout en ce qu'il s'agit de son rapport à la sexualité. C'est pourquoi j'essaierai de construire une analyse fondée sur celle de A. Comte et de M. Foucault que je confronterai. Effectivement, rien ne me semble plus opposées que ces deux conceptions de la sexualité en tant qu'objet social.

Ces conceptions de la sexualité seront analysées à partir de l'article de Brigitte Demeure *La sexualité dans la philosophie positiviste d'Auguste Comte*[157] et de l'ouvrage de Michel Foucault *Histoire de la sexualité*[158].

La théorie sur la sexualité de A. Comte est, à mon sens, extrêmement féconde en cela qu'elle a choisi de mettre au jour les liens existants entre sexualité et société. La sexualité est un fait social, forcément normalisé. Néanmoins, A. Comte entend la normaliser encore davantage. La théorie de A. Comte tend toujours vers l'idéal social. La société idéale serait divisée en trois ordres distincts, l' « ordre théorique » dirigé par les savants, l' « ordre pratique » par des chefs

[157] DEMEURE, B. *Op.cit.*

[158] FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité. Op.cit.*

de travaux industriels, et l' « ordre affectif » ordonné par les femmes. C'est ce dernier qui est supérieur aux deux autres ordres, en ce sens que la femme est associée uniquement à la mère chez A. Comte. Elle devient dès lors le symbole de l'Humanité, Humanité unie parce que mue par l'altruisme. Bien que A. Comte brosse un portrait social qu'on peut qualifier sans trop de risques d'utopie, il n'en demeure pas moins qu'il a conscience de cette utopie et tend à la contrecarrer par une politique de choix. Il s'agit de diviser les individus entre dignes et indignes.

> Tous les hommes, mais ceux-là seuls qui sont réellement assimilables, d'après une vraie coopération à l'existence commune. Quoique tous naissent nécessairement enfants de l'Humanité, tous ne deviennent pas ses serviteurs, et beaucoup restent à l'état parasite qui ne fut excusable que pendant leur éducation. Les temps anarchiques font surtout pulluler, et trop souvent fleurir, ces tristes fardeaux du véritable Grand-Être. (…). Ces producteurs de fumier ne font vraiment point partie de l'Humanité.[159]

Je crois qu'il n'est nul besoin d'argumenter la position de Sartre quant à cette théorie lorsqu'il la qualifie de fascisme. La quête d'idéal de A. Comte passe par un constat de l'état de la société du XIXe siècle. Celui qui a fondé la sociologie et forgé le terme d'altruisme, s'enquit de trouver, selon les lois positives, donc les lois naturelles, le modèle social idéal. Cette négation de la métaphysique ou plutôt le rejet de celle-ci l'ont conduit pourtant sans encombre à une religion de l'Humanité basée sur la répression, voir la suppression, de la sexualité et sur le modèle de la Vierge Marie comme symbole de l'Humanité et donc de l'altruisme. De prime abord, cette position semble difficile à tenir surtout en termes de cohérence. De quelle façon le Grand-Être, qu'il se plaît à citer, peut-il d'un même geste s'accommoder du positivisme et rejeter la métaphysique ? Le degré de moralité du langage prête également à confusion : la morale n'est-elle pas d'ordre métaphysique ? Le *distinguo* Bien/Mal n'est-il pas d'ordre religieux ? Car, il faut bien l'admettre, les termes de dignes et d'indignes ne renvoient finalement pas à autre chose que ceux de Bien et Mal. La moralité du positivisme est, *in fine*, ce qui pose question. Il m'apparaît difficile de qualifier les lois naturelles de justes ou d'injustes, de dignes ou d'indignes ou encore de bonnes ou mauvaises. Puisqu'il n'y aurait pas d'être omniscient et omnipotent, que les lois de la Nature ne résultent pas de choix, ces qualificatifs me semblent peu appropriés. A cela près, que les qualificatifs de dignes et d'indignes peuvent finalement intervenir au moment d'un constat social. C'est-à-dire ces hommes qui viennent au monde « enfants de l'Humanité » deviennent indignes du fait de l'éducation, deviennent indignes à l'âge adulte. Il n'est alors pas dans l'essence de l'individu sa propension à devenir digne ou indigne, c'est son empreinte culturelle (au sens d'éducation) qui le rend digne ou indigne. Cela ne résout pour autant pas le

[159] COMPTE, A. (1966). *Catéchisme positiviste*, Paris : Flammarion, p.65.

problème de la religion de l'Humanité en tant qu'elle est une religion positiviste et donc, évidemment pas métaphysique. Cette question se pose tant qu'on n'est pas entré dans les définitions précises de A. Comte car c'est pour s'éloigner de la religion au sens théologique que A. Comte crée une Religion de l'Humanité.

> En définissant la religion dans sa triple fonction de dogme, de culte et de régime comme le facteur spirituel de l'unité sociale, satisfaction globale et existentielle de l' « instinct de liaison universelle » qui caractérise l'esprit humain, Comte échappe au dilemme du déisme et de l'athéisme en même temps qu'il transpose le problème que le dix-huitième siècle, à la timide exception de Rousseau peut-être, maintenait sur le plan de l'ontologie spéculative et de l'existence objective, sur le plan de l'existence humaine et de ses impératifs sociaux aussi bien qu'affectifs.[160]

Arnaud apporte un éclairage précieux, la religion de A. Comte est dépourvue de toute dimension mystique tout en acceptant une certaine transcendance : « l'instinct de liaison universelle ». Ce dernier est la reconnaissance que l'on doit à la mère pour sa dévotion, son sens du sacrifice et son amour inconditionnel. Cette reconnaissance devrait nous pousser à l'altruisme en bannissant de nos comportements tout égoïsme. A. Comte est bien conscient de la dimension idéaliste de sa société idéale et bâtie ainsi un mur entre dignes et indignes sans pour autant dire qui sera ce juge objectif. En somme, il dresse un tableau de l'idéal fondé sur une morale qui n'a trait qu'à l'action. La morale de A. Comte est celle de l'action tout comme sa théorie. La dimension sexuelle est bannie puisqu'elle relierait les individus à ses vils instincts, à sa dimension animale. Sans soutenir l'existence d'une immaculée conception, il confère à la mère une pureté du fait de son rôle. La mère est pure dans ses sentiments. C'est pourquoi, il choisit la matrie plutôt que la patrie. Cette société matriarcale est bien-sûr toute construite sur des stéréotypes genrés. L'homme possède la force, c'est pourquoi il a à charge l'ordre pratique, il possède le savoir c'est pourquoi il possède l'ordre théorique, mais les femmes les tiendraient sous leur joug, sous leur domination, du fait de leur propension à l'amour et à l'altruisme. La religiosité de l'Humanité de A. Comte tient, je crois, à cette mère faite que de dévotion qui nous ramène immanquablement à l'image de la Vierge Marie. Sans tomber dans le récit historique, il est tout de même bon de rappeler que le contexte dans lequel écrit A. Comte est singulier :

[160] ARNAUD, P. (1966). *Préface* in *Catéchisme positiviste*, Paris : Flammarion, p.17.

> Au même moment où Comte exposait à Paris sa religion qui exalte le genre féminin, présenté comme le principe effectif de la nature humaine et de la morale, à Rome, le culte millénaire de la Vierge atteignait son paroxysme théologique lors de la définition, par le pape Pie IX, du dogme de l'Immaculée Conception de la Vierge Marie (1854)[161]

Il est intéressant de noter que l'auteur de ces lignes considère comme une coïncidence le fait que la théorie de A. Comte soit exposée en même temps que la proclamation du pape. Pour ma part, je crois que la pensée de A. Comte s'inscrit dans son temps et donne ainsi à la Vierge Marie la place sociale que l'Eglise tâcha de lui conférer. La dépouiller de toute symbolique religieuse, au sens de mysticisme et de transcendance -bien entendu-, est une provocation supplémentaire de la part du philosophe. Provocation car célébrée par l'Eglise catholique, la Vierge Marie se retrouve tout à la fois humanisée par A. Comte. Sans entrer dans les détails de sa philosophie, il me paraît néanmoins nécessaire de revenir sur le point qui, à mon sens, provoque davantage d'étonnement : celui de se dire théorie de l'action tout en célébrant l'immaculée conception. Il va sans dire que l'antagonisme s'arrête à ce premier constat ; car, comme je l'ai précisé, A. Comte fantasme une Humanité dépourvue de sexualité qu'il assimile à de vils instincts tout en proclamant les mères comme symboles de cette Humanité. Il voit en chaque mère, une Vierge Marie, non pas qu'il croit à une immaculée conception mais conçoit la mère comme un symbole de pureté, à l'instar de la Vierge Marie.

Je profite de ces quelques lignes pour digresser mais, il est bon de souligner que la Vierge Marie a une charge symbolique et donc culturelle et sociale forte en Corse. Elle est la protectrice de la Corse, la fête d'Ajaccio, *A Madonuccia*, lui est consacrée, son hymne est une ode à la Vierge, de nombreux villages respectent scrupuleusement la date du 15 Août[162] en faisant une procession, le parvis de l'Université de Corse est décoré d'une discrète, mais non moins présente, statuette à l'effigie de la Vierge Marie,[163]par exemple. Les lieux communs, les fêtes populaires, sont ponctués de références à la Vierge Marie. C'est ainsi que le cadre spatio-temporel et culturel de l'île est empreint de la Vierge Marie. J'y reviendrai.

---

[161] SOLOVIEV, V. (2016/2). *L'idée d'humanité chez Auguste Comte*, *in* Archives de Philosophie, tome 79, Centre Sèvres, p. 256.

[162] « Le 15 août, les catholiques célèbrent l'Assomption de Marie, c'est-à-dire sa montée au ciel sans avoir connu la corruption de la mort. Cette grande fête mariale date des premiers siècles de l'Eglise. Première créature humaine à entrer avec son corps et son âme dans la gloire de Dieu, Marie préfigure notre destinée. » La-Croix.com. (2021, 5 juillet). Assomption : date 2021, origine, sens chrétien et prières. La croix. https://croire.la-croix.com/Definitions/Fetes-religieuses/Assomption

[163] Il faut toutefois noter que cette icône était présente sur le parvis avant qu'il ne s'agisse d'une université.

Cette volonté de refuser la sexualité chez A. Comte jusqu'à vouloir l'anéantir ne peut, sans doute, que rappeler le poids de la religion. Ses biographes s'accordent néanmoins sur le fait que c'est son histoire personnelle qui en fut la cause : « Il y a donc trois femmes que A. Comte a révéré au cours de sa vie (…) et sur le versant négatif une épouse « indigne » qu'il abhorre. (…) La trinité féminine positive correspond à la tripartition idéale de la société positive. »[164]. Je ne peux m'empêcher de songer ici à la correspondance de René Descartes avec Elisabeth[165]. Elle lui fit remarquer la chose suivante : « Aussi celle que vous notez, en chacune de ces passions, n'est pas la même pour tous les tempéraments : et le mien fait que la tristesse m'emporte toujours l'appétit. »[166]. Ce qu'elle soulève ici est un problème bien plus intéressant qu'il n'y paraît, c'est, finalement la nécessaire intervention de la subjectivité dans une analyse qui se veut objective. R. Descartes, il le reconnaît dans sa réponse à Elisabeth, a pensé ses propres réactions physiques comme étant universelles. La tristesse provoque chez R. Descartes un regain d'appétit, il considéra donc ce fait comme une loi universelle. Il me semble que c'est ce qui se passe chez A. Comte lorsque sa condamnation de la sexualité n'est tirée finalement que de ses relations antérieures avec les femmes. Il porte aux nues les relations chastes qu'il a eues et considère ses échecs sentimentaux du seul prisme de la sexualité. Je trouve étonnant de constater que ces deux penseurs, dont l'un se veut le symbole de la logique et l'autre du positivisme, qui n'est finalement que celle d'avoir une approche naturelle donc scientifique des choses, se soient chacun laissés aller à des analyses voulues universelles fondées sur une expérience subjective et exclusivement individuelle. Ou plutôt, exclusivement liée à leur individualité. La brève analyse que je tire ici de ces constats est finalement celle de la difficulté de la volonté de s'élever au rang d'universel sans jamais vouloir élever un modèle-type. R. Descartes ne parvient pas à l'universalité en se fondant sur son expérience, A. Comte, semble-t-il, non plus. C'est ainsi, qu'il est important de confronter ces modèles de pensée à celui de Michel Foucault qui n'a fait, finalement, que s'élever contre les volontés normatives, contre la normalisation induite, nécessairement, par la société de discipline. Il recouvre également la question de la sexualité et sa condamnation.

Ces considérations faites, il paraît difficile de répondre à la question posée en préambule. La condition des femmes peut-elle être un étalon de mesure de l'humanisme d'une

---

[164] DEMEURE, B. *Op.cit.*

[165] DESCARTES, R. (1989) *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres.* Paris : Flammarion.

[166] *Idem.*,p.163-164.

civilisation ? La difficulté, je pense, se situe sur la notion de civilisation. Je n'avais pas réellement saisi la difficulté de ce concept et la porosité de ses frontières. Oui, nous connaissons avec certitude les frontières de l'Empire romain et ses évolutions, oui, nous connaissons les frontières de l'Empire français sous Napoléon, oui, nous connaissons les frontières de l'Empire ottoman. Néanmoins, la valeur de ces frontières s'avère finalement être que toute relative. Elle est relative au temps, évidemment, à l'espace mais également aux cultures. Le XXIe siècle n'est d'ailleurs pas en reste. Je ne m'aventurerais pas sur un terrain glissant dont je sais mon ignorance, mais signaler la difficulté recouvrée par la frontière israélo-palestinienne, par exemple, ne me semble pas hors de portée. Les israéliens sont certains de leurs frontières, les palestiniens également. Mais, il n'est pas de consensus sur cette question. Il y a une variabilité de la question de la frontière selon le côté duquel on se trouve. Les frontières sont tout à la fois physiques et culturelles. Tout à la fois absolues et relatives. Tout à la fois débattues et affirmées. Il n'est de question plus délicate que la frontière. Et sachant que celle-ci est éminemment liée à celle de civilisation et d'humanisme complique davantage encore notre problématique. Ce qui est, en revanche, apparu clairement, à mon sens, c'est la place qui est faite aux femmes. Les civilisations, les religions, l'humanisme, les modèles de société idéale, les familles, les cultures sont toute construites, différemment mais, de concert, sur un modèle androcentrique et sur un modèle normalisé. La norme est le cœur de notre problématique, chère à M. Foucault, cette notion est, *in fine*, la plus éclairante. Aucune société, aucune civilisation, aucune nation n'a omis de se construire, de se fonder sur la norme. Le genre distribue les cartes si insidieusement qu'il se paie le luxe de disparaître devant le travail accompli. La densité de l'humanisme semble se vider de tout son suc lorsqu'elle se veut construite sur une vision unilatérale du monde et de la sexualité. La sexualité est le cœur de la construction civilisationnelle. La littérature a, à cet égard, beaucoup à offrir. Je ne parviens que difficilement à me remémorer les récits romanesques dépourvus de sexualité. Les auteurs contemporains Leïla Slimani[167], Karine Tuil[168], Emma Becker[169], Amin Maalouf[170], Alessandro Barrico[171] [172]ont chacun évoqué la sexualité comme un rapport au social, à la société, à l'Institution, à l'humain comme humanisme.

---

[167] SLIMANI, L. (2014). *Dans le jardin de l'ogre.* Paris : Gallimard.

[168] TUIL, K. (2019). *Les choses humaines.* Paris : Gallimard.

[169] BECKER, E. (2019). La maison. Paris : Flammarion.

[170] MAALOUF, A. (2013). *Samarcande* . Paris : JC Lattès.

[171] BARICCO, A.(1997). *Soie*. Paris : Gallimard.

[172] Bien évidemment, cette liste n'a aucune valeur exhaustive, elle est subjective et, par-là, non-scientifique. J'essaie davantage d'interroger le paradigme de la fiction littéraire tel qu'il m'apparaît à moi-même en tant que

En effet, Leïla Slimani met la sexualité au centre de ses ouvrages, si j'ai ici choisi d'évoquer *Le jardin de l'ogre* c'est bien parce qu'il n'est question que de sexualité féminine dans ce qu'elle a de plus effrayant pour la société et de plus déroutant, euphémisme évident puisque le mot consacré serait plutôt anormal. Je suis à cet égard, peut-être injuste, parce que cette addiction au sexe dont est victime l'héroïne, Adèle, la conduit vers une volonté d'autodestruction. La chair est un plaisir coupable dont elle ne cesse de vouloir se détacher, en vain. Ce qui me semble intéressant dans ce roman, quant à mon sujet de recherche, c'est bien qu'il met en scène une femme dont la voracité sexuelle côtoie dangereusement la folie ou, du moins, la maladie. Je crois néanmoins, malgré le fait que la mise en scène du roman ne le suggère pas, que c'est bien le cadre social qui définit la voracité d'ogresse d'Adèle comme maladive. Leïla Slimani en est, évidemment, parfaitement conscience et revient régulièrement en interview sur le sujet. Elle pose, en paraphrasant Simone de Beauvoir, la question de la place de la femme lorsque celle-ci est mère, travailleuse et femme. A mon sens, une digression s'impose ici, de digression elle n'en a que la forme puisqu'en effet, il me semble qu'on touche au cœur du sujet. Les premières pages du tome I de l'Histoire de la Sexualité de Michel Foucault, *La volonté de savoir*, font un lien *a priori* étonnant entre capitalisme et sexualité.

> La petite chronique du sexe et ses brimades se transpose aussitôt dans la cérémonieuse histoire des modes de production ; sa futilité s'évanouit. Un principe d'explication se dessine du fait même : si le sexe est réprimé avec tant de rigueur, c'est qu'il incompatible avec une mise au travail générale et intensive ; à l'époque où on exploite systématiquement la force de travail, pouvait-on tolérer qu'elle aille s'égailler dans les plaisirs, sauf dans ceux, réduits au minimum, qui lui permettent de se reproduire ? [173]

Tout d'abord, cette analyse étonne, fait presque sourire. Puis, on fait rapidement le lien entre le corps besogneux et le corps sexuel puisqu'il s'agit du même corps. Il est inutile de revenir aux analyses de Paul Lafargue quant à la privation de loisirs jugée nécessaire à l'accomplissement des tâches salariales tant cela paraît clair. Le corps est un outil non pas *de*

---

lectrice et donc en tant d'individu dans tout ce qu'il a de plus singulier. Je me plais tout de même à penser, à l'instar de Sartre (ou plutôt en paraphrasant Sartre), que les choix qui concernent l'individu personnellement concernent finalement l'humanité tout entière. Je crois que nos choix sont un symbole dépassant notre seule façon d'être au monde puisqu'il ne serait qu'un résultat de choix dont nous ne sommes ni responsables ni conscients. Si le choix de ces ouvrages et de ces auteurs m'est personnel, il n'en demeure pas moins qu'ils appartiennent à un certain paysage littéraire dont je n'ai pas la responsabilité, c'est donc une partie de notre humanité que ce choix reflète.

[173] FOUCAULT, M. *La volonté de savoir. Op. cit.*, p.12.

mais *du* Pouvoir. Les corps appartiennent à l'Etat et accomplissent en permanence une tâche sociale. Il n'est d'ailleurs pas rare d'entendre face à une situation de crise « il faut que tous les *corps* de métier se mobilisent » « il faut travailler le problème au *corps* » ou bien « le *corps* de l'Etat est en danger ». Le *corps* est le pouvoir, c'est la manipulation des corps qui permet le pouvoir. Ainsi, on ne s'étonne plus du lien fait entre régulation sexuelle et *Politique.* Le corps est objet du pouvoir et, par-là, est le pouvoir. La législation sur les corps, quoi qu'on en pense, quoi qu'on en dise, est un débat – si on prend du recul- particulièrement malaisant. Comment, une petite somme d'individus élus ou non, peuvent-ils décider des usages des corps de l'ensemble des individus ? Si l'Europe autorise quasi dans son ensemble l'avortement, exceptions faites de l'Irlande[174], de Malte et de la Pologne qui lui imposent des restrictions drastiques voire même une interdiction[175], elle n'en reste pas pour le moins fragile. Notamment, dans les pays méditerranéens tels que l'Espagne et l'Italie où les « clauses de conscience » conduisent à une difficulté d'accès à l'IVG. Des difficultés telles que dans la région de Rome, 78% des médecins se refusent à la pratiquer. On dénombre donc de 15 000 à 18 000 avortements clandestins par an en Italie.[176] La lecture de ces chiffres est surprenante ; comment est-il possible qu'un pays comme l'Italie empêche indirectement l'avortement ? Un pays européen, un pays qui fit partie de l'Europe des sept, berceau des civilisations soit si progressiste et si rétrograde ? Actuellement, je n'arrive pas à formuler une réponse. J'imagine, oui, que la religion n'est pas étrangère au regard porté sur l'avortement, que le sexisme sous-jacent renforce le pouvoir religieux. Mais ces réponses ne me satisfont pas. Elles me semblent trop simplistes pour des questions aussi complexes. La réalité italienne, me paraît être éclairante en ce qu'il s'agit de la réalité méditerranéenne. Eclairante, d'abord, par sa situation géographique elle est la limite entre l'Europe de l'Ouest et l'Europe de l'Est. Cette limite est

---

[174] L'Irlande a légalisé l'avortement le 1er janvier 2019. Cependant, seuls 10% des médecins pratiquent l'avortement. Irlande : un an après sa légalisation l'IVG reste très difficile d'accès. (2019, 29 décembre). France Inter. https://www.franceinter.fr/en-irlande-un-an-apres-la-legalisation-de-l-avortement-seuls-10-des-generalistes-le-pratiquent

[175] La Pologne depuis 2016 tente de limiter au maximum l'avortement, après de nombreuses mobilisations, le gouvernement polonais a suspendu la loi restreignant l'IVG à des risques pour la santé de la mère, du fœtus ou en cas d'inceste ou de viol. Il ne s'agit pas d'un retropédalage mais d'une simple suspension comme sus-dit. Malte elle l'interdit complètement, sans exception et la pratique clandestine de l'avortement est réprimée pénalement de 3ans de prison pour le praticien et pour la patiente.

[176] FAURE, A. (2020, 5 Novembre) *Le droit à l'avortement dans l'Union Européenne*, Rapport à l'Assemblée Nationale. https://www.assemblee-nationale.fr/dyn/15/rapports/ega/l15b3343_rapport-information

intéressante car, si j'ai évoqué jusqu'à présent l'intérêt de la limite Nord/Sud, je n'ai pas évoqué l'opposition Est/Ouest. Et pourtant, si nous ne cherchons seulement que dans notre langage courant, on s'aperçoit de la connotation péjorative lorsqu'on évoque l'Est. Cet Est ce sont les Balkans, dont le déchirement pas encore trentenaire de la Yougoslavie, reste une profonde meurtrissure, ce sont les tyrans communistes, ce sont ces pays où le commerce sexuel est une économie -le plus souvent illégal-, ce sont ces pays dont les droits civiques semblent être toujours sur le fil, ce sont la Crimée annexée, la Hongrie dite « tyrannisée », par exemple. Je passerai ici sur les qualificatifs racistes dont sont affublés les individus originaires de ces pays. De plus, on s'aperçoit que l'Est a une limite assez particulière. L'Autriche n'est pas incluse, ni le Sud de cet Est européen, la Grèce et Malte par exemple sont distingués dans l'imaginaire collectif de cet Est rétrograde et tendancieux. Evidemment, ces considérations simplistes et - disons-le - viles, naissent de la paupérisation des pays d'Europe de l'Est, qui ne semblent jamais s'être mêlés à l'Ouest malgré la chute du mur.

En somme, il y a quatre Europes : l'Europe du Nord, l'Europe du Sud, l'Europe de l'Ouest et l'Europe de l'Est. De plus, lorsqu'on parle de la Méditerranée on évoque à la fois l'Europe, L'Afrique et, d'une certaine manière, une porte d'entrée de l'Asie. Ainsi, la question méditerranéenne se complique davantage encore. Quant à l'Italie et de son rapport à l'IVG, par exemple, on peut effectivement penser que celle-ci subit l'influence méditerranéenne mais aussi celle de l'Europe de l'Est. De sorte, que la géographie italienne conduit à une légalisation totale de l'avortement mais aussi, par le biais des « clauses de conscience » à une répression morale de celui-ci. Les chiffres sont effectivement éloquents : 78% des praticiens de la région de Rome se refusent à pratiquer l'avortement. Ce qui est intéressant à ce sujet c'est la distance existante entre la loi et la pratique. La loi, apparaît ici comme un vernis permettant d'affirmer le caractère progressiste de la juridiction italienne. Cette distance entre la société civile et la loi est bien loin de l'idée populaire selon laquelle les mœurs seraient en avance sur la Loi. Qu'est-ce qui dans la société italienne restreint la Loi ? Cette question se pose d'autant plus que, jusqu'à présent, j'ai considéré avec M. Foucault la loi comme un élément de censure des corps, là où la société ne cherche qu'à se libérer de ce carcan juridique. Qu'est-ce qui pousse la société italienne à s'empêcher ? Conscient des difficultés d'accès à l'avortement, le ministre italien de la santé a autorisé la prise de pilule abortive en ambulatoire, le 14 août 2020. Nul doute que cette volonté de reléguer à la sphère privée l'avortement est une volonté de passer outre les « clauses de conscience » dont semble abuser les praticiens italiens. Autorisée depuis 2009, la

pilule abortive permet en 2020 une pratique ambulatoire qui, sans doute, facilitera l'accès à ce droit fondamental. Assouplit en août, en octobre une affaire secoue l'Italie, il s'agit du cimetière de fœtus. Selon l'AFP, la municipalité romaine enterre les fœtus dans le cimetière municipal de la ville lorsque l'avortement intervient après la 20e semaine. Cela, sans le consentement de la mère. De sorte que, on trouve des croix portant le nom de la patiente avortée. D'abord, plusieurs éléments sont ici à souligner : la municipalité enterre les fœtus sans le consentement de la mère et même sans l'en informer, elle utilise un symbole religieux et les informations personnelles des patientes alors que celles-ci doivent demeurées confidentielles. Avant d'aller plus loin, il est bon de rappeler qu'un avortement intervenant après 20 semaines l'est parce que la grossesse met en danger la vie du fœtus ou de la mère ou alors lorsque le fœtus est atteint d'une pathologie mortelle et irréversible. Il y a donc une confusion entre vie privée et vie publique, entre religion et nationalité. Aussi, le fait que le nom figurant sur ces tombes soit celui de la mère est d'autant plus étonnant. Ceci est particulièrement étonnant sachant que l'Italie fait de la transmission du nom patronymique un sujet de société. En 2014, un couple en litige depuis 15ans avec la juridiction italienne, a obtenu gain de cause après avoir saisi la cour européenne des droits de l'Homme. Ils souhaitaient donner à leurs enfants le nom de la mère, ce à quoi la juridiction italienne s'est formellement opposée. Le droit leur a été donné par la CEDH[177] qui conclut :

> La Cour a conclu à la violation de l'article 14 de la Convention, combiné avec l'article 8, en raison de l'impossibilité pour les requérants, lors de la naissance de leur fille, de faire inscrire celle-ci dans les registres d'état civil avec comme nom de famille celui de sa mère. Cette impossibilité découlait d'une défaillance du système juridique italien, selon lequel tout « enfant légitime » est inscrit dans les registres d'état civil avec comme nom de famille celui du père, sans possibilité de dérogation même en cas de consensus entre les époux en faveur du nom de la mère. De ce fait, des réformes dans la législation et/ou la pratique italiennes devraient être adoptées afin de les rendre compatibles avec les conclusions du présent arrêt, et d'assurer le respect des exigences des articles 8 et 14 de la Convention.[178]

Ces conflits juridiques démontrent rapport délicat qu'entretient l'Italie aux femmes et à leurs droits. De sorte que, l'Etat italien se présente comme un Etat particulièrement patriarcal. Pour clôturer ce sujet, il est juste, je crois, de rappeler les mots de l'ancien ministre de la famille italien, Lorenzo Fontana. A sa prise de fonction, en 2018 il déclarait au *Corrierre della Serra*

---

[177] Cour Européenne des Droits de l'Homme.

[178] Cour Européenne des Droits de l'Homme. (2009, 4 octobre) *Affaire Cusan et Fazzo c. Italie.* https://hudoc.echr.coe.int/fre#{%22itemid%22:[%22002-9252%22]

« La famiglie gay ? Non esistono » « La famille homoparentale ? Elle n'existe pas », avant d'ajouter que « l'avortement est la première cause de féminicide du monde ». Il n'occupera le poste de ministre de la Famille qu'une seule année, avant de briguer le poste de ministre des affaires étrangères, lui aussi pour un an seulement. Dès 2019, la place est donc laissée libre à Alessandra Locattelli, appartenant -comme Fontana- au parti d'extrême droite de la ligue pour 2 mois seulement avant de céder son poste à Elena Bonelli, membre du Parti Démocrate, marqué à gauche. Le visage politique italien est effectivement difficile à analyser tant il est trouble. Mais, c'est justement ce trouble, je crois, qui permet de comprendre la distance maintenue entre la législation et la société civile. On a tendance à penser que la Loi résout les problématiques auxquelles sont confrontés les Etats contemporains. Lorsqu'un attentat est perpétré en France, par exemple, on répond par loi, on déclare l'Etat d'urgence et on durcit des lois sur l'immigration, sur la surveillance ou encore on élargit les pouvoirs de la police. Très bien, mais qu'en est-il de l'attentat ? Est-il véritablement freiné par l'ajout d'un article au Code Civil ? Evidemment, je ne vante absolument pas les bienfaits d'une société sans législation, j'interroge simplement l'efficacité de la multiplication de lois comme réponse à des problématiques. La question de l'IVG en Italie me semble particulièrement éclairante. Oui, l'IVG est légale, Non, les italiennes n'y accèdent pas facilement. Pourquoi ? Cela me fait penser au débat sur les sujets culturels, lorsque les uns reprochent aux autres leur élitisme, comme si une catégorie de la société était composée d'individus évoluant dans des bulles impénétrables par le reste de la société. La législation italienne est-elle une bulle impénétrable ?

Cette question cherche évidemment une réponse. Dans un premier temps, il me semble évident qu'il y a une distance entre la société civile et la législation. De telle sorte qu'elles semblent se développer en parfaite autonomie, plutôt que comme les maillons d'un même rouage. Cela contrevient complètement à l'idée même de société qui est, dans notre imaginaire collectif, en harmonie avec ses lois, ou, du moins, les anticipe. Cette idée d'une société plus rétrograde, plus conservatrice de la loi est étonnante. Une première hypothèse consisterait à penser que la loi promulguée est inadaptée à la société en question, puisqu'elle la fantasme. Cependant, les chiffres poussent à la stupéfaction, ils disent qu'il est de « plus en plus » difficile de recourir à l'avortement à l'Italie, c'est-à-dire que la loi est de plus en plus remise en question, de moins en moins acceptée. Pourtant, un premier regard sur l'Italie contemporaine nous laisse découvrir une société mondialisée, forte de son tourisme, de sa gastronomie, de sa culture. Loin d'être un pays émergent, elle fait partie des pays développés, occidentaux. Soit, les pays les mieux lotis en matière d'économie et de liberté. Peut-être que l'impact religieux sur la société

civile est-il sous-estimé. S'il s'agissait plutôt que d'un pays de tradition catholique, d'un pays catholique ? La laïcité française est d'une simplicité désarmante (Il est ici nécessaire d'apporter une précision quant à ce que j'ai qualifié de « simplicité désarmante ». Evidemment, la laïcité française, qui paraît plus lisible que la laïcité italienne, est un sujet de débat perpétuel. Le port du voile dans l'Espace public ne cesse d'être questionné par exemple. De sorte que, malgré sa clarté législative, la laïcité prête encore à confusion. La confusion entre laïcité et liberté de conscience est telle, que certains de ses défenseurs affirment comme une atteinte à la laïcité la pratique religieuse ou, simplement, les signes d'appartenance religieuse dans l'Espace public. Espace qui, juridiquement, se définit comme celui qui est extérieur à celui des institutions. C'est-à-dire que le port de signes religieux est autorisé dans l'Espace public, c'est-à-dire dans les espaces ouverts, dans les rues. Seuls les écoliers, les collégiens et les lycéens ainsi que les fonctionnaires (dans l'exercice de leur fonction, évidemment) ont l'interdiction de porter des signes religieux. Et ceci, dans un souci de neutralité. Si j'ai choisi ici l'exemple du port du voile c'est parce qu'il me semble que c'est un sujet qui fait souvent les gros titres et où les débats sont les plus virulents. En effet, on se souvient du débat qui fit rage en 2019 lorsqu'un élu du Rassemblement National, Julien Odoul, a pris à partie une mère d'élève de confession musulmane qui portait le voile, en la sommant de l'ôter, alors qu'elle était accompagnante lors d'une sortie scolaire au sein d'un Conseil Régional. Ce qui n'aurait pu qu'être anecdotique a défrayé la chronique et convoqué ainsi tous les courants de pensée de sorte que la confusion entre défenseurs de la laïcité et xénophobes s'est accentuée[179]. La loi est pourtant claire, comme je l'ai dit, le port du voile – comme tout autre signe d'appartenance religieuse- est autorisée dans l'Espace public. Il faudra certainement revenir, au cours de ce travail, sur les liens existants entre religion et droits des femmes.) :

> Article 1 : La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public.
>
> Article 2 : La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte. En conséquence, à partir du 1er janvier qui suivra la promulgation de la présente loi, seront supprimées des budgets de l'Etat, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes.

[179] En effet, au même titre que la confusion entre antisémitisme et antisioniste, les prises de positions quant au voile sont souvent ramenées à des considérations xénophobes. Lorsque j'évoque les prises de positions, ce dont évidemment celles qui critiquent le voile d'un point de vue, par exemple, féministe.

> Pourront toutefois être inscrites auxdits budgets les dépenses relatives à des services d'aumônerie et destinées à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics tels que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles et prisons.[180]

Il y a une distinction nette et tranchée entre l'Etat et la religion. Il n'y a aucune forme d'ingérence de l'Eglise, ou tout autre religion, dans les affaires de l'Etat. Ainsi, il est clair que l'influence de l'Eglise dans la société française est, de fait, moindre. Le régime de laïcité italien est sans doute moins radical, la situation géographique du Vatican, sans doute, y est pour beaucoup. Plus qu'un pays de tradition catholique, l'Italie abrite en son sein, dans sa capitale, le plus petit pays du monde, le lieu de pouvoir de l'Eglise catholique. Ce constat est amer, car selon le journal *Les Echos* « En 1905, lorsque la IIIe République française se sépara de l'Eglise, l'Italie était le pays le plus laïc de l'Europe de l'Ouest. Aujourd'hui elle occupe dans la hiérarchie de la laïcité la dernière place. »[181]. Ce constat, au ton, certes, quelque peu péremptoire, a tout de même le mérite de rejoindre nos conclusions précédentes : l'Italie devient conservatrice. Pourquoi ?

D'abord, je tiens à apporter quelques précisions quant à la conception italienne de la laïcité. En effet, il me semble que le terme de laïcité, n'a d'aucune façon, vocation à l'universel. Ce constat, qui ne m'est pas propre, est partagé par la CEDH. Lors d'une affaire opposant une mère d'élève qui souhaitait qu'on enlève le crucifix de la salle de classe de son enfant et l'Etat italien, le CEDH a tranché en faveur de l'Etat italien : « les règles de la laïcité sont déterminées par référence à la tradition culturelle et aux coutumes de chaque peuple, et par la façon dont elles s'enracinent dans son système juridique »[182]. C'est-à-dire que la laïcité, le concept de laïcité est propre à chaque Etat et, par-là, à chaque identité culturelle. De sorte qu'Histoire et tradition se retrouvent nécessairement mêlées au concept de laïcité. « Pour le Conseil d'État, *la laicità* implique une attitude favorable à l'égard du phénomène religieux et des confessions religieuses et fixe des limites à l'État concernant la relation avec toutes les confessions religieuses. »[183], c'est-à-dire que l'Etat italien est laïc, oui, mais n'est pas sécularisé. Le retrait d'un crucifix d'une salle de classe, par exemple, serait donc considéré comme une attitude anti-

---

[180] Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat. https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/LEGIARTI000039280683/2020-01-01/#LEGIARTI000039280683

[181] ROMANO, S. (2019, août 6). Italie : une laïcité très particulière. Les Echos. https://www.lesechos.fr/2005/10/italie-une-laicite-tres-particuliere-1067388

[182] COSTA, G. (2014). La laïcité à l'italienne. *Revue Projet*, 342, 40-44. https://doi.org/10.3917/pro.342.0040

[183] *Idem.*

religieuse. Ce qui contrevient, on le comprend, aux préceptes fondamentaux de la laïcité italienne. Cette « attitude favorable » est celle d'un Etat qui n'intervient pas dans les questions liées à la religion, de sorte que tout signe ostentatoire d'appartenance religieuse n'est pas proscrit, puisqu'il entend ainsi respecter la foi de chacun. Effectivement, cette conception est diamétralement opposée à la laïcité française. La laïcité italienne n'est pas une exigence de neutralité, mais plutôt une exigence de neutralité à l'égard de la religion, de sorte qu'un crucifix dans un établissement scolaire public n'est guère considéré comme un symbole religieux mais plutôt comme un simple symbole traditionnel dont on peut retirer les enseignements en le vidant de son suc religieux. « Mais le Conseil juge aussi qu'en Italie la croix est considérée comme apte à véhiculer les valeurs constitutionnelles de la tolérance : le respect mutuel, la dignité humaine, la liberté personnelle, l'autonomie de la conscience morale de l'autorité, la solidarité et le rejet de toutes les formes de discrimination, d'une façon symbolique qui est aussi adéquate du point de vue laïque. »[184], comme je l'ai affirmé auparavant, c'est bien un exemple de la non sécularisation de l'Etat italien mais aussi de sa laïcité.

Cette digression m'est apparu comme nécessaire afin d'en venir à l'influence de la religion catholique en Italie et dans sa position quant aux droits des femmes.

Le lien entre la revendication identitaire et la place de la femme dans l'Espace public me paraît ainsi établi. J'évoquais auparavant la présence de symboles religieux dans les institutions italiennes en tant qu'ils sont ceux des valeurs républicaines. Il s'agit d'une revendication identitaire. De ce fait, s'interroger sur la place de la femme comme étalon de mesure de l'humanisme d'une civilisation est une question relevant également de l'idéal identitaire. L'humanisme n'est pas une entité fantasmée, il est l'univers, l'être humain constitue l'humanité. Ce n'est donc plus, comme je l'ai pensé *a priori*, un rêve, un *leitmotiv* mais plutôt un fait. Ainsi, effectivement, la condition féminine est un étalon de mesure de l'humanité d'une civilisation en ce sens qu'elle permet de mettre au jour le type d'humanité qui est en cours dans tel ou tel lieu. Le rapport étroit au religieux qui est à l'œuvre en Italie laisse entrevoir une humanité particulière. De cette humanité dépourvue de toute transcendance et de culte d'une humanité (en ce sens qu'elle ne répond pas à des critères d'idéal) on peut dessiner les contours de la place qui y est laissée aux femmes. Evidemment, la femme évolue dans la même humanité que l'homme sans pour autant y prendre part de la même façon. Il y a une évidente sexualisation

[184] *Idem.*

des normes sociales, elles-mêmes soumises aux catégories civilisationnelles dépendantes de critères voulus comme universels.

Il n'est ici plus surprenant de constater que la place donnée à la sexualité, la norme sexuelle laisse de côté les femmes en tant non pas qu'objet de désir ou d'utérus mais comme être humain, en tant qu'individu. En somme, le rapport de pouvoir est construit sur le rapport à la sexualité non seulement en tant qu'actes. Il me semble même que la sexualité en tant que rapport sexuel est moins influente, qu'en tant que modèle social hétéronormé. La place des femmes, la place sociale des femmes est tout entière pensée par la place que l'homme s'est faite. On peut lire dans l'*habitus* féminin, par négation, l'*habitus* non pas masculin mais universel.

I.3.2. L'exclusion des femmes de l'universalisme et identité culturelle

Si on considère l'identité féminine comme une identité négative il va de soi que l'universalisme, j'interrogerai sa réalité, est une identité masculine. Parler d'identité masculine, je m'en aperçois en l'écrivant, est étonnant tant l'identité est intrinsèquement liée à la masculinité. J'ai l'impression qu'il s'agit d'un pléonasme alors même qu'il m'est facile de discuter de l'identité féminine. Il existe *de facto* une identité masculine. Je crois que cette première approche est fausse, bien qu'elle soit spontanée. L'identité masculine n'existe pas puisque l'identité est masculine, tout comme le genre masculin n'existe pas. L'existence d'un adjectif genré ne se justifie que lorsqu'il est négation. Ici, je pense à Aristote, il me paraît évident que l'identité féminine est une identité « en puissance » alors même que l'identité masculine est toujours « en acte » ou plutôt l'identité est « en acte ». Il y a une nécessité de développement de l'identité féminine pour la faire accéder à l'identité et, par-là, à l'universalisme. Un projet de déconstruction, voire de destruction de l'identité est une nécessité vitale en ce qu'il s'agit de l'identité féminine. Son état de « puissance » étant définitif tant que l'identité, pensée selon les règles hétéro-normés, est la seule à jouir de l' « acte ». L'utilisation de la thèse aristotélicienne se justifie, je crois, également par la valeur donnée à ces états de l'être. L'être « en acte » est un être plus parfait, c'est un stade de perfectionnement. « Chaque chose est dite être ce qu'elle est plutôt quand elle est en acte que lorsqu'elle est en puissance »[185],

[185] ARISTOTE. (1990), *La nature, Physique, II*. Paris : Profil textes philosophiques, p.77.

l'être en acte a une réalité, l'être en puissance lui semble davantage relever du domaine de l'hypothèse, de sorte que sa réalité essentielle est discutable. L'identité féminine est alors réduite à une virtualité. Peut-on être en puissance ? C'est-à-dire, pouvons-nous jouir d'une identité lorsqu'on est en puissance ?

Il est nécessaire d'expliquer ce parallèle ; je considère ici la femme comme un être « en puissance » de manière qu'elle est, finalement, un non-être. Je ne nie évidemment pas l'existence des femmes au sens physique, mais bien au sens identitaire. L'identité, considérée ici comme masculine et *in extenso* comme universelle, est « en acte ». Elle est définitive, délimitée, normée. La normation sociale donne à voir une volonté exclusive et d'exclusion. Ce parallèle pourrait s'étendre jusqu'à la catégorie blanc/noir ou hétérosexuelle/homosexuelle. Il y a une hégémonie identitaire genrée et culturelle. Cet ethnocentrisme genré de l'identité présente une universalité non exhaustive et excluante. Cette discussion autour d'une identité prétendument figée dans un espace délimité et dans un genre n'a d'ailleurs plus lieu d'être dans nos sociétés contemporains déterritorialisées, « le choix n'est plus entre identité et ouverture car chacun vit les deux. Aujourd'hui une identité sereine se définit dans et par la relation, et parce qu'elle devient agrégative, elle finit par s'imposer comme une condition à la communication »[186] La diversité comme condition à la communication a un sens particulier en Méditerranée, où on a affaire à une pluralité de cultures qui sont juxtaposées, qui se croisent et s'entremêlent et ce de façon encore plus visible à l'ère de la mondialisation, qui doivent communiquer, sans avoir pour autant les mêmes codes, les mêmes récepteurs. C'est pourquoi, l'identité participe de la communication et ce de façon fondamentale. Puisqu'elle est le premier lien entre deux individus, elle est le premier outil dont il dispose. Il s'agit donc de construire une communication interculturelle, non pas pour effacer la diversité, mais pour valoriser la diversité tout en favorisant les échanges entre les cultures. Pourtant, l'expérience quotidienne de la communication laisse envisager que la communication interculturelle n'est pas une communication d'égal à égal, mais une communication où une culture domine l'autre. A cette domination culturelle, s'ajoute la domination de genre. Ainsi, toute identité se construit négativement de façon que la binarité du concept aristotélicien « en acte » et « en puissance » est en corrélation avec la binarité de l'identité être et non-être. Pour Luce Irigaray « les femmes sont ce sexe qui n'en est pas un (…) Irigaray suggère que le sujet et l'Autre sont tous deux des piliers masculins d'une économie de la signification, fermée sur elle-même et

[186] ALBERTINI, F. (2006). Quand la diversité culturelle est au bout du réseau. Dans *Communication interculturelle et diversité en Méditerranée*. Ed. Dumane. p.15.

phallogocentrique, et qui parvient à ses fins totalisantes en excluant totalement le féminin. »[187]. Ainsi, elle interroge le sexe féminin comme étant multiple[188], le sexe féminin n'est pas féminin, il est tout entier tourné vers l'économie phallique. Mais une prolongation du masculin, quoique le terme est mal choisi, le sexe féminin serait plutôt un support de la sexualité et du sexe masculin. [189] Ainsi, la construction sociale du sexe féminin se fait par et pour le sexe masculin. Il ne serait plus qu'un manque du masculin, une atrophie, un réceptacle au masculin. Selon Irigaray, le plaisir féminin n'existe pas ou plutôt n'existe plus. Il est annihilé :

> Comme l'avoue Freud, ce qui concerne les débuts de la vie sexuelle de la petite fille est si « obscur », si « blanchi par les ans », qu'il faudrait comme fouiller très profondément la terre pour retrouver derrière les traces de cette civilisation-ci, de cette histoire-ci, les vestiges d'une civilisation plus archaïque qui pourraient donner quelques indices sur ce que serait la sexualité de la femme. Cette civilisation très ancienne n'aurait sans doute pas le même langage, le même alphabet... Le désir de la femme ne parlerait pas la même langue que celui de l'homme, et il aurait été recouvert par la logique qui domine l'Occident au moins depuis les Grecs.
>
> Dans cette logique, la prévalence du regard et de la discrimination de la forme, de l'individualisation de la forme, est particulièrement étrangère à l'érotisme féminin. La femme jouit plus du toucher que du regard, et son entrée dans une économie scopique dominante signifie, encore, une assignation pour elle à la passivité : elle sera le bel objet à regarder. Si son corps se trouve ainsi érotisé, et sollicité à un double mouvement d'exhibition et de retrait pudique pour exciter les pulsions du « sujet », son sexe représente l'horreur du rien à voir. Défaut dans cette systématique de la représentation et du désir. [190]

Ce qui est à l'œuvre dans les propos d'Irigaray ce sont les rouages du pouvoir en tant qu'il utilise un schéma sexuel de domination. De fait, il apparaît clairement que s'il y a domination il n'y a pas universalité. Cependant, je m'interroge : qu'est-ce que signifie universalité ? Les dictionnaires sont unanimes, étymologiquement, universel signifie « qui s'étend à tout, qui s'étend partout ». Si je m'en tiens à ce sens-ci, le terme choisi « s'étend » signifie qu'il s'agit d'une chose, une entité, un être, qu'importe- qui est grandi afin de recouvrir tout autre chose. Autrement dit, il s'agit d'un tapis qui est déroulé totalement, partout et sur tout. Donc, c'est une création étendue. Le principe d'universalité, l'idéal d'universel devient donc une sorte de volonté hégémonique. Un choix fait pour tous, partout. Ceci, bien-sûr, lorsqu'il est question d'une « chose » créée. Dire que l'homme a besoin d'oxygène pour respirer ne relève, bien-sûr

---

[187] BUTLER, J. (2019). Trouble dans le genre: le féminisme et la subversion de l'identité. La découverte. p.73.

[188] Parler de multiplicité du sexe féminin a du sens dans le langage de la sexualité. « La femme a des sexes un peu partout. Elle jouit d'un peu partout. Sans parler même de l'hystérisation de tout son corps. La géographie de son plaisir est bien plus diversifiée, multiple dans ses différences, complexe, subtile qu'on ne l'imagine...dans un imaginaire un peu trop centré sur le même » (Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*).

[189] IRIGARAY, L. (1974). Ce sexe qui n'en est pas un. Les cahiers du GRIF, 5(1), 54-58.

[190] *Idem.*

(quoique cela est discuté), pas de la création. C'est un fait universel dans son sens d'inaltérable. En revanche, la théorie économique du ruissellement, bien que largement – si ce n'est unanimement – adoptée par les états libéraux, n'est pas universelle dans le sens d'inaltérable ; elle est créée en vue d'une universalité. Elle est créée et s'impose pour tous et partout. La théorie du genre semble jouir du même procédé. Il est difficile de nier son universalité, elle est, en effet, une loi qui s'étend partout et pour tous. Cela ne veut en aucun cas dire qu'elle est inaltérable ni même juste. Elle s'applique à tous, partout, de façon tout à fait inégalitaire et excluante. L'exemple le plus parlant, je crois, est *La Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen* (1789). Le texte, mondialement connu et loué, a, pourtant, un défaut évident, un défaut majeur et particulièrement discriminatoire : il ne s'adresse qu'aux seuls hommes. Cet « Homme » avec un H majuscule est un leurre d'universalité. Il n'est que le symbole de la domination patriarcale. Si l'on s'arrête rapidement sur ces questions de grammaire on s'aperçoit qu'elles n'ont pour but que de limiter le langage et, par la même, la pensée : la contrainte est déjà dans le langage puisqu'on y trouve des structures binaires se revendiquant d'une rationalité universelle. La neutralité linguistique n'existe pas et ainsi s'édifient les rouages du patriarcat. Cette question grammaticale, quoique fondamentale, n'est ici pas centrale. Olympe de Gouges formule dès 1791 une *Déclaration des droits de la femme* dans laquelle elle pose un principe d'égalité entre les sexes induisant qu'il n'y a pas de conquêtes de droits civiques sans lutte contre le patriarcat. La Révolution Française à laquelle elle a ardemment participé, l'a déçue et oubliée. Spontanément, la DDHDC est une promesse d'universalité, en ce qu'elle tend à donner à tous et partout -sur le territoire français- les mêmes droits. En préambule, Olympe de Gouges s'interroge et s'adresse à l'Homme :

> Remonte aux animaux, consulte les éléments, étudie les végétaux, jette enfin un coup d'œil sur toutes les modifications de la matière organisée ; et rends-toi à l'évidence quand je t'en offre les moyens, cherche, fouille et distingue, si tu le peux, les sexes dans l'administration de la nature. Partout tu les trouveras confondus, partout ils coopèrent avec un ensemble harmonieux à ce chef-d'œuvre immortel. L'homme seul s'est fagoté un principe de cette exception. Bizarre, aveugle, boursouflé de sciences et dégénéré, dans ce siècle de lumières et de sagacité, dans l'ignorance la plus crasse, il veut commander en despote sur un sexe qui reçut toutes les facultés intellectuelles : qui prétend jouir de la révolution, et réclamer ses droits à l'égalité pour ne rien dire de plus.[191]

[191] GROULT, B. (2013). *Ainsi soit Olympe de Gouges: La déclaration des droits de la femme et autres textes politiques*. Paris : Grasset. pp. 155-56

Ici, Olympe de Gouges réclame une exacte égalité à l'homme en se fondant sur les lois de la nature. Son argument central : les animaux ne se répartissent pas les tâches selon le sexe. Ainsi, ce qu'elle n'admet pas c'est la différence entre les sexes. Elle assure que le seul moyen de distinguer un homme d'une femme c'est l'absence de droits pour cette dernière. Elle va plus loin en affirmant que jusqu'alors, les femmes n'ont reçu aucun bénéfice de la révolution. Elles sont ignorées, on leur reconnaît une singularité qui ne leur permet pas d'accéder à la liberté, l'égalité et la fraternité. L'universalité à laquelle prétend la Révolution française n'est universel que pour l'homme. Ce constat m'amène à une autre interrogation, celle de la création du genre. Il semble évident que le genre est créé, ce qui ne signifie aucunement qu'il n'a pas une réalité contingente, par la distinction entre les genres. Je dirais même, qu'il n'y a qu'un seul genre : le féminin, puisque le masculin est élevé au rang d'universel. La théorie du genre, par ailleurs, s'intéresse au genre féminin. C'est-à-dire que si la DDHC avait *de facto* inclus tous les citoyens sans distinction aucune, le concept de genre n'aurait aucun intérêt. Il n'a donc d'existence que du fait des inégalités de genre. Le féminin nécessite une précision, une différence. Ce qui est d'autant plus étonnant, c'est l'universalité du concept, aucune culture ne semble échapper à cette règle malgré les variables. Les variables sont évidemment culturelles.

C'est ainsi que je m'interroge sur l'universalité de l'inégalité, n'est-elle pas une notion inaltérable ?

Considérer l'inégalité comme inaltérable, j'y concède, serait un acte de résilience absolue. Cependant, il m'apparaît comme nécessaire de la considérer sous cet angle-ci, dans une approche que j'espère – que je souhaite- non défaitiste. Mais force est de constater que les stéréotypes sont tenaces, d'autant plus lorsqu'ils opèrent dans les classes sociales les plus précaires. Les inégalités de genre seraient intrinsèquement liées aux inégalités économiques. Un article de 2018 pose la question ainsi *Le revenu universel, la solution aux inégalités homme-femme ?*[192] Il interroge la précarité comme un facteur aggravant des inégalités de genre. De sorte que les violences conjugales sont favorisées par la précarité, que les tâches domestiques, dont les femmes sont responsables dans une large majorité, ne sont pas reconnues comme un travail à part entière, que la précarité conduit souvent à une dépendance financière du conjoint, par exemple. Le revenu universel évoqué par le candidat à la présidentiel de 2017 Benoît Hamon aurait pour avantage de revaloriser le travail domestique,

[192] SHANAHAN, G. et SMITH, M. (2018) « Le revenu universel, la solution aux inégalités homme-femme ? », *The conversation.* https://theconversation.com/le-revenu-universel-la-solution-aux-inegalites-homme-femme-93019

sans pour autant le rémunérer directement, et offrir une indépendance financière aux femmes. De plus, les postes occupés par les femmes sont souvent moins bien rémunérés que ceux occupés par les hommes. Les écarts s'accroissent ou décroissent selon les régions.
La Corse fait ici figure de mauvaise élève :

> En 2012 en Corse, 63,7 % des femmes de 15 à 64 ans sont sur le marché du travail. Malgré un rattrapage, ce taux d'activité est le plus faible de France. L'emploi salarié demeure ainsi moins féminisé qu'ailleurs. L'emploi féminin est polarisé dans les activités tertiaires, sur un éventail de métiers beaucoup plus restreint que celui des hommes.(...) Enfin, la Corse est la seule région française où le chômage des femmes dépasse celui des hommes. Les demandeuses d'emploi sont davantage concernées par le chômage de longue durée, leur insertion professionnelle étant d'autant plus difficile qu'elles se positionnent sur des métiers où la demande est supérieure à l'offre.[193]

Si la Corse est mieux lotie sur la question de l'emploi féminin que le reste de la France c'est, sans doute, également que l'offre d'emploi est bien plus restreinte sur l'île. La question de l'emploi est centrale et fondamentale dans une perspective de développement économique, d'insertion sociale et culturelle.

La place de la femme dans le marché de l'emploi est une thématique essentielle car outre la question pécuniaire, il s'agit là d'une émancipation par le travail, d'un gain d'indépendance. Si, elles ne cessent de prendre part au marché du travail, et ce de façon croissante, la question du travail domestique demeure et même se complexifie. C'est ainsi que plusieurs études se penchent sur la rémunération du travail domestique.

La question de la rémunération me semble particulièrement intéressante et féconde dans le cadre d'une analyse de l'exclusion de l'universalisme en ce sens qu'elle est primordiale dans les questions d'accomplissement personnel dans nos sociétés modernes. Le rapport à l'argent est complexe. Une réussite s'établit par les moyens financiers, entre autres. Puisqu'ils donnent accès à des soins de qualités, à la culture et, d'une certaine façon, à la liberté. C'est ainsi que l'on pense l'argent, ou plutôt l'aisance financière, comme un vecteur d'émancipation important, la clef de la résolution du conflit de genre. De sorte que toute la problématique des inégalités entre les hommes et les femmes est réduite à celle du gain. *A priori*, l'indépendance financière dans un ménage est la clef de voûte de l'autonomie et de l'égalité. Ainsi, aucun acteur du ménage ne dépend de l'autre, les dépenses communes liées au logement, à l'éducation et à

[193] INSEE (2016), *Les femmes sur le marché du travail insulaire : moins souvent actives et davantage au chômage*. http://www.epsilon.insee.fr:80/jspui/handle/1/41101

l'alimentation sont divisées par deux, après quoi chacun jouit indépendamment de son salaire. Il s'agit là d'une égalité et d'un principe de justice conduisant, nécessairement, à la liberté. Le lien causal entre indépendance financière, liberté et égalité semble être l'évidence même. Pourtant, comme le montrent de nombreuses études statistiques, les femmes gagnent –généralement- moins bien leur vie que les hommes. L'expression courante « gagner sa vie »[194] me paraît ici particulièrement à propos. Et ici, je crois, intervient la logique du « don et contre-don » que j'ai évoquée au début de mon analyse : « Le don apparaît comme un opérateur politique, comme l'opérateur de l'alliance entre les membres d'une société (...) Il est ce qui permet de passer du cycle de l'ignorer-prendre-refuser-garder, à celui du demander-donner-recevoir et rendre. »[195] Afin que l'analogie soit plus évocatrice, il est nécessaire de mettre au jour la prégnance de cette logique aussi du couple ou du foyer. Un don, n'est jamais gratuit, c'est la base de la communication. Un don en entraîne un autre. Parfois, le don peut être équilibré par une relation de pouvoir. C'est ce qu'explique la sociologue Caroline Henchoz :

> De leur côté, les hommes ne sont pas pour autant insensibles aux inégalités quant à l'accès à la consommation personnelle. Il arrive qu'ils offrent à leur compagne un certain nombre d'activités ou d'objets qu'elle ne pourrait pas financer seule. Cette générosité n'est pourtant pas sans conséquence sur la liberté de choix de ces dernières. En effet, les hommes se trouvent alors en position de pouvoir. D'une part, ils sont en position de prendre des

[194] « Gagner sa vie » signifie à la fois le lien intangible entre existence et argent, ainsi que l'idée du mérite. Un salaire, un gain, un profit est une conséquence du mérite. Il en va aussi, je crois, de l'injonction sociale, liée au libéralisme économique, à avoir un travail rémunéré pour avoir une place sociale. Il va de soi que plus le gain est élevé, plus la place sociale valorisée. La nécessité d'un travail, outre les besoins élémentaires de logement et de nourriture, est également un besoin social. Le terme « gagner » induit également une dimension de difficulté qui se trouve dans l'étymologie même du terme de « travailler » : tripalium, qui est un instrument de torture. Le travail, ontologiquement est lié à une forme de souffrance. Le sens étymologique se retrouve, par exemple, dans le langage courant avec la désignation de la salle d'accouchement comme « la salle de travail », la salle de souffrance. Ainsi, par le gain, c'est la souffrance qui est socialement valorisée. Naître riche c'est être un parvenu, le devenir témoigne du mérite. La souffrance, la douleur, la difficulté est parfaitement admise et est même une nécessité sociale. L'expression anglophone « no pain, no gain » en est un symbole éloquent : « pas de douleur, pas de gain ». Brandie comme un étendard dans le monde de l'entreprenariat, cette expression peut sembler quelque peu dérangeante en ce sens qu'on ne déroge pas à la souffrance. C'est pourquoi certains individus sont jugés trop rémunérés, cela est lié à leur taux de souffrance estimé trop bas par rapport à leurs gains. Cela pourrait se réduire à une formule mathématique où le gain s'évalue au prorata de la souffrance. C'est bien évidemment un leurre, aussi tenace soit-il. Les classes ouvrières, les classes les plus populaires sont les moins bien rémunérés là où leur travail a un taux de pénibilité plus élevé que les autres emplois. Cette digression faite, on peut en conclure que l'adage « l'argent ne fait pas le bonheur » prend tout son sens, malgré l'hypocrisie qu'il revêt. Le bien, le beau, le bonheur trouve sa source dans la souffrance. Il y a ainsi, une justification de la condition ouvrière, de l'exploitation ou même encore, de l'esclavagisme. Si l'argent nécessite la souffrance, il est justifié qu'on inflige une souffrance à autrui pour en gagner. Les grands groupes occidentaux sont, à ce titre, un exemple intéressant. Ils s'enrichissent d'autant plus que les conditions de leurs employés sont mauvaises. Le scandale de la mise en esclavage des Ouïghours qui a éclaté en 2020 est éloquent puisque la recherche du coût de production le plus bas en vue de plus grands bénéfices a conduit au plus grand enfermement du XXIe siècle. Ceci étant tout à fait légal, puisqu'elles n'en sont pas directement responsables, elles peuvent, légitimement, travailler avec des sous-traitants qui bénéficient de l'esclavagisme. Si l'exemple peut paraître hors de propos, il n'en est rien. Il est je crois, tristement, le symbole de la limite du libéralisme. Ainsi, en effet, « gagner sa vie » est une souffrance qu'on s'inflige ou qu'on inflige, selon son statut social.

[195] CAILLE, A. (2013/1). « Jouer/Donner ». in Revue du MAUSS (n°41), pp.241-264.

> décisions pour l'autre puisque, selon les règles implicites du don, celui ou ici plutôt celle qui reçoit peut difficilement désigner ce qu'elle souhaiterait se voir offrir. D'autre part, ils sont en position de recouvrer créance, c'est-à-dire d'attendre un contre-don de la part de la débitrice ou au moins l'expression d'un sentiment de reconnaissance.[196]

Cette analyse est intéressante à plusieurs égards car elle démystifie le salaire comme émancipation. L'émancipation serait une liberté sans borne, le sacrifice de ses activités personnelles l'est toujours au profit du foyer et ôte à la femme une forme de libre arbitre. La notion de dépendance ne s'évalue ainsi pas seulement au fait d'avoir ou non un travail rémunéré mais également à la faculté d'être autonome avec son seul revenu. Sans quoi, il en résulte de la privation ou encore de la dépendance au conjoint. Le résultat de cette analyse vaut évidemment pour les couples hétérosexuels, et part, semble-t-il du principe qu'un foyer est fondé par un couple hétérosexuel. Je crois donc bon d'en déduire que ces règles tacites sont propres aux relations conjugales hétéro-normées. Il ne s'agit guère de porter aux nues un type de relation plutôt qu'un autre selon son orientation sexuelle, bien évidemment. Mais plutôt de juger des rapports hommes/femmes selon les critères qui nous sont offerts. Il y a, à l'évidence, une relation de domination entre l'homme et la femme, elle a pénétré toutes les sphères sociales, jusqu'aux institutions et jusqu'au pouvoir lui-même. De sorte, qu'il y a une information de la relation qui la précède. Là où les couples homosexuels semblent jouir d'une plus grande égalité du fait de l'absence de structure *a priori*. J'y reviendrai. La structure du couple hétérosexuel est dissymétrique en raison des structures *a priori*. Schématiquement, l'homme est chef de famille et la femme mère de famille. Je ne suis, à présent, pas certaine que l'emploi du terme « schématiquement » soit justifié tant les exemples penchant en faveur de cette explication abondent.

> Ainsi, la mécanique économique décrite ici n'est pas neutre en termes de genre. Elle semble en effet surtout valable quand ce sont les hommes qui gagnent plus que les femmes. D'autres recherches (dont Steil et Weltman, 1991) ont montré que lorsque les femmes ont plus de ressources monétaires que les hommes, les conjoints ont tendance à appliquer la parité à l'argent personnel restant à la disposition de chacun. En d'autres termes, lorsque l'homme gagne plus d'argent, les conjoints estiment que c'est une raison suffisante pour qu'il bénéficie de plus d'argent personnel et de plus de pouvoir de décision que sa compagne. Par contre, ce n'est plus un prétexte satisfaisant lorsque c'est la femme qui gagne davantage. En ce sens, les normes d'autonomie et d'égalité, bien que largement adoptées par les couples, ne remettent pas nécessairement en question les rapports de genre. Au contraire, ces normes

[196] HENCHOZ, C. (2014). *Indépendance financière, égalité et autonomie des femmes : une fausse promesse ?*. Pensée plurielle, 37(3), 87-94. https://doi.org/10.3917/pp.037.0087

> peuvent être conjuguées de manière à fournir une assise socialement légitime aux inégalités.[197]

Caroline Henchoz explique ici l'adaptation du couple à l'argent selon des critères de genre. Cette adaptation selon le salaire du partenaire, jamais en défaveur de l'homme – ce qui n'est évidemment pas souhaitable – est éclairant. L'intériorisation des rapports genrés est tel que les inégalités ne sont que peu perçues comme telles, et cela même dans les cas où on y remédie comme lorsque la femme a un salaire plus élevé que l'homme, comme pour réparer la faute sociale qu'est cette inégalité salariale. Un autre exemple éclairant est celui des congés parentaux[198] dont bénéficient les couples après l'accouchement : les femmes bénéficient de 10 semaines de congés (elles ont bénéficié de 6 semaines au préalable, pendant la grossesse) tandis que les hommes bénéficient de 11 jours calendaires. J'aurais ici la tentation de ne pas poursuivre mon analyse tant cet exemple est à mon sens éclairant. L'éducation des enfants, le soin des enfants, le travail domestique donc, incombent socialement et légalement à la mère. Le père est concerné mais moins impliqué. La loi, la juridiction ne permet guère une répartition des tâches domestiques égalitaire car elle favorise et encourage cette dissymétrie. On constate, en Europe, une relative homogénéité de ces lois. Bien que la Suède dépasse ces considérations en ayant tout bonnement supprimé le congé maternité au profit du congé parental : chaque parent a 60 jours de congés, il reste aux parents 360 jours qu'ils peuvent se partager librement. C'est un contre-exemple, évidemment. Certains pays, comme l'Italie ne reconnaissent tout simplement pas de congé paternité. Il y a là un signe social de la répartition des tâches selon le sexe. Ma conclusion serait sans doute hâtive, cependant mon intuition me guide vers une division des espaces selon le genre : l'espace privé serait féminin, l'espace public masculin. Ce simplisme aurait un mérite de clarté non négligeable mais mettrait de côté des nuances qu'il m'incombe d'éclaircir.

Ceci étant, une conclusion ni hâtive ni triviale me semble être la suivante : le travail domestique est exercé en grande partie par les femmes, et ce travail-ci n'est pas rémunéré. C'est un travail bénévole, gratuit, évident, certains diront « naturel ». Il y aurait ainsi deux temps de travail

---

[197] *Idem.*

[198] Par facilité de langage j'emploie l'expression de congés parentaux. Sachant toutefois que du point de vue juridique il y a un *distinguo* entre « congé parental », « congé maternité » et « congé paternité ». Le congé parental n'existe pas dans toutes les juridictions, comme le congé de paternité, et celui-ci ne fait pas de distinction selon le sexe du parent. Comme leur nom l'indique avec suffisamment de clarté, les congés de maternité et de paternité sont l'un exclusivement pour la mère, l'autre, exclusivement pour le père. La suppression des congés selon le sexe est une demande récurrente des féministes, où est demandé la généralisation du congé parental.

dans la journée d'une femme : le travail salarié puis le travail domestique. L'identité culturelle de la femme se définit par une identité maternelle, loin d'une conception universelle de l'être humain. Les qualités de son corps, semblent être la cause de son être. Finalement, l'essence précède l'existence. L'existence sociale, l'essence paraît être contenue *de facto* dans le corps. Cette thèse résulte, bien évidemment, d'une conception stéréotypée des femmes de laquelle naissent des conceptions juridiques, sociales, familiales. Y adhérer signifierait un refus de l'existence féminine si elle n'est pas maternelle ainsi qu'un refus de l'homosexualité. La justifier serait une allégation encore davantage ardue si l'on considère une femme à la fois homosexuelle et mère. L'identité de genre en serait ainsi troublée, pour plagier les termes de Judith Butler, et les catégories sociales passablement anéanties. La quête d'universalisme, en revanche, ne serait guère simplifiée et nous invite à penser les femmes comme sujet politique. Peut-être en revanche, existe-t-il un universalisme auquel les femmes peuvent accéder : l'universalisme de la représentation féminine. En effet, la représentation des femmes transcende les frontières, les cultures et, d'une certaine façon, les temps. De sorte que la femme est extraite de la catégorie d'être humain pour accéder à celle d'entité. Cette entité qu'elle devient, n'est alors plus dans la contingence, qu'une quête d'idéal des femmes pour devenir une femme. C'est ainsi que je crois que l'Homme n'est pas une femme méditerranéenne. « L'Homme n'est pas une femme méditerranéenne », cela peut, au mieux, paraître provocateur, au pire, dénué de sens. Pourtant, c'est un sujet central dans toute réflexion sur le genre et d'autant plus lorsqu'on délimite avec précision le terrain géographique. Le terme « Homme », avec un « H » majuscule, se veut universel, total, plein, exhaustif et inclusif. La femme méditerranéenne est donc un Homme. Il n'y a donc plus ni discussion ni débat, l'Homme est l'humanité dans sa diversité sexuelle, raciale et de genre. Il ne fait aucun *distinguo*. Ce constat m'étonne à plusieurs égards, et, le premier, le plus frappant, le plus évident, est celui du terme. L'Homme se veut une identité dénuée de toute discrimination tout en se nommant d'après les catégories du genre. Donc, nécessairement, par opposition. Par opposition à la femme, évidemment. Ce terme de « femme » ne bénéficie quant à lui, jamais de la majuscule. La femme est toujours singulière, propre à une identité unique. La femme n'existe pas, il n'existe qu'une femme. Cette supériorité d'ordre lexical me semble être un point de départ fécond pour mon analyse : l'Homme est universel et la femme est singulière, spécifique. La représentation grammaticale ne dispose donc, dès le départ, d'aucune diversité. L'Homme se nomme d'après un homme, l'universalisme est donc masculin.

Je conçois que cette brève analyse puisse paraître accessoire, futile et non nécessaire. Il s'agit seulement de mots, pourrait-on m'opposer. Ceci étant dit, le langage demeure une structure de nos sociétés mais également de nos pensées, il intègre ainsi le processus d'intériorisation à l'œuvre dans les questions liées au sexisme, au racisme et à l'homophobie entre autres. Ce processus d'intériorisation est un enjeu fondamental, c'est celui-ci qui crée une confusion entre Nature et Culture. Cette première opposition qui permet de maintenir les inégalités non pas comme telles, mais comme naturelles, normales, évidentes. « Les femmes ont l'instinct maternel ; les femmes sont sensibles ; les femmes sont douces », ne sont que des injonctions sociales qui passent pour des évidences naturelles du fait du processus d'intériorisation. Ce processus d'intériorisation à l'œuvre dans le genre, trouve son origine dans le langage.

Lorsque le langage est symptomatique de nos sociétés et qui met en valeur les inégalités, fait passer pour universel un sexe, on peut comprendre, aisément qu'il est induit qu'il y a un sexe fort et un sexe faible. Aussi trivial que cela puisse paraître, la domination sexuelle est visible dans le langage. Les femmes, de fait, sont exclues de l'universalisme et ne sont qu'individuelles. L'universalisme est une structure universelle du patriarcat dont la grammaire conditionne un langage normalisé et, par-là, contraint la pensée. En effet, la contrainte est déjà dans le langage puisqu'il établit des structures binaires sous couvert de rationalité universelle. Selon Luce Irigaray, les femmes sont ce sexe qui n'en est pas un au sens où il est multiple. Le sujet et l'autre sont des piliers masculins d'une économie de la signification fermée sur elle-même excluant totalement le féminin. Le genre est clairement un rapport à comprendre en fonction d'un contexte, de ce qu'est la personne. Le genre, dépend donc toujours des rapports construits qui les déterminent. Puisque l'être humain est un Homme, la femme devient, nécessairement, l'*autre*. Le masculin est sujet existentiel, le féminin est l'autre. C'est également ce que suggère Dominique Salini dans l'ouvrage *Encyclopedia Corsicae*, elle explique que le masculin définit à la fois les identités mais également les espaces :

> Comme toute société, la communauté insulaire s'organise elle aussi autour d'une partition sexuée des espaces, des temps et des rôles et c'est dans un système complexe que l'homme et la femme assument des conduites sociétales à la fois antinomiques et complémentaires. Cependant, incontestablement plus que l'homme, la femme méditerranéenne a été affublée de traits physiques et psychologiques particuliers.[199]

[199] SALINI, D. (2004). *Encyclopedia Corsicae*, « Femme », Ed. Dumane. p.642

Dominique Salini met l'accent sur l'importance sociale du stéréotype et sur la nécessité de se détacher de l'image *a priori,* presque publicitaire afin de pouvoir construire un travail de recherche pertinent ne cherchant pas l'homogénéité. La culture méditerranéenne, qui elle-même n'est pas homogène, crée donc un climat clivant. Je considèrerai ici la Méditerranée comme une culture du Sud, en opposition au Nord. Nous pouvons considérer que le Sud est le subalterne du Nord, aussi bien en ce qui concerne la politique, l'économique et même intellectuellement. Le Nord éduque le Sud. Dans cette économie de domination se superpose la domination sexiste, sexuelle, générique. Les rapports entre les sexes sont davantage mis en valeur et extrêmes puisque la culture méditerranéenne est déjà construite dans l'opposition. Si l'on s'en tient aux présupposés populaires, les caractéristiques de l'individu méditerranéen ne sont jamais liées à la raison, au *logos* : il est impulsif, sanguin, tactile et traditionnel. Un portrait un tantinet arriéré, qui peint une individualité construite sur la sensualité, là où les occidentaux du Nord sont modérés, travailleurs, sensés. J'établirai ici un *distinguo* principiel et fondateur : le Nord est l'âme, le Sud le corps. Ce parallèle, je crois, peut être également fait entre les genres. Puisqu'il y a une asymétrie du genre qui suit la dialectique du maître et de l'esclave on peut penser cette distinction selon la distinction ontologique corps/âme. L'esprit assujettit le corps et rêve d'échapper à son incarnation. Les associations culturelles me poussent à croire que l'esprit serait donc masculin et le corps féminin. D'ailleurs, ce corps féminin, en Méditerranée, est un sujet absolument central.

Le mythe de la Vierge Marie est un élément fondateur de la culture méditerranéenne et s'il y a bien un mythe dont le sujet se trouve être le corps c'est bien celui de la Vierge Marie. C'est la pureté de son corps, son unité, son dévouement qui l'a érigée au rang d'icône. Le culte de la Vierge devient alors un idéal féminin, impossible -évidemment- à atteindre. Un idéal où le corps fait valeur et fait office d'âme. Là où le corps du Christ est totalement détaché de sa personne : son corps se réincarne, son corps est un réceptacle, son corps souffre. Le corps de la Vierge est inaltéré et inaltérable. L'âme de Jésus est vive et n'a pas besoin de son corps pour exister. Ce détour par la religion me semblait nécessaire car la religion est un des points essentiels de la culture méditerranéenne.

L'Italie, la Grèce, l'Espagne, le Maroc, le Liban sont autant de pays où la religion est constitutive de l'identité. La religion, qu'elle soit catholique, musulmane ou juive, met un point d'honneur à distinguer les individus selon leur sexe et surtout à les hiérarchiser selon ce dernier. Le pouvoir religieux est un pouvoir masculin, Dieu qui est universel est un homme et est même l'Homme, le Pape est un homme, par exemple. Peu d'évolutions sont notables dans le rapport

qu'ont les religions au genre. Si ce n'est qu'en octobre 2019 les religieuses du Vatican ont réclamé le droit de vote[200], en vain. C'est-à-dire que l'Eglise ne reconnaît aucun pouvoir décisionnaire aux femmes sans pour autant les exclure, c'est une simple entreprise d'assujettissement. Cette entreprise est évidemment à l'œuvre dans les sociétés dites laïques. Car si la femme est dépourvue de tout caractère sexuel, l'homme, lui ne l'est pas. Et puisque l'universalisme est également hétéro-normé, il est nécessaire qu'il y ait un accord sexuel entre les genres. Les femmes sont subordonnées au désir masculin et le corps féminin est ainsi sexualisé. Il y a une sexualisation des normes sociales. L'extrême Sud Méditerranéen, le Maghreb, de confession musulmane, donne à voir des femmes couvertes. Les cheveux, les épaules, les bras, les jambes, les ventres sont dissimulés. Ainsi ; leurs corps ne sont pas sexualisés. Cette désexualisation du corps est en fait une sexualisation du corps. L'homme n'est pas couvert, la nudité masculine n'est pas sexuelle, le corps masculin n'a pas trait à la sexualité. C'est pourquoi, j'en reviens au *distinguo* corps/esprit à l'œuvre dans l'opposition homme/femme.

La Méditerranée est donc un terrain d'étude fécond puisqu'elle confronte avec plus de rudesse encore les contradictions à l'œuvre dans le genre. Celui-ci est une pierre angulaire des cultures, souvent fondées sur la religion. La femme peine à exister dans cet universalisme pensé par et pour les hommes. Selon Luce Irigaray : « La femme n'est plus que le sexe masculin qui s'affiche sur le mode de l'altérité (...) un mode phallogocentrique de signifier le sexe féminin qui reproduit à l'infini les fantasmes de son désir d'expansion[201] ». L'Homme comme universel est un désir d'expansion du masculin. Le regard sur les corps féminins, sur les rôles féminins, sur les vocations, sont un désir d'expansion. Être sexué, être un femme donc, c'est être assujetti à un ensemble de régulations sociales en accord avec les normes culturelles et même, cela contribue à faire disparaître le féminin, le masculin prenant sa place.

La femme Méditerranéenne, sa mystification, sa symbolique n'est effectivement pas un Homme mais n'est pas non plus un individu, puisque l'individualité, l'identité est l'apanage du masculin. Le genre n'a qu'un sexe : le féminin, puisque l'Homme est l'individu.

Il serait tentant ici de rejoindre les propos de Simone de Beauvoir, pensant le sexe féminin comme étant le pendant négatif du sexe masculin, de sorte que la construction du

---

[200] LESEGRETAIN, C. (2019, 26 octobre). *Des religieuses demandent au pape le droit de voter au synode.* La croix. Consulté le 21 janvier 2020, à l'adresse https://www.la-croix.com/Religion/religieuses-demandent-pape-droit-voter- synode-2019-10-26-1201056747

[201] BUTLER, J. *Op.cit.* p.78.

féminin n'est plus que l'annulation du masculin. Néanmoins, je suis tentée de rejoindre la conception de Luce Irigaray qui analyse le genre différemment : le féminin n'est pas l'autre, il est également le pilier du masculin, de sorte que, je la rejoins en tout point dans son analyse, le genre ne puisse plus se lire que sur le mode phallogocentrique et donc, à terme, ne se lise plus, puisqu'il aura disparu. Son article *Ce sexe qui n'en est pas un*[202] est fascinant à plusieurs égards, je me pencherai sur son titre puisqu'il contient en huit mots, la conclusion de l'identité du genre, auquel l'ajout de l'adjectif féminin ou masculin n'est plus utile. Le genre est féminin, le féminin n'a pas de sexe. Le sexe est masculin.

C'est, je crois, ici un tournant important de mon analyse où le genre ne s'analyse plus sur un ton binaire, mais bien unilatéral surtout en vue d'une restauration du sexe et d'un anéantissement du genre. Susan Moller Okin propose dans son ouvrage *Justice, genre et famille*[203] de détruire le genre. Cette proposition, aux allures de mantra, est le dessin de son œuvre et de sa pensée. Si satisfaire cette proposition semble difficile il n'en demeure pas moins qu'elle permet une analyse plus poussée et, je le souhaite, plus fine. Proposer d'anéantir le genre, c'est admettre qu'il soit une pure construction dont il suffirait de briser les fondations pour qu'il s'écroule totalement. Cependant, il me paraît peu aisé de trouver l'endroit où se situent les fondations et, principalement, sur quoi elles reposent réellement. De plus, affirmer une telle chose, présuppose un certain universalisme, à nouveau. S.M. Okin, affirme que le genre repose sur la tradition.

S'il repose sur la tradition, des éléments de réponse se trouvent dans la trame historique. Ainsi, une genèse de la place qui est réservée aux femmes dans l'Histoire apportera un éclairage sur la place de la femme dans notre société contemporaine. Eprouver cette problématique dans le cadre insulaire donnera sans doute de la perspective à notre propos, en utilisant la méthode du *continuum* mais à l'envers, c'est-à-dire, en allant du particulier vers l'extrême. Je crois, en effet, que tout extrémisme est contenu dans le banal.

I.3.3. La place de la femme dans l'Histoire de la Corse

S'interroger sur l'Histoire c'est s'interroger sur le temps et, de fait, sur l'espace. Que dit notre rapport à l'espace-temps de notre Histoire ? Il n'est pas vain de poser une telle question

---

[202] IRIGARAY, L. *Ce sexe qui n'en est pas un. Op. cit.*

[203] OKIN, S. M. *Justice, genre et famille, Op. cit.*

lorsqu'on prétend répondre à une question aussi précise que peu documentée qu'est la place de la femme dans l'Histoire de la Corse. Un certain cynisme balaierait l'interrogation d'un revers du main en répondant qu'elle n'en a pas. Ne pas avoir d'Histoire, si cela était le cas, signifierait plutôt ne pas avoir de traces dans l'Histoire. Qu'est-ce que l'Histoire ? Une discipline scolaire, des dates fondamentales, le récit des vainqueurs ? Il me semble, *a priori*, que l'Histoire est avant tout une représentation, une figure. Chaque période, telle qu'elle est délimitée par les historiens occidentaux, a – au moins – une figure à laquelle se rattacher. Ces représentations sont éminemment liées au rapport temporel. La question du temps long, du temps court et du souvenir. Il me semble, en effet, que les cultures appréhendent le temps et l'espace différemment. Le temps méditerranéen est un temps long, un temps éternel. La *cità eterna*, Rome, en est un exemple éclairant, son Histoire – bien que peu contemporaine- n'est pas passée, elle est passée, présente et future. Le temps de l'Empire romain a quelque chose qui relève de l'infini, toute structuration sociale, politique, économique moderne est alors liée à cette Histoire infiniment lointaine et présente. Ce rapport culturel au temps est fascinant à plusieurs égards, si l'on sait que le temps a une valeur toute relative aux individus, aux situations, on sait moins que cette valeur est également dépendante du lieu – bien-sûr- dans sa dimension culturelle. Si la Méditerranée est un temps long, c'est sans doute pour son ancrage dans le passé. Rome, par exemple, est une ville antique, une ville qui ne se meut pas, c'est une ville statique, et c'est sans doute cette immobilité qui la rend, dit-on, « éternelle ». Être la même c'est sans doute un moyen de faire durer le temps. D'ailleurs, le changement n'est-il pas l'apanage du temps qui passe ? Les visages qui évoluent, jusqu'à parfois se trahir eux-mêmes, ne sont que la marque du temps, du temps rapide, fugace. Les longues constructions, les histoires anciennes ont cette faculté de faire durer le temps, de le rendre extensible et toujours *in extenso*. Les nouvelles villes, comme – par exemple – Dubaï, illustre à merveille la rapidité du temps : ces villes sont en perpétuelle évolution, en perpétuelle création, se réinventant sans cesse, en dépit de toute Histoire ou culture, elle donne au temps un *tempo* rapide, là où les villes millénaires le ralentissent, jusqu'à l'arrêter. Ces lieux où le temps est long ont l'avantage de raviver avec une grande facilité les souvenirs. Ceci a l'inconvénient de son avantage, les stéréotypes y sont parfaitement ancrés et font corps avec le lieu et le temps.

Les représentations genrées ont une intensité particulière selon les lieux. L'image d'une femme ou d'un homme romain est *a priori* construite dans l'imaginaire collectif, on naît avec une certaine image des individus liés à leur ville et donc, à leur culture. Lorsque j'emploie le terme *a priori* c'est pour signifier la solidité de l'ancrage de ces représentations qu'on peine à

en trouver l'origine, ces représentations semblent absolues. Cette hypothèse corrobore celle de Marie-Joseph Bertini :

> Conjuguant autorité et tradition, Hannah Arendt met en avant le rôle de la mémoire dans l'édification de l'autorité, et donc l'ébranlement qu'elle subit à travers la contestation de cette dernière. Pour autant, la fin de l'autorité me semble moins signer la défaite des technologies de pouvoir mémorielles, que celle de certains champs d'application de ces dernières ; autrement dit le travail qui est en cours aujourd'hui à travers l'ensemble des champs épistémiques constituant les sciences humaines et sociales (et dans une moindre mesure les sciences exactes et médicales, on pense notamment aux recherches d'Isabelle Stengers ou de Tobie Nathan), consiste davantage à mettre en évidence les algorithmes de la mémoire, ces représentations sociales préconstruites dont procèdent la sélectivité de la mémoire. Ainsi il s'agit moins de perdre la mémoire que de porter au jour des pans entiers de celle-ci occultés par les stéréotypes et les jugements de valeur qui nervurent l'épistémé historique. Peu à peu émergent de l'Histoire considérée comme discours et comme « grand récit », l'histoire des vaincus oblitérée par les vainqueurs, l'histoire des peuples colonisés, celle de l'esclavage, l'histoire des femmes, celle des minorités sexuelles, ou bien encore l'histoire des classes économiques défavorisées.[204]

Et lorsqu'on mêle l'Histoire à ces représentations, on ne peut guère déplorer les oublis. Puisque l'Histoire est la reconstitution des événements, elle est nécessairement liée à l'imaginaire collectif puisqu'elle trie ce qui apparaît comme important et ce qui apparaît comme superficiel. Ce « tri » pourrait s'apparenter à ce que l'on appelle communément un « argument d'autorité ». Un exemple peut être celui du débat historique qui est encore vif dans nos esprits : celui qui portait sur la « guerre d'Algérie » alors nommée « les événements d'Algérie ». C'est-à-dire, que le positionnement historique ne fut alors en rien un positionnement scientifique, ou plutôt objectif, puisqu'il s'est voulu l'interprète d'une situation lue au-travers d'un prisme social, économique, culturel, et donc, un prisme de domination. Ceci rappelle avec force la notion de *lunettes* de Pierre Bourdieu, alors portées par les journalistes – qui sont, certainement, les premiers à dire l'histoire. Ces lunettes « sont des structures ordinaires qui organisent le perçu »[205]. Celles-ci soumettent tout au principe de sélection, et les journalistes sélectionnent en vertu du spectaculaire. Ils font de choses ordinaires, parfois accidentelles, des événements. Ils recherchent d'avantage le percutant que le pertinent. La télévision c'est d'abord des images et ensuite des mots. Les mots servent à interpréter l'image, ils donnent un sens à l'image : « les mots font des choses, créent des fantasmes, des peurs, des phobies ou, simplement des représentations fausses »[206]. Ainsi l'exceptionnel devient ordinaire, l'exceptionnel est règle et

---

[204] BERTINI, M-J. (2009) *« Construire / déconstruire ; Les épistémologies de genre, moteurs de la post-modernité »* Dans Les SIC à la rencontre des Cultural Studies. Paris : l'Harmattan.

[205] BOURDIEU, P. (1994). L'emprise du journalisme. Actes de la recherche en sciences sociales, 101(1), 3-9. p.18.

[206] *Idem*. p.19

la règle est la banalisation. Ceci selon le principe de création. L'événement est donc, d'après P. Bourdieu, créé ; l'Histoire est donc, sans doute, créée. Ainsi, elle obéit à une sélection, fortuite, involontaire et, peut-être, inconsciente. L'intériorisation des normes de genre contribue à l'exclusion des femmes de l'Histoire suivant en ce sens un processus d'éternisation.

Selon Michelle Perrot « Au théâtre de la mémoire, les femmes sont ombre légère »[207]

> Le récit historique traditionnel leur fait peu de place, dans la mesure même où il privilégie la scène publique – la politique, la guerre – où elles apparaissent peu. L'iconographie commémorative leur est plus ouverte. La statuaire, manie chère à la IIIe République, a semé la ville de silhouettes féminines. Mais allégories ou symboles, elles couronnent les grands hommes, ou se prosternent à leurs pieds, reléguant un peu plus dans l'oubli les femmes réelles qui les ont soutenus ou aimés, et les femmes créatrices dont l'effigie leur porterait ombrage. Mais il y a plus grave. Cette absence au niveau du récit se double d'une carence de traces dans le domaine des « sources » auxquelles s'alimente l'historien, en raison du déficit de l'enregistrement primaire. Au XIXe siècle, par exemple, les notaires de l'histoire – administrateurs, policiers, juges ou prêtres, comptables de l'ordre public – notent assez peu ce qui a trait aux femmes, catégorie indistincte, vouée au silence. S'ils le font, ainsi lorsqu'ils remarquent la présence des femmes dans une manifestation ou une réunion, c'est en recourant aux stéréotypes les plus éculés : femmes vociférantes, mégères dès qu'elles ouvrent la bouche, hystériques dès qu'elles gesticulent. La vue des femmes agit comme un clignotant : on les considère rarement pour elles-mêmes, mais plus souvent comme symptômes de fièvre ou d'abattement.[208]

Ici, Michelle Perrot explique ce *silence de l'Histoire* par le fait que sont mis en avant des événements dont les femmes sont, de fait, exclues : la guerre et la politique. Il serait bon d'étudier les raisons de cette exclusion factuelle. Selon elle, elle s'explique ainsi :

> Les métiers de femmes, ceux dont on dit qu'ils sont « bien pour une femme », obéissent à un certain nombre de critères, qui dessinent autant de limites. Réputés peu accaparants, ils doivent permettre à une femme de mener à bien sa double tâche, professionnelles (mineure) et domestique (primordiale). La féminisation de l'enseignement secondaire repose sur cette idée d'un mi-temps dont le clerc consacrait à l'étude le volet que la femme donne à sa famille. Au point que, lorsqu'une enseignante obtient un vrai « mi-temps », elle a bien du mal à le dédier à ses objectifs propres.
>
> Ces métiers s'inscrivent dans le prolongement des fonctions « naturelles », maternelles et ménagères. Le modèle de la femme qui aide, dont Yvonne Verdier a décrit la prégnance quasi biologique dans le monde rural, qui soigne et console, s'épanouit dans les professions d'infirmière, d'assistante sociale ou d'institutrice. Enfants, vieillards, malades et pauvres constituent les interlocuteurs privilégiés d'une femme, vouée aux tâches caritatives et secourables, désormais organisées dans le travail social.
>
> Enfin, ces métiers mettent en œuvre des qualités « innées », physiques et morales : souplesse du corps, agilité des doigts – ces « doigts de fée », habiles à la couture et au piano, propédeutique du clavier de la dactylo et de la sténotypiste –, dextérité qui fait merveille

[207] PERROT, M. (2018). Les femmes ou les silences de l'histoire. Flammarion. p.11.

[208] PERROT, M. (2018). Les femmes ou les silences de l'histoire. Flammarion. p.11.

> dans les montages électroniques de précision, patience, voire passivité qui prédispose à l'exécution, douceur, ordre. Les employeurs vantent ces « qualités féminines », en fait fruits de la traditionnelle éducation des filles, qui font des Dames des postes, si convenables, d'excellentes receveuses, des infirmières les meilleures auxiliaires du médecin d'hôpital, ou des ouvrières des grandes usines automobiles de l'entre-deux-guerres une main-d'œuvre rompue aux gestes monotones et à la discipline des chaînes. Des qualifications réelles déguisées en qualités « naturelles ».[209]

En somme, un métier lié à la guerre ou à la politique ne requiert absolument aucune des « qualités féminines » proposées par les femmes. Celles-ci n'ont rien à voir avec une quelconque forme de force, de courage, d'agilité ou d'autorité et sont, par-dessus tout – je crois – trop chronophages pour permettre à la femme de s'épanouir dans la sphère domestique. Epanouissement ici borné à la réalisation des diverses tâches ménagères et éducatives. Michelle Perrot emploie l'expressions de « qualités naturelles/innées ». P. Bourdieu emploierait le terme de « vocation » préalablement analysé.

La journaliste Léa Salamé constate, sobrement, ce manque de représentations ainsi : « Je les ai choisies parce que je trouve que, nous les femmes, on souffre de ne pas avoir assez de modèles de représentations féminines. (...) Sur une Camille Claudel combien d'hommes ? Sur une Jeanne d'Arc combien d'hommes ? (...) Il y a un besoin de modèles d'identification féminins très forts. »[210]. Ce constat vaut d'être cité pour sa simplicité et son évidence. Qui, en effet, peut nier que les représentations masculines empêchent les représentations féminines ? La question du pourquoi intervient immédiatement, bien que j'aie tâché d'y répondre. Pourquoi ? L'Histoire, semble-t-il, a un genre. L'Histoire est un homme blanc hétérosexuel qui se représente lui-même. Lorsque je songe à l'Histoire de la Corse, spontanément, je songe à Pascal Paoli, Napoléon, Sampieru corsu, Ribellu. Ces représentations sont extrêmement fortes, presque écrasantes, et représentent non pas l'homme corse mais les corses. De sorte que l'identité insulaire se construit exclusivement autour de représentations masculines et, de surcroît, des représentations toujours guerrières et éminemment politiques. La guerre et la politique sont des thématiques historiques centrales en Corse. Elles font l'Histoire de l'île. Pascal Paoli est un homme des Lumières, qui a offert à la Corse son indépendance, a érigé une constitution et a mené de front une guerre contre les troupes françaises. Napoléon a, si j'ose dire, conquis le monde, bâti un Empire, selon le modèle romain. Sampieru corsu est un combattant de l'occupation génoise. *Ribellu* un héros de la résistance de la Seconde Guerre mondiale. Ces figures ont toutes un capital symbolique fort

---

[209] *Idem.* pp. 201-202

[210] Léa Salamé donne la parole aux « femmes puissantes » dans son dernier ouvrage. (2020, 18 septembre). [Vidéo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=JZxhCTlUy-w

et sont imprégnées de ce qu'on nomme virilité. Ce haut sens de la Justice, cette ambition, cette rébellion, cette violence sont autant de caractéristiques qui ne sont, socialement, pas attribuées aux femmes.

Pourtant, des portraits de femmes corses ont été dépeints. Les articles concernant des figures féminines, s'ils sont rares, ne sont pour autant pas moins essentiels. Signifier l'existence des femmes et de leurs rôles dans l'Histoire participe de l'émancipation féminine mais aussi d'une plus grande exhaustivité représentative. Le rôle des représentations, tel qu'il a été présenté plus tôt, est fondamental puisque c'est par les représentations, la distribution de rôle que la division sexuelle opère. Le *Dictionnaire universel des créatrices*[211] joue ainsi un rôle prépondérant, puisqu'il met en lumière des femmes, de façon exclusive. L'exemple de la poétesse Lucie Santucci est, à ce titre, pertinent puisque la littérature se démarque, hélas, par sa masculinité.

> Santucci, Lucie (ou Lucia) (Corscia 1938).
>
> Poétesse française de langue corse.
>
> L'illustration des textes du poète libanais Georges Schehadé amène Lucie Santucci à l'exploitation des liens mystérieux entre le texte et l'image, qu'elle poursuit dans ses propres textes, comme *Sogni di Disegni* (« rêves de desseins », 1980), ou dans ses travaux sur la poésie rurale, avec l'association Expression latine, qui porte la parole de Roumains exilés. Elle rejoint en 1978 l'équipe de la revue *Rigiru* (« renouveau poétique ») où ses premiers textes sont accompagnés d'illustrations à l'encre de Chine. Ses ouvrages nourris par la civilisation agropastorale reflètent les mutations de la figure féminine corse. Entre image et silence, place est faite pour une parole à inventer. De cette poésie plurielle se dégage un parfum oriental proche du *romancero* mauresque. Elle reconnaît d'ailleurs comme l'un de ses maîtres Federico Garcia Llorca, dont elle traduit les œuvres.[212]

Il s'agit donc d'une biographie genrée, dont l'intérêt est la visibilité donnée à ce que l'Histoire invisibilise. Vanessa Gemis l'explique ainsi :

> Éclairée sous le prisme du genre (du concept initialement anglo-saxon de gender), la question du biographique en littérature1 renvoie d'abord à un constat : au sein de l'histoire littéraire traditionnelle, les femmes auteurs n'ont pas suscité le même engouement que leurs homologues masculins.2 À dire vrai, au découpage individualisé de l'histoire littéraire qu'induit l'approche biographique, correspond, un découpage sexué qui tend à occulter la participation des femmes à la vie littéraire (en particulier pour les périodes avant la seconde moitié du XXe siècle) et confère aux rares figures féminines mises en exergue un statut d'exceptionnalité.3 Cette invisibilité des femmes n'est évidemment pas réductible à la littérature et leur absence est perceptible à différents niveaux de l'écriture de l'histoire (sociale ou encore politique). Dans la lignée des travaux anglo-américains, ce constat a

---

[211] *Dictionnaire universel des créatrices* (2013). Sous la direction de Béatrice Didier, Antoinette Fouque, Mireille Calle-Gruber Paris : Des femmes.

[212] ALBERTINI, F. (2013). « Lucie Santucci », *Dictionnaire universel des créatrices.* Sous la direction de Béatrice Didier, Antoinette Fouque, Mireille Calle-Gruber Paris : Des femmes.

> donné lieu, depuis une trentaine d'années en France, à de nombreuses études qui tentent de réévaluer les actions et les rôles effectifs des femmes et qui, soulignant la dimension socialement construite des identités sexuées, ont introduit une nouvelle catégorie d'analyse historique : le genre. Or, le croisement des problématiques liées au genre avec celles liées à la question biographique en littérature est intéressant à plus d'un titre. Outre qu'il mette l'accent sur un corpus d'auteurs trop souvent occulté par les études littéraires (les femmes), il invite à une réflexion sur l'écriture de l'histoire qui, sur son versant littéraire, passe par une remise en question des modèles et des concepts jugés universaux (en particulier la question du canon).[213]

La biographie genrée ne permet donc pas seulement la reconnaissance des femmes, mais aussi à révéler d'autres visions du monde, de la littérature puisque ces visions ne sont pas nécessairement androcentriques. Outre, l'intégration des femmes dans l'Histoire, elles leur permettent de ne pas demeurer « aux frontières ».A ce titre, la thèse de Francine Demichel[214] est particulièrement intéressante. Elle affirme que dans la vie sociale il n'y a qu'un sexe : le masculin. Le féminin étant vouée « aux frontières » :

> Dans la vie traditionnelle corse, les femmes sont les gardiennes des frontières. A partir du seuil de la maison, l'hospitalité ce sont elles qui la pratiquent. A la tête de familles patrilocales élargies et complexes, elles participent de l'égalité juridique mais diffusent une idéologie non marchande. Les femmes sont alors les gardiennes de la terre et de la loi, au sens où elles transmettent des valeurs de don, de générosité, d'abnégation. Au-delà de chaque individu, l'essentiel est la famille et les femmes vont conserver la mémoire religieuse et anthropologique. L'*homo economicus* poursuit son intérêt particulier, calculateur, égoïste. Mais la socialisation des femmes, dans la pratique traditionnelle, relève davantage de la gratuité.
>
> Les femmes se situent aux frontières. Je dirais volontiers qu'en Corse, les femmes sont des femmes-frontières : elles se situent à la frontière du pouvoir de décision, sans être vraiment des décideurs.[215]

Analyser la place de la femme par le biais économique est, je crois, extrêmement fécond, puisque nos sociétés sont tout entières fondées sur l'économie. Demichel dit des femmes qu'elles sont « les gardiennes de frontières », en d'autres mots, elle nous explique qu'elles sont tenues à l'écart des décisions tout en les rendant propices. De sorte qu'elles sont exclues du monde économique et donc, de la société. Puisque leurs actions sont gratuites, elle reste à la frontière de l'Espace public. Cette idée, de « femme-frontière », ou encore, de femme laissée à

---

[213] GEMIS, V. (2008). La biographie genrée : le genre au service du genre. COnTEXTES, 3. https://doi.org/10.4000/contextes.2573

[214] Francine Demichel est Professeure de droit public, ancienne présidente de l'université Paris VIII, ancienne directrice de l'enseignement supérieur au ministère de l'Education Nationale.

[215] *Idem*. p.181

la frontière, n'est pas sans rappeler celle de Platon, qui n'a guère oublié de ménager une place aux femmes, puisque sa République idéale leur offre une place de gardiennes de cité.
Elle poursuit :

> Le droit français ne reconnaît pas la production du vivant. Le pouvoir masculin a imposé comme légitime d'exclure la production du vivant des rapports sociaux, et aussi des rapports marchands dominants. La production biologique du vivant – élever un enfant – ne fait pas partie de la production de « richesses ». Cette exclusion isole la femme dans la maison et la rend invisible dans l'espace public. Le travail féminin domestique, ménager, est un simple faire valoir : seul compte le « produit », l'enfant. Ce composant patrimonial est dépourvu de valeur d'échange. Il ne s'agit pas de faire entrer l'éducation dans les rapports marchands, il faut plutôt reconnaître qu'élever un enfant, c'est créer un « patrimoine commun » : cette patrimonialisation collective du travail d'éducation imposerait que l'on redéfinisse le champ épistémologique de l'économie, de l'objet de la science économique. Cette patrimonialisation devrait inclure l'appropriation des biens collectifs dépourvus de valeur d'échange.[216]

Demichel affirme ainsi que la production des femmes est, traditionnellement en Corse, une « production biologique du vivant ». Celle-ci étant dépourvue de valeur d'échange, elle est ainsi rendue invisible. Malgré le fait qu'elles produisent le peuple, elles en sont évincées, leur production n'étant économiquement pas reconnue. C'est pourquoi elle propose de reconnaître l'enfant comme un processus de patrimonialisation ce qui conduirait à reconsidérer l'économie. La gratuité y serait ainsi intégrée tout comme le don. Don, dont on connait la valeur sociale mais qui est, économiquement nul. Cette proposition est étonnante à plusieurs points de vue. Le premier est qu'elle propose aux femmes, par un nouveau modèle économicopolitique, d'intégrer l'Espace public par le biais de l'Espace privé. Le deuxième est de repenser un modèle économique, non plus sur un modèle monétaire, mais sur un modèle patrimonial lequel serait augmenté de l'individu en tant que produit. En somme, il s'agirait de considérer les mères comme une main-d'œuvre du patrimoine. Cela va sans dire qu'il y a ainsi une acceptation de l'assimilation hétéronormée des femmes aux mères. La remise en question du modèle social se fait par le seul biais du sexe et de la représentation selon le sexe. « Le sexe est le seul élément permanent, constitutif de l'identité individuelle et aussi fondateur de la représentation collective, le seul élément fixe et qui concerne à la fois l'individuel et le collectif. Avec la parité, on introduit dans la société, une règle d'équilibre, de proportion, à la place des règles de séparation. »[217] Ainsi, y a-t-il une assimilation, une confusion comme, entre sexe et identité. La parité étant vue non pas comme un moyen d'accès à l'Espace public, mais une erreur visant

[216] *Idem.*

[217] *Idem.* p. 182.

à ignorer les différences entre les sexes. Ceux-ci étant pensés comme différents selon des critères qui ne sont pas développés ici. L'identité comme prolongement indubitable du sexe pose, à mon sens, des questions. Si l'identité est sexuelle, cela l'est certainement du point de vue de la loi. Le sexe, en effet, figure sur nos papiers d'identité aux côtés de nos noms, prénoms et lieu de naissance. S'ils étaient les fondements de nos identités, il serait difficile de penser une société plurielle. Je crois, au contraire, que cette définition de l'individu selon le sexe est foncièrement ancrée dans le découpage sexuel patriarcal qui a donné des rôles sociaux et intimes aux individus selon des critères sexués. Sexués car il me semble que le sexe même est social, il est donné comme sexuel. En d'autres mots, il y a un partage des tâches selon le sexe, puisque le sexe a été considéré comme un outil de séparation, de distinction selon des normes visant à sexualiser le sexe et donc, à le lier à une identité X ou Y. Ainsi, je retiendrai l'aspect économico-sexuel, qui me semble particulièrement intéressant en ce qui concerne l'analyse et penserait l'intégration du sexe féminin autrement qu'en matière de différence. La distinction n'a de sens, je crois, que pour servir l'argumentaire d'une classe dominante. Signaler, par exemple, la présence d'un noir au pouvoir, c'est signaler le caractère exceptionnel de celle-ci, signaler l'accès à la mairie par une femme, *idem*. C'est d'une véritable société de contrôle dont il s'agit de s'émanciper. Je ne peux ici poursuivre mon analyse sans m'intéresser au lien préalablement suggéré entre travail domestique, et capital et donc – *in extenso* – entre patriarcat et capital. D'abord, le lien peut paraître étonnant. En effet, il est difficile de lier un travail au capital lorsque celui-ci n'est ni rémunéré, ni reconnu. Le travail domestique a ceci de particulier qu'il existe du fait d'une entière disponibilité de celui qui l'effectue, en général, la femme, et du fait de sa gratuité. S'établit ainsi, plutôt qu'un travail, une relation de service. Alors même que le capital est fondé sur la relation temps-travail-salaire. Le capital, de plus, a également la caractéristique de donner de la valeur à ce qu'il crée et rémunère, de sorte que le travail domestique se trouve dénué de valeur par sa non-reconnaissance par le capital. Seulement, il semble que le travail domestique est un pan absolument nécessaire du capital en ce sens qu'il permet le travail productif en scindant en deux la journée du travailleur : une journée de travail, une journée dans la sphère privée où il est servi. Difficile de nier l'accès à l'emploi des femmes, cela ne remet guère en cause cette analyse, et suit même sa logique. Les femmes accèdent de plus en plus à l'emploi, enchaînent deux journées de travail : le travail pour le capital puis, le travail domestique. Ils se retrouvent alors tout deux imbriqués et donne à voir une difficile évolution sociale du fait de la place prise par la sphère privée. Le travail domestique, dont une large partie se constitue en un travail reproductif, s'analyse conjointement du travail productif,

puisqu'ils sont déterminés par le genre. La division sexuelle vaut pour le travail reproductif et le travail productif selon les critères identiques du capital, c'est-à-dire selon le principe d'exploitation. Cette exploitation est par ailleurs largement documentée par la théorie de « charge mentale ». Théorie qu'il est nécessaire d'éclaircir, elle naît, non pas de l'addition de tâches, mais de la simultanéité des tâches. Ainsi, le travail domestique est toujours lié au travail salarié. Un enfant malade ou un enfant en difficulté. ; les horaires salariales des femmes sont soumises aux horaires domestiques. C'est donc de l'imbrication de l'espace privé et de l'espace public dont il s'agit ici. Cette imbrication est liée par la charge mentale qui pèse sur les femmes. Considérée non pas comme un carcan social, mais comme une obligation naturelle. Il est donc souvent nécessaire de choisir entre une vie de famille et une carrière. A ce sujet, l'écrivaine Leïla Slimani déclare qu'« il faut avoir le courage de déplaire ». Si cela peut paraître quelque peu péremptoire, je crois au contraire qu'on touche là un point fondamental. Déplaire, est un terme profondément ancré dans le masculin.

Avant toute chose, il est utile de prendre le temps d'interroger les raisons qui justifient une Histoire qui inclurait les femmes. Spontanément, on répondrait rapidement à cette question, il s'agit de représenter l'ensemble de la population. Les modèles historiques devenant des modèles sociaux, il est nécessaire d'inclure les femmes dans l'histoire afin qu'elles deviennent des modèles sociaux. Cela pose, je crois, plusieurs problèmes. Le premier est qu'ainsi, on accepte *a priori* la distinction fondée sur le genre entre les hommes et les femmes. Le second est l'intériorisation de rôles masculins et féminins, les femmes ne pourraient alors que se projeter que sur des modèles féminins, les hommes sur des modèles masculins, les noirs sur des modèles noirs, par exemple. Cette démarche deviendrait davantage celle d'une scission, à l'instar peut-être de la parité, plutôt que celle d'un processus d'indistinction. Joann W Scott interroge ainsi l'Histoire de la femme :

> Ce ne fut pas suffisant pour les historien(ne)s des femmes de prouver soit que les femmes ont eu une histoire, soit que les femmes ont participé aux bouleversements politiques majeurs de la civilisation occidentale. Pour ce qui est de l'histoire des femmes, la réaction de la plupart des historien(ne)s non féministes fut la reconnaissance et ensuite le renvoi de l'histoire des femmes à un domaine séparé ("les femmes ont eu une histoire séparée de celle des hommes, donc laissons les féministes faire l'histoire des femmes qui ne nous concerne pas forcément" ; ou "l'histoire des femmes concerne le sexe et la famille et devrait se faire séparément de l'histoire politique et économique"). Pour ce qui est de la participation des femmes à l'histoire, la réaction fut un intérêt minime dans le meilleur des cas ("ma compréhension de la Révolution française ne change pas en apprenant que les femmes y ont participé"). Le défi lancé par ce type de réactions est en dernière analyse, un défi théorique. Il exige l'analyse non seulement du rapport entre ¦' expériences masculines et féminines dans

> le passé mais aussi du lien entre l'histoire du passé et les pratiques historiques actuelles. Comment le genre fonctionne-t-il dans les rapports sociaux humains ? Comment le genre donne-t-il un sens à l'organisation et la perception de la connaissance historique ? Les réponses dépendent du genre comme catégorie d'analyse.[218]

Ce qui est souligné ici est, finalement, le clivage entre « représentation » et « réception ». La seule représentativité ne suffit pas à l'inclusion et encore moins à l'intériorisation. C'est-à-dire, qu'il est absolument nécessaire de faire une Histoire des femmes, tout en veillant à ce que cette histoire soit incluse dans l'Histoire pour qu'elle soit, enfin, universelle. Dresser deux tableaux séparés des événements historiques ne sert que le modèle patriarcal. Il en conclurait « soit, il y a deux histoires. Une majeure et une mineure », de sorte que les femmes soient reléguées au second plan du fait même d'un travail visant l'inclusivité. Peut-être, le problème se situe-t-il dans la façon d'apprendre l'Histoire. Si le travail d'histoirien.ne.s., se limite à leurs propres cercles, il est vain d'élaborer une histoire des femmes. Produire une chose destinée aux seuls intéressés n'a l'avantage que de convaincre les convaincus. L'inclusion de figures féminines dans l'Histoire dépend de la réception au-delà des frontières disciplinaires et politiques. Par exemple, ce n'est pas un secret qu'il existe des écrivaines. Pourtant, elles ne représentent que 5% des textes étudiés en classe de première. Françoise Cahen explique : « On constate en regardant nos fameux descriptifs de bac français qu'il y a à peine 5% de textes de femmes, pratiquement rien en théâtre et en poésie. Il y en a un peu pour les romans, avec toujours les mêmes auteurs qui reviennent. Et en revanche, il y a des genres où c'est le désert. »[219]. Françoise Cahen est à l'initiative de l'association *George, le deuxième texte* laquelle a à cœur de mettre en lumière les auteures dans les programmes scolaires. La reconnaissance de la femme comme écrivain est fondamentale puisque cette culture littéraire donnée par l'éducation nationale est aux fondements de la culture personnelle des individus. C'est-à-dire qu'elle informe, nécessairement, les schémas de pensée d'une population. Tout comme, la reconnaissance de la participation des femmes dans l'Histoire est un point essentiel, la reconnaissance de l'existence d'écrivaines dont la valeur est au moins égale à celles des écrivains, serait une avancée non négligeable, en ce qui concerne l'égalité entre les hommes et les femmes. Il s'agit ici (plutôt que de mettre en valeur le travail des femmes en tant qu'il est

---

[218] SCOTT, J. W. (1988). Genre : Une catégorie utile d'analyse historique. Les Cahiers du GRIF, (37-38), 125-153.

[219] VINCY, T. (2018, 15 mai). Seulement 5% des textes du bac français sont écrits par des femmes. Consulté le 14 mars 2019, à l'adresse https://www.livreshebdo.fr/article/seulement-5-des-textes-du-bac-francais-sont-ecrits-par-des-femmes

un travail de femmes) de mettre tout autant en valeur le travail des femmes et des hommes, afin que le genre de l'auteur n'ait plus aucun intérêt quelconque. Le principe de la parité me paraît très semblable à ce que je viens d'énoncer : il a pour but de rendre obligatoire la participation des femmes à la vie politique et institutionnelle, afin, qu'à terme, cette participation soit spontanée et naturelle. La discrimination devient ainsi nécessaire à l'égalité. En effet, c'est une analyse qui fait débat. Car, schématiquement, deux écoles s'affrontent celle qui considère que la discrimination positive produit ce qu'elle combat, et celle qui la considère comme un élément fondamental et indispensable à la lutte contre les inégalités. Le terme de discrimination est peut-être mal choisi pour caractériser sa mise en application en France, puisqu'elle y porte le nom de « parité ». Peut-être que le choix terminologique mériterait une analyse plus approfondie, néanmoins il me paraît nécessaire de s'attarder sur les fondements théoriques de cette théorie, qui ne cesse d'être appliquée et étendue à de plus en plus d'institutions du fait, justement, de son institutionnalisation. Il est vrai que le terme de « discrimination positive » est étonnant et ce qu'il revêt l'est d'autant plus. En effet, comment peut-on envisager qu'une république telle que la France, dont l'article 1 de la constitution garantit l'égalité de tout citoyen puisse avoir besoin de la parité ? La mise en place d'un tel système s'est évidemment confrontée à de farouches défenseurs de la constitution en ce sens où, organiser la parité, la rendre obligatoire c'est aussi considérer qu'il existe des discriminations, et reconnaître ainsi le manquement de l'Etat vis-à-vis de ses engagements constitutionnels. C'est également reconnaître, de façon peut-être un peu contradictoire, quoique nécessaire, que le principe premier à savoir celui de la garantie de l'égalité selon une indistinction des citoyens n'a finalement qu'une valeur relative. On demande ici, avec la parité (ou la discrimination positive) de reconnaître qu'il y a des distinctions et de les mettre en valeur selon une logique de quota. Cette approche statisticienne des inégalités, il faut le reconnaître, est particulière et semble quelque peu inhumaine. Les individus, les citoyens deviennent alors des chiffres qu'il faut placer selon des catégories afin de garantir l'égalité. Cette position est toujours ardemment défendue et se résume ainsi : la discrimination positive est une remède pire que le mal. Gwénaèle Calves nous expose de la façon suivante l'origine du débat :

> L'idée d'un « quota de femmes » sur les listes électorales a été lancée en 1975 par Françoise Giroud, secrétaire d'État à la condition féminine. Elle proposait, plus exactement, déplafonner la part des « candidats du même sexe » aux élections municipales. Cette idée a été accueillie par la classe politique avec un enthousiasme dont il est permis de penser qu'il n'était pas dénué d'arrière-pensées électoralistes. En décembre 1980, le Premier ministre Raymond Barre fit ainsi adopter par l'Assemblée nationale, à la quasi-unanimité, un projet de loi fixant à 80 % le plafond de « candidats de même sexe » que Françoise Giroud avait

> proposé d'établir à 85 %. Mais le texte ne fut jamais soumis au Sénat. En novembre 1982, le Parlement issu de l'alternance de 1981, surenchérissant de cinq points sur les propositions giscardiennes, adoptait à son tour – à la quasi-unanimité là aussi – une disposition prévoyant que « les listes de candidats ne peuvent comporter plus de 75 % de personnes du même sexe ». Mais l'opposition, contestant ou feignant de contester la conformité à la Constitution d'une autre disposition de la loi relative aux élections municipales, a déféré le texte au Conseil constitutionnel qui, examinant de son propre chef le « quota par sexe » ainsi institué, l'a déclaré contraire à la Constitution (décision no 82-146 DC du 18 novembre 1982, Quota par sexe).
>
> Les termes dans lesquels fut formulée la décision du Conseil ont pesé d'un poids déterminant sur l'évolution ultérieure du débat. Le juge constitutionnel, qui aurait pu viser le principe en vertu duquel « la loi garantit à la femme, dans tous les domaines, des droits égaux à ceux de l'homme », a en effet préféré se placer sur un terrain très éloigné de la question de l'égalité entre les sexes ou, plus généralement, de la technique de la discrimination positive. Analysant le quota dans une tout autre perspective – celle des principes fondateurs de la citoyenneté républicaine –, il a estimé que l'indivisibilité de la souveraineté, l'indifférenciation du corps des citoyens, l'égalité devant la loi et dans l'accès aux « dignités, places et emplois public s » (art. 6 de la Déclaration de 1789) « s'opposent à toute division par catégories des électeurs ou des éligibles ». Le sexe est un critère de différenciation ici irrecevable ; la citoyenne est rigoureusement assimilée au citoyen. Ce n'est donc pas une discrimination (qu'elle soit ou non positive) qui se trouve censurée par le juge, mais bien la distinction en tant que telle. Est ainsi étendu aux femmes – en matière, tout au moins, de représentation politique – l'engagement pris par l'article premier de la Constitution, au terme duquel la République « assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion ». Le raisonnement développé par la décision du 18 novembre 1982 vouait le débat sur l'égalité entre hommes et femmes dans la sphère publique à se muer en controverse sur les principes fondateurs de la République.[220]

Ainsi, Calvès met en lumière les débuts de la discrimination positive. Sa conclusion est pour le moins acerbe « l'égalité entre hommes et femmes dans la sphère publique était vouée à se muer en controverse sur les principes fondateurs de la République ». C'est-à-dire qu'il y a, dès l'origine, une négation de la discrimination, une non reconnaissance de celle-ci. Il s'agit ici de mettre au jour les difficultés que rencontre la constitution lorsqu'il est question de l'égalité hommes-femmes. Cette lutte semble difficile à évoquer sans qu'on ne la soupçonne de vouloir s'en prendre à la République ou aux traditions. Il est intéressant de voir comment les luttes pour la reconnaissance sont accusées de volonté destructrice. J'évoque la lutte pour la reconnaissance, car il me semble évident qu'il s'agit, avec la parité, de dévoiler les compétences des femmes. Evidemment, non pas en tant que compétences féminines – ce qui n'aurait absolument aucun sens – mais en tant que compétences, simplement. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, ces suggestions qui apparaissent comme « séparatrices » ont en fait une vocation à l'universel. C'est-à-dire que la parité, la discrimination positive n'a qu'un objectif,

[220] CALVES, G. (2016). Chapitre II. La parité entre les sexes dans la sphère publique. Dans : Gwénaële Calvès éd., La discrimination positive (pp. 83-104). Paris cedex 14, France: Presses Universitaires de France.

celui de l'indistinction, de considérer les citoyens, les êtres humains, indépendamment de leur sexe, leur genre ou de leur religion. Calvès pousse l'analyse plus loin, en ces termes :

> Sur le second point, il convenait, pour saper les bases mêmes du raisonnement mis en œuvre par le Conseil, de montrer que l'universalisme postulé et entériné par la décision de 1982 est un universalisme « trompeur », hérité d'une époque où les femmes étaient totalement exclues de la vie publique. « L'homme universel, tout comme le citoyen, était l'être humain masculin exclusivement. […] L'universalisme de 1789 était tout ce qu'il y a de plus particulariste et communautariste. La Révolution a instauré la communauté politique des mâles, libres et égaux en droits » (S. Agacinski). Contre cet universalisme abstrait – masque ou alibi de la domination –, il faut poser que « la citoyenne n'est pas réductible au citoyen » (G. Halimi) et réclamer la reconnaissance de la dualité du genre humain. Le fait de souligner que les femmes forment « la moitié de l'humanité », et non une catégorie, un groupe ou une communauté, permet en outre de contrer les auteurs qui, à l'instar d'Élisabeth Badinter, accusent la parité d'entraîner la France vers « la démocratie communautaire importée des États-Unis » et vers la spirale de revendications particularistes qui lui est inhérente.[221]

Elle accuse in fine l'universalisme d'être un alibi pour protéger un système de domination puisqu'il a été mis en place à une époque où les femmes étaient exclues de la citoyenneté. L'exemple donné de la critique d'Elisabeth Badinter concourt à cet objectif : il s'agit d'exclure du débat la notion de communautarisme laquelle n'a rien de commun avec les revendications féministes. Considérer les femmes comme un potentiel groupe communautaire c'est dénier leur humanité, mais également, et ce de façon tout à fait contradictoire, empêcher le dessein universaliste. Considérer les femmes comme un groupe communautaire est une théorie fondée sur une approche distinctive dans laquelle hommes et femmes seraient profondément différents, avec des compétences différentes, l'homogénéité des deux sexes dans la sphère publique deviendrait alors inenvisageable. De sorte à faire des hommes soit un groupe communautaire, soit le seul modèle d'humanité. L'homme devient alors universaliste et la femme communautaire, sans fondement rationnel aucun, puisqu'il est difficile de soutenir que les femmes se constituent en groupe communautaire et les hommes ne le peuvent en aucun cas. Il y a une contradiction ontologique dans l'idée d'un universalisme accessible exclusivement au masculin.

De plus, le principe même de la parité, de la discrimination positive est, à terme, de s'en défaire afin que les représentants soient choisis indistinctement de leur sexe ou de leur origine. Or,

[221] *Idem*.

l'interprétation de la discrimination positive, en France, comme une règle de quota laisse planer le doute sur la possibilité d'une indifférenciation :

> Si l'un des objectifs de la discrimination positive est d'imposer la présence d'indésirables jusqu'au moment où leur présence ne sera plus perçue comme incongrue, la parité semble avoir atteint son but. Mais l'idéal d'une « représentation équilibrée des hommes et des femmes », a supplanté la finalité antidiscriminatoire du recours à la parité, et institutionnalisé le dispositif transitoire qu'est normalement le quota. Ainsi la France, au nom de la parité, ne peut pas envoyer au Parlement européen, comme le fait la Finlande, un contingent d'élus où la part des femmes dépasse 60%.[222]

On peut donc considérer l'application de la parité en France, ou de la discrimination positive, comme un échec, étant donné que sa mise en place ne peut ouvrir la voie à sa disparition. Il convient toujours de considérer les élus, entre autres, comme des hommes ou des femmes. Alors même, que nous devrions aujourd'hui, naturellement, nous tourner vers un mode de représentation représentatif de la volonté populaire et du peuple. Il pourrait ainsi exister des corps institutionnels par exemple, où il y aurait une majorité de femmes ou d'hommes sans que cela soit accusé d'une quelconque discrimination. Il me semble difficile, sous cet angle-ci, de véritablement briser le « plafond de verre » puisque les femmes sont toujours catégorisées comme femmes et les hommes, comme être humain. Il n'y a donc, toujours, qu'un genre, le féminin, puisque c'est le seul qui vaille d'être cité comme distinction : « Le genre : il est l'indice linguistique de l'opposition politique entre les sexes. Genre est ici employé au singulier car en effet il n'y a pas deux genres. Il n'y en a qu'un : le féminin, le « masculin » n'étant pas un genre. Car le masculin n'est pas le masculin mais le général. »[223]

Les portraits de Schéhérazade et de Maria Gentile sont un outil d'analyse pertinent pour révéler le rôle joué par le genre dans les représentations fictives et historiques des femmes en Méditerranée.

I.3.3.1. Portraits croisés : Schéhérazade et Maria Gentile

---

[222] *Idem.*

[223] WITTIG, M. (1982) « Le point de vue, universel ou particulier (avant-note à La passion de Djuna Barnes) », La pensée straight, Paris : Balland. p. 112

Evoquer Schéhérazade, c'est d'abord évoquer le sensoriel. On pense aux parfums orientaux, à une chevelure dense, aux bijoux... On pense à l'idée occidentale de la femme arabe, au fantasme muet traînant avec lui les stéréotypes orientaux.

Ainsi s'insurge Fatima Mernissi, qui combat la réduction d'un mythe libérateur à un rêve d'exotisme. Par-là, la sociologue se dresse contre l'ethnocentrisme en tant qu'il est vecteur de misogynie. Le désir de libération des femmes « n'est pas une idée importée de Paris ou New-York, mais bien une idée endogène à la dynamique arabe et musulmane, et qui a mûri au sein des grandes entres de la pensée musulmane »[224]. Ce qu'elle explique ici, c'est le problème de la déformation culturelle visant à caricaturer une culture de sorte que ce qu'elle produit soit inspiré de l'extérieur. Il s'agit bien évidemment d'une forme d'ethnocentrisme dénoncé dans la mesure où l'occident voit l'orient comme une terre vierge où tout reste à bâtir et où tout ce qui est bâti l'est grâce à l'occident. S'intéresser à Shéhérazade, c'est s'intéresser à un personnage fondateur de la culture orientalo-musulmane mais, également, au rapport entretenu par l'occident avec les femmes. Rapport, profondément androcentrique, c'est-à-dire, un rapport construit sur une vision patriarcale où l'homme est au centre de toute analyse. L'androcentrisme est au cœur des discussions sur le genre. L'androcentrisme est un mode de pensée, visant à faire valoir uniquement le point de vue du masculin. Ainsi, le masculin devient universel, comme on le constate avec l'usage du nom Homme pour définir l'ensemble des êtres humains. Il soulève donc à la fois des questions sur l'égalité entre hommes et femmes mais, également, des questions d'identité. Puisque, de fait, la femme devient l'autre. Je pense qu'il est ici utile d'interroger la théorie du phallogocentrisme de J. Derrida en tant qu'il est une dénonciation de l'androcentrisme dans nos systèmes de pensée occidentale. Le phallogocentrisme est une contraction du logos platonicien (qui désigne le langage parlé ou écrit et, par extension la rationalité, la sagesse, la logique) et du phallus psychanalytique (lequel se distinguant de l'organe sexuel masculin, puisqu'il symbolise pour les hommes comme pour les femmes, la libido), il s'agit de construire des schémas d'intelligibilité dont la pierre angulaire est l'homme et son désir. C'est une entreprise de déconstruction qui est au centre de ses propos et, nécessairement, une entreprise de dénonciation – qui trouvera néanmoins ses limites, dans le langage notamment. Il met en valeur la place centrale du phallus en tant que « signifiant transcendantal » dans la psychanalyse freudienne et lacanienne principalement, ainsi que dans la philosophie occidentale. Le problème étant, et c'est assez évident lorsqu'on s'intéresse à la

[224] MERNISSI, F. (1996) *: Rêves de femmes. Une enfance au harem*, Paris : Albin Michel.

question, que la femme n'est toujours définie que par l'homme. S. Freud allant même jusqu'à dire que le problème de la sexualité féminine est le manque de l'organe masculin, une sorte de jalousie inconsciente qui donne nécessairement un caractère de domination à l'homme. Le phallus comme « signifiant transcendantal » doit donc être pensé comme un notion symbolique qui définit la sexualité de l'ensemble des êtres humains. Ce qui nous mène à constater que nos prismes d'analyse sont eux-mêmes phallogocentrés. La question posée est finalement, la place de l'autre par rapport à ce logos sexué. L'autre qui est la femme. Il me semble que cette approche est nécessaire à la compréhension de la déformation du mythe de la sultane, qui n'est, en Occident, que beauté et mutisme, alors même que c'est par sa parole, par son logos, donc, qu'elle échappe à la violence et sauve, ainsi, les femmes. La logique sacrificielle n'est, bien évidemment pas, étrangère au *Conte des mille et une nuits*. Mais, rares sont les textes fondateurs où la parole est détenue par une femme et, où la parole est pouvoir. La logique martiale est ainsi vaincue par les mots d'une femme.

Pourtant, nombre d'occidentaux ont dépeint une Schéhérazade aux qualités amoindries. Edgar Allan Poe n'hésita pas à la tuer, Matisse à lui couper la parole au profit d'une mise en valeur de sa beauté. La compréhension occidentale du mythe s'éloigne tragiquement du texte originel, on ôte à Schéhérazade sa toute puissance et par-là, ce sont aux femmes qu'on ôte cette puissance. Sous la plume de Poe, Schéhérazade se soumet à la volonté du monarque et trouve du réconfort dans le fait de priver l'homme de sa parole :

> Comme elle savait que le roi était un homme d'une intégrité scrupuleuse et incapable de forfaire à sa parole, elle se soumit de bonne grâce à sa destinée. Elle trouva cependant (durant l'opération) une grande consolation dans la pensée que son histoire restait en grande partie inachevée, et que, par sa pétulance, sa brute de mari s'était justement puni lui-même en se privant du récit d'un grand nombre d'autres merveilleuses aventures.[225]

Cet extrait représente les dernières lignes de la réinterprétation du mythe par Poe. La volonté de Schéhérazade est mise de côté, sa puissance également, de sorte que son réconfort soit apporté par un esprit de vengeance tout entier tourné vers son mari. Ce qui la soulage, et lui permet d'accepter une mort violente, c'est de penser que son mari sera privé de plaisir. De sorte, qu'elle admet son rôle d'objet de désir et que lui seul donne sens à son existence mais, également, à sa mort.

[225] POE, E.A. (1997). *Le mille et deuxième conte de Schéhérazade.* Paris : Gallimard.

Je vais donc m'attarder sur la réception des Mille et une nuits en Occident, ainsi que son implication dans le regard porté sur la culture arabe.

La particularité du mythe de Schéhérazade est qu'il double les dominations, à la fois culturelle et masculine. Certains diront la nécessité de convoquer l'intersectionnalisme qui est un concept visant à dénoncer à la fois les dominations de genre, de classe et de race. Il s'oppose donc de fait à une théorie universaliste, laquelle ne pourrait prendre en compte les particularités culturelles ou sociales des individus. Geneviève Fraisse le définit comme suit « le terme relève d'une double exigence, scientifique et politique, épistémologique et militante. Il y a sûrement l'idée d'un dépassement de la contradiction »[226] pour résoudre cette double domination qui mêle, sans aucun doute, sexisme et racisme, l'un entraînant nécessairement l'autre. C'est-à-dire que l'origine de la sultane entraîne un mépris racial qui lui-même ouvre la voie du racisme. Je ne crois pas être trop radicale en interprétant l'ethnocentrisme comme une forme de racisme. S'il est indéniable qu'il est une forme de domination d'une culture sur l'autre, ou plutôt d'un sentiment de supériorité de la culture dite dominante, il est plus que probable qu'il soit également une forme de racisme. Il induit, indubitablement, la faiblesse de l'autre culture. La construction me semble être la même que le sexisme, l'autre est faible et nécessite secours ou correction selon l'expertise du dominant. Il est peut-être un peu réducteur de résumer ainsi les relations culturelles entre l'Occident et l'Orient mais, c'est en tout cas, ce que laisse présager la réception du mythe de Schéhérazade en Occident.

Au préalable, j'ai affirmé que le nom de Schéhérazade est réduit au sensoriel dans notre imaginaire collectif, à un symbole de féminité exotique et, évidemment, fantasmé. En tant qu'objet de désir, Schéhérazade range son voile, son visage et son corps sont dévoilés et prennent le pas sur sa parole. On la pousse au mutisme – par la violence - ou on la décrète muette. Les représentations artistiques de la sultane sont à mon sens les plus éloquentes. Avant, j'aimerais me pencher sur un passage de l'Education sentimentale et sur le rêve de Frédéric à propos « de pantalons de soie jaune sur les coussin d'un harem, dans une salle pleine de femmes à moitié nues»[227]. L'assimilation du harem à un lieu de fantasme est courante mais non moins étonnante. L'évocation de l'Orient est à la fois caricaturale et sexuelle. C'est pourquoi j'en viens à l'idée d'une double domination à la fois raciale et sexuelle. Les femmes arabes sont, ni plus ni moins, que des objets de désir. Schéhérazade ne déroge pas à la règle et se donne à voir, dans l'œil de l'occident, comme un symbole de sensualité et de désir.

---

[226] FRAISSE, G. (2020). *Féminisme et philosophie*. Paris : Gallimard. p.28

[227] FLAUBERT, G. (2003). *L'éducation sentimentale*. Paris : Gallimard, p.168.

Néanmoins, il est bon de noter la connotation sexuelle de l'ouvrage originel. En effet, le roi qui fut trompé par sa femme, décida de la tuer, ainsi que son amant. Sa fureur n'étant pas apaisée, il fit le choix de prendre chaque nuit une nouvelle jeune femme vierge pour la tuer au petit matin. Jusqu'au jour où il ne resta plus de vierges, soit elles s'étaient enfuies soit elles étaient mortes, à l'exception de Schéhérazade et de sa sœur. Ainsi Schéhérazade, courageuse ou téméraire, dit « j'aimerais que vous me donniez en mariage au roi Schahriar. Ou bien je réussirai ma mission et j'arrêterai le massacre et je sauverai les gens, ou bien j'échouerai et je serai tuée comme les autres. »[228]. Le projet de Schéhérazade fut mené à bien, elle a raconté ses histoires pendant presque trois ans et eut des enfants avec le roi. Ce dernier est un point étonnant, en déjouant le projet funeste du roi, elle apprend à vivre avec lui. Ainsi, a-t-elle arrêté le massacre et soigné la haine pour les femmes du roi. La sociologue Fatima Mernissi établit un continuum entre Schéhérazade et l'ensemble des femmes arabes, lesquelles n'auraient pour arme que la parole. Effectivement, elles sont évincées de la politique, de la Mosquée, et sont cantonnées à la vie au harem. Lequel n'a rien du bordel fantasmé par Flaubert. C'est un lieu de vie où se côtoient femmes et enfants, un lieu d'éducation, de tâches domestiques, et comme le souligne F. Mernissi « d'histoires ». Plutôt que de voir la parole comme une arme dite faible, il est juste – je crois – de la voir comme un véritable pouvoir. Il est peut-être hasardeux de faire le parallèle entre le mythe de Schéhérazade et les événements de ces dernières années en ce qu'il s'agit de la libération de la parole ; pourtant, il me semble qu'il s'agit du même vecteur de libération. Le mouvement *metoo*, n'est rien d'autre, en réalité, qu'un mouvement de prise de parole. C'est par la parole que sont dénoncées les injustices, par la parole que les femmes parviennent, pas à pas, à l'égalité. Cette parole est corrélée à un dépassement de la peur. En effet, à l'instar de Schéhérazade, la liberté n'a pu être acquise qu'à la condition de désobéir. Désobéir non pas à la loi, évidemment, mais désobéir à un ordre établi, à des règles tacites. C'est cela le système de domination : un ensemble de normes acquises a priori. Spontanément, on lie dénonciation, prise de parole et honte. Cette honte, cette *h'chouma* est fondamentale dans la culture arabe. C'est elle qui permet de savoir ce qui peut être fait et ce qui ne doit pas être fait. Dans *Rêves de femmes* Fatima Mernissi explique que la paix sociale au Maroc est maintenue par les *hudud*, les frontières. L'éducation est essentiellement axée autour de cette notion qui laisse entrevoir l'importance de la distinction entre hommes et femmes, entre intérieur et extérieur, entre les religions, entre autres. Les frontières permettent ainsi de

[228] Les Mille et Une nuits (révisée éd.). (1991). Paris : Gallimard. p. 23.

délimiter les espaces public s et privés. Le voile impose des frontières entre le corps de la femme et l'extérieur. Le corps féminin est à la fois objet public et objet exclusivement privé selon un traditionalisme religieux conduisant nécessairement à la frustration et à une négation des libertés individuelles. Le sujet n'est évidemment pas ici le port du voile, mais il est révélateur de cette notion de frontières. Le harem n'est finalement rien de plus que la concrétisation, la matérialisation des frontières entre dedans et dehors, entre public et privé entre, femmes et hommes. De sorte, que la parole – toute libre soit elle – à l'intérieur des harem ne peut être une parole libératrice. Elle peut l'être, et c'est une condition sine qua non, si elle est prononcée hors des frontières. Pour en revenir au mouvement *metoo*, on s'aperçoit que la parole libérée n'a pu l'être que lorsqu'elle fut médiatisée et donc, publique. C'est à une destruction des frontières que nous avons assisté en 2017, mais également à une négation de la honte. La honte n'est plus la parole, elle est devenue – par celle-ci – celle des dominants. Ce message, pourtant si contemporain, est déjà contenu dans le conte *des mille et une nuits*. Selon moi, il fut toujours parfaitement compris, c'est pourquoi nous – les occidentaux – nous sommes empressés de museler Schéhérazade. Le système de domination des cultures et des sexes, ne pouvait guère accepter une liberté si soudaine venue d'Orient et de la bouche d'une femme.
Dire que Schéhérazade n'est pas méditerranéenne n'a pas pour but de nier son orientalisme. Au contraire, il s'agit de dévoiler les rouages qui ont permis cette réappropriation culturelle d'un mythe libérateur pour le réduire à un fantasme exotique, somme toute dénué d'intérêt. Le combat d'intellectuelles arabes telles que Fatima Mernissi ou encore la libanaise Joumana Haddad, est fondamental pour permettre à la pensée occidentale de se transcender. C'est-à-dire, pour se penser autrement que comme une pensée fondatrice et centrale. Il me semble que Schéhérazade est une clef de voûte de la théorie du genre, en ce sens qu'elle a jeté les bases du féminisme, en donnant le pouvoir à une femme.

« Étant l'élément permettant la continuité du groupe familial du fait de sa fonction reproductive, la femme est donc la garante de l'honneur, alors que l'homme en est le protecteur à travers la riposte de la violence physique face à l'outrage »[229]. Ces femmes dont le corps est mystifié, dépossédé et idéalisé. Je ne crois pas avoir une illustration plus positive de cette citation que l'image de Schéhérazade. Ce n'est pas sa sexualité, sa sensualité ni même son genre qui lui ont permis d'abolir un système de domination injuste, injustifié et injustifiable, mais son esprit, ses

[229] ALEV DILMAC,J. (2005) « Cassar Carmel, L'honneur et la honte en Méditerranée, Édisud, 2005, 85 p. », Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée , 121-122 , http://journals.openedition.org/remmm/4593

histoires, ses mots. C'est par son intelligence, ni féminine ni masculine, qu'elle est parvenue à retourner un rapport de force, qui semblait pourtant perdu d'avance. Cette reconnaissance de la sultane comme un être désexualisé est, je crois, un pas important dans la pensée occidentale et surtout pour la théorie du genre. Le conte des Mille et une nuits a la particularité de mettre sur un pied d'égalité homme et femme. Mais aussi, de donner à voir l'existence d'une relation homme-femme dénuée de tout rapport de force. Elle réussit à bannir la violence de l'homme par l'usage des mots, et en fait ainsi un spectateur passif, il devient celui qui écoute. Avec sa ruse, elle refuse la position de victime et avec elle, ce sont les femmes qui ne le sont plus. Elle rompt avec ce qui était un rite fatal, une voie sans issue. Elle change ainsi le cours des choses. Dans Rêves de femmes, Fatima Mernissi affirme même que « Les femmes de Schéhérazade... n'ont pas écrit sur la libération - elles sont allées de l'avant et l'ont vécue, dangereusement et sensuellement, et elles ont toujours réussi à se sortir des ennuis. Elles n'ont pas essayé de convaincre la société de les libérer, elles sont allées de l'avant et ont libéré eux-mêmes »[230]. C'est-à-dire qu'elles ont elles-mêmes rompues avec le patriarcat et avec un système de relation d'oppression et de domination. Seulement, le caractère libérateur et subversif de l'œuvre a été perdu lorsqu'il est passé en Occident.

Le mythe est à la fois symbole de réappropriation culturelle, pour plusieurs raisons, et symbole du sexisme intrinsèque aux sociétés occidentales.

C'est un symbole de réappropriation culturelle, puisqu'est dénié son message originel, puisqu'il est réinterprété, puisqu'il est superposé à des fantasmes occidentaux. De fait, Schéhérazade n'est pas méditerranéenne, pour l'occident. Elle est une méditerranéenne, une arabe rêvée, sexualisée et surtout muette. Plusieurs explications, sans doute, permettent de comprendre pourquoi la transmission a été travestie lors du passage de l'Orient à l'Occident. Une m'intéresse particulièrement, celle qui laisse entrevoir la volonté de l'Europe, entre autres, d'être à l'origine de toutes les révolutions et même de la liberté. Il est inconcevable, pour l'imaginaire collectif, qu'une avancée de tout ordre, survienne d'ailleurs. Et encore moins, si elle survient de ce qui est jugé exotique et donc – creux. C'est donc le système de pensée androcentrique et ethnocentré, qui est à l'origine de la transfiguration de Schéhérazade. Les représentations artistiques, on le sait, ont un effet sur l'inconscient collectif, lequel prend l'art pour référent. Il n'est pas inutile, je crois, de rappeler l'influence de l'art sur la société en tant qu'elle est représentation des mœurs, des normes et des systèmes de pouvoir. La nudité féminine, si

[230] MERNISSI, F. (1996). *Op. Cit.*

souvent présente dans l'Art, est peu représentative de pouvoir sauf, lorsqu'elle représente la République. On assiste, bien souvent, à une nudité passive, sexuelle, offerte. Il ne s'agit pas ici de refuser toute forme de nudité et encore moins de la diaboliser, mais de mettre au jour l'usage qui est fait du corps féminin dans l'Art. Si sexualiser un corps n'est pas criminel, cela devient problématique lorsque cela devient systématique et même systémique. De sorte, qu'un corps féminin ne peut être considéré autrement que comme sexuel. L'Art, finalement, n'est-il pas le garde-fou du sexisme ? Cette question, évidemment, n'induit en aucun cas que l'art n'a pas de caractère transgressif ou qu'il n'est pas vecteur d'évolution. Elle invite seulement à une réflexion quant à l'impact de l'art sur les représentations féminines et masculines et ce que cela dit de nos sociétés.

Le problème, n'étant pas le corps nu, ni même encore le corps sexualisé, ni le corps couvert. Le problème est l'enfermement dans un stéréotype qui s'avère socialement dangereux. Si l'on résume, l'Art présente la femme comme symbole de fertilité, comme symbole de la bourgeoisie, comme symbole de la sexualité ou bien encore, l'enferme dans des tâches dites féminines toujours liées au *care*. Je crois que l'attrait des femmes pour les métiers du *care* s'explique, entre autres, par le fait qu'elles s'affirment ainsi en tant que femmes dans l'espace public de façon, cependant, à ne pas contrarier leurs capacités prétendument innées pour les tâches domestiques : infirmières, assistante sociale, professeure, aide maternelle, *etc*. Les professions qu'elles occupent, qu'elles choisissent « par vocation » sont tournées vers le soin, le social. Les métiers de force ou ceux où il est nécessaire d'avoir une « autorité naturelle », ne leur sont pas destinés et elles s'en excluent elles-mêmes. L'intériorisation de la vision sociale dominante fait donc son œuvre jusque dans les désirs des femmes, jusqu'à faire valoir leurs choix comme des vocations alors même que ceux-ci sont des produits de la société, des institutions, de l'Histoire et de l'Art. Schéhérazade ne correspond donc absolument pas à ces critères féminins, ni aux critères artistiques au sujet du féminin, il était donc, tout naturel, de la faire taire et de la sexualiser.

Il est, à ce stade, difficile de nier l'implication de l'occident dans le mythe de Schéhérazade. Ainsi, en effet, n'est-elle plus méditerranéenne, pour n'être plus qu'un produit culturel de consommation. Elle devient l'archétype, non pas de la femme arabe, mais, du fantasme de la femme arabe, du fantasme exotique. Parler aujourd'hui, le 8 mars, de Schéhérazade et de Fatima Mernissi est, je crois, très à propos. Cela permet de montrer la pénétration de l'androcentrisme jusque dans nos imaginaires, nos représentations et même dans notre agir. Cela permet également, de révéler la nécessité de considérer l'altérité et de se

considérer comme l'altérité. Schéhérazade, n'est finalement pas méditerranéenne, et n'a jamais été exclusivement méditerranéenne. Elle est une représentation féminine forte qui, si l'on ne la transgresse pas, dépasse les frontières culturelles. Elle est également le symbole de la fragilité des normes sociales, en tant qu'elles sont culturellement et donc, artificiellement, bâties.

L'analyse de la figure de Schéhérazade permet de mettre en lumière celle de Maria Gentile sous un angle différent. Cette dernière est effectivement une représentation populaire, elle a un poids particulier en Corse et se veut le visage de la rébellion. C'est pourquoi il est peut-être intéressant de confronter la figure de Schéhérazade à celle de Maria Gentile, laquelle devient symbole de la résistance à un ordre établi injuste, en ne s'interrogeant pas sur le respect de la loi. Si la loi est mauvaise, il faut la contourner. Ainsi, Marie Gentile, fait fi des lois et rend sa sépulture à son fiancé. Il y a un double message, je crois, derrière cette histoire. D'abord, évidemment, celui qui véhicule l'image d'une héroïne, dont le courage n'a d'égal que sa détermination. Mais un autre, peut-être plus important, que sa seule comparaison à une Antigone insulaire : celui de l'universalisme.

Le récit du combat de Maria Gentile nous explique que le pouvoir lorsqu'il est injuste, doit être bafoué, au nom de la morale. Il est extrêmement intéressant, je crois, de voir Maria Gentile sous cet angle : celui de l'universalité de la morale. Evidemment, je pense ici immédiatement à Emmanuel Kant et son fameux impératif catégorique « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps valoir comme principe d'une législation universelle »[231]. Ce qui est particulièrement fécond, c'est cette idée de morale universelle : il y a, certes, une diversité de lois, mais une seule et unique morale, avec laquelle on ne peut transiger. Pourtant, Maria Gentile se rebelle pour une sépulture, laquelle est sacrée, et j'emploie le terme au sens littéral. C'est-à-dire que bafouer les principes religieux est, dans ce contexte-ci, immoral. Bien évidemment, je suis volontairement provocatrice sur ce point, mais il me semble qu'on tient ici l'angle d'analyse. Evidemment, les tombes ont été sécularisées, mais il s'agit d'un rite. C'est ce rite et tout ce qu'il implique socialement qui méritait toute l'abnégation de Maria Gentile. Et, je crois, que la loi morale de Maria Gentile n'est pas universelle. Bien qu'il soit très compliqué de définir la morale, on peut tout de même suivre la position de Kant dans *la métaphysique des mœurs*, qui explique que finalement il est difficile de soutenir qu'on a effectivement agi moralement. Agit-on vraiment moralement si l'on agit pour que la conséquence de notre action soit morale ? Autrement dit, il y a toujours une opacité des

[231] KANT, I. (1985). Critique de la raison pratique, Paris : La Pléiade, p.643.

intentions du sujet, notamment lorsque la morale est concernée. Mais il faut, je crois, pour analyser de tels événements, tenir compte de l'intentionnalité. Maria Gentile agit au nom de la tradition, qu'elle pense, sans aucun doute, morale. On assiste ici aux limites de la moralité dans sa confrontation à l'expérience par analogie entre la métaphysique de la nature et la métaphysique des mœurs. Ce sont des tournures un peu difficiles qui servent des choses simples, il s'agit de dire que l'expérience, l'empirisme mettent la morale en difficulté. L'idée d'un universalisme de la morale, trouve simplement ses limites dans l'agir. Je ne veux pas ici m'attarder sur la nécessité d'une morale universelle puisqu'elle doit être contiguë à l'objectivité. Une morale ne peut être subjective. Les rites funéraires, par exemple, diffèrent selon les pays : au Tibet, on n'enterre pas les morts car cela gênerait la réincarnation, l'enterrement est réservé aux criminels et aux malades. Le véritable affront, si Maria Gentile avait été tibétaine, eut été d'enterrer son fiancé. Il ne s'agit donc pas de morale, au sens kantien, mais de cohérence sociale, de respect social et non de moral. Maria Gentile ne se rebelle pas parce que son fiancé a été condamné à mort, ce qui est absolument immoral, mais parce qu'on ne lui offre pas de sépulture. C'est une double punition, et évidemment, la première est irrémédiable.

Mais chez Maria Gentile, il y a une forme de résistance qui s'opère bien qu'elle ne change guère le sort des autres. Chez Schéhérazade, il y a une dimension altruiste, qui n'existe pas chez Maria Gentile. Elle se sacrifie, certes, mais pour elle-même, puisque son époux mort ne peut profiter de son abnégation. Schéhérazade, sauve les vivantes et devient également garante de la mémoire des femmes assassinées. Et il ne faut pas oublier non plus, que Maria Gentile, si elle obéit à sa conscience, obéit également aux lois de la vendetta. En effet, lorsqu'un homme meurt violemment sa fiancée doit épouser le frère du défunt, ce que Maria Gentile fait. Il y a également chez ce personnage une dimension de soumission, aussi étonnant que cela puisse paraître. Elle refuse l'ordre venu de l'extérieur, mais se soumet entièrement aux règles sociales corses, à sa tradition. J'ai donc du mal à la considérer comme une figure libératrice et même comme une figure morale. C'est peut-être davantage une figure de la résistance politique, tout comme Schéhérazade puisqu'elle s'oppose au roi, étant donné qu'elle s'oppose à la loi coloniale (nous sommes en 1769 et la France gagne la guerre lors de laquelle la Corse perd son indépendance). C'est pourquoi, elle est passée à la postérité. Il ne s'agit pas d'une morale universelle et haute qui vaut tout sacrifice, mais plutôt d'un courage politique motivé, non pas par la liberté d'un peuple, mais par un esprit de vengeance et peut-être même, par un esprit de soumission à la tradition. Laquelle n'est pas, un critère de liberté et encore plus particulièrement en ce qui concerne les femmes.

Cette dernière analyse, montre la difficulté de livrer une image d'une femme corse véhiculant des valeurs d'indépendance. Les figures mythiques ou historiques semblent toute étroitement liées à un traditionalisme aliénant, même sous une apparence émancipatrice.

Conséquemment, rares sont les personnages historiques, et même fictifs, qui parviennent à s'émanciper de leur genre, je n'évoque évidemment ici que les personnages dits féminins, puisque – je l'ai relevé plus tôt – il n'y a qu'un genre. En revanche, il me semble qu'une figure féminine corse est parvenue à s'émanciper de son genre. Il s'agit de la résistante Danielle Casanova. Le problème posé par la postérité de Danielle Casanova tient davantage de sa canonisation. En effet, elle est connue pour être une résistante, elle s'est rapidement engagée à gauche, a – dès ses années étudiantes – milité. Le militantisme, est à mon sens un moment fondamental de l'entrée en résistance. Parce que, finalement, qu'est-ce donc que la résistance si ce n'est l'aboutissement du militantisme ? Cependant, il serait vain de penser la résistance comme une forme d'action, elle n'est pas fondée sur la théorie, non, elle est une éthique applicative. En ce sens, que l'agir est l'éthique. L'inaction est alors l'acceptation, le soutien, et non pas la résilience. Le célèbre adage « qui ne dit mot consent » prend ainsi tout son sens. Alors, qu'il est coutumier de constater la résistance de la maxime lorsqu'elle se confronter à l'expérience. *A posteriori*, - après la guerre – il est aisé de dresser un tableau distinguant les courageux des soumis, les bons des mauvais en somme. Je crois qu'il n'est pas nécessaire de s'attarder sur la faiblesse d'une analyse manichéenne. Pourtant, la figure, parce que c'est ce qu'elle est effectivement devenue, de Danielle Casanova est sanctifiée. Sans que cela ait une quelconque influence sur la considération du rôle des femmes pendant la seconde guerre mondiale. Danielle Casanova est devenue un nom de ferry, un nom de rue, un nom de statue, un nom de lycée. Mais l'Histoire est parfois étrangère à cette figure. *A contrario* d'un Jean Moulin, ou d'un Ribeddu dont le nom est en premier lieu associé à la résistance, au courage, à l'abnégation. J'employais auparavant le terme de « canonisation », je crois, à bon escient. Nombreux sont les saints dont on ne connait pas l'histoire, dont ne sont pas connues les raisons de leur canonisation, seule reste la canonisation. Laquelle devient valeur, elle est un hommage pérenne et, finalement, vague. Vague car qu'est-ce qu'un hommage sans histoire ? Peut-on honorer la mémoire sans souvenir ? Il y a bien sûr une littérature scientifique riche qui entoure Danielle Casanova, mais il me semble que la symbolique du nom est ce qui demeure d'un point de vue populaire. D'ailleurs, on oublie régulièrement qu'elle est un leader politique. Elle a fondé en 1935 l'Union des Jeunes Filles de France (l'UJFF) et n'a eu de cesse jusqu'à sa mort en mai

1943, de combattre le nazisme et d'organiser la résistance, jusqu'à l'intérieur des camps de concentration. La fondation de l'UJFF n'est pas passée à la postérité malgré sa longévité (1935-1974). Pourtant, elle est d'une modernité étonnante, à l'heure où les plus hauts responsables politiques dénoncent les réunions non-mixtes comme une forme de clanisme ou d'extrémisme, en 1935, Danielle Casanova organisait des réunions exclusivement féminines. La mixité étant vue comme un obstacle à l'émancipation. Avant de poursuivre, je crois nécessaire de faire un bond de près de 90 ans pour analyser l'actualité. Les réunions non-mixtes font parties en 2021 des sujets clivants, des débats violents. A propos desquels chacun se prononce à tort ou à raison, en faveur de ou absolument contre. Aujourd'hui, c'est de réunions non mixtes dites « racisées » et « genrées » qu'il s'agit. Ces réunions organisées par l'organisation étudiant l'UNEF, font polémiques et sont selon, entre autres, la ministre de l'enseignement supérieur et de la recherche, Dominique Vidal, « contraires à l'objectif de la lutte contre le racisme et l'antisémitisme ». Pourquoi ces réunions, ici racisées, d'autres fois genrées, sont-elles polémiques ? Il semble qu'il y ait une peur viscérale d'une montée d'un quelconque radicalisme émanant de groupes militants. Sans doute traumatisée par la vague d'attentats de 2015, la classe politique française se dresse contre tout ce qui ressemble de près ou de loin à du communautarisme. Omettant ainsi, la volonté d'inclusion fondamentale sur laquelle est fondée cette théorie. Il n'y a aucune raison de penser que le sens est cloisonné. Les approches aussi particularisées qu'elles soient ne consistent pas à isoler les dimensions de sens sur lesquelles elles s'interrogent. C'est-à-dire qu'il est peu probable que des réunions non-mixtes visent l'isolement, l'autonomie totale. Il paraît davantage que la logique soit dialectique c'est-à-dire qu'elle pose des problématiques visant à évoquer des problèmes plus larges. L'intersectionnalisme, par exemple, vise un croisement des réflexions fondées sur des inégalités particulières de sorte à nourrir une réflexion globale au sujet de l'inégalité. Evidemment, l'approche n'est pas universaliste. Il ne s'agit pas ici, contrairement à ce dont témoigne l'actualité, de se positionner pour ou contre, il s'agit, en revanche, de positions théoriques et pratiques, d'opinions politiques et scientifiques qui n'ont pas vocation à donner naissance à des polémiques. Pourtant, la ministre est catégorique et affirme que ces réunions sont néfastes, parce que contraire aux principes d'universalisme. L'universalisme devient alors un devoir républicain, un cadre de pensée nécessaire. L'approche semble, scientifiquement sclérosante et, finalement, mutile la pensée. Danielle Casanova, qui est une figure républicaine par excellence a amorcé les mouvements non-mixtes dans une démarche, évidemment, globale. Il s'agissait de donner une voix à celles qui en étaient privées. Il est bon de rappeler qu'en 1935, lorsqu'elle forma le mouvement UJFF,

les femmes n'avaient alors pas le droit de vote. Leurs voix étaient tues. La mixité s'érigeait donc comme un frein à l'émancipation et, tout simplement à la parole. On imagine aisément que les problématiques racistes auxquelles sont confrontées les personnes dites « racisées » peuvent trouver une solution dans un environnement non-mixte, de sorte à donner à libérer leur parole d'une classe raciale dominante. Il est étonnant que cette démarche soit qualifiée de raciste, alors même qu'il est difficile d'évoquer une quelconque forme de racisme à l'encontre d'une classe dominante. Tout comme il est difficile d'évoquer un sexisme qui toucherait les hommes. La misandrie est un point que je trouve particulièrement épineux. Comment le patriarcat peut-il opprimer les hommes alors même qu'ils sont en position dominante ? Comment le racisme peut-il opprimer les blancs alors même qu'ils sont en position dominante ? En effet, un génocide blanc me paraît compliqué à mener à bien en occident où ils constituent l'écrasante majorité d'une population. D'ailleurs, la douloureuse histoire des génocides ne fait pas cas d'une tentative d'élimination d'une population majoritaire. Les minorités, évidemment, ne constituent pas exclusivement une population défavorisée par leur nombre. Le cas des femmes est éloquent, puisqu'elles constituent la moitié de la population. Seulement, c'est le cadre social favorisant les hommes aux femmes qui rendent les femmes minoritaires. La société ne leur est pas favorable. Lorsqu'elles sont racisées, elle leur est d'autant moins favorable. Le cas de l'UNEF est plus particulièrement éloquent puisqu'il s'agit dans ce cas précis de groupes de paroles ponctuels visant à mettre en relation des victimes de discrimination. Ces groupes peuvent, selon Jean-Michel Blanquer, ministre de l'éducation nationale, conduire au « fascisme ». L'empressement des politiques à condamner ces groupes fait état d'une grande lacune théorique en ce qui concerne l'intersectionnalisme mais également, plus simplement, l'histoire. Des mouvements d'émancipation ont été permis par des groupes non-mixtes. Cette digression, qui mérite peu qu'on s'y attarde à nouveau, met au jour la modernité de Danielle Casanova, son courage mais également, peut-être, la régression de nos classes politiques qui ne se montrent pas à la hauteur de la question des inégalités. D'autant plus que ces groupes non-mixtes ont autrefois été les outils de la lutte contre le fascisme. De plus, l'emploi du terme de « fascisme » peut être ici particulièrement dangereux puisqu'il revêt, factuellement, une banalisation du terme. C'est un oubli de l'Histoire auquel nous assistons et donc la porte ouverte à l'extrémisme. Si les réunions de l'UNEF peuvent glisser vers le fascisme, la limite entre lutte contre les inégalités et fascisme est si mince qu'elles peuvent allègrement se mêler. Demander la dissolution de l'UNEF est sans doute une entrave non seulement à la démocratie mais aussi à la pensée. Les mots, ont un poids historique, ils sont chargés d'histoire et ont un impact social.

Ils informent la société. Longtemps, le fascisme fut réservé à un extrémisme dangereux pour la population et la démocratie, s'il est aujourd'hui associé à de nouvelles méthodes d'échanges de paroles à propos du sexisme et du racisme, il semble, en effet que la société occidentale dérive de nouveau vers un système politique oppressif.

En somme, le personnage de Danielle Casanova est une figure féminine importante, une figure du parti communiste, donc politique, une figure féministe et de la résistance. Elle est largement méconnue, elle est écartée des livres scolaires, de la genèse des luttes sociales, des luttes féministes. Son nom, seul, est passé à la postérité. Je ne saurai, à ce stade, dire si son genre est impliqué dans sa méconnaissance, mais il est aujourd'hui d'une grande nécessité de s'attacher à lever le voile sur ce personnage historique fondamental.

Par conséquent, la place de la femme dans l'Histoire de la Corse étudiée au travers des figures de Maria Gentile et de Danielle Casanova, qui ont émergé toutes deux dans un contexte guerrier, laissent entrevoir deux représentations opposées. La première, est intrinsèquement liée à la famille, à l'espace privé. Quand, la seconde est une figure totalement détachée de son environnement familial, elle est une figure, de ce fait, qui s'est extirpée du genre. J'aurais pu, en effet, analyser d'autres personnages tels que Laetitia Bonaparte, Vannina d'Ornano ou encore Colomba. J'ai malgré tout fait le choix de ces deux femmes pour leur portée symbolique et leur opposition. Ce qui m'a semblé intéressant dans ce choix est la perspective que ces deux portraits nous offrent d'un point de vue historique. Nous avons d'un côté un visage qui répond tout à fait aux normes sexuelles et, de l'autre, un visage qui s'en est émancipé sans que pour autant nous retenions son émancipation. L'entrée des femmes dans l'histoire, au sens scolaire du terme mais également dans la mémoire collective, nous montre qu'elle est soit temporisée, amoindrie, dénudée (Danielle Casanova) soit mise en avant dans sa position de femme et donc, en tant que femme, lorsqu'elle respecte les « frontières », pour reprendre le lexique de Fatima Mernissi, qui lui sont imposées. Il est également très clair, que les figures féminines insulaires ponctuent l'Histoire, en ce sens que leur seul prisme ne donne à voir qu'une histoire décousue. A la manière de Michelle Perrot, il serait peut-être judicieux de donner une densité à l'histoire des femmes en Corse et en Méditerranée afin de leur offrir une histoire continue et non plus décousue. Cette histoire disparate s'explique peut-être plus simplement que ce que l'on pourrait imaginer. L'Histoire est l'œuvre de l'Espace public, Espace duquel les femmes sont exclues, certes de moins en moins, mais n'en ont pas pleinement la jouissance. Le fait, par exemple, que l'actualité mette bien souvent les femmes à l'honneur à l'occasion de sinistres faits divers est

un exemple frappant. C'est bien souvent à l'occasion de drames privés qu'on évoque les femmes, puisque l'espace privé est celui qui leur est donné par la société.

Cette dichotomie entre espace public et privé doit, selon moi, être analysée à la lumière des luttes pour la reconnaissance, en tant qu'elles sont empreintes de nationalisme et donc, de facto, de traditionalisme malgré leurs volontés progressistes. De sorte, qu'il est juste de s'intéresser à l'effet de ces luttes pour la reconnaissance sur la place de la femme dans l'espace public en Corse et en Méditerranée.

DEUXIÈME PARTIE

IDENTITÉ, SEXE ET RACE. DE LA CONTROVERSE DES CONCEPTS À L'EFFECTIVITÉ POLITIQUE

La faculté du pouvoir est de s'exercer et d'exercer en vertu de la naturalisation des normes qu'il impose. En ce qui concerne le *distinguo* entre féminité et masculinité, les normes désignent le normal. Nulle injustice ne peut s'épanouir dans cette distinction, le pouvoir dit le juste et l'injuste ; il y a confusion entre pouvoir et savoir. Malgré le perpétuel mouvement de la culture, il subsiste une forme invariable du pouvoir, malgré ses évolutions permanentes, le genre est une entité persistance et pérenne. Savoir si les luttes pour la reconnaissance nuisent aux femmes est une question féconde afin de mettre au jour la résistance du genre en Méditerranée. La Méditerranée, berceau des civilisations, a un attachement tout particulière à la symbolique identitaire et aux discours sur l'identité. La montée de l'islamisme radical en Egypte, en Tunisie, en Lybie sont des exemples pertinents de la volonté de distinction selon la culture. On remarque, par ailleurs, que l'assise de ces politiques s'accompagne nécessairement d'une régression des droits des femmes. La volonté identitaire culturelle, se confond souvent avec un sexisme latent et indiscernable de ce dernier. La question qui se pose est de savoir pourquoi luttes culturelles et luttes féministes sont à ce point antinomiques dans leur expression pratique ? On peut supposer que la quête du pouvoir est voilée dans ces discours par la dimension culturelle, identitaire. Chacun est amené à s'interroger sur sa propre identité, en sorte qu'elle ne peut se définir que collectivement. C'est un lieu commun, en effet, que de considérer l'identité corrélativement au collectif. Comment pourrais-je avoir une identité si j'étais seule ? L'identité a cette faculté d'être reconnue par des caractéristiques seulement sensorielles lorsqu'elle s'exprime dans sa condition la plus simple : une tenue, un accent, une odeur sont des signes culturels distinctifs et des marqueurs d'appartenance. Cette volonté d'être assimilé à un groupe a pris une forme simple dans nos sociétés, il s'agit simplement d'intégration sociale. S'intégrer socialement signifie s'accoutumer, verbe dans lequel on entend très distinctement le terme de « coutume » indissociable de la culture. Faire société, être admis en société serait donc conditionné par le respect des coutumes et par leurs usages. Ainsi qu'il ne peut y avoir de neutralité sociale aussi bien d'un point de vue culturel que d'un point de vue du genre. Les luttes pour l'émancipation en Corse, manifestent donc nécessairement des critères culturels qui se distingueraient des critères culturels français. La justification de cette scission tient, dans les discours, dans la langue, la culture comprise comme Histoire, dans les traditions. C'est donc, sans abus de langage, une volonté de reconnaissance d'une identité propre et d'une volonté de faire société selon des règles différentes. Malgré tout, comme le rappelle Antoine-Marie Graziani, l'identité est une chose mouvante, fondée ainsi une idéologie sur une identité paraît être un pari risqué, puisque la seule constante de l'identité semble être l'idée qu'on lui a apposée, construite à la fois par soi et par les autres :

> Tout a été identitaire en Corse, même un temps l'économie, au cours de ces trente dernières années. Sauf que l'on n'a jamais exactement décrit ce que l'on entendait par « identité corse ». Car, outre le fait que l'identité de quelque chose en peut être qu'en perpétuelle évolution et qu'elle ne saurait être cette construction figée qu'on nous vend, elle est largement un processus complexe où l'autre est tout autant que moi auteur de mon identité. L'image des Corses n'est absolument pas le fait des seuls Corses, elle a été bien souvent élaborée par les regards extérieurs de ceux auxquels ils ont été confrontés. Des regards, notons-le, affectés par des systèmes représentationnels variables selon les époques.[232]

Il est donc bon de s'intéresser précautionneusement à cette notion d'identité, et peut-être, cela reste sujet à débats, de l'utiliser avec parcimonie dans des luttes visant l'égalité et la justice. Néanmoins, il faut relever que dans les discours de l'identité, la constance du genre est particulièrement absente, comme s'il y avait une hiérarchisation des luttes ou simplement une cécité en ce qu'il s'agit des luttes en faveur des femmes. En ce sens, il paraît donc nécessaire d'élaborer une identité qui ne serait ni homogène, ni excluante. Etant donné que l'identité est au centre des discours scientifiques, politiques et revendicateurs, il est fondamental d'interroger cette notion par le prisme du genre, ce qui peut-être, lui donnerait une réalité.

Malgré l'intérêt porté aux inégalités entre hommes et femmes dans nos sociétés contemporaines, jusque dans la sphère étatique, on s'aperçoit que la place de la femme ne cesse de créer des polémiques médiatiques, soit en vertu du prétendu déclin de la culture, soit en vertu de la barbarisation de la langue, par exemple. C'est-à-dire qu'il y a une diabolisation de la dénonciation des injustices de genre, puisqu'elles sont perçues comme une volonté de refondation culturelle. Preuve en est, sans doute, que la culture est sexuelle et plus précisément sexiste. Elle ne peut se passer des distinctions de genre et c'est ainsi qu'elle intervient dans le pouvoir systémique. Le pouvoir est évidemment à l'origine de la distinction de genre et des inégalités induites par celle-ci. C'est pourquoi la place de la femme dans la sphère publique en Corse, entre autres, se détermine selon un pouvoir fondamentalement patriarcal. Pourtant, l'argument de la reconnaissance est commun aux luttes nationalistes et féministes. A. Camus disait « L'homme révolté (…) vise à faire reconnaître quelque chose qu'il a, et qui a déjà été reconnu par lui (...) comme plus important que ce qu'il pourrait envier »[233]. Cette analyse peut être imputée à la révolte d'un peuple et à celle des femmes : il s'agit de faire valoir, dans les luttes nationaliste et féministe, la valeur que les protagonistes de celles-ci s'octroient. Cependant, ces idéologies ne sont-elles pas antinomiques ?

---

[232] GRAZIANI, A-M. (2019). La Corse : une postmodernité très problématique. Dans A-M. Graziani (dir.), Des révolutions à nos jours. Permanences et évolutions (Volume 2), (pp.427-465). Ajaccio : Alain Piazzola.

[233] CAMUS, A. (1951). L'homme révolté. Paris : Gallimard. p. 25.

En effet, la valeur accordée à l'identité dans les luttes féministes et les luttes nationalistes est profondément différente. Dans les luttes féministes il convient de se défaire d'une identité genrée, et d'accéder à la sphère publique sans identité prédéfinie par des critères sexuels. Afin, finalement, de mettre à mal la posture de S. Freud selon laquelle « l'anatomie, c'est le destin »[234]. Bien que particulièrement discutée, cette célèbre maxime de S. Freud trouve son origine dans le pouvoir, divisé entre hommes et femmes, ou plutôt, excluant les femmes. Dans le contexte d'écriture freudienne, la maxime servait à démontrer à quel point l'anatomie était à l'œuvre dans la dialectique du désir. Ce désir de petite fille, toujours empreint de la jalousie d'être castrée dès l'origine. Ainsi, le sexe masculin est d'emblée positionné comme un organe du pouvoir, qu'on envie et qui, si on ne le possède pas, nous prive nécessairement de certains privilèges. Le mécanisme du désir sexuel chez Freud, peut s'appliquer à la dialectique à l'œuvre dans les systèmes de pouvoir, où la privation dont font l'expérience les femmes se justifie par ce « manque » biologique, organique. C'est pourquoi, il peut paraître intéressant d'analyser les luttes politiques par le prisme du genre et du sexe. Concernant la Corse, analyser la place de la femme par rapport aux mobilisations pour l'autodétermination est un angle d'analyse pertinent, puisque ce sont ces mobilisations qui sont les plus médiatisées et qui révèlent les enjeux communicationnels à l'œuvre dans celles-ci. Les médias, étant un vecteur privilégié pour discerner les interactions sociales et leur caractéristiques sexuelles entre autres. L'étude de cette mise en lumière permet d'apporter l'éclairage sur la place de la femme. Même si le nationalisme corse[235] relève d'une volonté de rendre publique les injustices, on ne peut évincer la question du traditionalisme. Traditionnellement, le rôle de l'homme est prédominant et ce patriarcat est la cible des combats féministes et des études de genre. Les principaux tenants du discours nationaliste, d'un point de vue médiatique sont des hommes. C'est une information simple qui est pourtant la clef de voûte, ici, de notre analyse. C'est-à-dire que, nécessairement, les modalités de l'interaction seront masculines. Puisqu'ils sont porteurs d'un discours valorisant, entre autres, la culture traditionnelle, le lien s'établit rapidement entre nationalisme et culture. Cependant, réduire cette lutte à un conservatisme arrogant est une erreur : le nationalisme corse a une empreinte idéologique forte liée à un asservissement, il se veut évolutif et progressiste.

---

[234] FREUD,S. (1992). « La disparition du complexe d'Œdipe », Œuvres complètes, XVII, Paris : puf, p. 31.

[235] Il s'agit d'un nationalisme contemporain dont l'idéologie fut servie jusqu'en 2014 par des groupes clandestins tels le Front de Libération Nationale de la Corse (FLNC). Depuis 2015, l'Assemblée de Corse et l'Exécutif sont dirigés par le parti nationaliste *Femu a Corsica* né d'une coalition entre le parti indépendantiste de M.Talamoni (Corsica Libera) et le parti autonomiste de M. Simeoni (Inseme pà a Corsica).

Il s'agit de libérer un peuple d'une emprise jugée illégitime afin qu'il puisse pleinement se déterminer, c'est également l'objet des combats féministes. D'autre part, l'institution principielle qu'est la famille a une importance fondamentale puisque la sphère publique entretient une relation causale avec la sphère privée. Vie intime et vie sociale ne sont pas indépendantes et c'est la croyance en leur indépendance qui permet aux inégalités de prendre racine. La société corse contemporaine obéit au schéma hiérarchique classique : l'homme est chef de famille, la femme mère de famille. Sans doute, le cloisonnement que représente l'insularité limite l'émancipation, l'entre-soi étant un vecteur de conservatisme. L'apparat, le qu'en-dira-t-on définissent les règles sociales plus ostensiblement qu'ailleurs.

Les études de genre interviennent ainsi : pour désigner ce qui est construit socialement. La conscience de l'intolérable et de l'injustifiable est fondamentale. Pour prétendre à l'égalité, il faut interroger la sphère publique et la sphère privée. Il est nécessaire d'investir théoriquement la sphère privée afin d'analyser la distinction entre les genres. Et cette investigation nécessite une libération du temps, c'est tout le sujet de l'œuvre de Virginia Woolf avec sa *Chambre à soi*. V. Woolf y esquisse une théorie explicative de la domination masculine qui serait née d'un besoin de l'homme d'être valorisé et qui utiliserait pour cela la femme comme un miroir grossissant. En d'autres termes, pour se sentir cent fois supérieur, il diminue cent fois la femme. Et c'est pourquoi toute revendication féministe s'accompagne d'un regain de misogynie : l'homme doit s'affirmer dans son identité, génériquement prédéterminée. Pour elle, il s'agit de mettre en perspective la place sociale de la femme avec la place économique, c'est-à-dire qu'elle soustrait déjà à l'idée de la nécessité d'une convergence des luttes contre les inégalités : « un génie comme celui de Shakespeare (…) ne naît pas aujourd'hui dans les classes ouvrières. Comment, alors, eût-il pu naître parmi les femmes ? »[236]. La double domination subie par les femmes est dénoncée, elle est économique lorsque les femmes sont matériellement dépendantes de l'homme et évidemment, générique. Dans ses propos, il y a une insistance sur la valeur de l'argent comme valeur d'émancipation, il s'agit de se tenir hors du cadre du genre, qui maintient la femme dans la croyance que le père de famille est chef de famille. Elle insiste ainsi sur l'intériorisation des lois sociales et à nouveau sur l'argent qui « confère la dignité à ce qui serait frivole si on ne le payait pas »[237]. C'est-à-dire, qu'il est fondamental de donner une valeur marchande aux produits apportés par les femmes, ou du moins une valeur économique. De sorte à revaloriser les rôles sociaux tenus par les femmes. Ce qui serait une redéfinition de

[236] WOOLF, V. (1992), *Une chambre à soi*, Paris : 10/18. p.73.

[237] *Idem.* p.97

l'identité liée au genre. Le XXIe siècle laisse pourtant entrevoir une société où les femmes travaillent, sont économiquement indépendantes.

Néanmoins, l'émancipation ne semble pas aller de soi malgré l'indépendance économique, puisqu'elles sont parfois doublement accaparées, à la fois au foyer et au travail. Ce qui est sans doute à mettre en corrélation avec la place « statistique » et statique des femmes dans l'espace public corse : elles sont présentes à l'Assemblée, elles sont médecins, elles manifestent, mais les députés[238] sont quatre hommes, à l'instar des présidents du Conseil Exécutif et de l'Assemblée de Corse[239]. Ce constat statistique a une portée médiatique forte, puisque la représentation est liée intrinsèquement à ses fondements culturels. Le cas de la Corse, qui est régulièrement mise sous le feu des projecteurs en vertu de ses revendications politiques originales dans une République, permet de mettre en relief le *distinguo* qui s'établit entre hommes et femmes au sein de ces luttes politiques. Cette surreprésentation médiatique permet également d'évaluer la place des femmes dans le discours politique insulaire.

Cependant, il est injuste de définir la culture corse en ce qui concerne le sexisme. Ce qui est difficile à saisir, c'est l'absence des femmes du discours du point de vue national, l'exigence de S.M. Okin de la consultation des femmes n'est ici pas respectée. Bien sûr, les femmes votent et élisent. Mais sont invisibles dans le champ médiatique. De façon à donner d'emblée une image de hiérarchie entre les sexes, persistante même dans l'élan de construction d'une société nouvelle. Or, ces sociétés qui souhaitent émerger et gagner en indépendance seraient des territoires privilégiés pour l'élaboration d'une société égalitaire. La prégnance de la tradition dans la construction identitaire laisse envisager qu'elle induit, indubitablement, un modèle de pouvoir hiérarchique. De ce fait, on s'interroge sur la possibilité d'une identité génériquement égalitaire.

L'analyse de l'identité à travers le prisme du genre est particulièrement féconde et difficile, puisqu'elle signifie que s'il y a une identité définie, alors il y a des identités absolument distinctes. Le concept de tradition et celui de sexe, seraient ainsi deux entités distinctes, qui se mêlent dans le schéma social. Il est absolument nécessaire, du point de vue de l'analyse des différences et inégalités sexuelles, de ne pas tomber dans l'écueil de dénonciation d'une culture en tant qu'elle est jugée sexiste. Puisqu'il est question des luttes pour la reconnaissance d'une identité, il est intéressant de mettre en parallèle la logique identitaire nationaliste – donc proprement politique – avec l'idée d'une identité sexuelle. De sorte que cerner les contours de

[238] Elections législatives du 18 juin 2017.

[239] Elections territoriales du 10 décembre 2017.

l'identité, nous conduira à nous questionner sur la notion de sexe et sur celle de race, malgré les controverses liées à celles-ci.

Ce questionnement, je l'admets, n'est pas neuf, mais il me semble nécessaire dans le cadre d'une analyse du genre, quel qu'en soit le terrain. Et plus encore lorsque les sociétés libéralistes ont contribué à la fois à un renforcement des frontières – lié notamment à la « crise » de l'immigration – et à une destruction de celles-ci – d'un point de vue économique et culturel. La mondialisation donne encore davantage de visibilité à ces concepts, qui ont longtemps été bannis des Sciences Humaines. Le terme de race, étonne souvent car il sous-tend un racisme. Alors, que mettre le terme de côté, c'est voiler les mécanismes de pouvoir qui le maintiennent malgré tout.

> L'hétérosexualité nationale est le mécanisme par lequel les valeurs fondamentales de la culture nationale dessinent un espace aseptisé fait de sentimentalisme et d'innocence, le lieu d'une citoyenneté pure. L'adoption d'une telle conception familiale de la société permet de faire l'économie d'une reconnaissance du racisme structurel et des autres inégalités systémiques.[240]

Les auteurs mettent en cause l'hétéronormativité, l'injonction hétérosexuelle comme le facteur n°1 des inégalités de genre et des inégalités raciales. Ils prennent pour exemple la société américaine et une *une* du *Times* sur laquelle apparaissent une multitude de visages d'individus racisés formant un seul et même visage. Ce visage est présenté comme le citoyen américain du XXIe siècle qui, fort de ses métissages, aura rendu caduque la question raciale et surtout raciste. Si, à première vue, le message transmis par le *Times* est empreint d'un certain humanisme et d'une évidence utopie – le XXIe siècle depuis lequel nous discutons est là pour en témoigner –, il est moins évident qu'il procède d'une adhésion à l'injonction hétérosexuelle. Pourquoi ? Car la culture américaine qui ne peut réaliser son fantasme de monoculture que par le métissage – selon le *Times* – ne peut donc qu'être hétérosexuelle. Autrement dit, l'homosexualité est culturellement problématique, puisqu'elle freinerait l'accomplissement culturel de l'Amérique du XXIe siècle. On pourrait considérer l'analyse des auteurs comme radicale, cependant, l'idée d'une hétéronormation qui sous-tend les rapports du politique, nous paraît amplement convaincante en tant qu'elle est un élément de réponse à la justification des inégalités, notamment, d'ordre sexuel.

---

[240] BERLANT, L. & WARNER, M. (2018). Sexe en public. *Questions de communication*, 1(1), 111-133. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.4000/questionsdecommunication.12204

> L'intelligibilité métaculturelle de la culture hétérosexuelle s'appuie principalement sur les idéologies et institutions de l'intimité. Avançons ici que le domaine de la sexualité a beau sembler composé de rapports intimes inscrits dans la vie privée des individus – ce qui fait du « sexe en public » une chose déplacée –, l'intimité est en réalité publiquement médiée à différents niveaux. D'abord, ses espaces conventionnels présupposent une différentiation structurelle entre « vie personnelle », d'une part, et travail, politique ou encore sphère publique, d'autre part. Ensuite, la normativité de la culture hétérosexuelle relie l'intimité aux seules institutions de la vie privée, faisant d'elles les institutions privilégiées de la reproduction sociale, de l'accumulation et du transfert du capital, ainsi que du développement de soi. En outre, en présentant le sexe comme hors sujet ou en le réduisant à une affaire strictement personnelle, les conventions hétéronormatives de l'intimité bloquent la construction de cultures sexuelles publiques non normatives ou explicites.[241]

Il nous est expliqué ici que la problématique de l'espace public et de l'espace privé, en tant qu'ils ont été scindés, permet la régulation des règles sexuelles tout en les renvoyant dans un espace où l'institution, le pouvoir n'a pas lieu d'être. Rendre le « sexe public », est, de ce fait, nécessairement, sujet à controverse, et permet à ces mêmes institutions de le réguler, de l'interdire et de le renvoyer dans la sphère privée. Faire du « sexe » une controverse, un tabou, un interdit permet de le soumettre à des normes qui entravent toute émancipation.

Ainsi, c'est le bannissement de la notion, il en est de même pour le concept de race, qui permet de le rendre efficient, publiquement, culturellement et politiquement. Si l'article conceptualise le sexe à l'échelle des Etats-Unis, il semble évident que ce mode de pensée s'applique également aux sociétés européennes et aux sociétés méditerranéennes, peut-être, de façon encore plus radicale. Lorsqu'on formalise une carte méditerranéenne codifiée en fonction de la pénalisation de l'homosexualité le constat est frappant, on peut dessiner une ligne entre Nord et Sud et entre Est et Ouest. Ainsi, les pays du Sud de la Méditerranée à savoir le Maroc, l'Algérie, la Tunisie, la Syrie, la Lybie et l'Egypte pénalisent toute l'homosexualité. L'homosexualité y est donc un crime. Alors que l'ensemble des pays de l'Union Européenne a dépénalisé l'homosexualité, jusqu'à l'autorisation de l'union civile, de l'adoption ou du mariage. On peut ainsi, à partir des Etats-Unis, dessiner un *continuum*, jusqu'au Sud de la Méditerranée, laquelle est empreinte d'une homophobie revendiquée politiquement. Autrement dit, les politiques homophobes du Sud de la Méditerranée ne se qualifient pas ainsi, puisque le prisme du pouvoir par lequel s'établissent les normes est moins insidieux. Il ne s'agit pas, en effet, de renvoyer la sexualité dans le domaine privé, mais de légiférer ostensiblement sur la sexualité en sorte qu'elle devient un sujet politique central, sur lequel repose la culture d'Etat. La politique dans le Sud de la Méditerranée est, sans conteste, *phallogocentrée* pour reprendre les termes de J. Derrida. C'est

[241] *Idem.*

à dire que son *logos* politique se confond avec la symbolique phallique et, par elle, la symbolique hétérosexuelle. De sorte que l'imaginaire politique et sa pratique, sont centrés autour d'une hiérarchisation des sexes, du fait du primat phallique, des sexualités, et de la négation de l'homosexualité. L'effort de rationalisation de ces positions dépend du religieux. La religion ne fait donc pas seulement foi, elle fait raison, *logos* et *praxis. Praxis* parce que de l'application de la loi dépend la morale collective et la stabilité du pouvoir politique. En se référant aux *vérités révélées* les Etats du Sud n'ont guère besoin de justifier leur prise de position. Elles s'auto-justifient par l'argument d'autorité, qu'est le religieux. Ces lois de pénalisation de l'homosexualité font, évidemment, échos aux lois de contrôle des corps et, principalement, de contrôle des corps féminins. Ces corps qui doivent s'inscrire dans l'institution du fait du devoir productif et reproductif. Ces processus dépendent, bien sûr, de l'héténormativité dont on retiendra la définition suivante :

> La culture hétérosexuelle confond l'ensemble complexe que forment les pratiques sexuelles et l'intrigue sentimentale faite d'intimité et de familialisme à laquelle il faut adhérer pour avoir une place normale dans la société, y appartenir profondément. C'est à travers des scènes d'intimité, de mise en couple et de parenté que la communauté s'imagine ; la relation historique au futur se cantonne au récit générationnel et à la reproduction. Tout un pan des rapports sociaux devient intelligible en tant qu'hétérosexualité et cette culture sexuelle privatisée confère tacitement à ses pratiques sexuelles légitimité et normalité. C'est ce sens de la légitimité – incarnée dans tout un ensemble d'éléments qui vont bien au-delà du sexe – que nous appelons hétéronormativité.[242]

Il semble ainsi, que le sexe, le sexe biologique dans sa distinction même entre masculin et féminin est soumis aux prérogatives hétéronormatives. Le travail des normes pénètre alors toutes les phases de l'existence, le corps social et le corps individuel et, a même une emprise sur la temporalité, laquelle se définit en termes hétéronormatifs. En effet, lorsque l'auteur soutient que « la relation historique au futur se cantonne au récit générationnel et à la reproduction », il soutient par là même que le cadre spatio-temporel est intégré dans l'hétéronormation. Penser hors de ce cadre-ci, donné par les sociétés contemporaines, relève alors d'un défi particulier. Nous l'avons vu avec l'exemple de la *Une* du *Times*, même les meilleures intentions, les ambitions égalitaires tombent dans l'écueil de l'hétéronormativité, sans parvenir à le dépasser. Ainsi, la finesse de l'hétéronormativité permet sa reproduction dès lors qu'on ne tient pas compte du fait qu'elle informe les *agir* sociaux et la sphère privée.

[242] *Idem.*

La notion de sexe, brièvement évoquée ici par le prisme de l'hétéronormation, est également indéliable de celle de « race ». D'emblée, la dimension raciale et sexuelle est une donnée fournie par l'identité, c'est une donnée immédiate, qui informe – de fait – la communication. En tant que les données de race et de genre sont des données de communication évoluant au sein d'un système de pouvoir hétéronormatif.

Pour illustrer cette théorie de l'imbrication du genre et de la race, j'ébaucherai ici l'analyse de Fatima Khemilat sue les mesures législatives prises en France au sujet du voile islamique.[243] Cependant, je crois qu'il est nécessaire de rappeler la valeur communicationnelle du voile. Le voile, le *hijab*, est un marqueur de reconnaissance culturelle et sexuelle. Il ne peut répondre à une quelconque exigence de neutralité, puisqu'il est à la fois marqueur religieux et marqueur de genre. A partir de ce simple constat, d'une évidence consternante, il est aisé d'imaginer que la communication est induite par ces données qui entament le processus communicationnel. Pour l'autrice, l'Espace public est une sphère dont le fondement est la neutralité, laquelle permet l'adoption de pensées libres, et l'égalité.

> Tous les agents sociaux ne jouissent pas des mêmes accès à l'espace public dans sa dimension immatérielle – la sphère médiatique et politique – et matérielle ou phénoménologique – sa forme territoriale. Entre autres éléments, le genre joue comme un opérateur discriminant majeur dans la distribution asymétrique des rôles et des voies d'accès à l'espace public (Lieber, 2008). Le concept de genre s'assimile à une grille d'analyse du monde, heuristique et « exploratoire qui aborde la différenciation de sexe comme une construction sociale hiérarchisée » (Rochefort, Sanna, 2013 : 13). En outre, c'est à l'occasion de controverses publiques et politiques que les résistances autour de ce concept (Béraud, 2011) ont été rendues particulièrement visibles.[244]

Selon elle, les controverses sont le moyen de dévoiler les rouages du pouvoir en tant qu'ils sont vecteurs de domination. C'est ainsi, dans le passage du débat dans l'espace public que les dominations sont révélées. La controverse est donc un élément fondamental sinon nécessaire de la cohésion sociale, du progrès et la condition *sine qua non* de la pérennité de l'Espace public. Cela étant, elle évoque la discrimination faite à l'entrée de l'espace public selon le critère du genre, ainsi la controverse est moins accessible aux femmes ou aux homosexuels. C'est pourquoi, selon elle, les débats autour de ces concepts, lorsqu'ils émergent dans l'espace

---

[243] KHEMILAT, F. (2018). La redéfinition des frontières de l'espace public à l'aune des controverses sur le voile : émergence d'une ségrégation « respectable » ?. Questions de communication, 1(1), 43-63. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.4000/questionsdecommunication.12107

[244] *Idem.*

public, produisent des oppositions marquées. Elle prend l'exemple du *Mariage pour tous* qui a scindé la société, et c'est cette scission qui a permis de mettre en lumière le prisme de domination de l'hétéronormativité non seulement du pouvoir, mais de l'espace public. L'autorisation du mariage pour les couples homosexuels est symbolique puisqu'il leur ouvre la sphère, légitime leur relation mais surtout les reconnaît comme famille. La famille étant l'institution principielle, le lieu de reproduction des valeurs, des normes. En ce sens, cette loi ouvre la loi à d'autres normes. Pour le voile musulman, en revanche, il est précisément question de l'inverse. Les différentes lois, adoptées tour à tour, visant à restreindre de plus en plus son port, ont conduit à une exclusion progressive de l'espace public des femmes musulmanes voilées. Elles ne sont donc pas représentées médiatiquement, elles n'accèdent pas à la parole publique – ou ce de façon sporadique à l'occasion, justement de controverses – c'est un processus d'invisibilisation dont il est question. Ce processus recoupe, à l'évidence, la thématique de la race et celle du genre. Les populations féminines du sud de la Méditerranée sont alors stéréotypées en France, en raison de leur origine ethnique, de leur religion et de surcroît de leur sexe.

> L'espace public constitue l'une des sphères séminales de (re-)production des normes car, d'une part, c'est là qu'elles sont données à voir lorsqu'elles sont discutées au moment où elles le sont encore et, d'autre part, certaines normes sont invisibilisées, naturalisées et incarnées bon gré, mal gré dans les corps de celles et ceux qui se meuvent dans l'espace public comme territoire. De ce fait, l'espace public est un espace normé et normatif dans lequel certaines valeurs sont régulièrement invoquées afin d'en conditionner l'accès. La visibilité disruptive des femmes voilées dans les lieux public s (sphère publique) s'est traduite par une invisibilité et une inaudibilité discursive sur la scène publique où le droit à s'exprimer en leur nom leur est contesté. Au sein de ce théâtre d'ombre, les femmes « voilées » sont réduites à des pantomimes dont le voile s'est fait le porte-voix monolithique d'une parole qui ne passe pas. Si les lois, décrets et règlements adoptés à la suite des controverses sur le voile ont considérablement repoussé les frontières physiques des lieux public s, elles ont également redéfini les valeurs symboliques qui le sous-tendent. C'est le même champ lexical et avec celui-ci la même charge symbolique et le même cadrage normatif, dans un jeu d'intertextualité, qui se retrouvera d'une politique publique à l'autre. Les concepts juridiques de laïcité, de dignité humaine, d'égalité hommes/femmes se sont vus érigés au rang de « valeurs fondamentales » et ont permis de justifier la mise en place de mécanismes d'accès discriminant à l'espace public (ségrégation spatiale) et à des positions professionnelles dans le secteur public et désormais privé (ségrégation sociale : Ajbli, 2011). À qui l'avait peut-être oublié, cela rappelle que l'espace public est un lieu par nature conflictuel car ouvert « à certains et interdit à d'autres » (Göle, 2013 : 172).[245]

[245] KHEMILAT, F. (2018). La redéfinition des frontières de l'espace public à l'aune des controverses sur le voile : émergence d'une ségrégation « respectable » ? Questions de communication, 33, 43-63. https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.12107

Les mesures juridiques françaises relèvent toutes de la rhétorique de neutralité et de dignité. En sorte, qu'est dissimulée l'exclusion de la sphère publique d'une catégorie de population prédéfinie par et dans la loi. Ainsi, les controverses à l'origine de ces lois – en termes raciaux et genrés – ont une effectivité politique dès lors qu'elles sont apparues dans la sphère publique.

Conséquemment, il semble évident que l'identité, la race et le sexe sont, non seulement des concepts fondateurs de la sphère publique, mais également des concepts liés au pouvoir. Donc, malgré leur exclusion de la sphère publique par le pouvoir, ces concepts la modèlent absolument. Tout comme l'hétéronormativité ne permet pas la pleine pénétration de l'espace public par les homosexuels, la neutralité inscrit dans un principe de laïcité en France ne permet pas la pénétration de la sphère publique par les musulmans et plus précisément par les musulmanes voilées qui portent à la fois sur elle, la marque du genre et la marque religieuse. C'est dans l'effectivité politique donc, que se dévoilent ces controverses, soit par leur interdiction, leur bannissement, soit par leur validation en termes juridiques. Il est intéressant de s'intéresser à l'origine identitaire de ces modèles de pouvoir. En France, la laïcité paraît faire office d'identité au sens où elle ne peut être bafouée publiquement. Bien que la définition de l'identité et ses desseins se meuvent au gré du temps et de l'espace, il n'en demeure pas moins qu'elle participe à « l'identité française ». Puisqu'on a tâché de dévoiler en quoi l'hétéronormation pouvait être vectrice à la fois de sexisme et de racisme, il est d'après moi juste, de s'interroger sur l'essence même de l'identité. L'identité s'identifie-t-elle au principe d'universalité érigé en masculin ?

II.1. L'identité est-elle nécessairement patriarcale ?

Afin de questionner le concept d'identité, il me paraît indispensable de s'intéresser, à nouveau, aux théories de la justice et particulièrement aux théories de la justice appliquées. C'est à dessein, que je réutilise ici la théorie de la justice de Susan Moller Okin, *Justice, Genre et famille*[246].Malgré le fait que l'expression de « théorie de justice appliquée » n'est pas présente chez elle ni chez les autres théoriciens. Mais chez elle c'est très proche : c'est elle qui est le plus au clair sur le type de théorisation qu'elle pratiquait. Dans *Justice Genre et Famille*, « Il y a peu de signes frappants montrant que la société libérale moderne est profondément

[246] OKIN, S.M. *Op. cit.* p.79.

structurée par des injustices de genre »[247]. Dans *Justice & Gender, an infinished debate*[248], S.M. Okin reproche à J. Rawls d'avoir pratiqué « un grand mélange de théories relativement pures et de théories appliquées »[249] sans avoir réfléchi à l'opération-même de l'application. La deuxième partie de la *Théorie de la Justice*[250] « applique les deux principes aux institutions de base de la société ». Quelles institutions ? « Le département des transferts sociaux, le département de stabilisation de la société (ministère du travail) »[251]. S.M. Okin reproche à J. Rawls de ne pas avoir appliqué les principes à la famille et au couple qui sont des institutions de base. Ce que S.M. Okin veut faire est « une version révisée de la théorie de J. Rawls ». Révisée car il convient de se demander comment modifier les représentations du juste et de l'injuste et les principes structurant ces représentations. Les théories générales, par opposition aux théories appliquées sont éloignées des inégalités particulières, concrètes, mesurables. Les théories de la justice appliquées, notamment au genre, se sont caractérisées par la promesse de rejoindre la réalité des injustices. Par rapport à ce programme, même les théories appliquées sont restées loin de leur but : elles n'ont pas véritablement répondu à leurs propres exigences. Pour approcher le thème de l'inégalisation subalternisante, principalement, des femmes, les théories de justice appliquées mettent en place des types d'intelligibilité des injustices entre hommes et femmes entendues comme injustices de genre. Il faut alors considérer trois principaux schémas d'intelligibilité des inégalités de genre utilisés et fournis par les théorisations disponibles du genre dans sa distinction avec le sexe. Certains théoriciens considèrent qu'il faut procéder à une identification des inégalités liées au genre en matière d'inégalités dans la répartition sociale du pouvoir. Ce schéma rassemble plusieurs courants féministes qui ont en commun d'avoir accentué la notion de genre comme différentiel de pouvoir entre les hommes et les femmes, et éventuellement entre hétérosexuel et homosexuel. Les théorisations identifient le genre comme un espace de pouvoir avec des dominants et des dominés, construit par et dans la société. Catharine Mackinnon, représentante du féminisme radicale et Christine Delphy, représentante du féminisme matérialiste, expriment que le genre est un champ de pouvoir différencié. Chez Mackinnon, le genre est domination ; chez C. Delphy, le terme qui caractérise la relation genrée est : patriarcat. C. Delphy a écrit dans

---

[247] *Idem.*p.86.

[248] OKIN, S. M. (2004). Gender, Justice and Gender : An Unfinished Debate,. Fordham Law, 72, 1537-1567. Consulté à l'adresse https://ir.lawnet.fordham.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3963&context=flr

[249] *Idem*, p.1543.

[250] RAWLS, J. *Théorie de la justice. Op. cit.*

[251] *Idem.* p.1558.

L'ennemi principal[252] le patriarcat, et non pas l'homme. Ces deux auteurs ont en commun une relation mixte de proximité et de distance avec le marxisme. Mackinnon se dit postmarxiste, C. Delphy se dit plutôt marxiste. Elles ont une structure de pensée qui évoque le marxisme : elles transposent la structure de domination bourgeoisie/prolétariat à la domination homme/femme, la source de la domination n'est plus l'économie mais le genre. Il y a réduction de la diversité des phénomènes sociaux en un ancrage dans une source de réalité omni-explicative. Il y a une tendance à expliquer tous ces phénomènes par les phénomènes de domination genrés. Les inégalités de genre sont identifiées plus spécialement en matière d'exploitation du travail féminin. Il y a deux sens ou directions : cette approche par les inégalisations dans le travail est centrée soit sur l'espace du couple et de la famille avec l'idée que dans le couple et la famille il y a exploitation du travail féminin comme « travail non rémunéré » C. Delphy dans l'espace de la famille ; soit sur la sous-rémunération du travail féminin dans l'espace de la société. Il y a pour corrélat deux phénomènes : la discrimination à l'embauche et l'accès inégal aux professions les mieux rémunérées (le plafond de verre). Depuis les années 1980, les enquêtes sociologiques continuent d'enregistrer que l'insatisfaction féminine de cette situation n'est pas totale. C'est une ambiguïté. Ce deuxième schéma d'intelligibilité a aussi bien été développé par des féministes libérales telles que S.M. Okin, que par C. Delphy qui est plus proche du matérialisme marxiste. Ce deuxième schéma consisterait en une identification des inégalités liées au genre comme les effets d'un phénomène de standardisation des comportements et identités sexués. Standardisation par l'imposition d'un double modèle essentialisé, comme cela est développé dans *La société de consommation*[253]. Il y a clivage entre deux configurations du masculin et du féminin. Ce schéma fournit une intelligibilité par le refus d'une sexualité et d'un plaisir propre aux femmes, hors de ces modèles. Il faut qu'il y ait une moindre reconnaissance d'un plaisir propre aux femmes. Il y a des standardisations du masculin et du féminin et donc de la relation homme-femme elle-même. Ce schéma s'est développé dans le féminisme radical de Mackinnon et d'Andréa Dworkin[254]. Elles dénoncent la pornographie et la prostitution comme vecteurs d'une sexualité stéréotypée. Ce schéma qui comprend les inégalités de genre comme les effets de phénomène de standardisation se retrouve aussi dans le courant du post-féminisme de Judith Butler et de la théorie *Queer*. Selon elle, la sexualité n'est pas seulement la dualité féminin /

---

[252] DELPHY, C. (1997). *L'ennemi principal.* Paris : Syllepse.

[253] BAUDRILLARD, J. (1986). *Société de Consommation*. Paris : Gallimard Education.

[254] DWORKIN, A. (2007). *Pouvoir et violence sexiste*. Montréal : Sisyphe.

masculin mais une diversité beaucoup plus multiple de figures de l'identité sexuée. C'est un post-féminisme car il y aurait un piège dans lequel seraient tombées les vagues antérieures de féminisme : selon J. Butler beaucoup de femmes se sont fait piéger par l'idée d'une émancipation de la femme comme telle qui est un stéréotype, alors qu'il y a des manières de se penser qui dépassent la polarité masculin/féminin.

On peut reprocher à ces trois schémas d'intelligibilité d'avoir voulu des théories omni-explicatives. Aucun de ces trois schémas ne dispense de recourir aux autres. Ils peuvent être combinés et le doivent : ce serait dogmatique de vouloir expliquer les dominations par un seul schéma.

> Dans toutes les sociétés il y a des violences que les femmes subissent parce qu'elles sont des femmes. Elles vont du harcèlement conjugal aux violences collectives. Les hommes dans des contextes de conflits et de guerre obéissent à l'ordre de mener des conduites violentes vis-à-vis des femmes.[255]

Au compte de la clarification des schémas d'intelligibilité, il est possible de procéder à une hypothèse : soit les phénomènes de domination irriguent les rapports entre hommes et femmes dans différents secteurs de la vie, soit on estime qu'une intelligibilité plus grande est apportée aux violences extrêmes faites aux femmes dans les situations d'injustice en les voyant comme le prolongement ou la radicalisation de formes plus courantes ou moins radicales de la domination de genre dans le couple et le travail. Dans ce cas, les violences extrêmes ne sont compréhensibles qu'à partir de la sédimentation des violences courantes, comme leur hyperbolisation, leur horizon extrêmisé. Soit on inverse la relation, le *continuum*, et on estime que la radicalisation du mal collectivement infligé aux femmes en tant que femmes par des violences extrêmes permet de mieux comprendre pourquoi perdurent les inégalisations les plus courantes liées au genre. Le mal radical, collectivement infligé, éclaire par effet de grossissement, de loupe, les formes quotidiennes de domination dans le travail et le couple. Dans ce cas, l'intelligibilité va du radical ou de l'extrême au quotidien, banal.

La question de la différence sexuelle est abordée généralement par des disciplines scientifiques, médecine biologie, physiologie. La différence sexuée, sexuelle s'incarne dans un appareillage, des phénomènes hormonaux, *par exemple*. Nous avons l'intuition qu'il y a entre

---

[255] BRANCHE, R. & VIRGILI, F. (2013). *Viols en temps de guerre*. Paris : Payot.

le pôle des données sexuées et du vécu, du ressenti qui les accompagne, un lien. Il est naturel de se poser la question du genre : comment, pourquoi et selon quelle origine sont venues dans l'histoire du genre humain et dans l'ensemble des sociétés humaines éventuellement s'ajouter, se greffer, se combiner, aux données sexuées, des phénomènes d'inégalisation entre hommes et femmes ? La relation entre sexualité et genre ne va pas de soi : répondre en disant « l'origine c'est le désir sexuel » est une thèse possible, dire que le genre est un effet de la nature est une autre thèse mais la thèse majoritaire, c'est que les inégalités ou injustices de genre sont plutôt des produits sociétaux ou culturels que des effets de la nature en nous.

Compte tenu de ce bref rappel des théories du genre, il semble qu'il y ait au moins un *consensus,* outre que celui de la hiérarchie entre les sexes, c'est l'idée d'une identité qui est nécessairement sexuée. En effet, les inégalités persistantes entre hommes et femmes, qu'importe les cultures, sont le signe que notre identité signifiée dépend de notre sexe, ou plutôt de notre genre. Puisque le genre serait le produit social établi à partir d'une nature biologique. Il va de soi, que cet état de fait, qu'est l'assignation à un rôle social en vertu du genre, a été particulièrement valorisé par les théories fonctionnalistes du XXe siècle, lesquelles mettent en lumière l'idée que l'organe définit un rôle social et sociétal. Puisque tout organe a une fonction, déterminée, selon les fonctionnalistes, il en est de même pour les différentes parties de la société, chacune à un rôle déterminé par sa fonction, qui garantit la cohésion sociale et sa stabilité. Cette théorie, largement dominante, doit être mise en question dans la perspective d'une étude des inégalités liées au genre en Méditerranée.

II.1.1. Limite des théories fonctionnalistes

Afin d'aborder les théories fonctionnalistes et les limites qu'elles peuvent trouver, entre autres, dans la théorie du genre. Il me semble nécessaire de résumer la théorie fonctionnaliste, au risque de la travestir. Le fonctionnalisme consiste en la croyance en un système qui se crée lui-même, *autopoïèse*, un système clos, indépendant des normes morales. On oppose, schématiquement, au fonctionnalisme, le normativisme. Le fonctionnalisme est un courant du positivisme. L'étude du monde est orientée par une analyse systémique, dépourvue des catégories morales, de sorte que chaque organe du système ait une fonction donnée et déterminée, afin que le système soit stable. C'est un débat récurrent au sein des Sciences Humaines et Sociales que celui du fonctionnalisme. En ce qui concerne la théorie du genre, le

fonctionnalisme est une pierre angulaire fondamentale puisqu'il a contribué à élaborer nos systèmes de pensées.

Pour Durkheim, le fonctionnalisme est un principe de base de nos sociétés contemporaines, fondé sur l'accord tacite et principiel du contrat social. Acceptation qui n'est possible que par une éducation morale. Ainsi, l'individualité est plus forte que dans les sociétés traditionnelles, tout en rendant les individus parfaitement interchangeables de manière que dans une catégorie de travailleurs, les individus soient sensiblement les mêmes. Il n'est pas étonnant d'ailleurs qu'il affirme finalement que les individus naissent du fonctionnalisme et non l'inverse. La société crée les individus, puisque la société, selon un principe systémique, informe nécessairement les individus, pour qu'il y ait, bien sûr, une cohésion morale et donc sociale.

L'approche féministe à ce sujet a apporté un nouveau point de vue au fonctionnalisme, lequel comprendrait les femmes comme un groupe social distinct des autres, non pas en tant qu'individu mais en tant que groupe. Ce qui a permis de dégager le rapport entre les sexes comme un rapport asymétrique et hiérarchique afin de mettre en valeur la distinction entre les sexes dans la société, et évidemment les normes hétéro-normées qui la régissent. Ce qui est pertinent, je crois, est cet angle d'analyse empirique. Nécessairement, la négation de la justice des rapports entre les sexes est née d'une expérience individuelle de l'injustice. Les rapports entre les sexes doivent ainsi être compris comme des rapports sociaux.[256] Les comprendre comme tels, est préférable, puisque cela signifie qu'il est possible de les déconstruire, puisqu'ils ont été construits. Le problème qu'engendre l'approche fonctionnaliste est qu'elle considère comme acquise cette place donnée aux femmes et, surtout, ne cherche pas à la changer car elle participerait au maintien de la stabilité sociale. En outre, cette question pose celle du militantisme et de la recherche. Comme la position féministe ordonne d'abord une dénonciation avant de l'analyser, l'analyse n'est possible que par une dénonciation qui lui est antérieure.

> Les féministes ont remis en cause les normes genrées, et d'abord la division genrée du travail ou l'assignation prioritaire des femmes à la « reproduction » et au « privé », et des hommes à la « production » et au « public », ces catégories dichotomiques étant elles-mêmes produites par homologie sur le modèle de la division/hiérarchie des sexes. Comme Delphy (2001) a essayé pour sa part de le montrer, la contestation des normes dominantes, à commencer par cette assignation prioritaire des femmes à la sphère « domestique » dévalorisée et exploitée, a sans doute été nécessaire pour dénaturaliser ces normes et ces pratiques, en montrer tout l'arbitraire, la dimension politique. En l'absence de contestation,

[256] GAUSSOT, L. (2005). Des rapports sociaux de sexe à la connaissance de ces rapports : une vertu cognitive de la non-conformité ?. Cahiers du Genre, 2(2), 153-172.https://doi.org/10.3917/cdge.039.0153

> ces normes pouvaient passer pour l'expression de « l'ordre des choses », pour naturelles, fonctionnelles, bref normales. Ce qui n'incitait pas les sociologues à les étudier. La politisation du « privé » et du personnel a permis de les construire aussi théoriquement comme objets bons à penser par les sciences sociales, puisque objets construits socialement de part en part ; le sujet historique « femmes » rend possible la constitution des femmes comme objet de la théorie (Delphy, Guillaumin) ; la critique de l'androcentrisme précède son analyse ; le mouvement féministe anticipe et rend possible la construction sociologique des catégories de sexe. En d'autres termes, l'expérience (de l'oppression) et sa remise en cause renouvellent la théorie (et pas seulement celle de l'expérience).
>
> 2) L'étude connexe de l'homosexualité pose plus directement la question des normes (sexuelles) et du rapport à celles-ci. Chamberland (1997) présente une synthèse des problématiques qui se développent dans les sciences sociales à propos de l'homosexualité. L'analogie avec les problématiques de genre et de rapports sociaux de sexe apparaît très clairement. Au cours des années quatre-vingt-dix surtout, les études *gaies et lesbiennes* remettront en cause les analyses de la sexualité dans les sciences sociales. Celles-ci appréhendaient en effet l'homosexualité principalement comme un phénomène individuel et pathologique, et non comme un phénomène historique, social et culturel. La cible de la critique et de l'analyse est clairement désignée : l'hétéronormativité androcentrée et homophobe.[257]

A l'évidence, le fonctionnalisme a servi jusqu'alors l'androcentrisme, puisque les inégalités étaient dissimulées sous le système. Ou encore, les inégalités étaient systémiques voire, naturelles. La difficulté posée ainsi peut sans doute être déplacée à un autre champ d'analyse : celui de l'hétérosexualité. Lequel, finalement, est le seul à nécessiter la catégorie hommes/femmes. La problématique féministe peut en effet s'analyser selon la théorie du « contrat hétérosexuel » de Monique Witting. Lequel consiste simplement en un présupposé hétérosexuel et donc mobilise, *de facto*, le genre. La distinction entre les sexes devient une condition *sine qua non* pour faire société. Le point de vue de l'article cité auparavant (Gaussot, 2005) permet également de montrer comment les catégories de population dissidentes permettent le renouvellement des sciences humaines. C'est ainsi que certains prismes de lecture n'ont pu apparaître qu'après la dénonciation de situations jugées injustes par les « victimes ». La question sous-jacente devient ici celle de l'objectivité du chercheur, de son obligation à la neutralité, alors même que, peut-être, la subjectivité, l'empirisme est aux fondements même des Sciences Humaines et Sociales. Le sociologue américain T. Parsons du début du XXe siècle a eu un impact considérable sur les SHS, puisqu'il a ambitionné de résumer les thèses de Freud, Durkheim, Pareto et Weber afin de construire un modèle social fonctionnaliste et donc, par définition, stable. La famille est au cœur de son propos et il laisse à voir une volonté de fédérer autour de la cellule familiale, après les drames de la Seconde guerre mondiale.

---

[257] *Idem.*

> Il met l'accent sur la ségrégation des rôles entre les conjoints ; les rôles masculins et féminins sont dissymétriques du point de vue du système professionnel, mais fonctionnements équivalents au sein de la famille. T Parsons désigne, dans le prolongement des thèses de Durkheim, un mouvement inéluctable de renforcement de la complémentarité des rôles conjugaux (…) à l'homme le rôle de pourvoyeur principal des revenus de la famille, à la femme, prioritairement, les rôles d'épouse et de mère au foyer.[258]

La thèse de Parsons met au cœur de cette « ségrégation » la nécessité de comprendre la complémentarité des rôles entre les hommes et les femmes. De sorte, que nourris des théories qui leur sont intérieures, ils dessinent une société dont la cohésion dépend de la cohésion familiale. Elle devient ainsi un miroir de la cellule familiale. Cette assignation à des rôles selon le sexe dépend du rôle biologique de l'homme et de la femme. Puisque les femmes allaitent et portent l'enfant, logiquement, elles sont désignées pour s'occuper de la cellule familiale. Ils constatent une prédisposition des femmes aux métiers du *care*, mais voit un lien causal entre leur rôle biologique et leur rôle social, sans ambitionner, ni même évoquer, la possibilité que le rôle social soit socialement construit. De plus, une déconstruction de ce rôle, conduirait selon lui à un désordre social, à un risque pour la société. « La famille n'étant qu'un sous-système d'un système général, la différenciation des rôles masculins et féminins ne se réfère pas aux seules fonctions assumées par la famille mais caractérise la place de l'un et l'autre sexe dans la société »[259], il établit un *continuum* entre famille et société. Ce dernier point est difficilement contestable, notamment en ce qui concerne des enfants, lesquels deviennent des acteurs sociaux. La représentation parentale et donc, les rôles pourvus par les parents dans la sphère privée, deviennent des modèles adaptés à la sphère sociale, la perpétuation de la ségrégation des sexes est alors assurée par l'éducation : « la spécialisation des rôles masculins et féminins contribue à la stabilisation de la structure familiale, à son intégration au système professionnel et participe à la socialisation de l'enfant »[260]. Cependant, T. Parsons, qui soutient la nécessité d'une distinction des rôles sociaux et familiaux selon le sexe, reconnaît le danger de la pérennité d'une telle situation pour les femmes, en pointant un risque d'aliénation. Pour pallier ce problème, il préconise aux femmes de travailler mais dans des environnements qui conviennent à leurs

---

[258] FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, D. (2010). 8. Talcott Parsons : un héritage controversé. Rôles de sexes, famille et modernité occidentale. Dans : Danielle Chabaud-Rychter éd., Sous les sciences sociales, le genre: Relectures critiques, de Max Weber à Bruno Latour (pp. 121-134). Paris: La Découverte. p.124.

[259] *Idem.* p.125

[260] *Idem*.

prédispositions, sans jamais nier leurs compétences, et en encourageant des décisions qui poursuivent le but de la cohésion sociale : « L'intériorisation des rôles sociaux et des rôles de sexe dès la socialisation familiale assure la stabilité et l'équilibre de la société »[261].
Pour conclure, la thèse de T. Parsons consiste en une affirmation des rôles sociaux selon le sexe, en insistant sur la complémentarité des deux sexes et sur l'importance de cette complémentarité comme une nécessité sociale. Il va sans dire, qu'il y a un impératif d'hétérosexualité sous-jacent à la thèse de T. Parsons. Une exigence principielle nécessaire à l'existence d'une société.

A mon sens, l'intérêt de développer ici la thèse du sociologue américain, montre la détermination des intellectuels à justifier la place de la femme dans les sphères publique et privée. En ne considérant pas la possibilité d'une causalité inversée. Cette causalité inversée pourrait consister à déterminer la place sociale de la femme à partir d'une idéologie, plutôt que d'élaborer des paradigmes selon lesquels la place sociale de la femme est déterminée *a priori* par la fonction de ses organes. « Les processus de socialisation ne sont pas que des mécanismes enchantés d'intériorisation de normes et de valeurs mais aussi la construction des subjectivités par une idéologie »[262].

Andrée Michel résume ainsi les théories fonctionnalistes au sujet des femmes :

> Après la contestation de la science économique des hommes qui occulte complètement la production non marchande des femmes, les postulats de l'anthropologie, de l'histoire, de la psychologie, de la psychanalyse, de la sociologie furent l'objet de la démystification des féministes qui reprochent à ces sciences de véhiculer sous un jargon pseudo-scientifique les préjugés les plus traditionnels à l'égard des femmes.[263]

Elle affirme, simplement, que les théories des sciences humaines concourent à un but misogyne, en tentant de justifier scientifiquement les inégalités de genre et de nier, par-là, toute possibilité d'émancipation et d'évolution. Elle affirme que ce sont les mobilisations féministes, et donc militantes, qui ont permis de mettre à mal les théories scientifiques. Elle nie d'ailleurs, au sujet de la thèse de T. Parsons, l'existence même des rôles « instrumentaux » et « expressifs » et leur

---

[261] *Idem*. p.128.

[262] *Idem*. p.133.

[263] MICHEL, A. (2007). Mouvements féministes et situation des femmes au XXe siècle. Dans : Andrée Michel éd., Le féminisme(pp. 77-112). Paris : Presses Universitaires de France. p. 108.

prétendue incompatibilité. Elle est une des ouvrières de l'intersectionnalisme en liant la ségrégation de sexe à la ségrégation raciale. Signifiant ainsi que racisme et sexisme s'imbriquent inlassablement, et doivent donc être au cœur des luttes féministes. Evidemment, le fonctionnaliste se trouve malmené par ce type d'incursion dans son discours, puisqu'en effet, les fonctions assignées à chaque groupe d'individus se trouvent mises à mal par la théorie du genre. Non pas seulement le « groupe » des femmes, mais également celui des hommes, des enfants, des adolescents et, bien sûr, des personnes racisées. En ce sens, que le féminisme devient une théorie visant à renverser le sexisme, mais aussi à renverser, par conséquent, tout le système qui lui a permis de perdurer. C'est bien une volonté de changement de paradigme à laquelle contribuent les théoriciennes du genre.

Il est également des positions d'autant plus étonnantes qu'elles revendiquent le travail salarié, domestique et les processus de subalternisation.

> La logique qui consiste à métamorphoser la femme au foyer en consommatrice et à la soumettre au diktat du salariat à plein temps, alimente la croyance en la croissance illimitée : « produire pour consommer, consommer pour produire » [ibid., p. 80].Ce type de positionnement féministe, en symétrisant la figure de la femme au foyer et de la salariée, prend à rebours une partie des revendications féministes de l'époque : le travail domestique dit « reproductif » n'est tout d'abord pas perçu comme a priori moins dégradant que le travail dit « productif ». Pour Mariarosa Dalla Costa, la stigmatisation de la femme au foyer participe même d'une colonisation du même type que celle que Franz Fanon a identifié dans le tiers-monde et qui consiste à diviser les colonisés entre eux pour qu'ils n'associent pas leur force [Dalla Costa et James, 1973]. Inversant le regard critique sur le travail domestique comme traditionnel et conservateur, Silvia Federici en vient à présenter le « travail reproductif » comme « le point zéro de la pratique révolutionnaire […]. Tout ce que nous faisons au quotidien pour produire notre existence développe notre capacité à coopérer, non pas seulement à résister à notre déshumanisation mais à apprendre à construire le monde en espace d'épanouissement, de créativité et de sollicitude. » [Federici, 2016, p. 10]. Les féministes de la subsistance réinscrivent enfin le travail domestique dans l'économie de production matérielle de biens de première nécessité.264

C'est-à-dire qu'ici, la problématique qui entoure la femme au foyer est étudiée selon l'idée que sa critique naîtrait d'une intériorisation de la logique capitaliste. Sortir, absolument, de la condition de femme au foyer au profit du salarié, n'est finalement qu'une interversion des rôles de subalternes. En effet, lorsqu'on s'intéresse aux chiffres du travail salarial on s'aperçoit assez rapidement que les femmes travaillent plus que les hommes pour un salaire moindre. Plus, car elles conjuguent à la fois salariat et travail domestique, et gagnent moins du seul fait de leur

[264] PRUVOST, G. (2019). Penser l'écoféminisme: Féminisme de la subsistance et écoféminisme vernaculaire. *Travail, genre et sociétés*, 2(2), 29-47. https://doi.org/10.3917/tgs.042.0029

sexe. La problématique de « plafond de verre » n'encourage guère la théorie selon laquelle le travail est la clef de l'émancipation féminine, ni même la clef de l'indépendance financière. Le « plafond de verre » peut d'ailleurs être compris de deux façons différentes, s'il est admis qu'il s'agit d'une structure invisible empêchant l'évolution, la progression professionnelle des femmes. On peut l'utiliser comme simple constat d'une inégalité manifeste dans le cadre socio-professionnel, mais également comme un motif de résignation. Si les femmes s'y heurtent, le travail n'a pas la valeur escomptée. C'est exactement l'inverse que ce qui se produit dans «la « théorie du ruissellement » qui pousse au travail, à l'acceptation de l'ultra-libéralisme, dans l'idée que la fortune de certains profitera à tous. Inventée par les sociologues féministes des années 1970, il s'avère qu'elle peut tout de même être utilisée pour détourner les femmes du travail. Sa notoriété publique, lui permet d'avoir un ancrage dans l'imaginaire collectif afin de le considérer comme un mur infranchissable, comme un combat contre les moulins à vent. C'est pourquoi, il me semble qu'elle a contribué à la naissance d'analyse signifiant le travail salarié comme une double dépendance, à la fois à l'égard du rôle dans la sphère privée et du rôle dans la sphère sociale. Elles soutiennent que les conditions salariales au sein du système capitaliste ne fait que créer l'illusion de l'émancipation :

> Suivant ce mot d'ordre typique de 1969, « Changer la vie », pour les féministes de la subsistance, c'est tout d'abord sortir conjointement de l'aliénation du travail salarié et de la réduction de la sphère domestique à la consommation. Le groupe féministe Wages for Housework, créé en 1972, avec entre autres Silvia Federici, Mariarosa Dalla Costa et Selma James, s'est fait l'écho de cette double dénonciation (principalement aux États-Unis, en Italie et en Suisse). Wages for Housework s'oppose à l'idée que « l'égalité puisse se résumer au droit égal d'avoir les poumons atteints et de crever à la mine […]. Il faut donc changer les conditions de travail des femmes et des hommes pour que tout le monde soit également protégé » [Federici, 2016, p. 97]. Le travail en régime capitaliste est « une illusion » [ibid., p. 93] : « Les ouvrières […] ont découvert que le bleu de travail ne leur donnait pas plus de pouvoir que le tablier de cuisine – et souvent encore moins de temps et d'énergie pour combattre leur double exploitation. »[265]

Le sujet est donc, une forme d'intersectionnalisme, où les luttes pour les droits de la femme doivent nécessairement passer par des luttes sociales visant l'égalité. L'égalité de tous les individus, dans une perspective évidente de justice sociale globale. Lorsque la féministe libérale S.M. Okin s'attèle à créer une théorie de la justice, ce n'est guère dans l'optique de fonder une théorie pour les femmes, mais bien de fonder une théorie de la justice pour

[265] *Idem.*

l'ensemble des individus. De sorte, que tous aient un traitement social juste, et qu'ils puissent échapper à la subalternisation. Il est vain, finalement, de penser les combats indistinctement les uns des autres ; puisqu'une perspective émancipatrice et égalitaire souhaite survenir dans un cadre social donné, lequel lie indubitablement l'ensemble des individus les uns aux autres. Il n'est pas possible de soutenir une thèse selon laquelle des individus trouveraient une forme de justice, au détriment d'un autre groupe social. C'est la raison pour laquelle la théorie du genre s'intègre à une déconstruction sociale globale, à des fins, logiquement, de justice globale.

La Méditerranée, dans cette perspective-ci, n'offre pas un paradigme particulier. Etant donné qu'il a fallu dévoiler les schémas d'intelligibilité sociaux globaux qui ont permis une subalternisation des femmes dans l'ensemble des sociétés. Néanmoins, il est fondamental de ne pas nier l'impact, encore vif, des théories fonctionnalistes et ses effets sur la question de l'identité. Question, quoique sujette à discordes, s'avère absolument nécessaire ; il n'est pas pertinent éthiquement de diviser les individus selon une identité donnée et – sans doute – sclérosée ; mais il est important de comprendre les rouages qui ont permis, *a priori*, à tort, de mettre l'identité au cœur des débats. Notion qui admet, apparemment, une division de la classe sociale, selon les sexes, la race et la classe sociale. De cette manière, l'identité est à présent postulée comme une création du système capitaliste et patriarcal.

II.1.2. Quels liens entre identité méditerranéenne et la question du « sexe » ?

Afin d'interroger l'identité méditerranéenne corolairement à la question du sexe, on pourrait d'abord se demander si « une généalogie de l'identité est possible ? » ce qui, *a priori*, est une approche étonnante.

En effet, la généalogie n'est, dans sa forme la plus simple, qu'une quête identitaire. Cependant, ce qui m'intéresse en matière d'identité, c'est l'identité dite « sexuelle », et la construction d'une fiche d'identité à partir de critères biologiques. Comment s'est construite l'identité sexuelle ? La question de la possibilité de la réponse, est contenue dans l'origine. Il ne s'agit pas ici de faire une genèse de l'identité, mais bien de connaître les dispositifs ayant permis d'assigner une identité au sexe. Les différents analystes de la théorie du genre, prônent la distinction entre genre et sexe, de sorte que le sexe devient alors une entité autonome et indépendante. Or, d'un point de vue empirique, il semble difficile de rompre cette dualité

sexe/genre puisqu'elle est ainsi socialement admise. L'intérêt est donc de réaliser comment le sexe et le genre ont été construits de façon unilatérale et contiguë.

La problématique s'avère être celle de la question de la femme comme sujet de la théorie du genre et, *in extenso*, du féminisme. L'articulation de la réflexion autour de la femme comme sujet revêt, évidemment, une dimension identitaire qu'il est nécessaire analyser. C'est-à-dire, qu'il faut s'interroger sur le terme de femme corrélativement à l'oppression liée au genre. Autrement dit, la « femme » dont il est question dans les diverses théories, a-t-elle une existence antérieure à l'oppression liée au genre ? Ou est-ce que le genre a déterminé des dénominateurs communs aux « femmes » ? Il est d'autant plus difficile de trancher que le cadre de pensée dont on dispose est un paradigme occidental. Si bien, qu'il a permis – au sein même de la théorie du genre – de distinguer, de l'Occident, l'Orient et le Tiers-Monde. Je l'ai évoquée au préalable, l'évitement de l'écueil de l'ethnocentrisme est un enjeu majeur de la théorie du genre.

De plus, la considération d'un patriarcat universel entraîne de fait, une oppression universelle et ainsi, une homogénéisation des femmes, au-delà des pratiques culturelles qui sont, au mieux, éludées, au pire dédaignées. Le fait de s'intéresser à la place de la femme dans l'espace public en Corse et en Méditerranée permet de dévoiler les discontinuités existantes entre les théories occidentales, tournées particulièrement sur l'Europe de l'Ouest et l'Amérique du Nord, et la Méditerranée. Ainsi, il faut établir des schémas d'intelligibilité de l'identité de la femme en Méditerranée. Puisque la femme est une question politique, elle est une représentation dans l'espace public et devient de fait politique, il faut l'analyser d'un point de vue du pouvoir, lequel est, en Méditerranée doublement oppressif. Puisqu'il agit à la fois depuis la domination masculine et depuis la domination occidentale. Définir une femme méditerranéenne s'avère une entreprise très délicate, car elle recouvre des cultures aussi variées, qu'antinomiques. Il n'y a pas d'égalité politique, par exemple, il n'y a pas d'égalité coutumière non plus, ni d'égalité de droits. La Méditerranée est une mer qui borde de multiples cultures, réunies sous son fief. Elle donne à voir un tableau varié et difficile à cerner. D'ores et déjà, on peut souligner que la méditerranée cultive la différence, en la valorisant. L'exemple de la Turquie est très intéressant à ce sujet, elle est une porte de l'Asie, de l'Europe et de l'Orient. Un carrefour économique parmi les plus emprunté du monde et, sans conteste, le plus emprunté de la Méditerranée. De ce fait, que cette mer à la fois ouverte et fermée, met au jour la réalité de la diversité culturelle. Selon F. Albertini, la Méditerranée est un :

> Univers complexe et paradoxal, le berceau des trois religions monothéistes est à la fois le carrefour des civilisations et un espace géostratégique de première importance, convoité depuis les origines. Si la diversité y règne, il n'est pas sûr que l'on puisse en dire autant du pluralisme culturel qui selon la Déclaration Universelle de l'UNESCO de 2001 est « […] la réponse politique au fait de la diversité culturelle ». D'une rive à l'autre, les conceptions de la démocratie y sont très différentes et les limites entre espace public et espace tribal ou clanique encore souvent bien ténues. La question de « l'identité » constitue le principal casus belli quand cette dernière est conçue de manière monolithique et non pas dans la relation. Il convient ainsi de se méfier de toute construction exotisante de la Méditerranée et de ses habitants au risque d'aboutir à une conception du monde « sur-ethnicisée » (Brubaker, 2002). La propagation des stéréotypes (chants, danses, cuisines, soleil, îles…) et autres visions simplificatrices (images des campagnes publicitaires des tours opérators) a certes conforté tout un imaginaire. Or, l'image n'est pas toujours le réel et la Méditerranée ne peut être considérée ni comme un isolat ni comme un conservatoire.[266]

F. Albertini invite ainsi à réfléchir à une identité méditerranéenne en se délestant des stéréotypes mais également en s'efforçant de considérer le concept d'identité avec méfiance, ce dernier pouvant conduire à un renforcement des stéréotypes et, surtout, à une représentation fausse et factice. La Méditerranée devient alors un laboratoire d'analyse, un terrain de diversité, mais certainement pas une entité. Cette position permet de ne pas tomber dans l'écueil de l'ethnocentrisme et de questionner l'identité indépendamment des représentations classiques, médiatiques, bref, des représentations qui précèdent l'analyse scientifique. Par conséquent, la diversité est une clef de voûte de toute analyse de la Méditerranée. Fernand Braudel insiste particulièrement sur ce point, en ces termes :

> Qu'est-ce que la Méditerranée ? Mille choses à la fois, non pas un paysage, mais d'innombrables paysages, non pas une mer, mais une succession de mers, non pas une civilisation, mais des civilisations entassées les unes sur les autres. Voyager en Méditerranée, c'est trouver le monde romain au Liban, la préhistoire en Sardaigne, les villes grecques en Sicile, la présence arabe en Espagne, l'Islam turc en Yougoslavie. C'est plonger au plus profond des siècles, jusqu'aux constructions mégalithiques de Malte ou jusqu'aux pyramides d'Égypte. C'est rencontrer de très vieilles choses, encore vivantes, qui côtoient l'ultra-moderne: à côté de Venise, faussement immobile, la lourde agglomération industrielle de Mestre; à côté de la barque du pêcheur, qui est encore celle d'Ulysse, le chalutier dévastateur des fonds marins ou les énormes pétrolières. C'est tout à la fois, s'immerger dans l'archaïsme des mondes insulaires et s'étonner devant l'extrême jeunesse de très vieilles villes ouvertes à tous les vents de la culture et des profits qui depuis des siècles, surveillent et mangent la mer.[267]

Le constat fait ici par F. Braudel semble être le constat d'un voyageur, qui ne parvient pas à trouver l'unicité d'une mer dont le nom s'étend pourtant de part et d'autre de l'Europe. Le

---

[266] ALBERTINI, F. « Penser autrement la Méditerranée contemporaine : quelles voies pour le dialogue interculturel ? », *Revue française des sciences de l'information et de la communication* [En ligne], 2 | 2013, mis en ligne le 01 janvier 2013. URL : http://journals.openedition.org/rfsic/342 ; DOI : https://doi.org/10.4000/rfsic.342

[267] BRAUDEL, F. (1977) La Méditerranée. Paris : Arts et métiers graphiques, p.8.

voyage en Méditerranée permet de faire l'expérience de la diversité et l'expérience de l'inexactitude de l'*a priori* d'homogénéité. Ce constat, qui ne cesse d'être renouvelé, doit être utilisé dans le développement des études tournées vers les identités. La question identitaire paraissant de plus en plus prégnante, du fait, notamment, de la montée des nationalismes politiques, des revendications communautaires et communautaristes. Le XXIe siècle se dévoile alors comme le siècle de l'identité, celle que l'on revendique et celle que l'on dénonce. Afin de faire des études sociales justes, il me semble crucial de penser, sous un angle nouveau l'identité, aussi bien d'un point de vue théorique que pratique.
De plus, l'urgence d'étudier l'identité méditerranéenne doit intégrer l'idée d'un mouvement, d'une identité « en construction », faites de ruptures et de continuités. Il s'agit de ne pas comprendre la Méditerranée comme une et indivisible ni même comme immuable. Comme le souligne à nouveau F. Albertini :

> Il importe d'abandonner l'image désormais caduque d'une Méditerranée immuable et de se mettre à la recherche des outils et des dispositifs nécessaires à l'appréhension des grands bouleversements vécus par toutes les populations qui l'habitent. Il est urgent de dépasser la présentation réciproque des identités et des cultures cloisonnées, d'autant que l'idée même de fermeture sur soi a perdu de sa validité. L'usage d'Internet et autres réseaux dits sociaux pendant les dernières révolutions arabes l'atteste sans doute. Les dispositifs favorisant les échanges sont autant de ponts, virtuels et réels. L'implication des Associations, des fondations, des médias est un adjuvant précieux qui va dans le sens de la Déclaration de Barcelone de 1995, considérée comme l'acte fondateur de la Méditerranée du XXe siècle.[268]

A mon sens, il est nécessaire de montrer l'expression de la diversité du genre en Méditerranée pour mieux saisir ce qu'est l'identité méditerranéenne et, plus précisément, l'identité féminine méditerranéenne. Le prisme du genre apporte également une dimension nouvelle à l'étude de l'identité, sans pour autant être complétive (elle doit être considérée comme ontologique et fondamental), elle permet de créer des représentations justes, ancrées dans la réalité, puisqu'elle permet de se tenir à l'écart de toute forme d'ethnocentrisme, des stéréotypes et, bien évidemment, de l'information patriarcale de l'identité.

La première chose frappante lorsqu'on s'intéresse à la femme en Méditerranée est cette relation étroite à la fécondité et aux nombreuses figures mythiques qui lui sont attachées. Evidemment, la Vierge Marie est le symbole le plus évident de cette obsession de la maternité, mais il est également bon de se tourner vers la Grèce et la Turquie, lesquelles offrent des

[268] ALBERTINI, F. « Penser autrement la Méditerranée contemporaine : quelles voies pour le dialogue interculturel ? », *Op. cit.*

emblèmes qui sont plus spécifiques de la maternité et qui sont, également, des objets touristiques. Le lien entre tradition et tourisme, s'articule également autour de la problématique de l'identité féminine. Le « nazar bonkuk », cet œil bleu que l'on retrouve en Grèce et en Turquie, qui maintenant conquiert la mode occidentale comme seule image de la douceur méditerranéenne estivale est pourtant, originellement, une figure de fécondité. Il protège du « mauvais œil », croyance commune à une grande partie des pays méditerranéens. La Corse en est un exemple éclairant, puisque l'*ochju* a, ici, acquis une place dans le langage courant : « on m'a mis l'œil ; elle va lui donner le mauvais œil, par exemple.). Il faut se protéger de ce porte-malheur qui s'en prend, notamment, à la fécondité. Les femmes y sont donc particulièrement sujettes. Sans oublier évidemment, que les prières traditionnelles qui lui sont associées sont faites par les femmes et données en héritage selon un calendrier et des rituels très précis. Cet héritage ne peut se transmettre que le soir de Noël et, à l'origine, seulement d'une grand-mère à sa petite-fille. Ce qui est intéressant c'est le croisement avec les croyances païennes et la religion catholique. Il y a une forme identitaire spécifiquement corse, ici, et nécessairement religieuse. Dans un même temps, la femme est caractérisée par son lien étroit entretenu avec la religion. Il est intéressant de savoir pourquoi ce sont les femmes qui sont en charge de ce rite. A l'instar des « pleureuses », *a signatora* celle qui « signe » pour enlever le mauvais œil, est une femme. Aujourd'hui, il est admis que des hommes pratiquent également la signature. Seulement, ce rôle originel de la femme est, selon moi, un pouvoir mais aussi un fardeau. Elle se charge d'éloigner le mauvais sort, la présence du mal. D'un point de vue seulement logique, si elle est la seule à pouvoir l'ôter, il est de sa responsabilité de le faire, sans quoi le mauvais sort serait causé par la femme. Aujourd'hui, on entend plusieurs théories au sujet du lien fait, toujours négatif, entre femmes et sorcières. Pourtant, en Corse, le sorcier, le *mazzeru*, est un homme qu'on cherche toujours à éviter. Un mythe païen qui montre une certaine hésitation entre paganisme et christianisme. A mon sens, c'est une figure d'opposition dans la représentation des femmes. Le *mazzeru*, mal baptisé, prédit la mort, les traditions selon les régions divergent, il peut s'agir d'une mort prédite en rêve ou d'une mort prédite à l'issue d'un combat entre *mazzeri* la nuit du 31 juillet. Les plus fervents, brûlent ce soir-là un feu devant leur porte afin de faire fuir l'esprit. Si cela peut paraître folklorique, il est néanmoins utile de se positionner selon le regard de la théorie du genre. La femme protège la vie, éloigne le mauvais sort et l'homme entend la mort. Il y a une répartition entre hommes et femmes des rôles traditionnels selon la question de la vie et de la mort. Les deux, évidemment, étant intrinsèquement liés. Ce qui m'étonne particulièrement c'est la compréhension de l'attribution

masculine du sorcier en Corse, alors même que dans le langage courant, on insulte selon le terme de sorcière. Le sorcier, lui, notamment à travers la culture populaire a un rôle symbolique positif. En Corse, c'est précisément l'inverse qui se produit, *a signatora* a un rôle positif, se place du côté du bien là où le *mazzeru* a un rôle négatif et est fui. Je crois que le lien avec la fécondité peut être fait immédiatement, puisque les femmes protègent et donnent la vie. Pourtant, on constate une baisse de la natalité en Méditerranée, évidemment, cela de façon éparse. Sans surprise, le Sud de la Méditerranée voit sa natalité baisser de façon moins fulgurante que les pays du Nord. On peut néanmoins noter une tendance, qui va à l'encontre de la position dite traditionnelle de la femme méditerranéenne. Naturellement, il n'y a pas d'homogénéité, seulement, en soulignant cette tendance générale, on peut s'attendre à un bouleversement des rôles. Cela est assurément dû, à un plus grand accès à la contraception, bien que cela soit relatif aux différents pays et individus, et à un plus grand accès à l'éducation. Cet accès à l'éducation est évidemment limité chez les filles. L'analphabétisme touche plus les filles que les garçons, bien qu'elles aient de plus en plus accès à l'éducation, elles y accèdent toujours moins que les garçons. Les inégalités de genre, irrémédiablement, sont plus visibles et plus fortes dans ces pays.

Taux net de scolarisation (TNS) dans le cycle primaire en 2010[269]

Pays	Effectifs En 1999 (1000)	Effectifs en 2010 (1000)	TNS 2010	TNS H	TNS F	Enfants non scolarisés 2010 (1000)	Dont %F
Algérie	4 779	3 112	96	97	95	82	65
Egypte	8 086	10 004	94			368	
Israël	662	786	97	97	97	23	43
Liban	414	462	92	92	91	30	51
Lybie	822						
Maroc	3 462	4 001	96	96	95	134	56
Syrie	2 738	2 429	98	99	98	19	87
Tunisie	1 443	1 025	95	95	95	5	
Turquie	6 583	6 592	97	98	97	162	64

Ce tableau permet de mettre en valeur les distinctions existantes entre filles et garçons du point de vue de leur scolarisation. Il est question ici, de pays du Sud de la Méditerranée, de pays parfois en guerre, parfois en développement ou de pays développés. Deux pays comme la Lybie et l'Egypte n'offrent aucune donnée concernant l'éducation des filles ou des garçons. Dans les

[269] VEREZ, J. (2 013). Les défis de l'éducation dans les pays riverains de la Méditerranée. Mondes en développement, 4(4), 115-138.https://doi.org/10.3917/med.164.0115

six pays dont les données sont disponibles, on constate néanmoins un écart frappant entre l'accès à l'éducation des filles et des garçons. Israël, seul pays développé de la liste, montre un taux plus élevé d'accès à l'éducation chez les filles que chez les garçons. Exception faite, on constate qu'entre 51% et 87% des filles n'ont pas accès à l'éducation dans le Sud de la Méditerranée. Expliquer ce phénomène, peut s'avérer être une tâche délicate, puisqu'il s'agit à la fois de problématiques liées à la tradition mais également à des problématiques politiques. Il semble cependant évident, que l'identité de la femme méditerranéenne, en ce qui concerne des pays du Sud, peut se définir, entre autres, par son accès difficile à l'éducation. Ainsi, y'a-t-il une difficulté à discuter d'une identité méditerranéenne. En revanche, l'accès à l'éducation conditionne, bien évidemment, le niveau de vie des individus et favorise les inégalités et discriminations.

Par conséquent, on constate que malgré une amélioration de la scolarisation des filles, elles sont toujours victimes de stéréotypes genrés. Il faut donc reconsidérer la Méditerranée, non plus comme une entité mais comme une diversité réunie par la mer. La différence entre le Sud et le Nord de la Méditerranée, son hétérogénéité ne permet pas de dresser une liste des caractéristiques méditerranéennes et encore moins de peindre un portrait de l'homme ou de la femme. Il convient peut-être, au sujet de l'identité, d'évoluer selon l'hypothèse du *continuum*, ce qui maintient malheureusement, l'idée selon laquelle le Sud est davantage victime des stéréotypes, et de ce qu'ils entraînent, que le Nord.

Néanmoins, il semble, qu'outre la Méditerranée, le point de ralliement des pays du Sud et du Nord soit la société de consommation. Notamment, quand il est question du voile islamique. Ce dernier est souvent soit combattu soit soutenu. Pourtant, il existe une nouvelle zone apportée par la société de consommation et notamment par l'industrie du Luxe. La création de voile islamique par des entreprises de luxe européennes, laissent présager d'une nouvelle représentation de la religion musulmane, une représentation occidentalisée. Cette dernière devient ainsi, *via* le voile un *medium* entre Orient et Occident, voir même, une conciliation. En 2016, la marque de luxe italienne *Dolce Gabbana* lance une collection de *hijab* et d'*abayas*. Non sans faire de bruit, cette collection s'est pérennisée. Il va sans dire, qu'elle s'adresse à un public de riches privilégiés. En revanche, le vêtement a une importance capitale dans les représentations et notamment les représentations féminines. Le voile, que l'on considère souvent comme une façon de se cacher du regard d'autrui, et notamment du regard des hommes, prend, avec les créations des deux couturiers, une tournure tout à fait inattendue, puisqu'il est excessivement coloré, il est chamarré ou même brillant. Il est fait pour être vu. Ces silhouettes

de publicité ne sont d'ailleurs pas sans rappeler les silhouettes traditionnelles italiennes. Cette marque de luxe, je crois, ne permet pas de faire le lien entre Italie et Orient. Mais permet plutôt de faire entrer le *hijab* dans la mondialisation, dans la société de consommation. Il entre dans l'ère capitaliste, et permet d'ancrer la religion dans la modernité. Il ne me semble d'ailleurs pas qu'il y ait une autre logique que celle du profit, qui est à l'origine de cette « mode pudique ». Il s'agit de reconnaître l'entrée des pays musulmans dans la société de consommation. L'image la plus flagrante demeure sans doute la ville des Emirats Arabes Unis, Dubaï, dans laquelle la place de la femme est particulièrement difficile à saisir. Se côtoient ainsi dans cette ville artificielle, des occidentales en mini-jupes, escarpins et faux-cils et de riches émiraties couvertes de la tête aux pieds, laissant tout de même deviner leurs lunettes de soleil, sacs et bijoux de luxe. Il y a dans cette ville un croisement entre les excès de l'occident et de l'orient, ainsi qu'une étonnante combinaison des deux. Peut-être faut-il y voir une victoire du consumérisme, lequel a également dompté les intérêts religieux. Car, sous le vernis de l'avant-garde, Dubaï pratique la *charia*, réprime les droits des femmes et est montré du doigt par divers organismes internationaux pour crimes contre l'humanité. Néanmoins, il n'en demeure pas moins que ce lieu parvient à cristalliser tous les stéréotypes liés aux femmes. Le Maroc, par exemple, est loin de ces excès. Pourtant, dans *sexe et mensonges*, Leïla Slimani s'empresse de montrer les contradictions et l'hypocrisie du régime politique en vigueur. Il y a alors, sans doute, une volonté de perpétuer les stéréotypes de genre. Lesquels, je crois, sont liés à une volonté de stabilité politique qui passe, dans le Sud de la Méditerranée, entre autres, par la stabilité traditionnelle et donc, du partage des rôles sociaux selon le sexe. Dans *Sexe et mensonges*[270], Leïla Slimani affirme que « la société marocaine est tout entière basée sur la notion de dépendance au groupe »[271]. Ainsi, les règles tacites et explicites de la société font société. C'est plus ou moins la définition du fonctionnalisme. A la différence, que l'individualité ou l'individualisme n'a pas pénétré le corps social marocain, nous retrouvons des divisions entre groupes d'individus marqués comme femmes, hommes, riches, pauvres, *par exemple*. De cette « dépendance » au groupe, donc au groupe social, dépend la paix sociale. Laquelle est intimement liée à celle « d'honneur ». C'est pourquoi, selon l'écrivaine, il y a un tabou sexuel persistant dans cette société. Ce tabou a permis, notamment, l'éviction des femmes de l'Espace public. Cette éviction est à la fois physique, parce qu'elle ne participe pas, par exemple, à la vie de la Mosquée – lieu central, nous l'avons vu, de la vie sociale marocaine – et parce qu'elles

[270] SLIMANI, L. (2017). *Sexe et mensonges*. Paris : Les Arènes.
[271] *Idem*. p.14.

sont physiquement invisibilisées par le port de l'habit traditionnel. Les femmes ne se distinguent pas les unes des autres, elles appartiennent à un groupe général. Elle étend ce constat et explique que « c'est par le biais de la sexualité que la domination masculine s'est établie dans de multiples civilisations »[272]. La sexualité, comme le soulignent les objets symboliques ou encore les rites et les mythes, est réduite – chez les femmes – à la reproduction. Ainsi, la sexualité n'appartient plus au domaine du privé, mais est bien un objet public. S'il est un motif de répudiation ou plus sobrement, de honte, il appartient au domaine politique et devient un outil du pouvoir. L'ouvrage étudié ici, sans en avoir la prétention, témoigne de la volonté d'une démarche scientifique puisqu'il s'agit d'un recueil de témoignages de femmes marocaines. Ces témoignages, évidemment, et c'est peut-être ce qui rend tangible la scientificité du livre, naissent d'une volonté de dénoncer une hypocrisie politique, que L. Slimani a empiriquement constatée. Il est à mon sens particulièrement utile à mon analyse, puisque L. Slimani est un personnage du champ littéraire et médiatique français de premier ordre, et que l'impact de son travail dépasse les frontières. L'intérêt porté à la sexualité au Maroc permet de mettre en lumière l'urgence qu'il y a, pour les théoriciens du genre, à s'intéresser au genre au Maghreb. Puisque la sexualité, et c'est là tout le but de l'ouvrage de L. Slimani, entraîne une misère sexuelle qui, elle-même entraîne une misère sociale. Le code de la famille offre des exemples percutants, si un enfant est né hors mariage et de père inconnu, il faut choisir des prénoms dans une liste comportement la syllabe « Abd ». Ainsi, il y a une mise au ban de la société qui est effective dès la naissance, la conséquence la plus manifeste est la multiplication des abandons de nouveau-nés. Le mariage devient donc la seule issue pour que la cohésion sociale soit maintenue. Il est juste de souligner le poids qui pèse sur les épaules de la femme car, malgré le fait que l'injonction à la virginité soit dirigée vers les hommes et les femmes, seules les femmes doivent produire un certificat de célibat afin de pouvoir se marier, la sexualité de la femme est publique. Et sa sexualité conditionne sa situation économique et sociale. Selon une des femmes témoignant « Au Maroc, la femme n'a pas le droit d'avoir de désir »[273] puisque décider d'avoir une liberté sexuelle c'est faire le choix de la marginalité sociale, tout comme le port du voile est une nécessité sociale, une nécessité d'intégration. L. Slimani souligne les différences inhérentes à la liberté sexuelle selon son rang social. Elle pointe du doigt les « achats de virginité » c'est-à-dire ces opérations, au coût élevé, permettant de reconstituer un hymen. Ainsi, selon ses privilèges économiques il est possible d'échapper à

[272] *Idem.* p.19

[273] *Idem.* p.35.

la marginalisation. A ce sujet, une réflexion s'impose, puisqu'en payant ainsi leur liberté, ces femmes ne font-elles pas qu'adouber la tradition ? Un parallèle qui me semble juste, est celui d'employer des femmes de ménage pour se soustraire soi-même aux tâches ménagères. C'est une façon de déroger aux règles érigées par le genre, mais, néanmoins, c'est une perpétuation des normes de genre. En reconstruisant chirurgicalement leur hymen, elles se soumettent au système de domination masculine, en pensant y échapper elles-mêmes. Les femmes perpétuent ainsi les structures de domination du fait de leur culpabilité. Elle est également masculine, car selon l'article 475[274] du *Code Civil marocain*, un violeur peut épouser sa victime pour éviter les poursuites judiciaires. Abrogée en 2014[275], cette loi, demeure tout de même symptomatique du sexisme juridique qui perdure au Maroc. Le mariage sauve l'honneur de la femme et de la famille, qu'importe les circonstances. Pour L. Slimani, il y a une « séparation étanche entre l'espace public et l'espace privé »[276], cette séparation, comme pour nombre de féministes occidentales, est la clef de voûte de la perpétuation des inégalités de genre. Elle s'illustre, selon elle, par la distance entre la loi et la réalité sociale et ainsi donne à voir une vision du monde particulièrement binaire. C'est ainsi, que s'est construit un groupe de luttes pour les droits des femmes autour de la demande d'abrogation de l'article 490 du code civil marocain, lequel stipule que si une femme est victime d'agression sexuelle et porte plainte, si la plainte n'aboutit pas, elle est susceptible d'être poursuivie pour relations sexuelles hors mariage. Les femmes sont donc les seules concernées par les articles du code civil qui concerne la moralité. L'institutionnalisation du sexe au Maroc, indéniable je crois, du fait qu'il n'a de légitimité que dans le mariage, est un outil de domination manifeste. Lequel est d'autant plus efficient que l'éducation sexuelle n'existe pas au Maroc. Une jeune femme nommée Zhor témoigne : « Le viol est très courant. Surtout chez les filles qui ont déjà une sexualité. Les garçons ne comprennent pas la différence entre le fait d'avoir une sexualité et le fait de consentir à un acte sexuel »[277]. Cette ignorance sexuelle, peut sans doute trouver un lien dans le fait que le Maroc est le cinquième consommateur mondial de pornographie. L. Slimani va plus loin en affirmant que « notre système, en interdisant les relations sexuelles, favorise la marchandisation du corps, la violence et l'instrumentalisation du corps de la femme »[278]. En effet, reléguée dans la

[274] Article 475 alinéa 2 du Code Civil marocain.

[275] Loi n° 15-14 modifiant et complétant l'article 475 du code pénal promulguée par le dahir n° 1-14-06 du 20 rabii II 1435 (20 février 2014); Bulletin Officiel n° 6240 du 18 joumada I 1435 (20 mars 2014), p. 2492

[276] *Idem*. p.51.

[277] *Idem*. p.57.

[278] *Idem*. p.72.

pénombre, devant être cachée, la sexualité devient une zone de non-droit où les femmes sont les principales victimes. L'illégalité de la sexualité devient donc un moyen de pression, et ne permet pas aux femmes de s'émanciper sexuellement sous peine de sanction. L. Slimani soulève une autre problématique que rencontre la société marocaine, c'est celle de l'Occident, qui est à la fois un modèle et un repoussoir. La généralisation de l'usage des réseaux sociaux ont permis aux conservateurs de diffuser leur pensée dans un même temps et de réprimander l'accès à la culture populaire occidentale. Lesquelles ont eu de vives réactions lors de l'organisation de concerts donnés par des artistes appartenant à la *pop culture* comme Elton John ou Jennifer Lopez. Laquelle a été menacée d'une peine de prison pour les tenues qu'elle portait sur une scène de concert et a fait l'objet d'une plainte pour « outrage public à la pudeur ». Cette plainte a été soutenue par les membres du gouvernement marocain. « Le ministre de la communication marocain, Mustapha El Khafi, a condamné la performance de l'artiste sur son compte Twitter : « Ce qui a été diffusé est inacceptable et contraire au droit de la radio diffusion. »[279]. Cette condamnation du membre du parti au pouvoir témoigne d'une radicalisation idéologique et s'inscrit dans la même veine que la censure du film *Much Loved* lequel présentait un itinéraire de quatre prostituées au Maroc. Il s'agit d'une difficulté à se positionner entre ouverture à l'occident et conservatisme. Il est juste de noter que l'événement a non seulement été autorisé mais, a également été couvert par la télévision marocaine qui l'a diffusé. Ainsi, deviennent-ils le symbole de la « schizophrénie » dont fait preuve le gouvernement marocain à l'égard de sa politique morale. Les conséquences de ces politiques touchent principalement les femmes qui subissent des violences sexuelles dans l'Espace public, les témoignages récoltés par L. Slimani concourent vers un lien entre frustration sexuelle et agression sexuelle. La chercheuse en théologie Asma Lamrabet affirme, sans surprise, qu'il y a, dans les sociétés musulmanes, un tabou autour du sexe. « Au départ, l'Islam encourage la sexualité car il considère qu'il n'y a pas de raison de rendre impur quelque chose qui a été créé par Dieu »[280], le tabou peut être ainsi postulé comme une volonté de contrôle social. Pour elle, le XIXe a été une période de déclin du monde arabe, lequel s'est réfugié dans les affres du puritanisme sous l'influence coloniale à l'origine de lois restrictives telles que l'article 489 pénalisant l'homosexualité qui est une copie de l'article 331 du Code Pénal français. L'origine de cette pénalisation ne se trouve

---

[279] VINCELOT, S. (2015, 8 juin). *Maroc : Jennifer Lopez au cœur d'un ouragan médiatique*. Le Figaro https://www.lefigaro.fr/musique/2015/06/08/03006-20150608ARTFIG00183-maroc-jennifer-lopez-au-coeur-d-un-ouragan-mediatique.php

[280] SLIMANI, L. *Sexe et mensonges. Op. cit.* p.110

pas dans la *charia* mais en France. Ce déclin du monde arabe, toujours selon la théologienne, se caractérise par une montée de l'islamisme et donc d'une recherche de coupables, en l'occurrence, les femmes et leur sexualité. Pour elle, la clef de l'émancipation se trouve non pas dans l'émancipation religieuse mais dans la culture religieuse : « Il faut que les femmes aient les outils pour argumenter face à l'inculture religieuse généralisée »[281]. Pour elle, la religion n'est pas coupable des dérives sectaires du pouvoir puisqu'elle ne diabolise ni la sexualité ni le corps des femmes. Il y a une structure du pouvoir qui fait main basse sur le corps des femmes et sur la sexualité afin de maintenir un ordre social selon une logique de hiérarchie entre les sexes. Cette distinction entre les sexes est soutenue, dès 1929, par le fondateur des Frères musulmans, Hassan El Banna qui, afin de justifier l'instauration de la *charia* qui entre autres privent les femmes de la moitié de leur héritage et leur impose le port du voile, affirme « La différence entre l'homme et la femme dans les droits est la conséquence des différenciations naturelles des rôles attribués à chacun, et nécessaire pour protéger les droits dont jouissent les deux »[282]. Selon Lamloum « Le sexe devient une identité anhistorique, une entité biologique socialement intemporelle et par conséquent une construction séculière mais figée dans le temps. »[283]. C'est-à-dire que sexe et genre ne peuvent pas faire l'objet de discrimination selon le discours islamiste, puisque leurs différences sont contenues *a priori* dans le sexe. Il y a une négation de la hiérarchie entre les genres, il s'agit seulement d'une différence ontologique. Le genre, dans ce contexte, ou plutôt, dans l'acceptation de ce contexte, pourrait être réduit à néant, seul le sexe prévaudrait de sorte qu'il n'y ait plus de conception sociale du genre. La force de ces discours est les précautions prises quant à la notion d'injustice dont ils se prémunissent, en niant le caractère injuste de leurs propositions. Ils cherchent la protection et le respect de la religion, ne sont pas l'auteur des mesures qu'ils prennent, ils appliquent la loi sacrée selon leur interprétation, de façon à s'opposer à l'occidentalisation du monde arabe alors à l'œuvre dans l'Egypte du début du XXe siècle. Pour Lamrabet, il faut penser le religieux comme outil émancipateur et non rechercher un modèle occidental aculturel. Il est étonnant de constater que se superposent aux questionnements sur le genre, des questionnements culturels. En Méditerranée, il semble y avoir un tiraillement permanent entre tradition et occidentalisme, comme si les luttes d'émancipation entraînaient nécessairement une rupture d'avec l'identité

---

[281] *Idem*. p.115.

[282] LAMLOUM, O. (2006). Les femmes dans le discours islamiste. Confluences Méditerranée, 4(4), 89-96.https://doi.org/10.3917/come.059.0089

[283] *Idem.*

culturelle. Cette mise en perspective avec les pays du Nord de l'Afrique permet de révéler cette tension entre genre, identité et la relation qu'elle entretient avec le sexe, que chacun rejette comme outil de domination, tout autant qu'il semble ancré dans l'imaginaire collectif comme un outil de différenciation et d'identité culturelle. « Le sentiment de subir la modernité et la mondialisation renforce la volonté des hommes de maintenir vivace le patriarcat, symbole d'une identité menacée. L'espace sexuel devient le seul espace où l'homme peut exercer sa domination »[284]. Cette problématique on la retrouve également en Corse, où la peur de la perte d'identité est une constante dans le discours nationaliste qui montre une volonté de ne pas se détacher du religieux, malgré la laïcité évidente des comportements sociaux. La religion semble être un ciment identitaire, un lieu autour duquel la société se réunit à des dates données, des moments d'union. Il n'est pas nécessaire de rappeler que l'hymne corse est un chant religieux, mais il est important de souligner l'importance symbolique, de la pénétration du religieux dans l'espace républicain notamment au-travers d'un chant. Cet attachement traditionnel est sans doute un ciment puissant pour la résistance de la théorie du genre dans l'espace méditerranéen. Ainsi, le cadre traditionnel de la Méditerranée, donne à voir une identité où la tradition est prépondérante, sous des formes plus ou moins extrêmes. Elle s'immisce jusque dans le vocabulaire, notamment dans la désignation du sexe féminin : « en arabe, le mot vagin est d'une extrême vulgarité et est en général utilisé comme une insulte »[285]. Le vocabulaire joue un rôle dans le tabou et est un reflet du patriarcat. Les caractéristiques linguistiques jouent le rôle de catégorie d'analyse, par elles, on peut comprendre le rôle joué, entre autres, par les femmes dans la société ou, plutôt, le rôle qui leur est donné. A l'instar, du vocabulaire péjoratif, utilisé à l'encontre des personnes racisées dans la France du début du XXe siècle, contre laquelle s'est développée le mouvement de la *négritude*. Ce mouvement a permis de s'accaparer un langage et de lui ôter toute connotation négative afin de l'utiliser pour promouvoir l'identité noire et sa culture. Aimé Césaire fut un des pionniers de ce mouvement et déclara « j'ai plié la langue française à mon vouloir dire », il souligne ici l'importance de l'usage des mots et le pouvoir conféré par les mots. Lesquels, lorsqu'ils intègrent des catégories de pensée peuvent scléroser la pensée. Le dépassement des limites du langage est une nécessité à la liberté de pensée et à l'émancipation, sans quoi les mots deviennent un carcan, se posent en censeur. La démarche du mouvement, est imitée par des théoriciennes telles que Monique Wittig, qui affirme le sexisme de la grammaire, tout comme les penseurs de la négritude ont affirmé le racisme de la

[284] SLIMANI, L. *Sexe et mensonges. Op. cit.* p.125

[285] *Idem*, p.131.

grammaire française. L'exemple des termes désignant le sexe féminin sont symboliques, nous avons ici évoqué sa symbolique dans la langue arabe, la langue française n'est pourtant pas en reste. L'injure « con » désigne littéralement le sexe féminin dont c'était l'emploi jusqu'au XVIIIe siècle, il prend aujourd'hui la valeur d'« idiot » de sorte qu'il est difficile de nier le lien entre le sexisme et l'insulte. Ainsi, comme en arabe, la désignation du sexe féminin est également érigée en insulte. A la différence, que l'origine étymologique du terme est moins évidente dans la langue française, qu'en arabe. Il demeure une nécessité de s'interroger sur le rôle du langage dans ce qui est aujourd'hui l'identité liée au genre.

Cette valeur péjorative et insultante liée à la désignation du sexe dans la langue arabe trouve également un écho dans la place accordée aux femmes dans la société marocaine, on comprend plus aisément la « valorisation différenciée de la virginité selon qu'elle soit féminine ou masculine »[286]. Puisque la sexualité est dans son ensemble tabou, et que ce qui est liée à l'organe sexuelle féminin, est insulte, il paraît évident que la hiérarchie des sexes en matière de sexualité est indéniable dans la société marocaine contemporaine. Cette mystification autour de la sexualité symbolisée par le tabou est, évidemment, un outil de domination masculine et produit également une institutionnalisation des violences de genre. Le tabou produit ce qu'il combat, puisque nécessairement dissimulée, la sexualité se marginalise du fait de l'ignorance des individus à son égard et crée des situations de violence. Le tabou par sa politique de cécité, ferme les yeux sur les violences sexuelles, au point de ne pas les reconnaître. La dévalorisation du corps féminin se poursuit dans le mariage, lequel « est une forme de prostitution institutionnalisée : l'homme doit payer (…) pour pouvoir posséder cette femme. Et plus il paye, mieux elle sera valorisée »[287]. Il y a une prégnance de l'économie des biens symboliques dans cette société marocaine, qui voit les femmes comme une valeur marchande et qui, insidieusement, les poussent à se considérer comme valeur marchande et donc, à accepter la domination. Ce qui conduit, par exemple, à se voiler pour éviter les agressions, à accepter la polygamie pour se soulager des devoirs conjugaux, à ne pas sortir la nuit pour se prémunir d'agressions, à se marier pour être socialement intégrée, *par exemple*. C'est-à-dire que tout dans la vie des femmes marocaines, de l'éducation à la vie sociale, est constitué de manière à les soumettre à la domination. Il ne s'agit pas nécessairement d'aliénation, les femmes interrogées par Leïla Slimani comprennent les enjeux que sont les leurs et les raisons de leurs positions,

[286] *Idem*, p.148.
[287] *Idem*, p.153.

mais il s'agit d'une acceptation forcée, qu'on pourrait assimiler à un aveu sous la torture, qui ne leur permet pas de se dresser contre les injustices de genre. Car, s'insurger serait se marginaliser. Comme la sexualité officie dans l'ombre, et ainsi accepte son statut marginal et se refuse à l'épanouissement, l'identité féminine marocaine se réduit à une norme hétéronormative et fondamentalement dominante. De plus, il a été clairement exposé que la condition sociale des individus permettait de jouir plus ou moins de liberté ainsi à l'instar du journaliste Abdellah Tourabi « on pourrait analyser la question de la sexualité au Maroc selon un paradigme quasi marxiste et dire que la misère sexuelle rejoint la misère sociale »[288]. L'identité est alors définie selon des critères sexuels et économiques, ainsi les femmes sont doublement victimes de discrimination.

Conséquemment, la confusion entre sexe et genre a contribué à créer des identités distinctes à construire la femme comme un symbole traditionnel inaliénable. Une généalogie du genre en Méditerranée est, au vue des conclusions de cette analyse, une entreprise périlleuse. Pourtant, il demeure une constante, entre chacun de ces pays : la répartition des rôles selon le sexe. Qu'elles soient tacites ou assumées, il existe une sphère féminine et une sphère masculine qui peinent à cohabiter. Je posais la question de l'ordre du genre, la femme précède-t-elle le genre ou le genre la précède ? Il semble, à l'évidence, que les critères sexuels soient des outils du pouvoir. Et que le pouvoir s'est construit sur le présupposé d'un différencialisme sexuel, lequel enferme les femmes dans des rôles prédéfinis et que, souvent, elles revendiquent. La tension entre traditionalisme et progressisme permet, je crois, un déploiement des inégalités de genre et une justification de celles-ci. Si bien que cette tension rende parfois illisible les frontières qui les distinguent. Il semble néanmoins que ce soit un enjeu de société majeur à l'ère de la mondialisation, de comprendre la culture et la tradition comme des motifs d'inclusion et non de marginalité face à la justice de genre, notamment.

II.2. L'enjeu de l'imbrication du traditionalisme et du progressisme

Il est à présent évident que la question du genre ne peut pas se poser comme une problématique isolée. Elle est dépendante, bien sûr, du cadre socio-politique, mais également de la question du sexe. Le paradigme politique devient donc un état de fait dans lequel le genre évolue. L'imbrication supposée jusqu'alors du traditionalisme et du progressisme, tend à

[288] *Idem*, p.179.

démontrer la difficulté à saisir les limites du genre, si tant est qu'il en ait. Lorsque la structure du Politique peine à se définir clairement et à poser des frontière définies, le genre s'en trouve d'autant plus insaisissable. Lorsqu'on postule une imbrication du traditionalisme et du progressisme, cela suppose, évidemment, une antinomie. Mais également, un échec du libéralisme. Lequel s'est entêté à définir des sphères publique et privée, mais aussi les limites de la tradition dans l'espace public. Economiquement, le libéralisme repose sur un rejet du traditionnel, l'échange, le don ne sont pas constitutifs de son identité puisqu'ils sont parfaitement encadrés à la fois par la tradition mais, également, par les rites sociaux. Le libéralisme économique se fonde sur les libertés individuelles, notamment, la liberté d'entreprendre et la libre-circulation des biens et des personnes. Ceci étant admis, il s'impose de comprendre comment nos sociétés qui tendent vers l'ultralibéralisme parviennent encore à conjuguer progressisme et traditionalisme. Ce *distinguo* suppose aussi le traditionalisme comme une régression et le progressisme, à l'évidence, comme un progrès. De sorte qu'il y a une division morale qui sous-tend cette distinction, le progrès représente le bien, la tradition le mal. D'ailleurs, couramment, les médias emploient le terme de tradition à des fins péjoratives lorsqu'il s'agit de caractériser des discours politiques, et le terme de progressisme de façon valorisante. En France, la politique qui se caractérise par une opposition gauche/droite rend difficilement lisible la lecture de leur politique selon le prisme traditionalisme/progressisme. En effet, économiquement la droite se caractérise par son progressisme, alors que la gauche tend à limiter le libéralisme et se veut donc traditionnelle. D'un point de vue sociale, en revanche, la droite se veut plus traditionnelle, il n'est d'ailleurs pas rare que des représentants politiques revendiquent le terme de « droite conservatrice », qui a peu ou prou le même sens que traditionnelle. Alors que la gauche, milite pour une politique sociale progressiste, qui combat les traditions. Evidemment, ce portrait est schématique, mais ce à des fins d'intelligibilité. Cependant, il me semble que l'exemple français n'est pas le plus éloquent, et pour cause, la France depuis le *siècle des Lumières* se qualifie – à tort ou à raison – comme étant un pays fondamentalement progressiste. Les pays méditerranéens, semblent, eux, avoir plus de difficultés à se positionner. Je ne reviendrai pas sur le cas de l'*IVG* en Italie, mais, brièvement, il illustre parfaitement la difficulté des Etats à se positionner entre progressisme et traditionalisme : l'IVG est autorisée par la loi, parfaitement légalisée, en revanche, les praticiens refusent de la pratiquer dans une grande majorité des cas. Cela témoigne d'une certaine schizophrénie des gouvernements, dont la difficulté est de savoir placer le curseur. Ce curseur est bien souvent guidé par les règles tacites du genre et des normes qu'il impose. La

pratique de l'IVG en Italie en est la démonstration : le corps de la femme demeure politique. Au Maroc, le débat fait également rage, lorsque furent médiatisés en 2016 des débats sur l'avortement, le gouvernement a pris la décision d'élargir sa pratique aux femmes victimes de viol. C'est-à-dire que la mesure est exclusivement sanitaire et ne sort pas de ce cadre-ci. La liberté des femmes à disposer de leur corps n'est pas un critère retenu pour l'évaluation de la loi. Le Maroc est riche du point de vue de cette opposition, la société traditionaliste et le tourisme de masse, la vie citadine et la vie rurale, sont autant d'oppositions que de tiraillements. La tradition, contrairement au progrès, pose la notion du respect. Puisqu'elle est une question d'héritage et de passation, elle est le reflet de la vie des individus qui nous ont précédé et qui ont contribué à construire le monde que nous connaissons. Le progrès, lui, est vu comme celui qui détruit tout ce qui a été durement construit, celui qui homogénéise, qui gomme toutes les distinctions. Alors que les traditions sont revendiquées avec fierté, puisqu'elles sont symboles d'appartenance, le progrès lui, n'entre pas dans le cadre de l'individualité puisqu'il s'élève au-dessus de l'ensemble traditionnel. L'identité progressiste est un oxymore, par définition le progrès n'a pas d'identité. Il est peut-être juste de concevoir progrès et tradition comme des notions différentes et non opposées, puisque nécessairement s'il y a progrès c'est qu'il existe en lieu et place de la tradition, ou encore, qu'il est fondé sur la tradition. A nouveau, on peut réutiliser l'exemple de l'IVG en Italie, la loi la légalisant a admis la possibilité que le médecin s'y refuse pour des questions déontologiques. C'est-à-dire, qu'elle accepte le traditionalisme de la société italienne, fondamentalement catholique, tout en la faisant progresser vers le droit des femmes. Je suppose, que toute loi est fondée sur la tradition même lorsqu'elle s'y oppose fermement, elle se nourrit de la tradition. En revanche, il ne s'agit pas seulement de lois mais aussi de pratiques sociales, de normes invisibles, *par exemple*. Lorsque les voix s'élèvent pour dénoncer le harcèlement de rue, elles s'élèvent dans une optique progressiste mais depuis un ancrage traditionnel. Je m'explique, le harcèlement de rue n'est d'autre que le reflet d'une croyance intériorisée selon laquelle l'homme dispose du corps de la femme. Cette croyance qui est normes et pratiques, permet aux femmes de s'y opposer. Par un rejet de la tradition, elles recherchent le progrès. La distinction entre progrès et tradition est nette, pourtant, l'un et l'autre se complètent l'un ne peut alors pas exister sans l'autre. De plus, on peut supposer que toute tradition fut à un moment donné un progrès. N'était-ce pas un progrès pour les femmes que d'obtenir le droit de travailler en demandant l'autorisation d'une autorité masculine ? N'était-ce pas un progrès que d'ouvrir un compte bancaire avec leur accord ? Tout cela pour évoquer le fait que la notion de progrès et de tradition sont conjointement dépendantes l'une de l'autre mais

également d'un cadre spatio-temporel précis. Aussi, la tradition se perpétue principalement dans le cadre familial, dans la tradition-même il y a plusieurs strates, chacune dépendante de couches sociales différentes. C'est-à-dire, qu'il y a la tradition familiale à laquelle les individus sont attachés en tant que famille, il peut s'agir de traditions commémoratives ou simplement d'une tradition qui régit la pratique sociale familiale du quotidien (les horaires, l'alimentation, la proximité des relations...). Il y a la tradition clanique, qui peut s'apparenter à la tradition familiale en excluant les liens filiaux : les fêtes traditionnelles, souvent en lien avec le sacré, la tenue vestimentaire, l'attitude à adopter envers tel ou tel membre du clan. On note également, la tradition étatique, qui met en place des fêtes nationales liées à des événements qui ont marqué l'histoire du pays, des rituels lors des passations de pouvoir par exemple, des rites médiatiques (le dévoilement de la photo du président de la République, les vœux prononcés pour la nouvelle année). Autrement dit, l'ensemble de la société est verticalement traversé par la tradition, laquelle est toujours rattachée à une identité particulière. Toute ces traditions sont des marqueurs de reconnaissance sociale, des critères identitaires. Ils concourent chacun à définir notre individualité à travers les pratiques d'un groupe auquel on appartient. Ces pratiques sociales traditionnelles peuvent avoir cours au sein d'une société progressiste. C'est une constante de toute société d'avoir des règles traditionnelles qui la traversent de bas en haut. J'insiste sur la verticalité, puisqu'il y a une hiérarchie dans la tradition, c'est-à-dire que la famille se situe au bas de la hiérarchie et, l'Etat, en haut. Il symbolise une tradition à laquelle l'ensemble de la population ne peut déroger. On ne peut pas travailler un jour férié, on ne peut pas empêcher la prononciation des vœux, on ne peut interdire la passation de pouvoir, en clair c'est une tradition qui, même si elle touche les individus de loin, ne les concerne pas directement, contribue à leur identité. Seul l'Etat peut être décisionnaire au sujet de ces traditions-ci. La tradition, ainsi, peut s'apparenter à une habitude, une tâche quotidienne qui ne fait pas nécessairement sens dans son application, dans sa pratique. Pourtant, la théorie du genre s'inscrit bien dans le mouvement du progressisme, s'opposant ainsi à la tradition. Il s'agit, ici, de la théorie du genre occidental, car, en effet les « afroféministes », les « féministes-musulmanes » n'ont de cesse de s'ériger contre ce qu'elle dénonce comme une hégémonie. Ainsi, apparaît le féminisme intersectionnel, lequel prend en compte l'héritage ethnique et donc, nécessairement, traditionnel des femmes. Considérant de ce fait qu'elles sont victimes d'une double domination, parfois même de la part des théories féministes elles-mêmes. Il ne faut pas contribuer à des scissions, parfois à caractère politique, mais il semble important d'évaluer la

possibilité des sociétés à conjuguer tradition et progrès dans un même élan, et les répercussions que cette intrication a, entre autres, sur la théorie du genre.

De plus, il va sans dire, que la théorie du genre, ou qu'une théorie du genre, se fonde toujours sur l'observation et le vécu d'une société particulière. Le postulat principiel restant celui d'une constante de la domination de l'homme sur la femme au-travers des prismes sociaux à savoir la famille, les institutions, la tradition. Cette difficulté à saisir les limites de la tradition et du progressisme, témoigne sans doute de la volonté des systèmes de pouvoir à élaborer des constantes au sein de nos sociétés.

Une analyse de la théorie systémique à la lumière de la théorie du genre permet-elle de maintenir le *distinguo* traditionalisme/progressisme ?

II.2.1. Le distinguo traditionalisme/progressisme est-il encore fécond ?

La distinction persistante du traditionalisme et du progressisme s'apparente à celle de la Nature et de la Culture. C'est-à-dire, à un débat pour le peu dépassé en ce sens qu'il ne tient pas compte de la constante du genre, aussi bien pour le traditionalisme que pour le progressisme. Considérer le genre comme une constante indépendamment du contexte socio-culturel, n'est pas un élément de résolution du genre puisqu'il apparaît que, malgré sa persistance, il connaît des variables. On pourrait adapter la posture des théories universalistes visant à considérer la domination de la femme comme une donnée universelle invariable, sans pour autant considérer que le point de vue de ces théories est nécessairement occidental.

Loin de vouloir établir un « état des lieux » du genre dans chacun des pays méditerranéens, il est néanmoins nécessaire de construire une étude permettant de dépasser les clivages culturels entre les pays. Puisque la Méditerranée se définit avant tout par ses différences, il faut considérer, selon moi, que la pierre angulaire de l'analyse du genre sur ce terrain doit être faite selon la logique d'un pouvoir disciplinaire. Le genre compris comme système de domination peut parvenir à expliquer sa pérennité par l'intériorisation de ses règles, et par la pratique continuelle de sa fabrication. On peut également l'expliquer par son absence de l'étude scientifique jusqu'à la première moitié du XXe siècle, là où les discussions sur les inégalités sociales et raciales étaient présentes depuis plusieurs siècles. Pour G. Fraisse,

> Le sexe (ou désormais le genre) est totalement absent des questions philosophiques repérables, inconnu dans l'organisation des concepts en jeu depuis l'Antiquité. Excepté le

> mot « amour », bien placé dans les thématiques philosophiques, pas de philosophème « sexe » qui désigne une question ou un problème tel qu'un manuel de philosophie pourrait en rendre compte par un florilège de textes au long des siècles. Rien, par conséquent, même si une lecture attentive des philosophes permet de localiser des notes de bas de page, en passant par les digressions misogynes plus souvent que féministes, et aussi par les débats sur l'éro*s* du sujet philosophant ou de l'union sexuelle favorable ou préjudiciable à la pensée. On peut ajouter les réflexions sur la famille et l'économie domestique... Mais rien ne permet de reconnaître un objet philosophique en tant que tel, ou un champ de pensée délimité par des repères conceptuels.[289]

On peut considérer, à la lumière de Geneviève Fraisse, que le genre – bien qu'elle discute la pertinence de la terminologie – est fondamentalement progressiste puisque, traditionnellement, dans les études philosophiques et, plus largement, dans les Sciences Humaines, il n'existe pas. Cela ne signifie évidemment pas que les luttes féministes sont contiguës à leur analyse scientifique. Mais, que le genre ne faisait pas l'objet d'étude scientifique, car sa naturalité était admise de fait. La profusion des études de genre depuis le milieu du XXe siècle a produit un travail considérable de conceptualisation, permettant d'en faire un objet classique d'étude de sciences humaines. Cela étant, l'explication de cette éviction du champ scientifique ne trouve pas de réponse dans ce constat. De cette manière, on peut postuler son invisibilité comme motif d'éviction. Pourquoi les violences sociales ont été conceptualisées alors que les violences de genre ont été invisibilisées ? Sans doute, car le genre est le premier argument de discrimination, qu'il est posé dès la naissance des individus et fonctionne comme critère distinctif au sein d'un système de pouvoir. En sorte, évidemment, que le genre n'est pas apparu au XXe siècle, mais qu'il est corrélatif à la notion de pouvoir et se confond en lui.

Il s'agit donc d'analyser le genre, non plus depuis la distinction tradition/progression mais depuis les rouages du pouvoir en tant qu'il énonce et fabrique les normes de genre.

Il pourrait être simple de convoquer ici Machiavel qui a fait face également à un effondrement des fondements durant la Renaissance. Puisqu'on assiste à cette période à une crise traditionnelle, cosmologique et théologique, et que tous les acquis sont mis à mal et bouleversés, il reste alors une société scientifique à rebâtir. C'est ainsi que Machiavel se détache des idéaux politiques, ne cherche pas à trouver des résolutions dans la cosmologie, la religion ou la tradition, mais s'attache à analyser les manifestations sociales, humaines à l'œuvre dans le pouvoir. Il cherche à mettre au jour son processus de fabrication et dévoile sa dimension strictement instrumentale. C'est une quête de vérité sur l'origine du pouvoir, qui n'est ni

[289] FRAISSE, G. (2019). *Les excès du genre*. Paris : Points. p.32

transcendante ni idéale. Il constate que l'idéal a échoué à définir l'ordre politique, il cherche donc à l'orienter selon une fondation inverse : par le mal. Le mal crée un consensus immédiat, il n'y a pas de discussion à son sujet, le mal a une réalité évidente et reconnue par tous. Son idée est de construire un système politique permettant d'éviter le chaos, sa volonté est d'élaborer une technique du pouvoir qui maintiendrait la paix sociale. Si l'expression bien connue de machiavélisme naît avec *Le Prince*[290], il n'en demeure pas moins que le machiavélisme, plutôt qu'à du vice, pourrait s'apparenter à une psychologie sociale. Il s'agit d'éviter absolument la violence ou alors de ne l'utiliser que de façon ferme et définitive, en sorte que son utilisation unique sera suffisamment dissuasive pour bannir son usage. Cependant, ce refus du chaos par l'établissement de l'Etat ne signifie pas pour autant l'abolition des conflits et des divisions. Bien au contraire, l'histoire antique lui a montré qu'un gouvernement ne dure jamais lorsqu'il supprime les tumultes politiques ; il dure lorsqu'il parvient à en organiser et à en équilibrer l'expression. Ainsi la stabilité, la grandeur et la liberté de la république romaine ont été rendues possibles par la désunion entre peuple et état. *Le Prince*, chez Machiavel, doit se placer entre le peuple et l'Etat, pour maintenir l'ordre, nécessaire à la pérennité de l'Etat, tout en maintenant son peuple libre, sans l'oppresser. Il est nécessaire de trouver l'équilibre entre perfection et chaos, la perfection pouvant conduire à la tyrannie et le chaos à l'anarchie. Analyser le *leitmotiv* de Machiavel dans *Le Prince* est intéressant pour son rapport pragmatique au pouvoir.

Si l'on suit son raisonnement, on peut supposer que la place sociale de la femme fait partie de cette volonté de se maintenir entre chaos et ordre parfait. Elles ne sont pas ostensiblement privées de liberté, mais demeurent tout de même sous la contrainte du pouvoir. On pourrait alors comprendre les inégalités de genre comme une nécessité fondamentale du pouvoir pour exister. Il est évident, à la lecture de Machiavel, que le pouvoir est conditionné à la fois par la liberté de son peuple, mais également par le pouvoir exercé par le Prince sur ce dernier. Ainsi qu'un maintien des inégalités est nécessaire à l'exercice du pouvoir.

Cet argumentaire peut, je crois, avoir une certaine validité si l'on considère la volonté des Etats de maintenir les femmes hors du jeu politique jusqu'à les priver du droit de vote. Considérant qu'elles représentent la moitié de la population, d'un point de vue seulement pragmatique, les faire accéder au droit de vote c'est limiter ses chances de pouvoir. L'explication étant relativement simple, la chose politique était affaire d'hommes. Cet argumentaire qui ne trouve pas de justification ne peut être pensé comme suffisant. Je suppose, que si les femmes ont été

[290] MACHIAVEL. N. (1980). *Le Prince.* Paris : Gallimard.

rendues invisibles, c'est par souci de pouvoir, de pérennité du pouvoir. Pour qu'il y ait pouvoir il est nécessaire qu'il y ait domination. A l'instar des ouvriers qui refusent l'amélioration des conditions de détention, car cela les réconforte dans leur propre condition[291], on peut considérer la domination masculine comme un subterfuge à l'attention des citoyens. Une mise en exergue des privilèges se prémunissant du chaos. Cette hypothèse, bien qu'infondée, a le mérite, je crois, de donner à voir comment la construction du pouvoir, c'est un fait, a été faite sans même mentionner le nom des femmes. Cette moitié du monde rendue invisible par l'autre moitié.

Pour T. Adorno, « Quiconque doute à cette heure de la possibilité d'une transformation profonde de la société... a renoncé. Il ne tient pour réalisable ce qu'il projette, en fait il ne veut même pas le réaliser. En laissant les choses en l'état, il les approuve sans se l'avouer. »[292]. Je crois qu'on peut lire dans cette citation de T. Adorno la nécessité d'une éviction de la tradition pour qu'il y ait un progrès de la pensée : « en laissant les choses en l'état », on peut supposer que cette expression symbolise la stagnation de la pensée dans la tradition. Ainsi, soutenir un système traditionnel est, pour T. Adorno, opposé à un progrès. Pour la théorie du genre, si on applique cette citation, on s'aperçoit rapidement que pour qu'il y ait un bouleversement des normes, il est nécessaire d'en fonder des nouvelles en se délestant des anciennes et donc, des traditionnelles. L'opposition tradition et progression devient de fait caduque, puisque le monde semble aujourd'hui nécessiter de nouveaux fondements pour sa pensée. Ces nouvelles fondations se justifient, je crois, par la dénonciation des paradigmes de pensée actuels. On pourrait comparer cette situation, non pas à la Renaissance qui connut un véritable bouleversement, mais au renversement de paradigme qui eut lieu avec la chute du mur de Berlin. Ce constat qui pourrait paraître simple, se complique néanmoins avec J. Habermas qui, lorsqu'il étudie la chute du mur de Berlin, condamne un certain traditionalisme, qu'il qualifie d'émotif et en soutient un autre, dit rationnel.

---

[291] Cette hypothèse est en partie corroborée par le Pr. Andrea Borghini de l'Université de Pise, lorsque celui-ci explique que : « La prison n'est pas un sujet qui peut être facilement utilisable dans les débats publics, étant donné que le climat social a été affecté, même dans notre pays, par la propagation, ces dernières années, de formes de populisme criminel et de panique morale qui n'aident certainement pas le projet à aller de l'avant. En fait, la prison est de plus en plus perçue comme une poubelle sociale et non comme un lieu de resocialisation. » BORGHINI, A. (2021). L'expérience toscane des Pôles universitaires en prison : un exemple de l'engagement des Universités dans un contexte régional. Dans : Patrizia Pacini Volpe éd., L'enseignement universitaire en milieu carcéral : expériences comparées entre la France et l'Italie (pp.138-154). Nîmes, France : Champs social. https://doi.org/10.3917/chaso.pacin.2021.01.0138"

[292] ADORNO, T. (2002). L'école de Francfort. La Théorie Critique entre philosophie et sociologie. Tumultes n°17-18.

> Or, il est comme un soupçon chez Habermas qui frappe d'illégitimité les émotions et leur expression. Souvent considérée comme le lieu d'expression de l'irrationalité, l'émotion a longtemps été dévalorisée par une tradition rationaliste qui se méfie généralement des affects qu'elle invite plutôt à contrôler, à défaut de pouvoir les annihiler. Parce que l'émotion est associée à une non-maîtrise des représentations et à une économie pulsionnelle « naturelle », dont l'être de culture se distinguerait, elle est d'abord l'objet d'un soupçon. Ce soupçon d'illégitimité pèse tant sur les émotions que sur la possibilité même d'en faire l'objet d'une sociologie. La représentation classique d'une personne qui ferait l'épreuve saisissante de l'émotion est souvent celle d'un individu réduit à une passivité sidérée car subitement dépossédé de ses pouvoirs.[293]

Il se méfie d'un traditionalisme émotionnel, lequel permettrait une montée de l'irrationnel. Ce constat est fondé sur la chute du mur de Berlin, qu'il qualifie de « libération liberticide » au sens où la RFA aurait annexé la RDA, qui avait comme ambition de fonder un nouveau socialisme. Ambition avortée par l'économie capitaliste, laquelle s'est érigée en point de ralliement de la réunification de l'Allemagne. L'économie monétaire comme marqueur identitaire ne représente pas un renouveau selon J. Habermas, puisque la chute du mur s'est matérialisée sans sous-bassement théorique autre que la politique monétaire. L'union d'une république sous une union monétaire, de sorte que la RDA a adhéré, malgré elle, à l'ultra libéralisme de l'Allemagne de l'Ouest. Il apporte tout de même une nuance à ce poids de la tradition, expliquée ici comme un retour à l'Allemagne de l'entre-deux-guerres, forte économiquement, fondant sa valeur nationale et favorisant son nationalisme par sa puissance économique. Il s'est exprimé pour une certaine tradition, laquelle aurait un potentiel émancipateur : il s'agit d'enraciner l'Allemagne dans l'Europe. Cela aurait permis de se soustraire aux dangers de la montée du nationalisme qui peut être, à nouveau favoriser par cette volonté de puissance économique.

Donc, pour J. Habermas il existe un potentiel émancipateur dans la tradition, à condition que celle-ci soit tournée vers le progressisme. La tradition évoquée ici est la tradition européenne, dont l'idée a notamment été énoncée dès 1848 par Victor Hugo :

> Un jour viendra où vous France, vous Russie, vous Italie, vous Angleterre, vous Allemagne, vous toutes, nations du continent, sans perdre vos qualités distinctes et votre glorieuse individualité, vous vous fondrez étroitement dans une unité supérieure, et vous constituerez la fraternité européenne, absolument comme la Normandie, la Bretagne, la Bourgogne, la Lorraine, l'Alsace, toutes nos provinces, se sont fondues dans la France. Un jour viendra où il n'y aura plus d'autres champs de bataille que les marchés s'ouvrant au commerce et les

[293] FLEURY, L. (2009). Habermas et la chute du Mur de Berlin: La « révolution de rattrapage » et l'aliénation de la démocratie.Tumultes, 1(1-2), 79-141. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/tumu.032.0079

> esprits s'ouvrant aux idées. Un jour viendra où les boulets et les bombes seront remplacés par les votes, par le suffrage universel des peuples, par le vénérable arbitrage d'un grand Sénat souverain qui sera à l'Europe ce que le parlement est à l'Angleterre, ce que la diète est à l'Allemagne, ce que l'Assemblée législative est à la France ! Un jour viendra où l'on montrera un canon dans les musées comme on y montre aujourd'hui un instrument de torture, en s'étonnant que cela ait pu être ! Un jour viendra où l'on verra ces deux groupes immenses, les États-Unis d'Amérique, les États-Unis d'Europe, placés en face l'un de l'autre, se tendant la main par-dessus les mers, échangeant leurs produits, leur commerce, leur industrie, leurs arts, leurs génies.[294]

Victor Hugo énonce dans ce discours une volonté politique européenne, qui sans doute, est celle qu'aurait souhaitée J. Habermas pour l'Allemagne. Il est évident, qu'il est question d'un ancrage dans la tradition, mais dans ce qu'elle peut apporter de progrès. Cette tradition n'ayant pas été mise en œuvre, le terme de tradition m'apparaît ici comme sujet à débat. Pour Hugo, une union de l'Europe, est non seulement une union économique, mais aussi une union politique : « il n'y aura plus d'autres champs de bataille que les marchés s'ouvrant au commerce et les esprits s'ouvrant aux idées ». C'est ce que semble avoir raté l'Allemagne dans sa réunification.

L'exemple de l'Allemagne pourrait apparaître comme une digression. Or, il s'avère que la chute du mur de Berlin a reconditionné les paradigmes de pensée, laissant l'entièreté de la place à l'ultra-libéralisme économique. Le féminisme, nous le voyons, respecté le même temps, se partageant entre existentialisme et marxisme dans les années 1960-70, il s'est mu en un féminisme libéral dans les années 1980. Ainsi, les rythmes des changements sociaux s'appliquent également à celui de la théorie du genre. Laquelle, à l'évidence, n'est pas indépendante de son contexte socio-culturel mais aussi, de son contexte socio-économique. Fondée dans cette alliance de pouvoir social, culturel et économique, la théorie du genre connaît une évolution constante de ses discours. Ce qui, selon moi, appuie la thèse selon laquelle elle est dépendante du pouvoir tel qu'il est mis en place.

Pouvoir, tout autant traditionnel que progressiste, puisque finalement, il est difficile d'envisager le progrès sans une assise traditionnelle. C'est de cette manière que l'on comprend avec plus d'aisance encore, la position théorique du féminisme musulman par exemple. Ils ne peuvent fonder leurs progrès sur une culture qui ne leur appartient pas, les rouages de leur Pouvoir tournant selon une logique traditionnelle qui leur est propre.

---

[294] HUGO, V. (2015). *Hugo orateur*, « Discours au congrès de la paix du 21 août 1849 ». Paris : Gallimard.

Je traiterai ici de la position du « féminisme islamique » tel qu'il est interrogé par Ismahane Chouder[295]. Elle commence par souligner que « Le problème à propos des seules discussions d'incompatibilité est qu'elles ne tiennent pas compte des réalités ; elles masquent les relations et structures de pouvoir locales et globales au sein desquelles les femmes musulmanes doivent lutter pour la justice et l'égalité. », c'est-à-dire qu'elle affirme que résumer les relations du féminisme et de l'islam à une assertion d'incompatibilité nourrit les systèmes de pouvoir, en n'apportant pas de solution. Le féminisme dit occidental, refuse le paradigme musulman et, par-là, les femmes musulmanes. Chouder milite pour un droit des femmes qui s'élaborerait à la fois dans et avec l'Islam, de sorte qu'il y ait une assise théologique à la formation d'un féminisme islamique. L'enjeu est de sortir des interprétations masculines du Coran pour dévoiler le sens du texte. Afin qu'il ne soit plus un outil de domination, à la fois par les détenteurs du pouvoir religieux, et de l'Occident, par extension, mais un outil d'émancipation. L'auteure témoigne de sa conviction d'une incompatibilité de l'Islam et du patriarcat. La subordination des femmes, qui s'établit sous d'autres formes qu'en Occident, n'est pas tant lié à la religion qu'à la mécanique du pouvoir. C'est ainsi, qu'elle rejoindrait un féminisme universaliste, qui refuse, *in fine* toute binarité pour discuter du genre. Elle le cite, la dualité tradition/modernité ne fait pas sens, il s'agit de dépasser ce type de binarité afin de construire un féminisme qu'on pourrait qualifier de dialectique. Dépasser les oppositions pour développer un nouveau paradigme féministe. Spontanément, il est facile d'intégrer le féminisme islamique au mouvement intersectionnel. Pour autant, Chouder le rejette, en affirmant qu'il n'y a pas plus de dominations dans une culture que dans l'autre, c'est l'interprétation faite par le pouvoir qui nourrit cette croyance. Elle pense au contraire, que c'est la diversité culturelle et les différentes formes que prennent les luttes, qui doivent permettre de construire un nouveau féminisme qui ne se pense pas en termes de frontière et qui ne souffre pas d'exclusion. Son propos évidemment, dépasse ces seules considérations, et condamne l'opposition de certaines féministes au voile puisqu'elle la considère comme une forme de racisme. En ce sens, que cela symbolise une opposition entre société occidentale et société orientale, et une considération de la femme musulmane non pas comme sujet mais comme objet. Le point de vue, est, à mon sens, intéressant, bien qu'il souffre, je pense, d'un manque de fondement théorique. Pourtant, il est vrai, est cela a été particulièrement visible en France ces dernières années, que la femme musulmane dans son rapport à la religion, a souvent été prise

[295] CHOUDER, I. (2015). Féminisme-s islamique-s. Confluences Méditerranée, 4(4), 81-90. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/come.095.0081

à parti médiatiquement et même juridiquement. Cette dénonciation de la condition féminine musulmane, ainsi faite, peut en effet s'apparenter à une mise au ban des femmes musulmanes de la société occidentale et *in extenso* du féminisme.

Christine Delphy semble vouloir construire un féminisme antiraciste, ce qui sous-tend bien l'intuition d'une constante raciste au sein des luttes féministes. Elle souligne en effet, la construction similaire du sexisme et du racisme, tous deux instrumentalisés par le pouvoir. Elle explique que le sexisme, comme le racisme, n'est pas une entité abstraite mais a une incidence sur les corps individuels des femmes : « l'oppression sexiste s'inscrit dans le corps des femmes particulières et particularisées, dans un contexte social déterminé par d'autres rapports de domination »[296]. Ces autres rapports de domination sont, entre autres, le racisme, qui est ancré dans le patriarcat. Le racisme, en politique notamment prend souvent une forme paternaliste – qui est toujours une forme de sexisme – et s'inscrit dans une volonté de protection des droits des femmes en prenant leurs cultures ou ethnicité à rebours. Dans l'article cité, les autrices dénoncent par exemple la politique de Bush aux Etats-Unis qui s'est particulièrement ancrée dans la religion catholique, avec une volonté de limiter le droit à l'avortement. Le sens de l'article est celui d'une politique d'instrumentalisation, en ce qui concerne le sexisme et le racisme, qu'il n'est presque pas nécessaire de distinguer tant procèdent-ils des mêmes rouages. On se rend également compte, que ce sont, bien souvent, en Méditerranée les cultures du Sud qui font les frais du racisme. Effectivement, puisqu'ils sont positionnés par le Nord comme des lieux de tradition machiste, économiquement et politiquement en retard, de sorte que les femmes issues de ces cultures voient leur corps instrumentalisés à des fins électoralistes : « l'oppression des femmes devenait, dans la bouche des hommes politiques, un argument quasi électoraliste, le bloc « droits des femmes », cause universelle et cependant propriété privée de l'Occident, étant transformé en argument ou condamnation opposable à tous les peuples soumis ou à soumettre, à tous les « ennemis » de l'extérieur ou de l'intérieur. ». L'idée de lier « droits des femmes » et « occident » est particulièrement intéressante, car il s'agit d'assoir la primauté de l'Occident sur les cultures du Sud, mais par un prisme valorisant : celui de la justice de genre. La lutte contre les inégalités devient alors un prétexte au racisme ou, du moins, une excuse qui lui est offerte. Cela témoigne également d'une volonté hiérarchique entre Nord et Sud d'un point de vue de la justice, qui est aussi l'apanage de l'Occident. Il ne s'agit évidemment pas de

[296] BENELLI, N.,DELPHY, C.,FALQUET, J.,HAMEL, C.,HERTZ, E. &ROUX, p. (2006). Les approches postcoloniales : apports pour un féminisme antiraciste. Nouvelles Questions Féministes, 3(3), 4-12.https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/nqf.253.0004

voiler les inégalités perpétrées dans les pays du Sud. Nous l'avons vu, la condition féminine est particulièrement difficile dans certaines cultures. Ce qu'il convient de mettre en lumière est l'erreur faite dans nos paradigmes de pensée de lier culture et sexisme. Penser une culture comme sexiste, est empreint d'une forme de racisme. Il est intéressant de reconnaître plutôt un pouvoir oppressif qui permet une plus forte assise du sexisme par l'instrumentalisation culturelle. Il est nécessaire de le rappeler, il ne faut pas nier le sexisme de gouvernements pénalisant l'avortement, rendant obligatoire le port du voile, légalisant la polygamie, soutenant l'excision, entre autres. Mais il est important de déconstruire l'idée selon laquelle ces pratiques sont ancrées dans une culture donnée. Maintenir cette idée, reviendrait à l'idée d'une hiérarchie entre les cultures et les ethnies, ce qui nous ramènerait à la croyance selon laquelle les individus doivent être discriminés selon leur origine, puisque cette dernière apporterait les informations nécessaires à sa compréhension de l'Humanité. L'impossibilité de tenir un tel discours relève de l'évidence, pourtant, derrière les lois interdisant le port du voile, derrière les lois pénalisant l'avortement en vertu d'une croyance religieuse, il y a l'idée d'une hiérarchie selon les races en même temps que celle d'une hiérarchie selon les sexes. Cette hiérarchie s'applique également aux individus : « en attribuant une « culture » à certains groupes, c'est en réalité non seulement l'individualité mais aussi la capacité de penser qu'on leur dénie, c'est-à-dire les traits qui définissent l'humanité. ». Toutes les précautions prises jusqu'à présent quant à l'emploi du terme d'« aliénation » revêt cette dimension-ci. C'est-à-dire qu'il est difficile, d'un point de vue éthique, de soutenir que certains individus sont privés de leur capacité de pensée du fait de leur culture. D'où la préférence donnée au terme d'« intériorisation » lequel ne suppose pas une incapacité de pensée, mais davantage une habitude qui permet peu de distinguer les rouages de domination. Les rouages de domination, par ailleurs, sont par définition invisibles, ils ne se donnent pas à voir, puisqu'ils portent le vernis, entre autres, de la politique, du pouvoir. Lequel est ontologiquement justifié. On pourrait ici, à nouveau, s'intéresser à la violence légitime telle qu'elle est pensée par Max Weber : le simple fait que ce soit l'Etat qui la détienne, la légitimise. Il peut s'octroyer un bien interdit pour tous dans l'idée d'un bien pour tous. Ainsi, dénier une capacité de pensée à un groupe, c'est dénier leur intégrité en tant qu'individu. Pour autant, cela ne signifie pas un « accord de principe » des pratiques culturelles, non. Cela veut dire qu'il faut être précautionneux lorsqu'il s'agit de l'analyse sexiste au travers du prisme culturel, et s'interroger davantage sur les paradigmes de pensée que sur l'aliénation des individus. Par exemple, on peut évidemment soutenir un argument selon lequel le voile serait un moyen d'oppression des femmes. Tout en évitant l'écueil raciste qui reviendrait à considérer la culture

occidentale, en omettant le fait qu'elle soit plurielle, comme supérieure et donc absolument dominante. Il faut concevoir le voile islamique comme pouvant résulter d'un choix tout comme pouvant résulter d'une obligation. Bien sûr, il serait facile de clamer son opposition au voile lorsque les femmes y sont contraintes. Tout comme s'opposer à la proposition forcée tombe sous le sens. Cela ne tient pas pour analyse. Il faut s'empresser de démontrer comment le pouvoir instrumentalise à la fois le corps des femmes et la culture pour asservir les femmes. C'est-à-dire que l'analyse du genre est à considérer en tant que système de pouvoir(s). L'idée étant d'opérer un changement de paradigme, le premier ayant été le paradigme du fonctionnalisme, il faut à présent, étudier l'idée d'un paradigme post-colonial.

Ghaïss Jasper n'hésite pas à employer l'expression de « mal-être arabe »[297].

> Depuis la première crise du foulard en France, il y a à peu près une dizaine d'années, l'islam a été la cible privilégiée de toutes les projections phantasmatiques. C'est le prétendu sexisme de l'islam qui fut l'argument fondamental avancé par ses détracteurs : le prophète est accusé de misogynie et de perversité, ses compagnons aussi. Dans les médias, journalistes et animateurs citent des versets coraniques, les commentent et les lancent avec défi à la face de personnes invitées pour leurs origines arabo-musulmanes et non pour leurs compétences en la matière. La question qui se pose est la suivante : puisque la France est laïque, pourquoi parle-t-on autant de l'islam, du coran et de la théologie musulmane ? Il nous est même arrivé de nous demander si les termes fatwa, chariaa, moudawana n'étaient pas davantage énoncés à la télévision française qu'à la télévision marocaine ou tunisienne ! À supposer encore que les personnes qui usent de ces termes sachent vraiment ce qu'ils signifient. En stigmatisant l'islam, on se défausse sur l'autre pour oublier qui l'on est et ce qui reste à faire, pour reprendre la thèse de Christine Delphy (2006) dans le numéro de NQF cité auparavant. Dans le même ordre d'idée, les féministes françaises issues d'une culture musulmane sont souvent rendues invisibles ou jugées avec paternalisme et condescendance.[298]

Ces mots écrits en 2006, trouvent un écho tout à fait particulier en 2021, où le discours médiatique est colonisé par les termes d'« islamo-gauchisme », d'« islamophobie », donc il est nécessaire, politiquement et médiatiquement, de prendre parti quant à l'Islam. Il devient un élément de catégorisation de la pensée, on est soit pour, soit contre. L'auteure évoque la guerre du Golfe et les attentats du 11 septembre. On pourrait aujourd'hui évoquer, pour reprendre sa méthodologie, la « crise des migrants » à laquelle est confrontée l'Europe. Les politiques se positionnant pour ou contre l'accueil de ceux-ci, les journaux ne cessant de faire l'inventaire des morts en Méditerranée, ou des comportements violents et barbares des Etats de l'Union Européenne à l'encontre des réfugiés arrivant sur leur terre. Cette « crise » qui pourrait être analysée comme étant une conséquence de la politique occidentale à l'égard de l'Orient, est

---

[297] JASSER, G. (2006). Voile qui dévoile intégrisme, sexisme et racisme. *Nouvelles Questions Féministes*, 3(3), 76-93. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/nqf.253.0076

[298] *Idem.*

analysée en termes racistes, elle entre alors en compte dans la communication politique et, dépend, d'une logique électoraliste. Selon moi, l'événement politique le plus frappant au sujet de la crise des migrants est le discours prononcé en 2015 par Angela Merkel dans lequel elle annonçait vouloir accueillir 800 000 migrants. Ce discours symbolise le changement de positionnement de la politique migratoire en Europe qui s'élaborait jusqu'alors selon une volonté sécuritaire. Ici, il s'agit de voir l'Europe comme une terre d'accueil, respectant le droit d'asile.

> Cependant, l'Europe ne s'est jamais pensée comme un continent d'immigration et cette dernière apparaît illégitime à beaucoup de ceux qui refusent cette réalité. L'Europe a, en effet, longtemps été une terre de départ vers les grandes découvertes, la colonisation, le commerce international, les missions étrangères, le peuplement de pays vides. Il y a un siècle, on comptait 5 % de migrants internationaux sur la planète contre 3,5 % aujourd'hui : la plupart étaient des Européens, car l'Europe était aussi très peuplée par rapport à d'autres continents. Puis, les migrants sont venus durant la période de croissance, à un moment où beaucoup de pays européens manquaient de main-d'œuvre pour leur économie minière, industrielle ou agricole, et de reconstruction après les deux guerres mondiales et qui requérait surtout des « bras ». Tous les pays de l'Union européenne sont signataires de la Convention de Genève sur l'asile de 1951 et partagent entre eux les valeurs fondamentales de droits de l'homme qui font partie du projet politique européen. Ces pays sont pourtant traversés par la poussée des populismes qui ont placé la lutte contre l'immigration en tête de leur programme.[299]

L'auteur pointe du doigt, la complexité entre engagement (signature de la convention de Genève) et politiques nationales. En effet, il n'y a pas, en Europe, de politique commune, ce qui rend complexe le traitement de la crise des migrants. Pas un jour ne passe, sans que l'on ne fasse l'état de morts en Méditerranée, de la violence de garde-côtes grecs, de l'enfermement dans des camps turcs. La difficulté de cette crise peut être perçue comme un miroir grossissant des paradigmes de pensée qui dominent l'Europe depuis la fin des colonisations. Une pensée homogénéisante, consistant à percevoir l'immigration d'un point de vue sécuritaire exclusivement, ce qui corrobore la thèse de C. Delphy selon laquelle les systèmes de domination sont empreints de racisme. Puisqu'en effet, le sujet de l'immigration en Europe est à présent un sujet de positionnement politique. J'évoquais au préalable l'apparition du terme d'« islamo-gauchisme », mais j'ai omis d'évoquer que son évocation n'était pas seulement l'œuvre de médias en quête d'audimat, il fut également employé par la Ministre de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche, Frédérique Vidal :

---

[299] WIHTOL DE WENDEN, C. (2018). Crise des migrations ou crise des politiques d'asile et ses effets sur les territoires d'accueil. Hommes & Migrations, 4(4), 23-29. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.4000/hommesmigrations.7166

> La ministre de l'enseignement supérieur, Frédérique Vidal, a confirmé, mardi 16 février, devant l'Assemblée la mise en place d'« un bilan de l'ensemble des recherches » qui se déroulent à l'université, afin de distinguer « ce qui relève de la recherche académique et ce qui relève du militantisme et de l'opinion ». Dimanche dans la soirée, l'effet de surprise avait été total lorsque la ministre avait annoncé sur CNews demander « une enquête au CNRS » sur « l'islamo-gauchisme » qui « gangrène » l'université.[300]

Evidemment, l'enquête de la ministre a été sujette à polémiques, mais l'intérêt est double. Il s'agit à la fois d'une remise en cause de l'éthique du chercheur et de la considération « islamo-gauchiste » comme étant une « gangrène ». Une gangrène qui est une maladie extrêmement virulente et contagieuse. De cette manière, le drame de l'islamo-gauchisme, s'il est présent dans les recherches académiques pourrait se répandre à toute vitesse dans la société. Pourtant, c'est une confusion entre politique et université qui a été faite. Puisque le terme est bien politique. Il suggère une union de la gauche avec l'islamisme. On pourrait supposer que le problème se pose au sujet de laïcité, alors que nous pouvons y voir en réalité une peur, réelle ou électoraliste, un renversement des dominations laissant imaginer un avenir où l'islamisme en prenant une place politique prépondérante ferait vaciller notre société Pour autant, ce qui est intéressant dans cette polémique, ce ne sont pas tant les avenirs fantasmés par une partie de la classe politique, mais la reconnaissance implicite d'une domination d'une culture sur l'autre et, surtout, de la volonté de maintenir cette domination. Comme si, le pouvoir ne peut exister sans exercer de domination. La crise des migrants, la polémique juste citée, les arrêtés sur le *burkini* sont autant d'éléments permettant d'envisager un prisme de pensée ethnocentré, fondé sur une idéologie de domination culturelle, nourrie depuis la fin du XXe siècle d'une peur de l'islamisme radical. Ainsi que l'explique Wihtol de Wenden « la raison des réticences des États à l'européanisation de l'asile réside dans la montée des populismes attachés au symbole des frontières et à la confusion d'une partie de l'opinion publique entre les réfugiés et le terrorisme. »[301] Il y a, à l'évidence, une volonté politique de stigmatiser les populations arabo-musulmanes. Si le constat est malheureux, en ce qui concerne la théorie du genre, de nombreuses conséquences sont à tirer. Dont la première, est la nécessité de sortir d'une logique universaliste, qui est apparemment le paradigme politique et de pensée actuel. La vague d'attentats terroristes islamiques qu'a connue la France et l'Europe depuis 2015 permet

---

[300] LE NEVE, S. (2021, 16 février). *Frédérique Vidal lance une enquête sur « l'islamo-gauchisme » à l'université*, Le Monde.

[301] WIHTOL DE WENDEN, C. (2018). Crise des migrations ou crise des politiques d'asile et ses effets sur les territoires d'accueil *Op. cit.*

également à cette idéologie d'asseoir un peu plus sa légitimité. Cette légitimité dépasse par ailleurs les frontières, lorsqu'on invoque la lutte contre Daech pour justifier les crimes commis contre son peuple par Bachar Al Assad en Syrie. Médiatiquement, il y a une volonté de justification de l'injustice, de l'injustifié. Ainsi, le repli identitaire peut-il être pensé comme une conséquence inéluctable de la politique différencialiste qui est à l'œuvre de nos jours. Evidemment, le féminisme qui est intrinsèquement lié au pouvoir, pâti de cet amalgame jusqu'à emprunter aux discours populistes d'extrême-droite leur méthodologie, en se positionnant, par exemple, contre le port du voile et en militant pour son interdiction. Il ne faut pour autant pas oublier que le monde arabo-musulman connaît une montée du fondamentalisme islamique, avec une lecture du Coran particulièrement sévère. Les droits des femmes régressent dans certains pays arabes, la recrudescence du port du voile en est une démonstration.

> La féministe égyptienne évoque les agissements d'une minorité terroriste islamiste qui sévit dans son pays d'origine, et déplore des crispations et des régressions vers des traditions surannées telles que le foulard. Elle ne peut s'empêcher de penser à sa jeunesse lorsque, un demi-siècle plus tôt, grâce à l'encouragement et au soutien de son père qui considérait que les femmes comme les hommes devaient porter des responsabilités publiques et privées, elle fit ses études de médecine dans une faculté mixte. De même, dans son livre sur le féminisme couvrant les trois pays du Maghreb, la Marocaine Zakia Daoud met en cause les pouvoirs en place qu'elle accuse d'avoir « aggravé la crise identitaire » et permis l'émergence des islamistes : « Les islamistes se sont révélés d'autant plus efficaces qu'ils ont su utiliser le langage de la contestation moderne et qu'ils ne se sont pas contentés du langage : ils ont également agi sur les réseaux d'entraide, sur l'action caritative, tenté de résoudre les problèmes quotidiens des populations, pour se créer des clientèles. »[302]

Le problème pointé ici n'est pas tant l'Islam en tant que tel, mais la politique du fondamentalisme islamiste qui est la conséquence des régimes dictatoriaux au pouvoir depuis plusieurs décennies. Le port du voile devient alors une question de survie parfois, ou un subterfuge permettant aux femmes de pénétrer l'Espace public jusqu'alors interdit. Il est difficile de soutenir le port du voile en se positionnant du point de vue de l'expérience de ces femmes et encore davantage de soutenir la position d'un féminisme islamique fondé sur une relecture de l'Islam. Cette relecture pouvant être jugée comme vaine, tant les textes sacrés sont ouverts à l'interprétation. Le sujet n'étant pas ici de se positionner pour ou contre, mais bien de démontrer la complexité de ces sujets devenus sujets de société. Puisque ceux-ci sont le résultat de politique coloniale, de politique identitaire et de politique extrémiste. De sorte, que le voile, est absolument un instrument de domination mais de domination multiple. Ainsi, se positionner contre le port du voile revient davantage à se positionner contre la femme le portant, la

[302] JASSER, G. (2006). Voile qui dévoile intégrisme, sexisme et racisme. *Op. cit.*

désignant nécessairement comme victime alors même qu'elle fait face à plusieurs dominations, dont il ne fait pas sens que le féminisme fasse partie. Il est important de réintégrer les problématiques politiques au cœur du projet de la théorie du genre, de manière à éviter les amalgames tels qu'ils sont faits dans les médias. L'écueil dans lequel sont tombées certaines féministes est de stigmatiser les femmes portant le foulard et considérer cet épiphénomène comme un phénomène absolu. De plus, la désignation de ces femmes en tant qu'individus soumis et aliénés, contribue à restreindre leur capacité d'émancipation. Tout comme le féminisme ne tient pas compte de la religion de ses théoriciennes ou militantes lorsque les religions juives ou chrétiennes sont concernées, il s'agirait de ne pas se positionner contre une religion médiatiquement et théoriquement, laissant ainsi penser qu'elle est plus problématique que les autres. Le but du féminisme étant un traitement égal des hommes et des femmes, il est aussi primordial de traiter également les femmes, sans les hiérarchiser selon leurs cultures, leurs croyances et leurs pratiques.

C'est ainsi, qu'une théorie universaliste, bien qu'empreinte d'une haute idée de l'humanisme, est selon moi une erreur d'analyse fondamentale. Puisqu'elle a intégré derrière un idéal d'universalisme, les fondements du pouvoir androcentrique qui s'est pensé universel en excluant les femmes. De même, le féminisme universel se pense comme universel, mais aussi comme blanc et judéo-chrétien. Si le paradigme du fonctionnalisme a su être dépassé, il est à présent nécessaire de dépasser le paradigme universaliste. Lequel a permis de nourrir les idéologies selon une logique binaire traditionalisme et progressisme, supposant ainsi une hiérarchie entre les deux, et une relation causale entre oppression et tradition. Il est donc évident, que le choix entre tradition et progressisme est un choix relevant d'une logique de domination ethnique, qui révèle d'autant plus les failles structurelles et ontologiques du post-colonialisme.

II.2.2. Le post-colonialisme, un paradigme à dépasser ?

En France, les débats sur l'idée même d'un paradigme post-colonialiste fait débat. Chacun des camps accusant l'autre de dogmatisme et même de radicalisation. En effet, on peut concevoir des dérives. La problématique centrale de la théorie post-coloniale est de supposer que les états anciennement colonisateurs auraient nécessairement leur système de pouvoir empreints de l'esprit du colonialisme. Bien sûr, l'idée n'est pas de nier cette emprise, puisqu'elle existe évidemment. Mais de contester la volonté d'homogénéisation de la pensée, qui consisterait à considérer l'ensemble de la pensée comme une pensée colonialiste, c'est omettre

l'ensemble des luttes anticoloniales qui, elles-mêmes, sont intégrées dans le colonialisme. Puisqu'en effet, lorsqu'on discute du colonialisme comme d'un paradigme, il est nécessaire de comprendre la période coloniale comme une période globale. Effectivement, elle a connu une opposition et, dans le cadre du colonialisme du XXe siècle, une opposition véhémente. Le *Manifeste des 121* signé, entre autres, par Simone de Beauvoir est symbolique de l'évidence de la cohérence d'une démarche à la fois anticolonialiste et qui se revendique d'un féminisme universaliste. Il s'agit alors de dénoncer la guerre d'Algérie, soit, mais également les conséquences du colonialisme sur les démocraties coloniales.

> Nous respectons et jugeons justifié le refus de prendre les armes contre le peuple algérien. Nous respectons et jugeons justifiée la conduite des Français qui estiment de leur devoir d'apporter aide et protection aux Algériens opprimés au nom du peuple français. La cause du peuple algérien, qui contribue de façon décisive à ruiner le système colonial, est la cause de tous les hommes libres.[303]

Le colonialisme est ici pensé comme un système répressif, dans lequel la liberté est nécessairement entravée. La signature de Simone de Beauvoir du *Manifeste*, qui a également largement œuvré pour sa signature, est symbolique à plus d'un titre. D'abord, elle est l'initiatrice d'un féminisme français au XXe siècle, car c'est d'un féminisme universaliste. Lequel est la principale cible des dénonciations des théories post-coloniales. Pourtant, sa volonté d'une égalité universelle, la conduit plutôt vers l'autodétermination des peuples, vers un soutien à l'indépendance et une dénonciation de la domination des empires occidentaux.

De plus, le vocabulaire utilisé par ces courants de pensée, peut être entendu comme problématique. Le terme « race » peut apparaître comme éminemment problématique. Puisqu'en effet, cela revient à une reconnaissance de l'existence de la race mais, aussi, à une reconnaissance du racisme. Sans race, il n'y a pas de racisme. D'emblée l'antagonisme présent au sein même de la théorie post-coloniale comprend des contradictions. Contradictions, puisque le terme « race » a fait l'objet d'une dénonciation de la part des mouvements anti-racistes, mais surtout d'un point de vue scientifique où la race est reconnue comme inexistante, comme une invalidité scientifique. Elle deviendrait donc le produit de la culture, sans aucun fondement naturel ni biologique. Ainsi, on assiste peut-être à une régression scientifique lorsqu'on évoque les personnes « racisées » par exemple. A mon sens, comparer le genre à la

[303] LEFORT, C. (2021, 5 avril). « Manifeste des 121 » : le réalisme des « professeurs ». Le Monde. https://www.lemonde.fr/archives/article/1960/11/03/le-realisme-des-professeurs_2095835_1819218.html

race est une erreur, en ce sens que dans les théories du genre, les théoriciens combattent ce qu'ils ont reconnu comme étant une construction sociale. Les féminismes « raciaux », eux, fondent leur théorie sur l'existence d'une race, non une race construite, mais une race « absolue », qu'on ne peut pas distinguer de leur identité. Alors même qu'elle a été rayée de la Constitution de 1958 en 2018.

A cela s'oppose spontanément l'œuvre de Claude Lévi-Strauss[304] qui fonde l'anthropologie sur des bases scientifiques. Il soutient une unité du genre humain, en 1952 la race n'est plus présentée comme une loi de la Nature, mais comme un produit, une fonction de chaque culture qui cherche à étalonner la diversité, chacune avec ses critères. C'est une critique également du progressisme occidental, pour lui, le discours de la diversité de l'Occident est celui de sa supériorité. Lévi-Strauss est, également, un critique du progrès. Il cherche à relativiser les bienfaits de la civilisation occidentale, dont le progrès scientifique. Pour Lévi-Strauss, tous les êtres humains partagent les mêmes structures mentales. La valeur absolument irréductible pour lui, c'est la notion de différence mais, qui n'est pas pensée comme l'identité. Ce qui caractérise une culture, c'est l'ensemble des mécanismes par lesquels on se distingue des autres. Pour lui, c'est la différence qui fait sens. On ne peut pas séparer la vérité sur nous-mêmes de la diversité des manières dont nous pouvons être nous-mêmes. Autrement dit, on ne peut qu'être ethnocentrés dans notre regard sur les cultures qui nous sont extérieures puisqu'on ne peut que projeter nos propres vérités. Il est du côté d'une différence et d'une séparation très nette de la Nature et de la Culture, ce qui l'inquiète c'est la hiérarchie des cultures. Ainsi, la race ne trouve plus de fondement scientifique avec Lévi-Strauss. Cependant, utiliser Lévi-Strauss comme référence est particulièrement compliqué lorsqu'on cherche à démontrer la complémentarité du féminisme et des théories alors à l'œuvre dans l'occident colonialiste. Puisqu'en effet, il a été reproché à l'anthropologue son « structuralisme phallocrate ». Et pour cause, il fit le constat de la subordination des femmes, mais voyait en elles le moyen de la cohésion sociale. A tel point, qu'il décrivit les femmes comme des « signes » communicationnels. Sa conscience de la dangerosité de la hiérarchie des cultures, ne passe cependant pas par une empathie envers la hiérarchie entre les sexes. Il est étonnant de ne pas noter une convergence entre ces deux hiérarchies dans la pensée de Lévi-Strauss. Le problème se pose peut-être du côté du structuralisme, il cherche à établir les structures qui se dissimulent derrière l'agir humain, derrière les communautés, les cultures, derrière l'ordination des peuples. A son structuralisme

[304] LEVI-STRAUSS, C. (1987). *Race et Histoire*. Paris : Gallimard.

se soumettent les injustices de genre, les inégalités, qui peuvent être nécessaires à la cohésion sociale.

> Non content en effet de voir dans l'échange des femmes un élément de cohésion, il lui assurait aussi une fonction de communication à l'instar du langage. Dès lors, suivant ses propres termes, les femmes n'étaient autres que « des signes, dont on abuse quand on ne leur donne pas l'emploi réservé aux signes, qui est d'être communiqués » [305].

On peut comprendre, en étant un tant soit peu radical, la théorie de Strauss comme une volonté d'éviter la hiérarchie raciale au prix de la hiérarchie sexuelle. Autrement dit, il crée un nouveau schéma de domination, la culture domine les femmes. Il serait néanmoins injuste de bannir la théorie de Strauss de l'histoire scientifique, mais il est nécessaire d'apporter les nuances nécessaires à sa théorie, ce qui permettra, peut-être d'articuler les termes de « race » et de « genre ». Cependant, il faut noter que la logique structuraliste place l'humain non pas en tant que sujet de la structure mais, en tant qu'objet de la structure. Objets introduits par et au sein d'un système dans l'objectif d'une cohésion sociale.

> Ce qui est en cause ici, c'est beaucoup moins l'opinion de Lévi-Strauss sur la femme que la manière dont il considère l'être humain. Le structuralisme en effet n'est pas issu pour rien de l'école sociologique française. Comme elle il pose en principe implicite que l'Homme est un pur produit de la culture, c'est-à-dire de sa vie en société. Le fait de constater que partout et depuis toujours l'homme domine la femme n'a pas conduit Lévi-Strauss à s'interroger pour autant sur ce qui, à l'intérieur du psychisme, répond à une telle situation. Il lui suffit d'en conclure que l'échange des femmes semble nécessaire à la vie sociale ; donc les individus, hommes ou femmes, sont censés admettre une telle solution sans broncher. Si les femmes doivent se laisser échanger, les hommes ne peuvent pas davantage refuser d'y procéder. Ainsi tout le monde est-il absous au nom de la nécessité. Qu'il y ait des abus de la part des hommes, qu'il y ait des résistances de la part des femmes demeurent un mystère. Si l'on renonce à comprendre l'Homme de l'intérieur, avec toute sa complexité, si l'on estime que son psychisme est si bien modelé par les institutions qu'il finit tôt ou tard par s'adapter à la société dans laquelle il vit, alors tout paraît lumineusement simple.[306]

Bien qu'opposé à toute forme de déterminisme social, Lévi-Strauss semble néanmoins adhérer à un certain déterminisme structurel, de sorte qu'un changement des rôles sociaux n'est souhaitable qu'en matière d'articulation des cultures. Mais rien, au sein même des cultures ne

---

[305] ALZON, C. (1978). Chapitre II - Marxisme et structuralisme : la perspective ethnologique. Dans : , C. Alzon, Femme mythifiée, femme mystifiée (pp. 181-240). Paris cedex 14, France: Presses Universitaires de France.

[306] *Idem.*

doit être modelé, puisque la structure, par essence est juste. Il y a une promotion de l'identité culturelle, non en ce qui concerne une opposition, ce contre quoi l'auteur lutte, mais au sujet de la valorisation de la diversité. Cette idée pourrait être qualifiée de hautement contemporaine, si elle n'allait pas de pair avec celle de la subordination de la femme.

Il faut néanmoins reconnaître l'apport majeur de Lévi-Strauss, notamment en ce qu'il s'agit de sa théorie de la race qui revient à une négation de son existence, visant à mettre toutes les cultures sur le même plan à des fins d'horizontalité culturelle. Il cherche à construire un schéma social universel fondé sur la diversité et souhaite dépasser les subjectivités culturelles, en l'objectivant.

En effet, le fait même de parler de race, renvoie à une idée d'opposition à l'universalisme, en ce que la race suggère une différence inaliénable, intrinsèque à l'identité, et dans son imaginaire collectif à une hiérarchie. Il est peut-être juste alors d'analyser le terme de race à la lumière du précepte « soi-même comme un autre »[307].

Chez Ricoeur c'est une expression de la subjectivité, on objectivise le « je » en le rendant soi. Il n'est plus fondement ni principe, il y a d'abord un rapport à soi avant qu'il y ait un rapport à je. Cette expression condense tout le propos de Ricoeur, d'un côté le soi n'est pas un jeu ou un moi. Le même ne revient pas à soi ni au même. Il y a donc deux figures de l'identité. « Comme un autre » montre que le soi ne peut se penser que dans l'altérité. Les deux figures de l'identité : la personne humaine n'a pas une identité fixe, invariable dans le temps, c'est l'ipséité. L'ipséité, c'est l'identité qui implique un devenir et une histoire, l'histoire d'un soi qui s'articule dans le temps et qui change, tout en se maintenant malgré les changements. L'autre moi est celui de l'*idem*, ce serait le noyau inaltérable où temps n'a pas d'emprise. C'est l'identité qu'on accorde aux choses. Pour Ricoeur, il arrive qu'on confonde les deux, sans tenir compte de la complexité de l'identité.

> « L'identité *ipse* met en jeu une dialectique complémentaire de celle de l'ipséité et de la *mêmeté*, à savoir la dialectique du soi et de l'autre que soi. Tant que l'on reste dans le cercle de l'identité *mêmeté*, l'altérité de l'autre que soi ne présente rien d'original. « Autre » figure dans la liste des antonymes de même, à côté de « contraire », « distinct », « divers », par exemple. Il en est tout autrement si l'on met en couple l'altérité avec l'ipséité. Une altérité qui n'ait pas de comparaison est suggérée par notre titre, une altérité telle qu'elle puisse être constitutive de l'ipséité elle-même. « Soi-même comme un autre » suggère, d'entrée de jeu, que l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime, que l'une ne se laisse pas pensée sans l'autre. Que l'une passe plutôt dans l'autre, comme on dirait en langage hégélien. Au « comme », nous voudrions attacher la signification forte, non pas seulement d'une

[307] RICOEUR, P. (1993). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.

> comparaison, soi-même semblable à un autre, mais bien d'une implication : soi-même en tant que autre. »[308]

Notre identité oscille entre *idem* et *ipse*. Ce que Ricoeur montre est que notre identité ne se réduit pas à nos traits de caractère, à nos empreintes digitales. L'identité suppose un rapport à soi mais aussi un rapport à l'autre. L'autre éclaire le soi. Le soi n'est pas réduit à son je, on peut devenir un autre, l'avenir est indécis. Le soi trouve dans l'autre une possibilité du soi, on doit passer par l'autre pour explorer l'étendue de sa propre identité, plus complexe de la *mêmeté*. Il faut situer le *soi*, on ne peut s'identifier comme on identifie les choses. Le *soi* a une histoire, il ne se réduit pas à son actualité. Cependant, l'évitement du « je » a également conduit à un évitement du sexe. La dimension sexuelle n'est pas admise par Ricoeur qui prône une neutralité du *moi*. La question de l'oubli de la femme comme altérité lui est posée lors d'un entretien sur France Culture, il y répond ainsi :

> Je suis parti sur une hypothèse qui est peut-être contestable par les femmes, que les grandes structures anthropologiques, que l'être humain, a des structures qui sont variées par l'être homme ou l'être femme. Je ne me suis pas intéressé à la différence sexuelle du noyau commun. J'ai construit *Soi-même comme un autre* autour de quatre questions qui sont toutes des questions en "Qui ?". Vous remarquerez que "qui" est un pronom interrogatif qui n'est ni masculin ni féminin. C'est la question "Qui parle ?" Alors c'est tout le problème du langage. Qu'est-ce que c'est qu'un sujet parlant ? Et puis, après cela : "Qui agit ?" C'est-à-dire : Qui est l'auteur de ses propres actes ? Qui est capable d'initiatives ? Qui est capable d'intervenir dans le monde, dans le cours des choses ? Qui raconte sa propre histoire ou celle des autres ? Et par conséquent construit, à travers cela, son identité narrative. Et après cela, la question morale : "Qui est responsable ?" A qui peut-on imputer des actes permis ou défendus ? Je ne vois pas ce qui dans la question « qui ? » serait masculin ou féminin. Les réponses que je donne sont des réponses au « soi ». Le mot soi n'est pas plus marqué sexuellement comme réponse à la question Qui ? C'est une autre entreprise que je n'ai pas du tout entamée, comment la différence sexuelle vient jouer sur cette entreprise anthropologique commune ? (...) Il y a une capacité de pâtir, de souffrir qui est le négatif de la capacité d'agir. (…) J'ai choisi le mot « soi » pour ne pas dire « moi », c'est le réfléchi de toutes les personnes. C'est un terme réflexif, il était tout à fait important de choisir la référence au *soi* pour ne pas tomber dans les difficultés insolubles posées par le « je ». (…) C'est précisément dans le moment réflexif que je me reconnais comme auteur de parole et comme récepteur de paroles. On a parlé avant moi, ma mère m'a parlé avant tout autre. On m'a parlé avant que je n'aie parlé. Le projet de maîtrise sur la parole est nié par la nativité. Je suis venue au monde avec un capital héréditaire qui me distingue de tout autre, mais je ne suis pas l'origine, je suis toujours après l'origine. [309]

---

[308] Paul Ricœur, l'intégrale en cinq entretiens (1993). (2016). France Culture. https://www.franceculture.fr/dossiers/paul-ricoeur-l-integrale-en-cinq-entretiens-1993

[309] *Idem.*

La construction de l'identité chez Ricoeur est particulièrement laborieuse, la langue est ardue et les concepts prolifiques. Néanmoins, il reste que ces concepts de *mêmeté* et d'*ipséité*, s'applique à un *soi* neutre, presque asexué, au sens qu'il n'a pas de sexe. C'est « une autre entreprise » que celle de comprendre l'application de la distinction sexuelle. Cette façon de donner l'identité sous le prisme de la neutralité qui, nous l'avons vu, est davantage un prisme masculin, mais, implicitement, *ipse*, tient son origine de la nativité, et donc de la mère, qui est le sujet parlant, qui n'a cependant pas d'existence sans le *soi*. C'est-à-dire que le rôle féminin dans l'identité tombe sous le sens quand on parle de maternité, mais ce n'est plus le cas dès qu'il s'agit de *l'agir*. Bien que le *soi* est pensé comme neutre, l'homme est contenu intrinsèquement dans le *moi*. C'est un paradigme, auquel n'a pas échappé Ricoeur.

En revanche, ce qui est particulièrement fécond pour ce qui est de l'analyse du paradigme post-colonial est que, si l'on suit Ricoeur, il n'a pas de sens. Pas de sens, car le post-colonialisme suppose un colonialisme, ça va de soi, mais suppose des colonisés et des colons. Les deux ayant des identités distinctes et subjectives, des identités sur lesquelles le temps n'a pas d'emprise. Des identités de *mêmeté*, des identités d'objets, nécessairement objectives. Alors, que l'identité humaine, le *soi*, qui se distingue fondamentalement du moi, est une identité d'*ipséité*. La confusion que suggère Ricoeur entre la *mêmeté* et l'*ipséité* semble être à l'œuvre dans le post-colonialisme et même dans l'intersectionnalisme. Il considère que nous sommes marqués par une identité culturelle, ethnique, raciale, inaltérablement. C'est se présenter comme objets, objets d'objectivation que de s'assimiler de façon pérenne. Ce reproche fait au post-colonialisme, est également fait par Elisabeth Roudinesco dans *Soi-même comme un roi*[310], qui suggère une erreur fondamentale dans la théorie post-coloniale, entre autres. Cette erreur est symptôme d'une individualisation des individus, qui opère un repli sur soi, indépendamment d'une question d'identité plus large, neutre et donc universelle. L'erreur est ontologique, et commune aux dogmatismes. Lesquels adoubent ou dénoncent une identité ancrée, actée, imperturbable. C'est ainsi que, ne pas considérer la pluralité des *soi* à venir, reviendrait à demeurer dans l'*actualité* alors même qu'elle est symptomatique d'un *soi* présent, furtif, qui est à la fois la symbiose d'une histoire individuelle et collective, et d'un avenir, inconnu. Les groupes identitaires, les communautarismes font l'erreur théorique de considérer l'identité comme une et inaltérable. Il faut concevoir théoriquement le *soi* comme une pluralité.

[310] ROUDINESCO, E. (2021). *Soi-même comme un roi, essai sur les dérives identitaires,* Paris : Seuil.

Cependant, l'omission de Roudinesco est de ne pas considérer les oublis faits par Ricoeur dans sa conception de l'identité ce qui souligne peut-être, que ces oublis ont été les terreaux des pensées d'opposition différencialiste, fondées sur la distinction sexuelle et identitaire. « Accompagnée du rêve de l'identité, cette fable du sujet s'avère une illusion dangereuse, car la revendication d'une identité, d'un lieu et d'une origine propres va toujours de pair avec l'intention d'effacer l'étranger : l'étrangeté d'autrui et celle qui, traversant le « moi », le rend étranger à soi-même. »[311]. Pour Kayser, la philosophie de l'identité de Lévinas permet de mettre au jour, explicitement, l'existence de l'autre comme existence féminine :

> C'est une notion de la subjectivité indépendante de l'aventure du savoir et où la corporéité du sujet ne se sépare pas de sa subjectivité, qui s'impose si la signification signifie autrement que par la synchronie de l'être, si intelligibilité et être se distinguent, si l'essence elle-même ne signifie qu'à partir une prestation de sens remontant à l'un-pour-l'autre, signifiance de la signification. La subjectivité dans la matière, n'est pas, pour le sujet, un "mode de certitude de soi".[312]

Autrement, dit la différence sexuelle, la différence anatomique dépend du *soi*, de la subjectivité. Ainsi, le féminin se définit comme étant, chez Lévinas, une négation du masculin. Le féminin n'a pas d'identité, il n'est pas. Il est ce que le masculin n'est pas. Il reproduit une grille différencialiste entre les sexes selon les modèles philosophiques traditionnels, alors même qu'il entreprend de redéfinir les contours de l'identité *via* l'autre. Or, chez Lévinas, l'autre est toujours la femme, le sujet est toujours l'homme.

On pourrait ajouter, que dans les théories post-coloniales le sujet est toujours *soi* et l'altérité est toujours *l'autre*. Si cela tombe sous le sens *a priori*, il est un non-sens *a posteriori*. En effet, cette division inaltérable du soi et de l'autre, suppose ainsi une disparition du *même*. Le *soi* se construit donc toujours dans l'opposition à l'autre sans pouvoir faire intervenir le même. L'*alter ego* ne fait plus sens qu'au sein du *soi*, qui éventuellement, devient un *nous* détaché du *tu* et du *vous*. Ces nouvelles catégories de l'identité qui se renforcent avec les théories post-colonialisme, suggèrent que l'universalisme exclusif (qui exclut les femmes et les individus racisés) ne peut être combattu que par une identité égocentrée, afin qu'il ne soit plus question de pluralité mais

---

[311] KAYSER, P. (2000). Seconde Partie - La subjectivité au féminin : un sujet en rupture d'essence. Dans : , P. Kayser, Emmanuel Levinas : la trace du féminin (pp. 63-130). Paris cedex 14, France: Presses Universitaires de France.

[312] *Idem*

bien, étonnamment d'une homogénéité contre une homogénéité. Ainsi, peut-être, apparaît le potentiel dogmatique des théories du genre lorsqu'elle s'applique à la race.
J'emploie le mot « race » à dessein, ce dernier implique, bien sûr, la reconnaissance nécessaire du racisme, mais exactement la reconnaissance de la race, laquelle se construit nécessairement par opposition. La dérive, potentielle, des mouvements théoriques vient sans doute de cette faiblesse dogmatique, qui n'a pas su remodeler la binarité de la pensée occidentale, et lui en a substitué une autre, celle du *soi* contre *l'autre*. Cette idée du *soi* contre *l'autre* s'étoffe rapidement, je crois, puisqu'il s'agit de souligner son identité propre, l'exclusion de sa propre identité, et l'identité de l'autre comme cause de l'exclusion de son identité.

Le paradigme post-colonial, évidemment, comprend dans son imaginaire collectif à la fois une distinction sexuelle et une distinction raciale. Indéniablement, nous évoquions des faits qui sont lisibles aussi bien dans la vie quotidienne que dans les textes de lois. Cependant, il est nécessaire de proposer un renouveau identitaire, inclusif, plutôt que d'y opposer une nouvelle identité et de rejeter en un bloc, l'identité post-coloniale. Car, en effet, les dérives de l'universalisme peuvent se réfléchir dans les dérives identitaires. Ces dérives qui concernent aussi bien le patriotisme que le fondamentalisme religieux, alors même que le postulat principiel est celui d'une égalité de droits. Il faut reconnaître la difficulté d'une pensée sans la binarité femme/homme, s'en débarrasser n'est pas sujet qu'à la seule volonté du fait de la longue tradition qui nous précède et donc, *a fortiori*, de notre identité elle-même construite sur ce *distinguo* originel. Il s'agit d'élaborer une théorie, qui parvienne à dépasser le post-colonialisme non pas en le détruisant, mais en le dépassant avec un sujet, un *soi* sans identité et donc sans *autre*. C'est la construction d'une nouvelle subjectivité qui est à l'œuvre dans la théorie du genre au XXIe siècle, un genre sans identité. « On sait bien que ce n'est pas avec les identités sexuelles des uns et des autres que nous allons réussir l'égalité économique. », G. Fraisse milite pour une théorie du genre pragmatique, prompte à résoudre les problèmes auxquels sont confrontés les femmes. L'identité n'est pas un élément de résolution puisqu'elle reprend, premièrement, les schémas de pensée qui sont combattus, et, deuxièmement, elle n'intervient pas comme une résolution à la question de la hiérarchie sexuelle.

En outre, il semble évident que la théorie du genre s'est enquise de la question des *centrismes* : androcentrisme, ethnocentrisme, hétérocentrisme... De telle façon qu'il serait étonnant d'élaborer une réponse centrée sur le féminin, sur l'origine, ou le féminin couplé à l'origine, comme c'est le cas, par exemple, dans l'afroféminisme ou le féminisme islamique. L'idée est de se délester d'un schéma qui serait omni-explicatif.

Il ne faut pas non plus, qualifier les opposants au post-colonialisme de nouveaux colons des idées. Il s'agit de pointer les risques de dérives de ces mouvements, mais également de reconnaître les raisons objectives de leur fondation. C'est ainsi qu'ils tâchent d'apporter une réponse à une domination vécue individuellement et doublement du fait de leur origine ethnique et de leur sexe. Il faut leur reconnaître également, le fait d'avoir dévoiler l'imbrication du pouvoir et du racisme. Il convient toutefois de ne pas tomber dans l'écueil d'une politique culpabilisante, rendant coupable une population entière de son histoire et son système de domination. Je n'induis pas ici que les féminismes identitaires soient de nature raciste, absolument pas. Mais je suppose qu'ils sont un terreau du fondamentalisme et que de cette manière, ils peuvent, malgré eux, produire ce qu'ils combattent.

En revanche, comprendre le post-colonialisme comme un paradigme à dépasser, à l'instar des théories fonctionnalistes, est un élément fondamental de la théorie du genre. En ce sens, qu'il a, indubitablement, conduit à un paradigme de pensée à la fois aussi néfaste pour les femmes et que pour les individus d'origine étrangère. Cependant, penser la théorie du genre de façon différenciée de la lutte antiracisme, sous-tend que les individus victimes de racisme et de la domination masculine sont des individus nécessairement différents. Il est important de mettre en valeur la nécessité de la convergence des luttes, sans pour autant tomber dans une identité de l'opposition, afin de ne pas reproduire les rouages de la domination.

Ceci étant, j'ai considéré jusqu'ici les théories du genre voulant dépasser le post-colonialisme, comme des théories du genre marquées par l'identité ethnique. Or, il y a une théorie du genre qui cherche à dépasser ce paradigme par l'universalisme. Un universalisme effectif, et non un universalisme masculin et blanc. Christine Delphy l'exprime ainsi :

> Il est urgent de revoir nos façons de penser l'articulation et l'imbrication du patriarcat et du racisme, ainsi que nos façons de faire militantes. Le mouvement féministe ne peut vivre que s'il devient réellement universel et prend en compte toutes les femmes, toutes leurs situations et toutes leurs révoltes. Il nous faut en particulier bousculer de fond en comble la prémisse de supériorité occidentale, car celle-ci conduit à deux postures différentes mais également dangereuses. La première consiste à exiger que les « autres femmes » suivent les stratégies développées à partir de notre position, en les empêchant de partir de *leur* situation propre, et à les renvoyer « hors du féminisme » si elles ne se conforment pas à cette exigence, donc à nous couper des féminismes « de couleur » ou « du tiers-monde ». L'autre va logiquement de cette « présomption de supériorité » au postulat que « chez nous les femmes sont mieux loties ». Ce postulat, qui permet de localiser le sexisme dans certains groupes de la population, et de trouver du même coup des raisons « honorables » de les stigmatiser.[313]

[313] DELPHY, C. (2008). *Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme.* Dans : , C. Delphy, Classer, dominer: Qui sont les "autres" ? (pp. 174-216). Paris: La Fabrique Éditions.

Elle admet un racisme intériorisé dans la théorie du genre telle qu'elle s'est fondée en occident, à partir de présupposés coloniaux. Car, en effet, il est difficile de tenir éloignés les discours s'inquiétant de l'aliénation des femmes musulmanes sans se remémorer les discours selon lesquels l'occident a apporté la civilisation à l'orient. Il y a, en effet, une distinction qui s'est développée dans la distinction, le genre se subdivise selon le concept de race. Ainsi, le racisme et le sexisme s'alimentent l'un l'autre, sans pour autant résoudre les difficultés de l'un ou de l'autre. Pour C. Delphy, c'est un débat infondé que celui de la compatibilité des deux luttes, il semble évident pour elle, que le féminisme combat le sexisme et ce, qu'importe le lieu, la culture où il sévit. Elle suppose que cette division est originaire du même mécanisme de domination à l'œuvre dans le sexisme.

Ce qui a été mis en lumière dans la difficulté de la compréhension du genre et du racisme en tant qu'ils sont complémentaires, est la dimension verticale de la domination. Il a été dévoilé que racisme et genre pâtissent des rouages de la domination, et que cette domination s'établit de façon verticale. De sorte que la domination, évidemment, vient toujours du haut. Sylvie Thiéblemont-Dollet est particulièrement explicite à ce sujet : « Dans le domaine de l'interculturalité, la relation à l'Autre est sans doute l'un des aspects les difficiles à mesurer, expliquer et respecter. Dès lors que l'on parle de l'Autre, le risque est immense de tomber dans le piège de sa propre vision du monde et de son seul et unique raisonnement scientifique. »[314]

Ainsi, les féministes occidentales peuvent avoir une tendance à l'ethnocentrisme du fait de leur position dominante sur les femmes racisées, au sein même des sociétés patriarcales occidentales, tout comme elles subissent une domination masculine venue du haut, qui s'établit, donc, verticalement. On peut donc s'interroger sur le féminisme occidental, universaliste en tant qu'il procède des mêmes rouages que les *sociétés de contrôle* mais, à l'encontre des minorités raciales.

II.2.3. LE FEMINISME EST-IL MAUVAIS POUR LES MINORITES RACIALES ?

[314] THIEBLEMON-DOLLET, S. (2003) « Interculturalités », Questions de communication, 11.

Dans un article[315] de 2006, Éric Fassin met en lumière l'imbrication de la problématique raciale et sexuelle à la lumière d'un « antiaméricanisme » et du « féminisme laïque ». Il revient ainsi sur le débat, dont les termes ont été exposés, entre Susan Moller Okin et Will W. Kymlicka, et sur l'article, désormais classique, de S.M. Okin *Le multiculturalisme est-il mauvais pour les femmes ?*[316]. Le sociologue cherche à déconstruire le débat en pointant la violence de l'argumentaire de S.M. Okin, qui soutient, entre autres que les femmes pourraient « y gagner si leur culture d'origine venait à disparaître ». La violence de l'argumentaire est évidente, mais témoigne d'un climat de méfiance envers les cultures. Méfiance qui parvient à diviser les femmes en des groupes distincts, selon leur origine ethnique, alors même que le féminisme libéral, dont se revendique S.M. Okin, vise une universalité. Universalité qui exclut les cultures dominées. Dans une optique d'analyse du genre en Méditerranée, cette analyse est particulièrement intéressante, puisque ce sont bien, les cultures du Sud de la Méditerranée qui sont directement visées par ce féminisme occidental, en France notamment. Il s'agit d'une catégorisation des cultures du Sud, en catégories sexistes, la question raciale et la question sexuelle ne procèdent alors plus que d'un même élan.

> Cette critique du multiculturalisme rencontre la dénonciation républicaine du communautarisme américain qui se faisait entendre en France dans les années 1990. Inversement, le premier exemple ouvrant l'analyse de Susan Moller Okin porte justement sur la France : elle évoque le voile, mais surtout la polygamie, enjeu d'autant plus important selon elle que, tardivement reconnu, il devient insoluble. En retour, le débat français reste nourri par des arguments formulés en référence, implicite ou explicite, à l'Amérique. Ainsi, ce n'est pas un hasard si le féminisme laïque des années 2000 s'allie aux croisés de la République – quitte à oublier l'antiféminisme qui, durant la décennie précédente, faisait brandir à ces derniers l'épouvantail américain de la « guerre des sexes » devant toute politisation des questions sexuelles. Cette alliance permet un recyclage rhétorique : la polémique contre le multiculturalisme à l'américaine peut être reprise pour le contexte français dès lors qu'émergent les revendications minoritaires, postcoloniales ou raciales. D'Alain Finkielkraut à Élisabeth Badinter, c'est la même logique qui conduit à pourfendre la tolérance pour le voile dans notre société et le « politiquement correct » outre-Atlantique. Mais la philosophe lui confère une coloration féministe qui la rapproche d'une Liliane Kandel : « La défense de la laïcité, c'est la défense de l'égalité des sexes. » Or « ce combat s'adresse aux jeunes femmes de la première génération de nouveaux arrivants, ou encore aux jeunes filles d'origine maghrébine. C'est pour elles qu'il faut le conduire. Franchement, depuis longtemps, dans la société française de souche, que ce soit le judaïsme ou le catholicisme, on ne peut pas dire qu'il y ait une oppression des femmes ». Bref, la rhétorique de la laïcité renvoie moins à la religion qu'à la question raciale – comme le manifeste sans ambiguïté l'invocation d'une « société française de souche ». Les féministes laïques et leurs alliés républicains posent aujourd'hui la même question que Susan Moller Okin, et lui

[315] FASSIN, É. (2006). 12. Questions sexuelles, questions raciales. Parallèles, tensions et articulations. Dans : Éric Fassin éd., De la question sociale à la question raciale : Représenter la société française (pp. 230-248). Paris: La Découverte. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/dec.fassi.2006.02.0230"

[316] OKIN, S. M. *Le multiculturalisme est-il mauvais pour les femmes ?.Op. Cit.*

> apportent la même réponse : oui, le multiculturalisme est une mauvaise chose pour les femmes.[317]

On note donc, dans cette défense de ce type de féminisme, une émergence de la croyance selon laquelle l'occident aurait réglé les inégalités entre les sexes et que seuls les pays du Sud en sont encore victimes du fait de leur culture, nécessairement rétrograde. Cet argument de la laïcité, n'est pas utilisé par S.M. Okin, qui *a contrario* de ces positions dites « républicaines », condamne le sexisme présent dans nos sociétés mais considère que certaines traditions culturelles peuvent encore davantage accroître les inégalités, sans pour autant soutenir que l'occident ne produit pas d'inégalités. E. Badinter exprime une position qui consiste à considérer que les inégalités sexuelles, s'expliquent par la hiérarchie culturelle. Ainsi, plus on descend dans la hiérarchie culturelle, pour ne pas dire raciale, plus les inégalités sexuelles sont présentes et *vice versa*. Il est donc clair que les présupposés de ce type de position sont, non seulement un argument rhétorique pour reprendre les mots de Fassin, mais aussi un argument électoraliste qui, permet, de façon tout à fait étonnante, de confondre racisme et luttes contre les inégalités sexuelles, de sorte à invisibiliser le premier au profit du second.

Fassin explique que cette démarche contribue, évidemment, à renforcer le racisme mais également les inégalités sexuelles. Il voit dans la revendication du port du voile en France par les femmes, une réponse au racisme. Car, en effet, cette injonction faite à ces femmes qui est de choisir entre leur culture et un républicanisme laïque, qu'on qualifierait volontiers de puritaine, crée un malaise indicible chez ces femmes. Celles-ci, comprennent cette disqualification de leur culture en matière de liberté sexuelle également, comme un racisme envers les hommes de leur culture. Lesquels sont leur père, leur frère, leur mari, qu'importe. En revendiquant le port du voile, la volonté de « préserver » leur virginité, elles se mettent dans une posture émancipatrice à double tranchant : laquelle leur permet d'affirmer leur culture et donc de la mettre en lumière comme partie prenante de leur identité, mais ne leur offre très peu la possibilité de lutter contre les inégalités de genre au sein de celle-ci. Leur posture dans la République, dans l'Espace public et dans l'Espace privé est encore davantage complexifiée dans ces théories qui semblent avoir conquis l'ensemble de l'espace médiatique. Le clivage se renforce d'autant plus, qu'il est un terreau du fondamentalisme religieux, lequel est un terreau du racisme, *par exemple*. Ainsi, c'est bien la mise en place d'un système en vase clos dont il s'agit ici, lequel se fabrique et s'alimente de manière autonome. La fabrication de ces

[317] FASSIN, É. (2006). 12. Questions sexuelles, questions raciales. Parallèles, tensions et articulations. *Op. cit.*

antagonismes, contribue à leur renforcement, de cette manière, il est peut-être nécessaire de refuser ces oppositions à l'instar de Fassin.

> Il faut donc bien refuser les termes du débat que tendrait à imposer le clivage actuel de l'espace public. La question n'est pas de savoir si l'on préfère le féminisme au multiculturalisme, ou à l'inverse les minorités raciales à la démocratie sexuelle – soit, pour parler crûment, les femmes aux Maghrébins, ou à l'inverse (pour élargir la perspective) les Noirs aux homosexuels. Même refuser de choisir reviendrait à valider l'opposition. Or il est essentiel de ne pas accepter de telles alternatives, qu'on rencontre non seulement dans la concurrence des minorités, comme Juifs et Arabes, mais aussi dans la concurrence des formes de domination, en particulier entre logique de classe et logique raciale. Pour autant, il n'est pas possible d'ignorer les tensions qui constituent aujourd'hui en France l'espace dans lequel les questions sexuelles et raciales, hier impensables, sont devenues pensables – et même « bonnes à penser » : il ne suffit pas de dire qu'il n'y a pas de problèmes pour les faire disparaître. Au contraire, il convient de les prendre pour objets, afin de n'en être pas prisonnier à son insu, ou malgré soi.[318]

Cet argumentaire nous aide recontextualiser les luttes antiracistes et antisexistes. Elles évoluent nécessairement dans un contexte socio-politique donné, lequel induit nécessairement un schéma d'intelligibilité précis. Le système de domination à l'œuvre dans les sociétés contemporaines ne permet pas de donner la clef de ces dépassements de façon pratique.

Nous pouvons élaborer un schéma d'intelligibilité applicatif des injustices sociales dans leur dimension sexiste, raciale et sociale.

Ainsi posée, la question de l'imbrication du sexe et de la race trouve une réponse dans le dépassement de leurs, supposés, antagonismes. Il faut alors de s'émanciper d'une approche structuraliste qui a informé le pouvoir, bien que prétendant avoir été informée par le pouvoir. Lorsque nous évoquons l'hétéronormativité, elle a une validité dans l'actualité de notre culture mais a également un effet sur les inégalités raciales. C'est-à-dire qu'il faut se prémunir de l'écueil selon lequel on développerait un modèle unique, qui ne peut pas produire d'inégalités. Lévi-Strauss, lui-même, se méfiait des vérités toutes faites au sujet de ce qui est bon pour l'être humain. La simple assertion « la dignité consiste, entre autres, à avoir un toit » est profondément subjective et ethnocentrée. Il faut considérer qu'il y a plusieurs façons d'accéder à la dignité, à l'humanité et à l'égalité. Il est clair que ce qui est bon pour l'Est, ne l'est pas nécessairement pour l'Ouest. Plutôt que de soutenir une théorie qui ne parle qu'en son nom, il est peut-être nécessaire de croiser les regards et finalement, de s'échapper des schémas de pouvoir verticaux.

---

[318] *Idem.*

L'opposition entre multiculturalisme et féminisme, bien qu'elle ait permis de mettre en lumière les incohérences de chacune des positions, a néanmoins contribué à une scission, à une fracture, pour finir par les penser non plus comme seulement distincts, mais comme antinomiques.

Il faut donc interroger les systèmes de pouvoir, et leur verticalité comme étant, sans doute, l'organisme régulant les autorités pour se maintenir lui-même.

II.3. Verticalité et phallogocentrisme du pouvoir

Considérer le pouvoir à partir du concept de verticalité, entendue ici comme hiérarchie, permet, non seulement, de mettre au jour les bienfaits des inégalités sur la stabilité du pouvoir, créant ainsi un sentiment d'appartenance collective et de cohésion sociale, mais également entre les cultures. Cette verticalité qui montre un pouvoir qui vient du haut, s'établit au sein des pays et entre les pays. De sorte qu'en Méditerranée on reconnaît volontiers un pouvoir vertical en France, en Italie, en Espagne, au Liban, au Maroc, *par exemple*. Mais également une verticalité allant du Nord au Sud, la position dominante étant, de fait, celle du Nord sur le Sud. Cette fracture, prétendument, culturelle entre Nord et Sud, contribue – à mon sens – à un renforcement des inégalités entre et au sein de ces pays. La Méditerranée devenant ainsi, non plus symbole de diversités, mais des fractures sociales et culturelles au service d'un pouvoir.

Si l'on s'intéresse à une échelle locale, particulière qui est celle de la Corse, on s'aperçoit que les revendications identitaires qui luttent pour une autonomie ou une indépendance politique, remettent en cause la notion même de verticalité au sein de l'Etat-nation. Ainsi, le pouvoir central est constamment désigné comme la raison des inégalités entre la France et la Corse. D'ailleurs Gérard Lenclud souligne la particularité de la structure politique insulaire :

> La première est son organisation en mosaïque, contraire à tout processus de subordination des unités constituant l'ensemble. Cette société était une juxtaposition d'unités formées à l'identique, dont chacune se voulait et s'appliquait à être souveraine d'elle-même. Or, pour être soi il faut un autre en face. Si l'allié n'est jamais qu'un besoin fonctionnel, l'adversaire est une nécessité structurale. Toute relation entre communautés, lignages, par exemple., est

> donc politique, en ce qu'elle exprime l'aspiration à éviter un état de subordination, sinon à dominer.[319]

Pour G. Lenclud, la société corse et donc la politique corse, se définit par une juxtaposition d'entités se mêlant les unes aux autres, définissant ainsi une société en toile d'araignées. L'aspiration nationaliste, selon Lenclud, résulte d'une logique propre à l'île, celle d'une volonté d'insoumission, les liens sociaux se tissant entre les individus, entre les familles avant d'être définis par l'Etat.

Il ne s'agit pas ici, d'analyser les assises théoriques de ces positions politiques, mais de s'intéresser à la forme que prennent ces contestations. Les contestations, elles, partent du bas pour atteindre le haut. La question de l'indépendantisme ou de l'autonomie, quel que soit le terrain où elle s'applique se développe à partir de l'idée d'une identité, qui serait le socle des revendications, qui se mouvrait en Etat et donc en pouvoir. Il ne s'agit pas d'avancer une théorie selon laquelle le pouvoir serait nécessairement dépendant de l'Etat, puisqu'il y a plusieurs formes de pouvoir qui sont à l'œuvre au sein même de l'Etat, sa contestation pouvant s'apparenter à une forme de pouvoir opposée. Mais, il est important de comprendre comment d'un point de vue isolé, localisé, le pouvoir tend à se développer et ce de façon toujours verticale. Le postulat principiel du nationalisme corse – mais il en est de même de l'indépendantisme algérien, du nationalisme français, catalan ou italien – est celui qu'une identité doit devenir une forme de pouvoir, forcément fondée sur l'idée d'une opposition, d'une fracture, d'une scission. A mon sens, tous les états se construisent alors à partir de l'idée d'un nationalisme, évidemment plus ou moins appuyé. Par exemple, le développement de l'idée de principes fondateurs, de valeurs de la République, de coutumes sont effectives au sein de l'Etat-nation. Le pouvoir gravite autour de l'idée culturelle, c'est pourquoi l'argument culturel est invoqué pour promulguer certaines lois. L'interdiction du port du voile dans les écoles est relative à l'idée d'une culture française, d'une culture dont les racines sont chrétiennes. L'interdiction de l'apprentissage d'une langue régionale, est relatif à l'idée d'une culture une et indivisible. Je crois qu'il est difficile de nier la dimension colonisatrice qui est inhérente à chaque Etat, puisque l'Etat-nation est lui-même bâti en raison d'une extension et d'une assise de sa culture. De fait, les revendications, les contestations qui prônent l'autodétermination ne peuvent apparaître que dans un Etat fondé sur une idéologie nationaliste. Il en est de même lorsqu'il s'agit d'une union, quoique économique, des Etats. L'Union Européenne, revendique

---

[319] CRETTIEZ, X., FAZI, A. & LENCLUD, G. (2013). D'un passé aux possibles: Rencontre avec Gérard Lenclud. *Vacarme*, 3(3), 158-169. https://doi.org/10.3917/vaca.064.0158

des valeurs propres à l'idée de l'Europe, qui est fondée sur le territoire géographique, bien sûr, mais sur un type de politique, sur des exigences construites par l'Europe et pour l'Europe. Il y a donc, indubitablement une réflexion verticale du pouvoir qui traverse les états, fondée sur des pratiques économiques et culturelles.

La verticalité comme information des pratiques sociales est largement remise en question. Par conséquent, nous constatons l'émergence de mouvements politiques, associatifs, militants et théoriques se revendiquant d'une horizontalité. Laquelle, par définition, rejette toute forme de hiérarchie. C'est-à-dire, qu'on pourrait la définir, comme une pratique sociale, communicationnelle de l'égalité. Autrement dit, la verticalité répond à une logique hiérarchique, là où l'horizontalité a une logique égalitaire.

En effet, puisque la théorie du genre est, de fait, une contestation d'un ordre établi et donc de l'ordre hiérarchique, il paraît contradictoire de rétablir un ordre plus juste selon les pratiques verticales qui ont été l'origine de l'injustice. Ainsi présentée, la théorie est simple, il suffit pour évincer les pratiques sexistes, d'établir une société fondée non plus sur la hiérarchie, et de cette façon, repenser le concept d'Etat, mais fondée sur la participation, sur l'horizontalité.

Conséquemment, la verticalité du pouvoir contient en son sein une valeur performative, laquelle contient les inégalités sexuelles et, *de facto*, le concept de genre. Il s'agit donc d'analyser la performativité du genre tel qu'il est informé par le pouvoir.

II.3.1. Le genre comme énoncé performatif

La problématique posée par la supposée performativité du genre, est qu'elle est par définition tautologique. Elle ne permet donc en rien de produire un schéma explicatif, et ne remonte pas aux origines. Dire que le genre est performatif, revient à dire « le genre est le genre ». Ce qui sans doute, ainsi présenté, est absolument stérile. Néanmoins, cette dimension du genre est plus intéressante qu'il n'y paraît, puisque cela signifie, tout d'abord, la construction sociale du genre, puisque le terme performatif induit la création, mais également son auto-suffisance. Il s'agit alors de penser le genre comme une entité symbole de pouvoir mais qui est, également, le pouvoir. Pouvoir et genre, à l'instar de savoir et pouvoir, sont indissociables, de cette manière, chercher à les expliquer séparément conduirait nécessairement à des erreurs épistémologiques.

> Se prétendant fondé en autorité, il se fonde. D'une certaine façon, le pouvoir s'autofonde performativement en ne cessant de se faire valoir comme pouvoir. Cette répétition constante qui est donc la source du pouvoir, c'est ce que Derrida va caractériser comme itérabilité. Et cette itérabilité sera aussi à la source de la performativité. La performativité n'est même qu'itérabilité, pouvoir constant de répétition, puisqu'il est tout à fait possible de caractériser la performativité comme autoréférentialité : un énoncé performatif réalise en effet ce à quoi il réfère, c'est-à-dire lui-même.[320]

La notion d'itérabilité symbolise la constance du genre dans le discours, qu'importe le contexte, qu'importe ses variations. Il y a une itérabilité qui soutient, de fait, la performativité, non seulement du discours mais de l'agir tout entier. De sorte que le genre se fonde comme un paradigme à part entière auquel il est impossible d'échapper. C'est à la fois un concept et une pratique, et c'est la pratique qui crée le concept et le concept qui crée la pratique. Ainsi, on comprend bien le système clos qu'est le genre au sein du système des *disciplines*. Cette disciplinisation des corps tient son origine dans un postulat d'une simplicité déconcertante : la différence sexuelle biologique. A laquelle on assigne une identité, et une forme de pratique particulière. Et ce tient pour argument d'autorité et comme fondement, absolu, du genre. Qui n'est rien d'autre que le résultat de sa propre construction, une construction qui n'est jamais antérieure, toujours ancrée dans le présent et l'inlassable répétition de son énoncé en actes. Le genre, pour reprendre les termes aristotéliciens, n'existe jamais *en puissance* il est toujours *en acte*. Ainsi, il est toujours visible mais jamais discernable, il est une ombre présente à chaque instant, indiscernable. C'est parce qu'il est inscrit dans les schémas de pensée, dans l'agir des individus et dans leur identité culturelle et sexuelle (puisque l'identité est ainsi la somme de la culture et du sexe), qu'il se distingue par sa pérennité. Là où les systèmes de pouvoirs politiques sont moins discrets, le genre s'efface pour perpétrer. Les systèmes politiques, évidemment, se caractérisent par leur visibilité : ils se caractérisent, se nomment, se manifestent par des institutions représentant leur pouvoir, ainsi s'explique leurs renversements réguliers. Le genre, lui, ne se manifeste pas ostensiblement, sa force est dans sa dissimulation et dans sa caractérisation perpétuelle notamment dans les interactions sociales, qui se multiplient et officient dans la sphère publique et dans la sphère privée sans distinction aucune. La porosité

[320] AMBROISE, B. (2003). Judith BUTLER et la fabrique discursive du sexe. Raisons politiques, 4(4), 99-121. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/rai.012.0099

de ces sphères est particulièrement visible du point de vue du genre, où la hiérarchie sexuelle se manifeste de façon identique dans le privé et dans le public, puisque l'identité est un invariant.

Par ailleurs, l'identité semble se construire selon des critères communicationnels. En effet, il semble inenvisageable de considérer le genre sans considérer sa dimension communicationnelle. C'est bien, par la communication, que le genre est factuel. L'exemple de l'idéal républicain français est particulièrement éloquent : en se refusant de distinguer les individus selon leur sexe ou leur origine, il contribue à voiler les inégalités inhérentes à ceux-ci mais, également, contribue à renforcer ses inégalités. Puisque ce sont des critères d'emblée donnés dans les interactions sociales et donc, dans les interactions communicationnelles. De sorte que l'idéal de neutralité sociale est une utopie sociale, sachant que les interactions sont régulées par le genre, en premier lieu.

> Penser l'articulation entre genre et communication c'est montrer que toute communication est sexuée et genrée ; que le masculin et le féminin créent des dispositifs particuliers de communication qui nervurent toute communication ; plus encore, qu'ils constituent eux-mêmes des dispositifs de communication dans des modes physiques et symboliques d'interactions sociales (…) communication et genre se construisent mutuellement, qu'ils s'articulent étroitement au sein d'un contrat communicationnel de genre.[321]

Le genre se crée donc par la communication, il n'a pas d'existence hors du champ communicationnel. Cette visibilité de l'intrication du genre et de la communication est particulièrement visible dans le champ médiatique, où les espaces sont divisés selon des critères de genre. La parole politique est ontologiquement, une parole genrée, une parole masculine. Ainsi, les femmes ont une représentativité médiatique moindre dans le champ du politique qui est, également, le champ du pouvoir. Cette articulation du genre selon les processus de communication est inhérente à l'approche systémique du pouvoir. Pouvoir et genre ont une existence contiguë soumise à l'approche communicationnelle. La communication permet de mettre au jour, non seulement, l'invalidité de la distinction naturelle selon le sexe, mais également son implication dans la construction du genre. L'abandon des critères du genre en société par les individus est un vecteur de marginalisation, l'identité

[321] BERTINI, M-J. (2006). *Un mode original d'appropriation des Cultural Studies : les études de genre appliquées aux Sciences de l'information et de la communication. Concepts, théories et enjeux*. MEI n°24-25.

dépend du genre : « ce que le pouvoir trame dans le féminin et dans le masculin institue par ailleurs des modes spécifiques d'articulation des individus au collectif : l'appartenance obligée à l'une de ces catégories structure les subjectivités et surdétermine leur réflexivité »[322]. Le genre au-delà de structurer les identités, structure les pensées et oriente *de facto* les individus, la sortie des catégories de genre conduit alors à la marginalisation. Cette désocialisation est visible du point de vue de la sexualité : l'homosexualité est un critère de marginalité, puisque la structure du pouvoir est issue de l'hétéronormativité. Le genre, ne dépend pas que du sexe « biologique », mais également de la sexualité. C'est pourquoi, la sexualité fait aussi office d'identité, dans la lignée du mouvement *LGBTQ+* : lesbienne est une identité, gay est une identité, bisexuel est une identité, *par exemple*. Ici également, il y a un agir communicationnel déterminé, qui permet la reconnaissance de l'autre dans son identité. Lorsqu'une personne dite gaie a une attitude jugée socialement comme « efféminée », il est question d'une acceptation des injonctions du genre, qui rend le masculin homosexuel, féminin. Cette différenciation du genre et du sexe est une illusion perpétrée par les mécanismes à l'œuvre dans le genre. « Le genre est une pratique (…) où, pour qu'il existe, il faut le faire (et/ou le défaire), (…) l'incarner dans des gestes, des actes, des postures, des rôles. (…) Sa performativité est indissociable de l'opération qui l'accomplit et le réaccomplit sans cesse : le genre relève d'une pragmatique. »[323]. La question de l'intériorisation est, finalement et étonnamment, secondaire. Ce qui est en jeu dans l'acceptation du genre et surtout dans sa constante, c'est la création, la fabrique du genre. Le genre est une expérience, qui n'a pas de valeur sans pratique. C'est une nouvelle dimension de l'approche théorique du genre qui rend insuffisante la théorie de l'anamnèse.

> Les normes ne se soutiennent pas de notre seul assentiment passif, elles ne doivent pas leur efficacité au seul processus de leur intériorisation, mais nécessitent leur manifestation continue. Le genre constitue donc une façon d'*ébruiter la norme*, à tout le moins nos acquiescements à cette norme. La dimension pratique du genre renvoie également à son caractère expérimental : faire le genre revient à expérimenter le genre à chaque moment, à le soumettre à l'épreuve à laquelle il nous soumet lui-même et par laquelle il nous constitue comme sujets.[324]

L'invariabilité du genre est contenue dans sa « manifestation continue », il est donc impossible d'y échapper. Sa performativité met également le chercheur dans une position inédite : il ne

---

[322] *Idem*.

[323] *Idem*.

[324] *Idem*.

peut, de fait, répondre à l'exigence de neutralité. Puisqu'il s'agit d'un mode de communication qui dicte les *agir* et les trames de pensée. « Les épistémologies féministes et l'épistémologie communicationnelle du genre – qui est aussi une épistémologie communicationnelle *de* genre au sens où son auteur n'échappe pas aux rapports de sexe qui tissent la réalité sociale – nous informent utilement sur le rôle et la responsabilité induite par l'activité de production des savoirs »[325]. Également, le fait d'être un homme ou une femme, ou plutôt d'être socialement désigné comme homme ou femme, conduit à un schéma d'interprétation particulier, les savoirs sont ainsi ordonnés par le genre. Cette organisation des savoirs du genre démontre à quel point il est intégré dans les systèmes de domination du pouvoir. Le savoir est donc genré et est dans ce cas un pouvoir. Ainsi, faudrait-il parvenir à se positionner dans une dimension du *méta-genre* pour le traiter objectivement. L'objectivité est mise à mal par le genre qui ordonne nos pratiques et nos pensées, de manière à rendre nécessairement subjective notre posture sociale. Le sexe comme invariant culturel, doit finalement figurer comme un dénominateur commun des études en Sciences Humaines et Sociales en ce sens qu'il pénètre toutes les couches du social et, surtout, ordonne chacune de celles-ci. Il semble que Sylvie Thiéblemont-Dollet corrobore cette thèse en faisant le constat de la domination des femmes au sein des études de genre :

> Du côté des études conduites sur les questions de genre, un premier constat similaire à la France s'impose : les personnes qui s'y intéressent sont essentiellement des femmes, enseignantes-chercheuses dans le domaine des SHS, dont les disciplines – si l'on considère la représentation dans les colloques ou l'édition – sont en premier lieu, la sociologie, les sciences de l'information et de la communication, l'histoire, puis l'économie, le droit et les sciences de l'éducation. De fait, les quelques hommes qui y donnent une dimension genrée à leurs discours et interventions (la reconnaissance de la femme en tant que personne égale) appartiennent pratiquement tous à des mouvements associatifs militant pour cette cause.[326]

Le genre, par son seul énoncé, se produit lui-même, partout et tout le temps, notamment dans le cadre d'étude scientifique. « Le genre est la première des informations échangées entre deux ou plusieurs acteurs d'une situation de communication. Cette information va construire et organiser les échanges d'un bout à l'autre de leur déroulement »[327] Comprendre le genre à la fois comme une construction et un constructeur est, je crois, la clef de l'élaboration d'un schéma d'intelligibilité. Non seulement, il est construit et il construit, mais il se construit en permanence,

---

[325] *Idem*.

[326] THIEBLEMONT-DOLLET, S. et FALL-SOKHNA, R, (2009), « Du genre au Sénégal », Questions de communication, 16, 170.

[327] *Idem*.

se répète inlassablement dans les échanges communicationnels, de sorte que son irruption est continuelle. Sa pérennité s'explique sans doute davantage par son caractère multidimensionnel que par l'intériorisation, qui est pourtant un processus fondamental, mais qui est finalement intégrée dans la pratique du genre. La pratique du genre est une expression de l'intériorisation. Par pratique, on peut entendre posture, geste, vêtement. Chaque jour, les hommes se déguisent en homme et les femmes se déguisent en femme. Il n'y a pas d'originalité dans ce propos, c'est un lieu commun, acquis par tous et toutes. Lorsque les femmes de pouvoir, les femmes au pouvoir, plutôt, protège leur féminité du regard extérieur, c'est bien parce que le pouvoir est intériorisé comme masculin et une preuve de l'imbrication du genre et du pouvoir. Dans le film *Numéro une*[328] il est question du quotidien de la première femme PDG d'une entreprise du CAC 40. On la voit, dès les premières scènes, se vêtir de façon à cacher sa féminité, pour affronter un monde, qu'elle qualifie elle-même de « monde d'hommes ». Ses compétences n'ont de cesse d'être remise en question du fait de son sexe et donc, de l'identité qui lui est assignée. Ce qui est frappant, à mon sens, c'est que cette femme dont il est question, a indéniablement du pouvoir, ce qui ne suffit pas à remettre en cause les structures du genre à l'œuvre dans le pouvoir. Pour le pouvoir, elle cherche à se travestir, sans pour autant duper quiconque, évidemment. Le seul fait de renoncer au maquillage, aux jupes suffit selon elle à bouleverser les interactions sociales et à bannir le genre de son *agir* et donc de la réception de son *agir*. Puisque notre sujet est bien le suivant : un énoncé et sa réception.

C'est donc la communication qui permet de construire factuellement le genre. La communication étant comprise comme un processus de pouvoir. La sémiotique du genre est, une des clefs de sa compréhension et de son assise sociale. Et une démonstration de la performativité du genre.

Le cadre méditerranéen offre d'autant plus de matière à la recherche sémiotique sur le genre, du fait de la codification communicationnelle particulière qui y agit. Les *agir* du genre se manifestent notamment dans le corps, de la façon dont on le tient et dont on le vêtit. Les femmes du Sud de la Méditerranée, de l'Afrique du Nord en l'occurrence, couvre leur corps de façon à signifier à leur interlocuteur à la fois leur genre et leur identité culturelle : deux données d'identité sont simultanément perçues par le récepteur, le genre et la culture. Ces femmes, sont donc un exemple qui s'avère être fondamental dans la démonstration de la prégnance

[328] MARSHALL, T. (réalisateur) (2017). *Numéro une* (film). Canal +.

communicationnelle dans le genre. Ces deux données, ordonnent également un type de discours, lorsque des femmes marocaines témoignaient de la nécessité de porter le voile dans l'espace public pour ne pas être importunées, c'est bien d'une démarche communicationnelle qu'il s'agit. L'habit fait le discours, fait la communication. « On ne peut pas ne pas communiquer » induit que la communication est indubitablement les fondements de nos sociétés et qu'elle l'ordonne. Le genre, en premier lieu, ordonne la communication de façon à entrer nécessairement en compte dans toute interaction sociale. La place de la femme dans l'espace public, peut être pensée de ce point de vue exclusivement. Puisqu'elle met en place une catégorie de signifiés et de signifiants. D'ailleurs, selon J. Butler le genre n'existe pas sans acte, il est une « temporalité sociale constituée » c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'identité de genre stable. Puisque les attributs de genre sont performatifs, le corps produit sa signification culturelle, il n'y a donc pas d'identité primaire, c'est pourquoi elle s'attache à vouloir détacher le sexe du genre. Evidemment, parce que le genre est admis comme étant socialement construit, mais également car le sexe est également une construction sociale dans sa désignation comme féminin et masculin. Elle invite à considérer l'identité comme une pratique du signifiant, ce qui permettrait ainsi de concevoir le sujet pensé seulement comme une conséquence du discours ce qui donnerait lieu à une ouverture sur de nouvelles pratiques culturelles. L'identité s'étant distinguée de l'identité, elle est débarrassée de la problématique du genre. Ainsi, déconstruire l'identité reviendrait à établir la nature politique de la question de l'identité. Pour J. Butler, l'asymétrie du genre est une illustration de la dialectique du maître et de l'esclave, c'est une économie masculine de la signification qui inclut à la fois le sujet existentiel et son Autre. Elle explique ce rapport hiérarchique de subordination selon la distinction ontologique corps/âme : l'esprit assujettit le corps et rêve d'échapper à son incarnation, par une association culturelle, le masculin devient l'esprit et la femme, le corps. Cette position théorique de J. Butler, trouve un écho dans la représentation linguistique du genre.

Les travaux de linguistique sur le genre, dans leur dimension communicationnelle, permettent de révéler, non seulement la performativité du genre, mais aussi l'information du genre par le langage. Il est également avancé que la communication n'est pas exclusivement sensorielle, mais utilise également la mémoire. Ainsi, les stéréotypes en ce qu'ils induisent une catégorisation, informent également la réception et la représentation.

> Des études en psychologie sociale ont confirmé que les représentations stéréotypiques influencent la perception des comportements des individus. Geis (1993 : 12) explique que l'observateur se focalise sur certains comportements attendus et porte beaucoup moins d'attention aux comportements non-stéréotypiques. Elle écrit que les stéréotypes « amplifient les perceptions, interprétations et mémoires qui coïncident avec les attributs stéréotypiques et obscurcissent, dissipent ou provoquent une non-prise en compte ou un oubli des informations qui ne coïncident pas avec ceux-ci ». De cette manière, des comportements identiques peuvent être perçus différemment en fonction des représentations stéréotypiques de genre ou de race que l'observateur va projeter sur l'observé. Un exemple devenu classique est celui de l'étude de Condry et Condry (1976). Ces derniers ont remarqué qu'au cours d'une expérience perceptive, un nourrisson qui pleurait était perçu comme étant en colère quand les observateurs pensaient qu'il s'agissait d'un garçon et comme étant anxieux quand les observateurs pensaient qu'il s'agissait d'une fille. Dans cette expérience, les observateurs percevaient donc des états émotionnels différents alors qu'ils observaient tous exactement le même comportement, le même nourrisson et la même scène.[329]

C'est-à-dire que la réception de l'information communicationnelle dépend, entre autres, de la représentation de celui qui communique. Selon cette théorie, les stéréotypes aident à faire un tri des informations et à exercer de ce fait un champ interprétatif précis. On peut en conclure que selon que l'information provient d'un homme, d'une femme, d'un noir ou d'un asiatique, même si l'information donnée est strictement la même, elle sera interprétée différemment en fonction de ces catégorisations, lesquelles sont sujettes aux stéréotypes. L'essentialisation des individus à l'œuvre dans le genre, donne lieu à une essentialisation de la communication. Cela démontre également que l'identité se construit dans la communication, qu'elle naît d'un échange communicationnel qui est la cause et le résultat du genre.

De plus, l'exemple de l'étude de Condry et Condry montre également une sexualisation de l'enfant, lequel n'est pas catégorisé en tant qu'enfant, mais en termes de féminin et masculin. Ainsi, la représentation stéréotypique a nécessairement une incidence sur l'éducation. Puisqu'on suppose une émotion particulière selon que le nourrisson est identifié comme fille ou comme garçon, on peut imaginer qu'on lui prête des attentes distinctes dans un cas comme dans l'autre. De là, s'ensuit une chaîne comportementale à visée éducative. La perception et l'interprétation genrée de toute forme de communication, entraîne, sans doute, une éducation genrée de manière à ce que la pérennisation des stéréotypes, la reproduction des règles de l'hétéronormation soient assurées. La communication participe donc, également, des pratiques du pouvoir, elle se confond en lui, et devient une catégorie du pouvoir. L'axiome « on ne peut pas ne pas communiquer » pourrait alors se compléter « indépendamment du pouvoir ». Car notre perception de la parole, de la voix même en dépit du contenu, influence notre

[329] ARNOLD, A. & CANDEA, M. (2015). Comment étudier l'influence des stéréotypes de genre et de race sur la perception de la parole ? Langage et société, 2(2), 75-96. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/ls.152.0075

interprétation. Il a été montré[330] que plus une voix assimilée comme féminine est aiguë plus elle est liée à l'asservissement ; quand c'est un homme elle est assimilée à l'homosexualité. *A contrario* les voix graves, sont pour les hommes et les femmes associées au dynamisme. L'étude a souligné le caractère étonnant de la conclusion selon laquelle une voix masculine aiguë est associée à l'homosexualité, alors qu'une voix féminine grave ne l'est pas. Cela dépend, d'après eux, d'une forte caricaturisation des voix des hommes homosexuels, là où les voix lesbiennes ne sont pas stéréotypées.

Il convient donc de souligner la pénétration du genre dans la communication, dans la parole, dans le son. De telle sorte qu'il informe la parole elle-même et qu'il informe sa réception. La catégorisation genrée découle alors nécessairement de la forme du discours, en fonction de laquelle le fond est orienté par le récepteur. Le corps, peut également être supposé par le résultat de l'intériorisation des normes du genre, et non seulement le fait de nature. C'est-à-dire que la distinction faite entre le caractère naturel et le caractère normatif s'applique également au corps individuel, qui peut être le résultat des normes genrées.

> Les enquêtes sur le corps qui se sont développées depuis le début des années 2000 ne se contentent pas de montrer de quelle manière les normes de genre organisent les usages sociaux du corps et la signification que les personnes leur accordent [Héritier, 1996]. Elles s'intéressent également à la façon dont les pratiques corporelles genrées produisent des corps objectivement différents. En effet, si les anthropologues ont de longue date mis en lumière le principe même de la dimension sociale des techniques du corps, un grand nombre de différences corporelles observables entre les sexes n'ont pendant longtemps pas été pensées comme le résultat de pratiques, mais comme des « caractères sexuels secondaires » : la différence de voix, de taille, de poids entre les hommes et les femmes était perçue, tout comme celle des organes génitaux, comme « donnée » par la nature. Ainsi, ces différences corporelles entre les sexes ont longtemps constitué l'angle mort des recherches en sciences sociales. C'est aussi cet angle mort que les récents travaux sur les dimensions genrées du corps ont contribué à explorer. S'intéressant aux processus par lesquels filles et garçons, femmes et hommes apprennent à préférer des formes d'alimentation et des manières de manger différentes (ou, dans certaines sociétés, n'ont pas accès à la même alimentation), à développer certains muscles plutôt que d'autres, à se servir de certaines technologies et objets plutôt que d'autres ou encore à placer leur voix de façon à proscrire des formes de hauteur de voix, de timbre ou d'intensité réservées à l'autre sexe, ces enquêtes montrent comment de tels apprentissages contribuent à produire des corps dont l'ensemble des différences est perçu comme donné. Autrement dit, l'incorporation des rapports de genre fonctionne comme un régime de véridiction de l'idée d'une distinction *naturelle* entre les sexes.[331]

---

[330] *Idem.*

[331] RENNES, J. (2016). Introduction: La chair des rapports sociaux. Dans : Juliette Rennes éd., Encyclopédie critique du genre (pp. 13-32). Paris: La Découverte. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/dec.renne.2016.01.0013"

Le corps devient donc, également, un élément d'analyse du genre et la forme la plus aboutie de sa pénétration dans l'imaginaire collectif, comme une donnée naturelle. Le corps serait donc le résultat de la culture, l'étendard des normes hétéronormées. De cette façon, sa performativité n'est pas à l'œuvre seulement dans son énoncé, dans ses pratiques, mais également dans le corps. Il y a une performativité des corps genrés. Leur sexe biologique, leur confère à la fois une place sociale singulière et une pratique singulière de leur propre corps. C'est ainsi que le corps se positionne comme un élément constitutif de l'identité genrée et de la sexualité. La caractérisation des homosexuels selon les termes « d'efféminé » qui dépend à la fois de leur posture, de leur voix et de leur corps, peut s'expliquer par cette intériorisation corporelle du genre. L'identité qui leur est conférée par le genre, ou plutôt, par les systèmes de pouvoir qui mettent à l'œuvre le genre, informe les corps. La théorie de P. Bourdieu exposée dans la *Domination masculine* selon laquelle les femmes se tournent davantage vers les hommes grands du fait de l'intériorisation des normes de genre, peut être complétée par la volonté d'une pérennité des normes par souci de conformité au genre. Les hommes ne seraient ainsi plus « naturellement » plus grands que les femmes, ce constat qu'on attribuerait d'abord au biologique peut en fait être considéré comme le résultat d'un choix sociologique. Ce choix sociologique aurait ainsi eu une incidence sur les gènes :

> Si certains de ces processus peuvent être analysés à l'échelle du parcours biographique des individus et des interactions quotidiennes, d'autres en revanche ne peuvent être étudiés qu'à l'échelle de la succession des générations. Par exemple, au-delà de l'étude des pratiques alimentaires privilégiant la consommation de protéines par les hommes, on ne peut comprendre l'importance de l'écart de stature entre les adultes des deux sexes dans les sociétés occidentales contemporaines qu'en relation avec une norme de genre qui se perpétue sur le long terme : la préférence pour l'appariement matrimonial « homme grand/femme petite » [Touraille, 2008]. Au fil de la succession des générations, ces types d'appariement produisant davantage de descendance, les gènes des femmes grandes et des hommes petits sont devenus moins fréquents dans le « pool génétique » des populations occidentales.[332]

De ce fait, l'interdisciplinarité devient nécessaire à l'étude du genre, puisque les théories biologiques sont également remises en question. Il s'agit d'articuler les différents apports des sciences humaines et des sciences dures, au travers du prisme de la théorie du genre, pour finalement parvenir à distinguer l'être humain « naturel », de l'être humain « culturel ». C'est

[332] *Idem.*

ainsi que la théorie *Queer* développe un concept d'identité qui n'est plus fondée sur l'origine, mais davantage sur leur production et donc, sur leur caractère potentiellement artificiel.

> Sur un plan théorique, deux concepts antérieurs sont décisifs : la productivité des relations de pouvoir énoncée par Michel Foucault, et la performativité des actes de langage proposée par John Austin et relue par Jacques Derrida (Sáez, 2005 : 44-51, 56-63). La *queer theory* transforme l'étude des identités et l'analyse de leurs représentations: on ne cherche plus à en questionner la véracité, mais on s'attache à décrire comment les identités sont produites par et dans la performativité des normes et comment les sujets non conformes peuvent retourner les processus de subjectivation qui les informent. L'auto-nomination par le biais d'une injure marque à la fois la possibilité de défaire une catégorie identitaire et une position radicale qui ne procède pas d'une demande de reconnaissance. [333]

On peut conclure par l'idée d'une nécessité du doute dans le travail de recherche, lequel ne doit cesser de remettre en question les acquis théoriques afin de faire évoluer le champ d'application de son objet d'étude. C'est, à mon sens, l'apport fondamental de la *Queer theory*.

Conséquemment, la performativité du genre s'est dévoilée être à la fois une assise de son pouvoir dans la domination, du fait de sa pénétration dans la sphère sociale, dans la sphère communicationnelle, familiale et même dans la corporéité. Il est donc aisé de supposer qu'il pénètre tous les champs de la société. Ainsi, l'actualité mortifère de la Méditerranée devrait nous permettre de révéler la migration comme un champ d'étude du genre.

L'étude du genre par le processus de migration, me paraît être un sujet d'analyse incontournable dans un travail de recherche axé sur le genre et la Méditerranée. En effet, marquée comme le chemin migratoire le plus meurtrier d'Europe, les routes migratoires méditerranéennes sont particulièrement médiatisées. A la fois pôle touristique et symbole de la clandestinité, la Méditerranée souffre de cet antagonisme médiatique, et les femmes d'une invisibilisation de leur place au sein de ces processus. Il est juste alors, de s'interroger sur la place qu'elles occupent dans ces derniers et sur la perception des femmes, notamment au sein des « centres d'accueil » pour migrants.

II.3.2. Les femmes dans les processus de migration en Méditerranée

La question de la Méditerranée à ce sujet est particulièrement délicate. Les pays européens et méditerranéens sont soumis au pouvoir vertical de l'Europe. Les pays du Sud de

[333] GENOT, P. (2009). « Cinéma, identité corse et patrimoine culturel : un passage queer entre les Sciences de l'Information et de la Communication et les Cultural Studies» Dans Les SIC à la rencontre des Cultural Studies. Paris : l'Harmattan.

la Méditerranée et donc, non-européens, sont soumis au pouvoir vertical des pays du Nord. De sorte qu'il y a une double fracture, d'abord au sein de l'Europe puis entre les rives méditerranéennes du Nord et du Sud. Le sens migratoire en revanche, et logiquement, part du Sud vers le Nord. La migration, l'émigration tend toujours à s'orienter vers des zones plus riches, plus puissantes économiquement et culturellement. On n'émigre pas vers un pays en guerre ou vers une dictature, exception faite en raison de convictions politiques ou religieuses. Le sens du flux migratoire est éloquent et abonde dans le sens d'un pouvoir vertical. Par ailleurs, l'idée d'un contrôle aux frontières qui se développe de plus en plus fermement sur le pourtour méditerranéen donne à voir cette idée d'un pouvoir vertical qui contrôle les entrées dans son territoire. Le symbole méditerranéen de l'union des cultures, de la diversité se trouve âprement contrarié par les politiques migratoires, qui se matérialisent par la multiplication des garde-côtes, les « camps » de migrants, les fils barbelés.

En ce sens, il est peut-être utile de s'intéresser à l'ouvrage de Camille Schmoll, *Les damnées de la mer*[334]qui étudie les parcours migratoires de femmes en Méditerranée.

> Pendant ce temps, au sud de l'Europe, les arrivées maritimes se poursuivent mais ne se ressemblent pas, en nombre et en orientation. Elles ont, d'abord, globalement chuté depuis 2016, et dans le canal de Sicile depuis 2017. Les arrivées à Malte et en Italie sont ainsi passées de 120 000 en 2017 à 15 000 en 2019. Le canal de Sicile demeure pourtant la route migratoire la plus périlleuse au monde, et cette dangerosité s'est accentuée avec l'institution d'une zone de secours libyenne en mer. Désormais, la majorité des embarcations maritimes est prise en charge par les garde-côtes libyens, quand les départs ne sont pas déjà entravés en amont de la traversée. Or, côté libyen, la situation des personnes étrangères n'a cessé de se détériorer : torture, emprisonnements, esclavage constituent leur lot quotidien, et en particulier pour celles et ceux qui ont tenté de fuir le pays. Amplement documentées par les médias et les ONG, ces violences n'ont pas entraîné de sursaut de la part du monde politique européen. Bien au contraire, les accords italo-libyens sont tolérés, voire érigés en exemple d'action efficace, tandis que le travail des ONG en mer continue à faire l'objet de campagnes de dénigrement. À l'échelle européenne, les décisions politiques qui auraient pu apporter des améliorations pour les personnes migrantes et réfugiées ne parviennent guère à s'imposer, comme en témoignent les échecs successifs de la refonte du règlement de Dublin, ou le vote manqué, le 21 octobre 2019, d'une résolution parlementaire sur le sauvetage en mer Méditerranée.[335]

Ce qui est particulièrement intéressant dans cet extrait c'est la dimension politique telle qu'elle est pratiquée par l'Europe. Lorsque l'autrice affirme « les accords italo-libyens sont tolérés, voire érigés en exemple d'accord efficace », on s'aperçoit nettement que le premier souci de

[334] SCHMOLL, C. (2020). *Les damnées de la mer*. Paris : La découverte.

[335] SCHMOLL, C. *Les damnées de la mer*. *Op. Cit.* p.188.

l'Europe sont les migrants. Il faut limiter leur arrivée et le succès de cette politique ne peut se mesurer qu'à partir d'une baisse significative de la migration. De fait, les individus qui sont catégorisés d'une façon très précise avec le terme de « migrants » sont, déjà, dans les termes mis au ban de la société, marginalisés. On les refuse socialement. Ce refus peut donner lieu à des accords des démocraties avec la tyrannie, sans que cela ne soit problématique. Le but étant de ne pas se laisser « submerger » par le flux migratoire et de limiter l'expansion des cultures du Sud afin qu'elles n'atteignent pas les rives du Nord. Le fait que cette migration provient majoritairement de pays musulmans n'est sans doute pas étranger à ce refus catégorique. Je l'évoquais auparavant, mais le contexte historique d'attentats, de regain du fondamentalisme islamique rend propice le développement de ce que l'on nomme « l'islamophobie ». Il s'agit très clairement d'une politique verticale, puisque dans le cas des migrants, *a contrario* des colonisés, ils émigrent sans accord. On ne leur promet pas l'accueil, on ne leur demande pas de s'installer, on les refuse même. La communication à l'œuvre dans la migration clandestine est particulière, puisque celui qui part n'a ni le droit de partir, ni le droit d'arriver, ni le droit de traverser. C'est une communication à sens unique, sans dialogue, sans consensus. Elle remet en cause tous les processus communicationnels, puisque c'est une communication unilatérale, sans échange. Cependant, l'unilatéralisme de la migration ne signifie pour autant pas que la migration se limite à un choix. Puisqu'au contraire, la migration est contrainte : « cette nouvelle génération de travaux critiques, qui se développe depuis le début des années 2000, a mis au cœur de sa réflexion les dimensions de contrainte et de contrôle présentes dans le processus migratoire, le rôle du politique et du pouvoir, mais aussi la déqualification de certains groupes sociaux dans le cadre, par exemple, d'une économie morale de l'asile. ». Ces recherches ont pour objectif de démontrer non seulement la difficulté des processus migratoires, les entraves politiques, souvent violentes, auxquels font faces les migrants. Mais surtout, de déterminer une place spécifique des femmes au sein de ces migrations et donc, l'intrication, du genre qui y évolue également. L'autrice nous éclaire sur la nécessité d'un travail croisé sur le genre et la migration puisque, comme pour les autres, la migration souffre d'une idée d'une neutralité masculine. La migration des femmes, est souvent, si ce n'est systématique, assimilée soit à la famille – donc à la sphère privée – soit à des emplois subalternes, non qualifiés – prostitution, entretien.

> Depuis les années 1970, des chercheuses féministes travaillent à faire reconnaître la « part des femmes » dans les flux migratoires. Ces recherches ont permis de montrer que le neutre générique, c'est-à-dire cette façon de se référer aux migrations comme un phénomène avant tout masculin, était une chausse-trappe, le signe d'un masculin dominant qui a longtemps invisibilisé la présence des femmes. Ce mécanisme d'invisibilisation des femmes est bien

> connu des études sur le genre. Il a pu s'accompagner d'une minorisation de leurs propres mobilités par les femmes elles-mêmes – une forme d'auto-invisibilisation ; celles-ci, pour différentes raisons, ne souhaitant pas nécessairement – ou ne pouvant pas – attirer l'attention sur leurs déplacements et leurs activités.[336]

Il s'avère par ailleurs que les femmes souffrent particulièrement du phénomène de « déqualification » lequel, par le processus de migration (lorsqu'il aboutit), se met en œuvre pour rétrograder socialement la femme, qui de médecin passe à infirmière par exemple. Ainsi, que la migration des femmes qualifiées est également invisibilisée au profit des théories soutenant la disqualification de principe des cultures du Sud. A mon sens, la migration clandestine est l'exemple le plus frappant de la verticalité du pouvoir. Et ce d'autant plus que ce phénomène tend à requalifier la Méditerranée, surtout d'un point de vue médiatique. Laquelle n'est plus cette mer de diversité, et cela est dit sans aucune nostalgie, cela ne sous-tend pas l'idée d'un paradis perdu, non, cela signifie que l'image symbolique de la Méditerranée comme d'une mer au croisement des terres, ouverte sur les continents, n'est plus, dans les médias. Elle est dans l'actualité médiatique et temporelle, une zone de déchirement entre tourisme de masse et violence. Car, il est difficile de nier la violence du processus migratoire. Le processus de pouvoir à l'œuvre dans le processus migratoire est finalement représentatif du genre tel qu'il est étudié sur des terrains plus stables. La littérature scientifique à ce sujet permet de désigner la femme migrante, comme la catégorie sociale la plus invisibilisée. La femme migrante, bien que je reconnaisse la maladresse du terme, désigne à la fois ces femmes dans le mouvement de migration et les femmes qui sont parvenues au bout du processus de migration. Je crois que la théorie du genre, notamment en ce qui concerne l'intersectionnalité peut également se nourrir du processus migratoire en tant qu'il est révélateur des forces du pouvoir et du caractère insidieux du genre. La littérature féministe au sujet de la migration est abondante et particulièrement éclairante, il va sans dire qu'elle suit la même évolution que la théorie du genre, qu'on dira ici plus usuelle. D'ailleurs, l'autrice rappelle les trois moments de la production scientifique au sujet des femmes dans la migration. Les années 1970 sont le moment où les femmes migrantes sont identifiées non seulement comme mère ou épouse, mais également comme travailleuses. Il s'agit de détourner l'analyse du seul prisme du rapprochement familial. Dans les années 1990, la famille devient centrale dans l'analyse des « causes et modalités des migrations ». En ce sens, que l'autonomie et l'émancipation ne peuvent être les maîtres-mots du processus migratoire des femmes. Elles sont conduites par leur sphère domestique d'origine vers la migration selon des circuits établis, et sont à l'arrivée

[336] *Idem*, p.209.

ramenées à une autre sphère domestique puisqu'elles y occupent le rôle de nourrice, de femme de ménage, de prostituée. Elles deviennent ainsi, l'exemple criant de la continuité du genre faite par les femmes pour y échapper elles-mêmes. Depuis les années 2000, on rétablit la figure de la femme migrante qualifiée qui subit le processus de « déqualification » observée auparavant.

Schmoll met également en exergue la nécessité d'une subjectivisation du regard scientifique pour ce qui est des études du genre. Elle prend donc un parti pris étonnant en Science Humaines et Sociales, dont la tradition classique valorisait la position neutre du chercheur vis-à-vis de l'objet. Je pense que l'évolution de cette position du chercheur est liée à la neutralité, liée à un universalisme masculin. En effet, si socialement, l'universalisme a été conçu comme pensé sur une éthique de la masculinité, nécessairement, la sphère académique a adopté ce regard neutre. Par ailleurs, les théories liées à l'identité se fondant également sur une identité masculine, désignant ainsi la femme comme altérité, il paraît nécessaire de confondre chercheur et individualité et identité. Cette prise de position laisse présager une évolution du chercheur et même de la théorie comme entité. Effectivement, il est d'usage de distinguer théorie et pratique, au point que des théories applicative ont été construites. Symptôme évident, de la scission persistante entre théorie et pratique, alors même que l'objet théorique est pratique, notamment dans les sujets communicationnels, sociologiques et pratiques. Le changement de paradigme devient d'autant plus important si l'on considère que le regard du « sujet-cherchant » tient sa légitimité du fait de son positionnement vis-à-vis de la différence sexuelle. C'est une question un tant soit peu embarrassante que celle de l'implication subjective du chercheur dans son objet de recherche. Néanmoins il m'apparaît clairement que la position du chercheur lorsque ses objets de recherche portent sur les injustices n'est pas étrangère à son objet. La position foucaldienne à ce sujet est pertinente, puisque l'exposition de ses thèses au sujet de la prison, de la folie, de la sexualité, du pouvoir ne laissent pas transparaître une objectivation de l'objet de recherche. Au contraire, c'est en remaniant les concepts mis à distance, par une subjectivité, qu'il parvient à penser le pouvoir, les systèmes en des concepts novateurs. La pensée selon laquelle l'objet n'oriente pas le chercheur, me semble être une illusion, un objectif inaccessible. Par-delà ces considérations, somme toute subjectives, il ne me semble pas souhaitable, notamment dans le cadre des études de genre, d'objectiver l'objet d'étude, davantage qu'il ne l'est avant la recherche. Schmoll expose ainsi son ambition, dans le même ouvrage :

> Féminiser le regard, c'est aussi enquêter (et inquiéter bien sûr) l'universel masculin, donner une autre version de l'expérience migratoire, une version située et incorporée d'une autre manière. Cela permet d'inscrire la perspective de genre comme dimension centrale de l'appréhension des processus migratoires. Prêter attention aux existences et expériences féminines, c'est mettre en lumière des aspects peu abordés, tels que les politiques de l'intimité, le rôle des émotions ou des corps ; c'est lever le voile sur d'autres échelles, d'autres lieux, d'autres processus d'ordinaire peu exposés ou explorés.[337]

Le terme le plus éloquent de cette citation est sans doute celui d'« inquiéter », son objectif au travers son étude, est de mettre à mal une structure de pouvoir masculine. Cet objectif est antérieur au travail de recherche et témoigne de la subjectivité de sa démarche. Bien sûr, il ne s'agit pas de manipuler les faits afin de les modeler selon sa pensée. Mais il s'agit plutôt de reconnaître que l'intérêt porté à certains faits témoigne nécessairement de la subjectivité. Ainsi, je suppose, que les théories prônant la neutralité des chercheurs au sujet de faits sociaux, sont elles-mêmes induites par un regard subjectif, lui-même modelé par les structures de pouvoir qui le modélisent. Il me semblait indispensable d'introduire la relation du chercheur, en l'occurrence de la chercheuse, à son objet d'étude notamment lorsque celui-ci est le genre. Car, de ce point de vue, dépend notamment la compréhension d'analyses et de théories scientifiques sur le genre.

En outre, Schmoll décrit la migration comme le point d'ancrage de politique et le moyen de perpétuer les inégalités de genre. Elle a évoqué, au préalable, l'invisibilisation des femmes qui migrent et les stéréotypes qui les accompagnent. Ce procédé, continue évidemment hors du seul cadre de l'invisibilisation. Puisqu'il faut expliquer cette volonté de cécité des femmes dans la migration. Selon l'autrice, cette volonté tient du fait que les migrants sont stigmatisés comme étant des terroristes, entre autres. Il y a une notion de danger, d'insécurité qui est corrélée à celle de migration dans le discours politique, notamment. Les femmes, elles, ne produisent pas ce sentiment d'insécurité, elles sont stigmatisées comme victimes de la violence des hommes. Les rendre invisibles, c'est maintenir le schéma selon lequel migration et danger sont une seule et même chose. Cette politique se développe d'autant plus dans la classification des migrants, on distingue allègrement migrants et réfugiés, demandeurs d'asile et clandestins, migrants économiques et migrants politiques... Les oppositions ne manquent pas pour justifier la hiérarchie établie par les pays dits d'accueil. L'idée d'une hiérarchisation entre les individus, entre une catégorie définie d'individus, laquelle est déjà marginalisée par sa seule dénomination,

[337] SCHMOLL, C. *Les damnées de la mer. Op. Cit.* p. 204.

rappelle les théories de hiérarchies raciales. Il y a les « bons » migrants, les réfugiés politiques, les migrants climatiques et les « mauvais » migrants, les dangereux clandestins. La binarité et le simplisme de cette exposition sont volontaires, la communication politique, puisque nous parlons clairement de communication politique, est fondée sur un principe simple qui est la compréhension pour tous. Il faut se mettre dans une posture particulière, renvoyer une image simple, souvent schématique et exposer le plus schématiquement possible ses idées, afin qu'elles soient transmises efficacement à l'électorat. Effectivement, l'intériorisation de la distinction entre les migrants a fait son œuvre et ne trouve que peu de contestataires. Elle semble tomber sous le sens, et procède ainsi de la sempiternelle opposition entre nature et culture. La politique migratoire, qui se pare d'un vernis humanitaire est absolument remis en question par Schmoll :

> Il s'agit également de questionner une certaine conception de la politique migratoire vue comme une façon de sauver les femmes. Car on peut légitimement se demander ce que peut être une politique bienveillante en termes de genre dans un contexte de renforcement des frontières, si ce n'est un cache-misère. Les politiques migratoires sont aujourd'hui traversées par les ambivalences du gender mainstreaming : ce mécanisme de diffusion des questions de genre à l'ensemble des politiques publiques prône la centralité du genre, tout en réduisant le genre à la sphère de l'égalité femmes/hommes ou des violences perpétrées par les hommes sur les femmes. Ce faisant, cette approche édulcore le continuum des violences et les autres rapports de pouvoir, notamment ceux qui passent à travers les effets des politiques.[338]

Ses propos sont d'une clarté sidérante « cache-misère ; *mainstreaming ;* sauver les femmes » sont autant de termes qui témoignent du caractère infondé des discours politiques. Elle explique, à l'instar de C. Delphy, le genre, comme le moyen du racisme. Se parer du vernis du genre, se placer dans une posture paternaliste permet de masquer la politique raciale mise en œuvre. Dans l'idée de « sauver les femmes » sont contenues plusieurs théories problématiques pour le genre. D'abord, celle de concevoir la femme comme une victime, victime bien sûr des hommes de sa propre culture.

Elle poursuit ainsi :

> De nombreux débats agitent le féminisme, qu'on pense à la polémique autour du burkini et du voile, à l'usage politique fait des événements de Cologne du nouvel an 2016 ou au débat sur le harcèlement dans les espaces public s ; et sur chacune de ces questions, l'approche défendue dans ce livre m'éloigne de courants qui désignent la femme minoritaire comme irréductiblement soumise à un homme communautaire perçu comme inévitablement macho,

[338] *Idem.*

> dominateur, empreint d'une culture du viol. Car ces femmes, loin d'être les proies d'un patriarcat abstrait ou, pire, « des hommes de leur communauté », sont menacées et sans cesse entravées par ces politiques qui contribuent à les infériorisier et à les minoriser : les femmes bloquées dans les îles-frontières, par exemple, se retrouvent dans l'impossibilité de guérir des blessures infligées tout au long de leurs parcours du fait de mesures qui les immobilisent et les privent de capacité d'agir. De même que l'impossibilité ou les grandes difficultés à obtenir un titre de séjour pour celles qui ont fui l' « enfer libyen » ne leur permettent pas de guérir de leurs blessures de genre. C'est ainsi une violence « lente » et diluée qui s'exerce sur ces femmes, dans le cadre d'une frontière qui se dilate et s'épanche.[339]

De toute évidence, sa démonstration des pouvoirs tentaculaires du patriarcat, qui s'immisce dans toutes les pratiques sociales, permet de démontrer que la division théorique entre *sexe* et *race* ne trouve pas d'intérêts dans la résolution des conflits, et même, les accentuent. Elle fait l'état d'exemples de femmes empêchées de se soigner du fait des politiques européennes, de femmes auxquelles on n'offre pas de refuge. Ces exemples lui permettent de développer le *continuum* des violences entre la violence de la migration, et la violence de la politique de migration. La fracture entre Nord et Sud est alors aussi un facteur aggravant des inégalités de genre, puisqu'elle empêche toute émancipation, malgré l'autonomie des femmes migrantes. La Méditerranée devient donc également le symbole d'un pouvoir politique patriarcal à travers son traitement de la migration, du fait de sa division, qui ne semble relever que d'une pratique de la hiérarchie culturelle.

Elle argumente sa thèse à l'aide d'une analyse d'un centre d'accueil d'urgence italien, près de Rome, Castelnuevo *di Porto.* Avant toute chose, il est nécessaire de préciser l'existence de trois types de centres destinés à l'accueil des migrants, bien que le terme soit particulièrement mal choisi pour les qualifier. Il semble se mettre en place selon une logique du *continuum,* s'établissant selon le dessein dudit centre. Le premier type de centre, le plus largement répandu dans le Sud de l'Europe, ce sont les centres fermés et semi-fermés, lesquels fonctionnent d'après une logique pénitentiaire, quand ils ne sont pas appelés sans équivoque centre de rétention. Le plus souvent, ils s'apparentent à ce que l'on appelle, la « préventive ». Ce sont des lieux où les migrants sont surveillés, où leur autonomie est absolument remise en question. Le deuxième type de centre est le centre d'accueil d'urgence, qui laisse un espace de liberté, évidemment extrêmement restreint. C'est un lieu d'attente et non de réclusion, quoique les similitudes sont frappantes. Le troisième type, le plus rare, est le centre d'intégration, lequel revête davantage la dimension humanitaire du lieu. Puisqu'il s'agit de chercher, pour les personnels, une place sociale aux migrants. Ce type de centre est, par exemple, inexistant à

[339] *Idem.*

Malte. La distinction des centres est fondamentale pour comprendre le projet politique sous-jacent à ces lieux, selon le centre dans lequel on se trouve, on est catégorisé différemment, d'un point de vue social. Quoi qu'il en soit, les centres sont tous des lieux marginaux, instrumentalisés par le pouvoir institutionnel. C'est une mise au ban de la société, ayant ou non pour projet l'intégration sociale. Ils constituent certes des espaces, mais également des « bulles temporelles ».

En outre, le centre de *Castelnuovo* a été ouvert en 2000, pour être fermé en 2019 à l'initiative de Matteo Salvini, qui mit au cœur de sa politique la question de l'immigration. Elle décrit alors les antagonismes en matière de représentation du centre. Il a fait l'objet de manifestations demandant sa fermeture, il a été désigné comme un lieu « inhumain » où les migrants étaient maltraités, il a fait l'objet d'enquêtes financières. Mais lors de sa fermeture, il a été érigé en modèle. Avant de poursuivre, il est intéressant d'étudier comment se matérialise l'accueil en Europe, et en particulier en Italie avec l'exemple de ce centre-ci. Il s'agit d'un « accueil », certes, mais régi par l'armée, dans un centre – qui a de grandes similitudes avec un centre de rétention d'un point de vue architectural – où finalement les migrants restent « entre eux ». De cette manière, ils peuvent aller et venir plus ou moins à leur guise à l'intérieur et à l'extérieur du centre, mais sans pour autant pouvoir être socialement intégrés. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'une politique communautaire – malgré la diversité ethnique des centres – puisqu'ils sont distincts de la population italienne. Ils sont distingués de celle-ci par les frontières manifestes des centres et par leur traitement social distinct. C'est ainsi un accueil, mais qu'on peut limiter à un centre, ils ne sont pas accueillis dans le pays à proprement parler. C'est pourquoi, il me semble que la question des frontières est fondamentale dans ce type d'analyse. Toute la question de la migration tourne autour de la question des frontières, il faut franchir des frontières, en intégrer de nouvelles pour, enfin, être accueilli dans une zone aux frontières particulières, inaccessible pour la population locale, dédiée exclusivement aux migrants et, évidemment, au personnel du centre.

Ceci étant dit, au cours de son étude de terrain, Schmoll a pu pénétrer dans le centre à plusieurs reprises. De son expérience, elle fait quatre constats. Celui d'abord de la surpopulation qui se distingue, selon l'analyse de l'autrice, du désert qui entoure le centre. Le centre est dressé au cœur d'un lieu vide ce qui laisse présager de la volonté d'isolement des pouvoirs public s. Les migrants sont absolument privés d'autonomie, lorsqu'ils doivent se rendre à Rome, les difficultés de déplacement sont telles qu'ils sont contraints de dormir dans la rue. Cet isolement est particulièrement significatif en ce qu'il est symbolique de la considération sociale des

migrants et de la volonté de distinction qui sont à l'œuvre dans les politiques migratoires européennes. Le deuxième constat est celui, d'après les mots de Schmoll, de la « dépersonnalisation des pensionnaires », lesquels se voient attribuer un numéro en lieu et place de leur nom. Ils sont « désidentifiés », ils deviennent un numéro de dossier, une tâche à traiter. Cette dépersonnalisation n'est pas sans rappeler les camps de concentration nazis, où la volonté de ne pas nommer se couplait à une volonté d'élimination. Ne pas nommer, c'est ne pas reconnaître, c'est nier l'existence, l'individualité. Cet ensemble de numéros forme un groupe hétérogène : les migrants. Une suite de chiffres constitue, dans les centres, l'identité des migrants. Elle fait également état de l'existence d'une zone de commerce au sein du centre, qui ne dépend pas de l'institution, elle est à l'origine et à destination des migrants, au sein duquel la pratique commerciale se limite au troc et aux deux euros cinquante journaliers attribués à chacun des pensionnaires. Cette zone a été fermée par l'institution pour éviter les trafics. Tout en reconnaissant l'existence de trafics liés entre autres à la drogue et à la prostitution, Schmoll analyse cette fermeture comme un moyen supplémentaire de contrôle des migrants et de contrôle de leur économie. C'est à nouveau d'une volonté de créer une dépendance qu'il s'agit. Enfin, elle note le problème de la « cohabitation » inhérent aux migrants et à l'administration. Il y a un racisme entre les migrants, chacun victime des stéréotypes de l'autre, la cohabitation est alors rejetée. La distinction « ethnique » (c'est le terme consacré, selon l'autrice, par l'administration) relève également de l'administration, qui distingue les migrants en fonction de leur origine mais, également, selon leur sexe. Ainsi, les femmes sont d'autant plus touchées par cette essentialisation notamment en ce qui concerne leur sexualité. Les médecins du centre notent des types de comportement sexuels distincts selon l'origine de la femme, de sorte qu'il y a une acceptation des violences sexuelles selon l'ethnicité de la victime. La confusion entre genre et race est omniprésente dans les pratiques administratives et donne lieu, de fait, à un renforcement des stéréotypes et des violences. Ces pratiques sont symboliques de la politique et témoignent des différentes échelles de traitement des migrants, d'abord selon leur race, puis selon leur sexe.

C'est ainsi, d'après elle, que s'applique une moralisation des pratiques de l'accueil : « la prise en charge humanitaire, morale et juridique des personnes vulnérables, s'est fortement développée durant les quinze dernières années et voit les dispositifs d'accueil comme des lieux de modelage des subjectivités, pour les personnes hébergées comme pour celles employées sur place. ». Autrement dit, il y a une volonté d'assujettissement immanente aux politiques d'accueil, une stigmatisation théorique et pratique des comportements selon l'ethnie. Cela

dépend, également, de la confusion entre humanité et sécurité. L'Italie semble tiraillée entre l'accueil, le secours et la sécurité. Les migrants étant vus comme dangereux, potentiellement comme des terroristes. Cette approche humanitaire est particulière, mais est plus symptomatique qu'isolée. Elle décrit l'attente, qui caractérise chacun des centres, puisque nécessairement, ce sont des solutions provisoires proposées dans l'attente d'une réponse de demande d'asile. L'attente « favorise le prolongement des souffrances et l'émergence de nouvelles vulnérabilités. L'attente est aussi une technologie d'assujettissement très puissante, qui confine les personnes hébergées à une position subalterne et à une condition d'incertitude. ». Cette attente est donc au cœur des systèmes de disciplines et au cœur d'une moralisation, des pratiques humanitaires qui, *de facto* sont politiques.

> Ce qu'il importe d'éclairer, à travers l'étude des moralscapes du centre d'accueil, ce n'est pas uniquement la frontière entre migrants méritants et non méritants, vrais et faux réfugiés, même si cette ligne de partage est cruciale, mais aussi comment cette délimitation s'articule à d'autres processus de hiérarchisation à l'intérieur de la population migrante, et notamment comment le border work (travail de frontiérisation) est aussi un gender work (travail de construction des frontières de genre), qui définit ce que sont et ce que doivent être la féminité et la masculinité légitimes. S'intéresser aux paysages moraux, c'est aussi montrer comment les pratiques spatiales des femmes, l'organisation de l'espace des centres, mais également les espaces public s des villes et des villages qui les abritent sont des enjeux d'anxiété et de production normative. Ces spatialités s'articulent à des temporalités : la nuit et le jour, mais aussi les différentes heures de la journée, et les différents jours de la semaine qui rythment et dictent les géographies légitimes de la vie quotidienne. Enfin, les paysages moraux sont aussi intersectionnels, au sens où ces places sont assignées selon une pluralité de critères imbriqués qui concernent tout autant la « race » que le genre. Ces femmes sont des Africaines, et cela est tout aussi constitutif que leur genre, pour comprendre la place qu'on leur accorde ou qu'elles négocient.[340]

L'idée de frontières, telle qu'elle est exprimée par Schmoll qui à l'œuvre dans les « centres » n'est pas une pratique inventée par et pour les centres, ni même par la politique migratoire ou par les représentations médiatiques. Non, c'est une idée qui est davantage visible dans les centres, en ce sens qu'ils sont des lieux d'exception, où la normalisation est d'autant plus visible qu'elle opère en vase clos. Il y a une circulation des moralités particulières, du fait de la domination à la fois sociale, raciale, spatiale et temporelle, qui permet une imbrication lisible des processus normatifs à l'œuvre dans le genre et, dans la race. Le travail des frontières, évidemment, inhérent à la migration, doit être également pensé selon les frontières raciales et sexuelles. L'autrice poursuit avec l'idée de discipline des corps, différente selon le sexe. Les

[340] *Idem.*

femmes sont soumises à une autorité en matière de spatialité plus forte que les hommes. Elles ne peuvent pas sortir seules, elles ne peuvent pas sortir la nuit :

> La question de la visibilité des femmes dans l'espace public est ici centrale : l'enjeu est que les femmes n'accèdent pas au regard masculin, selon le stéréotype enraciné qui voit les femmes africaines comme particulièrement disponibles et attirantes et leur corps comme un objet fortement sexualisé. (…) L'essentialisation et l'infantilisation ainsi opérées participent en creux à la construction d'un stéréotype de la migrante méritante et chaste. Tantôt victimes, tantôt putains, tantôt victimes et putains, les femmes font l'objet d'une intense stigmatisation, au croisement de la « race » et du genre. [341]

Conséquemment, la brève analyse de l'ouvrage de Camille Schmoll permet de mettre au jour les rouages normatifs et moraux des politiques migratoires et humanitaires telles qu'elles sont pratiquées dans le Sud de l'Italie. Cela expose la validité de la méthode du *continuum* pour explorer les pratiques de distinction sexuelle. Si l'immigration est une situation sociale pensée à la fois comme ponctuelle, exceptionnelle et marginale, il n'en demeure pas moins que les pratiques qui lui sont liées sont révélatrices de l'agir du quotidien. En ce sens, où, évidemment ces politiques sont l'œuvre des sociétés occidentales, les mêmes qui agissent quotidiennement sur les normes. Le fait de révéler la valeur paternaliste du comportement humanitaire et la volonté de moralisation de ces pratiques, met également en lumière l'imbrication du genre et de la race dans le pouvoir même. L'espace public est de ce fait un espace masculin et occidentalisée. L'essentialisation des migrants, et particulièrement celles des femmes qui recoupent également les critères sexuels, est une démonstration de la volonté stigmatisatrice propre au pouvoir.

Les conséquences sur la Méditerranée sont évidentes, il s'agit de construire des frontières dans un lieu qui les bordent, et par son *medium* les frontières sont construites. La symbolique méditerranéenne est dans notre actualité, temporelle et médiatique, liée à la distinction raciale, générique et sociale. Loin d'être symbole de diversité, elle est symbole d'un séparatisme ethnique selon les termes d'une hiérarchie du pouvoir. Cette hiérarchie sexuelle et raciale, cette volonté de marginalisation, revêt aussi l'idée d'une homogénéisation, du refus d'intégration toujours subordonné à l'idée de frontières.

Finalement, l'étude scientifique de la femme dans la migration ne permet guère de dresser un portrait hétérogène, mais parvient à mettre en valeur la puissance du système

[341] *Idem.*

capitaliste à l'œuvre jusque dans les routes illégales, les routes qui lui échappent. Le processus migratoire obéit au diptyque production et reproduction, dans lequel les femmes sont enfermées.

II.3.3. Genre et capitalisme, quelles implications ?

Le genre et le capitalisme ont été conjointement étudiés, notamment par le féminisme de la *Deuxième vague*. Lequel a dénoncé la société et le capitalisme d'Etat[342] comme des instruments de domination. Nancy Fraser[343] assure qu'il a contribué à un changement des mœurs, sans que pour autant les institutions évoluent. Elle suppose ainsi que ce qu'elle nomme la culture peut avoir une certaine indépendance vis-à-vis des institutions. De ce constat, elle interroge le rôle de la *Deuxième vague* dans le renforcement et l'assise du capitalisme. Le fait, sans doute, que les mœurs semblent avoir changé, a signalé la possibilité de celles-ci avec des institutions capitalistes, réduisant ainsi à néant la possibilité d'évolution de ces dernières.
Nancy Fraser détaille avec attention les quatre piliers du capitalisme d'Etat et les reproches formulés par les féministes de la *Deuxième Vague*. Selon elle, il est fondé, premièrement, sur l'économisme, qui consiste en une fusion de la politique et de l'économie, de sorte que les injustices ne soient perçues que par le prisme économique ; deuxièmement, sur l'androcentrisme renforcé par l'idée d'un « salaire familial masculin » lequel donnait à l'homme une primauté à la fois dans la société civile et dans la sphère privée. Ainsi, « en valorisant le travail salarié, la culture politique du capitalisme d'État a dissimulé l'ampleur sociale du travail non rémunéré de *care* et de reproduction. L'institutionnalisation des vues androcentriques de la famille et du travail a eu pour effet de naturaliser les injustices de genre et de les soustraire au champ de la contestation politique. »[344] L'androcentrisme, au sein du capitalisme d'Etat, a dissimulé la sphère privée et les injustices que cela sous-tend. Le troisième pilier est l'étatisme, lequel, par une gestion technocratique a contribué à la fusion du citoyen, du consommateur et du client. De fait, on assiste à une « dépolitisation de la culture ». Enfin, le dernier pilier est le modèle westphalien, une forme d'isolationnisme, de repli sur soi, visant à garantir les intérêts

---

[342] Selon sa définition, le capitalisme d'Etat est : « le capitalisme d'État désigne la formation sociale devenue hégémonique dans l'après-guerre, une formation sociale où les États ont pris une part active au pilotage de leurs économies nationales »

[343] FRASER, N. (2011). *Féminisme, capitalisme et ruses de l'histoire*. Cahiers du Genre, 1(1), 165-192. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/cdge.050.0165

[344] *Idem.*

propres de son pays, c'est la logique des frontières qui nie ainsi toute possibilité de justice globale.

A ces quatre piliers, les féministes de la *Deuxième vague* ont opposé des arguments. Contre l'économisme, elles proposent une décentralisation de l'injustice, essentialisée à l'économie ou au droit. Par la même, c'est une critique du marxisme qui a dressé un portrait social exclusivement au travers de l'économie politique. Au sujet de l'androcentrisme, elles ont constaté l'existence d'une hiérarchie entre les sexes présentes dans toutes les couches de la société et dans tous les partis politiques. La lutte sociale était préférée aux luttes féministes, alors qu'elles évoquaient l'idée d'une fusion, fondée sur une critique du salariat.

> L'androcentrisme avait son noyau dur dans une division sexuée du travail qui dévaluait systématiquement les tâches, rémunérées ou non, effectuées par les femmes ou qualifiées de féminines. En appliquant cette analyse au capitalisme d'État, elles ont mis au jour les liens structurels profonds qui rattachent entre eux la prise en charge par les femmes de la plus grosse part du travail de care non rémunéré, leur subordination dans le mariage et dans la vie privée, la segmentation genrée du marché du travail, la domination masculine sur le système politique, et l'androcentrisme des prestations sociales, de la politique industrielle et des projets de développement. Elles ont effectivement montré que le salaire familial masculin était au point de croisement de la distribution injuste, du déni de reconnaissance et de la non-représentation. La critique à laquelle elles ont abouti intégrait l'économie, la culture et la politique dans une description systématique de la subordination des femmes à l'intérieur du capitalisme d'État. L'objectif des féministes de la deuxième vague n'était pas, loin s'en faut, d'œuvrer à l'assimilation des femmes, en tant que salariées, dans la société capitaliste, mais de transformer en profondeur les structures du système et les valeurs qui l'animaient — entre autres en relativisant la place du travail salarié et en valorisant les tâches non rémunérées, notamment le travail de care, socialement indispensable, dont se chargent les femmes.[345]

L'étatisme a fait l'objet d'une critique sur le fond et la forme de la part des féministes de la *Deuxième Vague*. Elles ont mis au jour l'injustice constituée par la verticalité même du pouvoir, en proposant une contestation horizontale. Tout en cherchant à incorporer le féminisme aux institutions, sans pour autant chercher à les détruire. La démocratie participative semblait alors la solution de mettre au centre du jeu politique le citoyen, qui n'était plus ni consommateur, ni client, ni objet mais partie prenante de la décision politique. Enfin, elle ajoute que les positions les moins abouties l'ont été au sujet du modèle Westphalien. Les féministes ont ardemment critiqué le manque d'intérêt porté à la justice hors des frontières, tout en dirigeant ces critiques vers leur propre pays. La justice transfrontalière devient alors un idéal abstrait, soutenu dans le seul cadre de l'Etat-providence.

---

[345] *Idem.*

Par conséquent,

> Loin de vouloir libérer le marché du contrôle de l'État, elles ont au contraire cherché à démocratiser le pouvoir étatique, à optimiser la participation citoyenne, à renforcer la responsabilité, à intensifier les flux de communication entre l'État et la société. En définitive, le féminisme de la deuxième vague a embrassé un projet de transformation politique fondé sur une conception très large de l'injustice et sur une critique de la société capitaliste en tant que système.[346]

Cependant, N. Fraser insiste sur le fait que ce capitalisme d'état a laissé sa place au néolibéralisme. Lequel est fondé non plus sur une capitalisation des Etats, mais sur un déplacement des intérêts, favorisant ainsi le libre-échange, la libre-entreprise. C'est le paradigme de la « privatisation », de l'entreprenariat. Le néolibéralisme a achevé l'idée d'un salaire familial masculin, en créant l'illusion d'une égalité, il masque l'inégalité salariale, mais également la baisse du niveau de vie et la hausse du temps de travail. Puisque les femmes sont occupées à développer leur capital économique, le néolibéralisme participe à la dissimulation des inégalités du genre, en se parant d'une volonté morale induite par la théorie du ruissellement, du *no pain no gain*. Le travail salarié est ainsi au centre de ce nouveau paradigme économicopolitique, les femmes cherchant à participer à cette économie, à ce second souffle du capitalisme.

> Le féminisme de la deuxième vague a involontairement fourni un des ingrédients essentiels au nouvel esprit du néolibéralisme : aujourd'hui, notre critique du salaire familial masculin inspire en grande partie la romance qui investit le capitalisme flexible d'un sens supérieur et d'une visée morale. Aux deux extrémités de l'éventail social, des femmes reprennent la romance féministe qui confère à leurs luttes une signification éthique : à un bout, il y a les femmes cadres des classes moyennes, déterminées à casser le plafond de verre ; à l'autre bout, les travailleuses intérimaires ou à temps partiel, les employées mal payées, les domestiques, les travailleuses du sexe, les migrantes, les ouvrières des zones franches industrielles, les utilisatrices de microcrédit, qui toutes ont besoin de revenus et de sécurité matérielle mais aspirent aussi à la dignité, à une amélioration de leurs conditions de vie, à une libération de l'autorité traditionnelle. Aux deux bouts de la chaîne, le rêve de l'émancipation des femmes alimente le moteur de l'accumulation capitaliste. [347]

Avec cet argumentaire N. Fraser sous-entend que le féminisme de la *Deuxième vague* n'est finalement parvenu qu'à produire ce qu'il combattait. Il montre en revanche, les liens étroits

---

[346] *Idem.*

[347] *Idem.*

entretenus entre économie et société, et donc, entre économie et genre. Le capitalisme devient ainsi le moteur du genre, un ingrédient qui permet son maintien et son habilitation. Le produit économique étant un *leitmotiv,* il devient central dans l'agir social et même primordial. C'est par sa primauté que sont voilées les inégalités.

Le travail féminin marginal, pour ce qui est de la prostitution par exemple, procède de la logique néolibérale. On peut légitimement qualifier de travail féminin la prostitution du fait que 90% des prostituées sont des femmes. Ceci étant établi, il est juste de s'intéresser à la prostitution en tant qu'elle nie l'altérité par le *medium* économique.

En effet, la définition habituelle de la prostitution consiste à l'identifier comme « un échange d'argent contre un acte sexuel ». Cette définition met en avant le terme d'échange. De ce fait, elle crée l'idée d'une interaction équilibrée. Cette idée d'équilibre met au jour un malentendu sur ce qui est acheté. Ce que le client achète n'est pas tant un service ou un acte sexuel pour une période déterminée, mais le silence d'autrui, son impossibilité de refuser une fois l'achat effectué. Le client achète le silence une fois l'achat effectué. L'échange de la prostitution est tout sauf un échange, au sens marchand du terme. L'essentiel du choix s'effectue du côté du client, c'est tout sauf un échange intersubjectif ou interpersonnel. C'est une perspective que seule permet d'éclairer l'approche par le client où la question du consentement n'est plus la question décisive. Il faut situer la prostitution dans l'économie générale des rapports de genre. Il paraît difficile dans le cas d'une démocratie libérale de légiférer sur la sexualité des individus, et la délimitation de la prostitution est très délicate dans une société parcourue d'échanges économico-sexuels. Il reste que la prostitution se manifeste comme éthiquement problématique et comme juridiquement et politiquement injuste, essentiellement au sens de ce qui est injustifiable du point de vue des exigences de liberté et d'égalité. La relation qu'elle noue, en engageant le corps d'autrui à un plaisir solipsiste, tend à suggérer, plutôt qu'une séparation nette entre les prostituées volontaires et les prostituées contraintes, une continuité dans le type de relations qui s'y jouent, qu'elle soit volontaire ou forcée, et qui sont constitutifs de la relation prostitutionnelle. Autrement dit, la prostitution appelle des politiques de justice au sens où, en raison de ce statut si particulier, il serait du devoir d'une société revendiquant l'égalité de tous en droit, de faire sortir de l'ombre cette partie de la population qui, se prostituant et s'en trouvant stigmatisée et dépersonnalisée. Faire sortir de l'ombre peut vouloir dire « reconnaissance », il peut y avoir une politique de reconnaissance symbolique des personnes concernées. C'est à partir de l'idée de reconnaissance de l'altérité qu'il faut s'interroger à propos de la prostitution, la relation marchande, unilatérale, masquant ainsi à la fois les inégalités, la

domination mais également l'altérité et, ainsi, la dignité de la prostituée. Le corps prostitutionnel a été incorporé à l'économie marchande comme produit marchand. De sorte que l'entrée en prostitution cultive l'illusion d'une émancipation par elle, alors même qu'elle renforce les dépendances, non seulement à la domination masculine, mais également à la loi économie et donc, au néolibéralisme. Il ne s'agit pas d'évoquer le *néolibéralisme* comme étant à l'origine de la prostitution, bien évidemment. Mais de souligner la place de l'économie dans la prostitution. Il ne s'agit pas non plus d'établir un *continuum* entre les relations tarifées et les relations sexuelles et amoureuses, bien-sûr. Cependant, la prostitution n'est pas un événement sporadique, il est relatif d'une tension au sein du genre. Car, on peut considérer la prostitution comme n'étant pas le produit de la domination masculine, ce serait l'essentialiser et passer sous silence les autres problématiques qu'elle revêt. Si on essentialise la prostitution aux rapports de domination sexuelle, on passe sous silence l'élan émancipateur qui est à son origine. Quand bien même il s'agisse d'une illusion, la prostitution est vue comme un moyen de gravir l'échelle sociale et de sortir de la précarité. C'est là l'illusion même donnée par le libéralisme et le néolibéralisme, considérer l'argent comme émancipateur permet de ne pas questionner ce que cela sous-tend.

Ainsi, Olivier Ouvry questionne l'opposition du capitalisme et du féminisme, à l'instar de Nancy Fraser, il cherche à dévoiler le lien historique, social entre féminisme et capitalisme[348]. Il affirme que le féminisme et le capitalisme ont pénétré l'idéologie au même moment, c'est-à-dire dans les années 1960. Aussi, selon lui, ils recherchent tous deux les mêmes buts, à savoir, l'égalité. Par le *medium* de la « dédifférenciation », pour reprendre ses termes, c'est-à-dire une volonté de neutralité de l'individu. A son sens, le féminisme cherche à mettre à mal la différence sexuelle, en rendant l'individu neutre du point de vue sexuel. Le libéralisme, cherche à neutraliser l'individu, en le réduisant au statut de consommateur. C'est donc l'individualité qui est ébranlée par ces deux idéologies.

Ouvry utilise ce comparatif afin de dénoncer les excès du féminisme et les excès du capitalisme :

> Féminisme et capitalisme se font donc face à face et viennent gommer ce qui fait différence dans le social. Dans celui-ci, de fait, l'individu n'est pas pris dans sa singularité sexuée et subjective, mais, d'une part, dans son statut de consommateur et travailleur et, de l'autre, dans la parité absolue avec l'autre sexe. L'absence de nuance de ces enjeux idéologiques

[348] OUVRY, O. (2019). Politique et différence des sexes. Cliniques méditerranéennes, 1(1), 243-250. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/cm.099.0243

> conduit à des confusions qui ne sont pas sans conséquence : la première d'entre elles est l'indistinction des champs social, conjugal et parental – alors qu'au moins pour cette dernière, il est possible que des positions différenciées entre la mère et le père soient utiles à l'enfant. Cela résulte du déplacement des enjeux de rapport de force entre les deux sexes dans le social, avec pour effet la neutralisation *via* les discours politiques de tout ce qui vient faire différence.[349]

Ce qu'il semble qualifier d'obsession, donc, la neutralité, a des conséquences sociales néfastes, surtout, pour le féminisme dans la sphère familiale, et pour le libéralisme, dans la sphère publique. Ce qui est étonnant dans l'analyse d'Ouvry, c'est la volonté de ramener l'indistinction sexuelle à la sphère domestique. En sorte, que le féminisme nourrit depuis les années 1960, se rendrait coupable d'une dislocation de la famille. La différence sexuelle, mais surtout la différence genrée, serait le socle sur lequel la famille reposerait. La continuité évoquée entre sphère privée et sphère publique est un danger pour la société et pour l'éducation. Il affirme que la distinction des sphères est nécessaire à l'éducation de l'enfant. Cette théorie de la différence que semble vouloir soutenir Ouvry nous ramène tout de même à une répartition des rôles sociaux et familiaux comme des rôles sexués. La suite de son analyse, évoque le jeu de miroir entre capitalisme et féminisme et souligne le fait que plus l'un revendique ses intérêts, plus l'autre se radicalise. Il explique ainsi, la montée de la radicalisation politique, par la montée du féminisme.

> En miroir, elles désarçonnent les hommes par l'évidement de ce qui fonde la fonction phallique : sa distinction d'avec la jouissance Autre. Lorsque la disparité dans le rapport à la jouissance (jouissance phallique de l'homme, jouissance Autre de la femme) se dilue (monde néolibéral et féministe), les hommes se trouvent alors en nécessité d'une quête compensatrice de phallicisation, d'une radicalisation de l'articulation du masculin au phallique dont les manifestations que nous avons décrites sont les répondants politiques (va-t-en-guerre, extrémismes politiques).[350]

L'analyse d'Ouvry quant aux conséquences concomitantes du libéralisme et du féminisme, s'explique par l'intériorisation du champ politique, comme champ androcentré. C'est-à-dire, que les individus se réfèrent à ce champ pour leur propre individualisation. En sorte, que lorsque ce paradigme se trouve bousculé, il en résulte une radicalisation des positions individuelles, qui trouvent une expression dans la guerre, entre autres. La volonté militariste

---

[349] *Idem.*

[350] *Idem.*

de certains polémistes, chroniqueurs ou théoriciens, s'explique selon lui par une angoisse de perte du primat phallique. Il s'agirait donc de nuancer les positions féministes afin de parvenir à un équilibre social et familial. La différenciation sexuelle serait ainsi la pierre angulaire d'un monde en paix.

La théorie d'Ouvry à ce sujet, est particulièrement intéressante, puisqu'à partir du même constat de Nancy Fraser, à savoir la convergence du libéralisme et du féminisme, il en tire des conclusions tout à fait opposées. Il ne s'agit pas, pour lui, de restructurer les luttes, de leur donner d'autres moyens, mais de considérer la différence sexuelle comme une nécessité sociale, et de nuancer revendications et théories, à des fins de paix sociale. Ce qui est plutôt étonnant dans ce discours est le postulat selon lequel l'individualité des personnes est nécessairement liée à son genre, et son genre nécessairement lié à son sexe. Il ne s'agit pas, pour lui, de considérer l'idée selon laquelle le genre serait une construction sociale, mais de préserver la construction sociale afin de préserver la cohésion sociale et familiale. L'analyse sociale d'Ouvry est empreinte de la psychanalyse freudienne, laquelle replace la sexualité féminine dans le champ de l'altérité et la sexualité masculine, phallique, dans le champ du sujet. C'est pourquoi, sans doute, son analyse repose sur la nécessité de la différence sexuelle comme maintien social.

Néanmoins, on peut étudier l'accord qu'il semble y avoir sur l'idée d'une interdépendance du capitalisme et du féminisme. Le capitalisme serait ainsi une structure où évolue le féminisme, et qui favorise la structuration du capitalisme. Il n'est pas question de soutenir l'hypothèse selon laquelle féminisme et capitalisme se confondraient, mais seulement d'étudier les liens qui les unissent, malgré la critique du capitalisme par le féminisme. Nancy Fraser a conclu que le féminisme a favorisé la débridation du capitalisme, sans pour autant en être responsable.

Le genre trouve ainsi une effectivité dans la politique par le capitalisme. Le capitalisme distribue des rôles sociaux – rôle de consommateur – en raison du sexe, du genre des individus. Là où la théorie du genre revendique une assignation individuelle de l'identité de genre. Le processus est donc inverse, le capitalisme, extérieur à l'individu, désigne son identité ; l'individu s'auto-identifie. Autrement dit, le genre est intrinsèque à l'individu dans la théorie du genre, mais, il est extrinsèque au capitalisme. C'est-à-dire que le capitalisme se structure,

notamment, autour du genre, il est un atout du capitalisme. A mon sens, il est nécessaire de convoquer Karl Marx pour analyser l'enchevêtrement du genre et du capitalisme.

Il ne s'agit évidemment pas de chercher dans la théorie de Marx une analyse du genre, mais bien de tâcher de transposer son analyse des rapports de pouvoir tels qu'ils sont entraînés par le capitalisme économique, au maintien de la différence sexuelle. Considérée ici, comme outil du pouvoir économique et donc, comme nous l'avons vu, du pouvoir politique. Marx cherche à mettre au jour la construction sociale derrière ce qui est admis comme naturel. Il n'est pas nécessaire ici de revenir sur le travail de déconstruction fait par la théorie du genre, pour comprendre les liens qui semblent, au moins du point de vue de la méthode et de l'analyse sociale, lier marxisme et théorie du genre. Alors considéré comme indépendants dans leur individualité par le libéralisme, ce dernier met en place une interdépendance des individus à partir du diptyque production/reproduction. C'est-à-dire que l'individualisme promulgué par le libéralisme est, non seulement, « contre-nature » – en ce sens qu'il n'est pas un produit de la nature, mais un produit social – mais également illusoire, puisqu'il considère les individus non pas dans leur individualité mais comme moteur économique, comme force productive.

> Cette façon de comprendre la société aide à appréhender le genre bien mieux que le libéralisme, dans la mesure où le genre est un concept intrinsèquement relationnel ; il s'agit ainsi de déterminer quel est le « rôle de la femme », mais par contraste avec le rôle des hommes qui est considéré comme la norme. Ces rôles sont loin d'être « accidentels » pour les individus, et ils ne peuvent être compris qu'à l'aune des rapports sociaux de pouvoir. Si les choix des hommes et des femmes font partie du processus de maintien de la structure de genre, il faut comprendre ces choix dans le cadre de ces rapports de pouvoir. Parfois, dit K. Marx, les choix que font les gens sont « contraints socialement » [Marx, 1982, p. 263].[351]

L'idée étant que les individus, seuls, permettent au pouvoir de se maintenir de par leur choix. Néanmoins, il ne s'agit pas de l'exercice d'un libre-arbitre, les choix seraient alors l'expression d'une liberté de pensée et d'une compréhension d'ensemble des règles sociales. Il advient que les choix sont faits sous la contrainte, mais sous une contrainte invisible – qu'on peut rapprocher de la théorie de la « main invisible » d'Adam Smith – nécessaire à l'intégration sociale. La division sexuelle du travail est bénéfique au capitalisme, en ce sens qu'avec les tâches domestiques les femmes assurent un travail de reproduction, en termes biologiques,

[351] HOLMSTROM, N. (2010). 21. Karl Marx : En quoi peut-il contribuer à comprendre le genre ? [1]. Dans : Danielle Chabaud-Rychter éd., Sous les sciences sociales, le genre: Relectures critiques, de Max Weber à Bruno Latour (pp. 303-317). Paris: La Découverte. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/dec.chaba.2010.01.0303"

nécessaire au capitalisme mais également représentent une plus-value, puisque ce travail est non-rémunéré. C'est ainsi, que la question du genre gagne à être traversé par celle des classes sociales. Puisque la position sociale de la femme – comme de l'homme – permet une plus ou moins émancipation. Le travail domestique se définirait, en termes marxistes, comme une exploitation.

Cependant, il est juste et nécessaire de noter, que l'exploitation des femmes dans la sphère privée n'est pas seulement une exploitation capitaliste mais également une exploitation patriarcale. Puisqu'en effet, elle ne profite pas seulement au capitalisme. Ainsi, capitalisme et patriarcat ne se confondraient pas en une seule et même entité – une entité qui trouve son efficience dans la pratique des rapports de pouvoir liée évidemment à une conception économique du social – mais seraient deux forces distinctes interdépendantes. Cette approche a notamment été théorisée par le féminisme matérialiste, lequel emprunte la méthode du marxisme pour l'appliquer au genre. Il est ainsi supposé qu'il existe des classes sociales, mais que celles-ci sont subdivisées entre hommes et femmes, lesquels constituent une classe à part entière. Il s'agit donc d'analyser l'économie politique, comme une économie patriarcale et capitaliste.

Le constat principiel de ces théories est évidemment le travail gratuit effectué par les femmes, qui devient le fer de lance du féminisme matérialiste. La sphère familiale devient un espace clos et distinct du reste de la société. Un modèle méta-social construit à partir de l'idée d'une économie familiale. La famille, deviendrait ainsi la première institution à reformer afin de parvenir à une égalité de genre. La sphère familiale, privée est évidemment l'espace non-pensé du libéralisme en ce sens que sa volonté libérale sous-tend l'idée d'une non-intervention de l'Etat dans la sphère privée. Cette idée de la sphère publique comme étant le *continuum* de la sphère privée semble admise, puisqu'elle est vue comme le lieu d'établissement, par excellence, des rapports de force, les lieux où s'institutionnalisent les stéréotypes et où se construisent les identités. L'économie, conçue comme économie-politique, a permis le renforcement d'une économie-sexuelle, c'est-à-dire fondée sur la division sexuelle.

Ainsi, peut-on conclure que genre et capitalisme, genre et libéralisme se sont construits symétriquement et il convient de penser le genre en tant qu'il informe et est informé par le système d'économie politique qu'est le capitalisme.

Conséquemment, notre analyse s'est attardée sur les termes et les concepts de sexe, de race et d'identité comme ayant une effectivité politique. Ils ne parviennent à exister que dans

la Politique, l'espace public. L'idée d'une controverse qui serait concomitante à leur émergence, semble être une donnée empiriquement valide. Puisque ce sont les revendications, les dénonciations qui ont permis à ces concepts d'être ou remis en cause, ou renforcés par la politique au sens de *pouvoir*. Les disciplines semblent ainsi se construire selon les mouvements sociaux, parfois en y adhérant, parfois en les freinant, à l'aide de l'appareil juridique. L'interrogation que soulève également ce raisonnement est celle de la distinction de ces concepts. A présent, il apparaît que la distinction n'a plus de validité conceptuelle ni effective, puisqu'il semble clair que chacun de ces concepts – pensés comme luttes, politiques, théories, économies – est traversé par les autres. Il est donc difficile de soutenir une idéologie qui soutiendrait une revendication plutôt qu'une autre, en appliquant ainsi la logique hiérarchique qu'elle combat elle-même. Cet autocentrisme a conduit, nous l'avons vu, a un renforcement des pouvoirs et des inégalités. Il a permis ainsi de voiler des inégalités et de les renforcer sans même que ça lui soit profitable.

Ainsi, il semble à présent nécessaire de s'intéresser à la restructuration de l'écologie en termes de structures de pouvoir, puisqu'il paraît aujourd'hui pénétré les champs politiques, économiques et sexuels.

TROISIÈME PARTIE

L'ÉCOFÉMINISME, HORIZON DE LA THÉORIE DU GENRE ?

Sans doute, est-ce à raison que Lafontaine « accusait toujours les miroirs d'être faux »[352]. Si la splendeur des paysages corses fut l'essence du développement du tourisme insulaire, il serait joint davantage à la contemplation qu'à l'anéantissement. La contemplation est néanmoins nécessaire pour cet argumentaire puisqu'il se fonde sur un constat simple : le tourisme détruit la nature et met à mal la culture. Il est difficile de nier les conséquences dévastatrices du tourisme de masse. Peut-être, en revanche, que l'envisager dans une perspective de dépassement du genre est une question méritant plus d'attention. Le tourisme de masse et ses implications, atouts d'un processus de restructuration culturelle non-genré ?

Les liens entre tourisme et genre ne relèvent pas de l'évidence, malgré cela, nous nous proposons de les questionner en pensant le genre et le tourisme comme un enchevêtrement. Ainsi, c'est en vertu d'une opportunité de balayer l'intrication du tourisme et de l'androcentrisme que s'élaborera notre réflexion. Bien sûr, il est primordial de porter la lumière sur cette intrication ; le tourisme est, sur l'île, lié soit au sport, soit aux festivités soit à la famille. Il nous semble qu'il n'existe que peu de sujets plus évocateurs que ceux-ci en ce qui concerne le genre. En effet, nous envisageons la famille comme le berceau du genre, le sport comme le lieu de réalisation des inégalités et la fête comme la démonstration manichéenne de la domination masculine. A ces pratiques touristiques, s'ajoutent les raisons de l'attrait de la Corse : ses paysages, son patrimoine et sa culture. A nouveau, la place du hasard est moindre, puisque ces atouts font chacun l'objet d'une mise en valeur particulière. Le patrimoine, par exemple, dont la seule étymologie permet de le penser comme genré ; du latin *patrimonium* – qui vient du père. Ainsi, la masculinité, le masculin, l'homme devient un référent auquel on confère une universalité d'abord grammaticale puis factuelle. Soutenus par Nietzsche, nous considérons ce choix comme une erreur du fait de la transformation en substance (individu, identité, soi) des « unités fictives qui n'ont qu'une réalité linguistique ». Le patrimoine comme point d'ancrage de la réflexion politique autour du tourisme exclut de fait la femme par son langage mais aussi par le choix d'une mise en valeur d'une Histoire où la femme n'existe pas. Par conséquent, le tourisme a une identité et une orientation sexuelle.

Une fois formulée, cette assertion pourrait se penser comme vidée de son suc, infertile. Or, c'est par ce biais que nous souhaitons élaborer notre argumentaire ; le tourisme de masse est nuisible, le constat est unanime. D'autant plus qu'il l'est tout autant pour l'écologie, pour le pouvoir d'achat, pour la culture que pour les femmes, entre autres. Nous y voyons une occasion

[352] LAFONTAINE, J. (1995). *Fables*, I. « L'homme et son image ». Paris : LGF.

de questionner le tourisme à des fins d'égalité entre les sexes et de réhabilitation d'une Histoire corse représentative de sa population. Une histoire moins lacunaire et *de facto* universelle.

Conséquemment, nous orienterons notre propos autour de la folklorisation de l'Histoire, des politiques patrimoniales et de l'anéantissement du genre en tant qu'émergence d'un nouveau tourisme. Ce travail aura donc comme toile de fond l'androcentrisme en tant qu'il est une entité par laquelle toute réalité sociale est informée et, ainsi, un outil d'intelligibilité du tourisme et de la société dans son ensemble.

Evidemment, l'évocation du tourisme, entraîne immédiatement la question de l'écologie. Laquelle est devenue une des grandes problématiques sociales du XXIe siècle. Elle est au centre des discours politiques, de l'engagement citoyen, elle tend à modifier nos modes de consommation et de déplacement. On peut alors la considérer comme un paradigme qui peu à peu tend à s'installer. Le conflit avec le capitalisme est incontestable, puisqu'il place la préservation de l'écosystème devant le bénéfice. Cependant, on peut s'interroger sur l'inclusivité de l'idéologie écologiste.

En effet, l'écologie-politique délivre un programme qui raisonne, non pas en matière d'égalité, mais au sujet des rapports de force économique. De sorte, que l'économie capitaliste est le premier adversaire de l'écologie. Le capitalisme non pas en tant que producteur de rapports inégaux, mais comme responsable de la crise écologiste, de la destruction de l'environnement. De ce constat, la théorie écologiste fait état des différentes inégalités qui en découlent, c'est ainsi qu'elle invoque la possibilité de la migration climatique, les conditions de travail des employés des firmes jugées polluantes, elle met au jour le cercle vicieux induit par l'économie libérale. Néanmoins, elle voile les inégalités liées au genre ou encore à la race. Ces problématiques deviennent secondaires, voire sont invisibilisées. L'objectif n'est évidemment pas de soutenir une quelconque opposition à l'écologie mais de développer une réflexion sur l'assise théorique de ce paradigme, de la possibilité de son ethnocentrisme. S'intéresser à la place de la femme dans l'espace public en Corse et en Méditerranée doit nécessairement conduire à une analyse de l'écologie. Puisque la Méditerranée est aujourd'hui considérée comme la mer la plus polluée du monde, on peut en conclure que l'urgence écologique la touche d'abord et prioritairement. On explique cette pollution de la Méditerranée d'abord par sa configuration géographique. Elle est une mer close où l'eau se régénère tous les 90 ans :

> Le taux de renouvellement de ces eaux est d'environ 90 ans alors que les plastiques mettent parfois plusieurs centaines d'années pour disparaître. Les morceaux de plastique se décomposent sous l'effet des rayons UV, du vent, de la salinité et du mouvement des vagues.

> En Méditerranée, la libération de ce plastique devient de plus en plus problématique car les concentrations de microplastiques atteignent des niveaux records : 1,25 million de fragments par kilomètres carrés. Cette tendance s'accentue chaque été avec l'arrivée massive de touristes, les 200 millions de touristes généraient une augmentation de 40 % de déchets.[353]

Cette pollution est liée au tourisme de masse, mais également à la façon dont les déchets sont traités : « on estime qu'entre 8 et 12 millions de tonnes de plastique seraient relargués chaque année en Méditerranée, 20 % du fait des activités de pêche et du trafic maritime et 80 % du fait du largage par les rivières et les fleuves. »[354]. Le Sénat dans un rapport sur la pollution en Méditerranée dénombre sept causes de pollution. La première est la « littoralisation », c'est-à-dire l'augmentation, chiffrée à 51 % de la population côtière. La deuxième, l'urbanisation avec le développement de mégalopoles européennes et mondiales et l'absence de contrôle de la croissance urbaine dans les pays du Sud de la Méditerranée. La troisième, le tourisme, puisque la Méditerranée concentre 31 % du tourisme mondial, ce qui conduit à un urbanisme littoral démesuré comparativement aux besoins de la population locale et à une croissance de l'utilisation d'eau. La quatrième est l'agriculture, avec notamment l'emploi de pesticides, avec la pêche intensive qui mène à une destruction des fonds marins par le chalutage et l'aquaculture qui a des conséquences sur la flore avec l'emploi d'antibiotiques par exemple. Ensuite, l'industrie est une des causes, du fait de son passé d'exploitation minière, de la présence d'industries très polluantes et peu contrôlées dans les pays du Sud (textile notamment) et le manque de solution de recyclage pour les produits électroniques, surtout pour ce qui est des pays du Sud. Sixièmement, le trafic maritime est extrêmement dense en Méditerranée. Enfin, l'industrie pétrolière : on dénombre une soixantaine de plateformes d'exploitation qui, en cas d'accident auront des conséquences extrêmement dommageables en Méditerranée du fait de sa situation de mer semi-fermée.[355] Ce rapport met également en lumière la fracture entre rive Sud et rive Nord de la Méditerranée, en affirmant que si le Nord parvient à diminuer son empreinte environnementale en raison de programmes internationaux et de lois à l'échelle des Etats, le Sud peine à entrer dans ce mouvement. Ainsi, par le biais environnemental la fracture entre Nord et Sud s'intensifie.

---

[353] NATIONAL GEOGRAPHIC (2020, 5 Novembre). *La Méditerranée, mer la plus polluée du monde.* https://www.nationalgeographic.fr/environnement/2020/06/la-mediterranee-mer-la-plus-polluee-du-monde

[354] *Idem.*

[355] Office parlementaire des choix scientifiques et technologiques, La pollution de la Méditerranée : état et perspectives à l'horizon de 2030, https://www.senat.fr/rap/r10-652/r10-652-syn.pdf.

Cette situation critique de l'environnement méditerranéen a eu une résonance particulière en Corse, notamment dans l'affaire des « boues rouges »[356]. En mai 1972, la Corse est confrontée à une affaire écologique. Le 8 juin 1972, une première manifestation de protestation est organisée par un groupe écologiste insulaire et les pêcheurs bastiais. Malgré l'effervescence des mouvements de contestation, la *Montedison* continue ses déversements sans que le gouvernement ne réagisse. Ce problème environnemental devient un problème politique. Le 23 janvier 1973, un collectif contre les boues rouges est créé, au sein duquel l'A.R.C.[357] est majoritairement présente. On peut noter qu'au-delà d'une prise de conscience écologique, il s'agit d'une prise de conscience du territoire, et par le biais d'actions revendicatives, corses et italiens s'unissent. Certains observateurs parlent alors de ces événements comme d'un passage entre la période régionaliste et la période nationaliste. Plus que ce passage pourtant c'est la conscience du territoire qui est intéressante. La mouvance nationaliste se déploie autour des problématiques environnementales. L'identité d'un peuple est contiguë à l'identité de son territoire. Comme le rappelle Riva Kastoryano : « C'est par la territorialisation qu'une communauté devient une réalité géopolitique dont les frontières territoriales coïncident avec les frontières politiques et culturelles »[358]. Ainsi, sauvegarder le territoire c'est sauvegarder le peuple. C'est dans une logique de patrimonialisation, plutôt qu'écologique, que s'investissent les nationalistes, la Corse dans sa totalité fait partie intégrante du patrimoine des corses. Le naturel devient donc, par un processus de mis en patrimoine, culturel. Et c'est cette culture, ce domaine naturel à valeur d'héritage qui doit être préservé. Cet exemple permet de montrer l'évidence des liens entre écologie et politique et écologie et patrimoine.

On peut ainsi interroger la politique en tant qu'action écologique et les conséquences de cet engagement. L'écologie tend à prendre une part importante dans les programmes politiques, elle devient même un sujet incontournable et une préoccupation importante de l'électorat. Les

---

[356] Les « boues rouges » sont des déchets chimiques insolubles produit dans le cadre de l'extraction de l'Alumine. En 1972, c'est une industrie italienne, la montedison, qui est inculpée. Le rejet de ces déchets n'a, en revanche, pas lieu seulement entre la Corse et la Méditerranée. Les calanches de Marseille en sont également les victimes jusqu'en 2020.
F. (2016, 6 septembre). L'article à lire pour comprendre le scandale des boues rouges. Franceinfo. https://www.francetvinfo.fr/monde/environnement/boues-rouges-dans-les-calanques/l-article-a-lire-pour-comprendre-le-scandale-des-boues-rouges_1810895.html

[357] Action Régionaliste Corse, rebaptisé en 1973 « Azzione per a rinascita di a Corsica »

[358] KASTORYANO, R. (2006). Vers un nationalisme transnational. Dans Revue française de Sciences Politiques. https://www.cairn.info/revue-francaise-de-science-politique-2006-4-page-533.htm

constats établis au préalable ne permettent guère de remettre en cause la nécessité d'un *agir* politique tourné vers la protection de l'environnement. Cependant, il est nécessaire d'interroger les structures du pouvoir auxquelles est incorporée la théorie écologique.

Le mouvement de l'écoféminisme met en lumière le danger de l'écologie lorsqu'il est introduit dans la politique libérale et patriarcale. Puisqu'en effet, de cette manière, il participerait au maintien des structures inégalitaires et des inégalités mêmes. Pis, elle ferait du patriarcat la cause de la destruction des ressources naturelles :

> Ce que d'Eaubonne explique est que des qualités masculines considérées comme essentielles (découlant d'un déterminisme biologique) sont opposées à des qualités féminines, elles aussi considérées comme essentielles. Pour ce faire, elle retrace la façon dont la société patriarcale actuelle (capitaliste) divise conceptuellement le genre humain (un tout) en deux entités distinctes et hiérarchisées : le féminin et le masculin. Elle décrit le capitalisme comme le dernier vestige du patriarcat en ce qu'il a permis la mise en place d'une double exploitation : celle du corps des femmes et celle du « corps » de la Terre. Ainsi, en s'appropriant la fécondité des femmes et la fertilité du sol, la société patriarcale aurait mis l'humanité face aux deux éléments qui la menacent le plus : la surpopulation et la destruction des ressources.[359]

Ce qui est intéressant ici est le parallèle fait entre femme et Terre, de sorte que leur « exploitation » seraient toutes deux liées au système patriarcal. Cela induit également que la volonté écologique, pour aboutir doit intégrer le genre à son analyse. Mais, surtout, que ce sont les femmes elles-mêmes qui doivent se réapproprier leurs corps, en s'émancipant du patriarcat, afin d'aboutir à « une meilleure gestion écologique » :

> La solution résiderait, par conséquent, dans une réappropriation par les femmes de leur propre corps et dans une réinstauration de valeurs moins vindicatives et moins androcentrées pour une meilleure gestion écologique. Mais pour que cette solution soit viable, il est d'abord nécessaire de déconstruire les concepts très généraux qui sont appliqués aussi bien aux femmes qu'à la nature afin de pouvoir repenser la place des femmes dans la société et la place de l'écologie dans la pensée humaine. Cette déconstruction passerait nécessairement par une compréhension et une re-définition des qualités traditionnellement associées à l'un ou à l'autre genre. De la sorte, d'Eaubonne exprime l'espoir que le genre humain arrive à la conclusion suivante : l'une ou l'autre qualité n'ont pas besoin d'être assignées arbitrairement soit aux hommes, soit aux femmes, mais doivent être évaluées au regard de ce qu'elles apportent au genre humain et à la planète dans son ensemble.[360]

---

[359] LAUWERS. M. (2019/1). *« Je t'aime – moi non plus », regards sur l'écoféminisme*. Dans Eco'rev (n°47). pp. 201 à 211. https://www-cairn-info.udcpp.idm.oclc.org/revue-ecorev-2019-1-page-201.htm

[360] *Idem.*

Ainsi, les stéréotypes de genre ont également une répercussion pour la Nature, laquelle est elle-même stéréotypée. L'élan patriarcal recouvre donc le genre et l'écologie, de façon à asseoir sa domination à la fois sur l'une et l'autre. C'est-à-dire que le lien entre les deux tient dans leur subordination au patriarcat. La position sociale des femmes est considérée comme inférieure à celle des hommes, la nature est pensée comme inférieure à la culture, éminemment patriarcale. De manière générale, les êtres humains sont séparés de leur environnement. Cette idée est, à mon sens, aux fondements de la construction de nos sociétés ; notamment, avec l'émergence de l'idée d'un « Etat de nature » lequel pâti de son infériorité par rapport à l'état social. L'Etat de nature est présenté comme un état primitif, barbare. Cette théorie induit une diabolisation de la nature qui serait dangereuse pour la cohésion et la paix sociale. Cette diabolisation présuppose donc la nécessité d'une rupture entre l'être humain et la Nature, rupture fondée sur l'idée d'une infériorité de la nature et sur sa dangerosité pour le contrat social. De ce fait, la nature a été culturellement appropriée et exploitée.

Néanmoins, le terme même « d'écoféminisme », puisqu'il lit femme et Nature peut paraître contradictoire voire provocateur. En effet, nous l'avons vu, le travail de déconstruction fait notamment par la théorie du genre a eu pour objectif de défaire les femmes de leurs qualités prétendument naturelles et de dénoncer la construction sociale des normes de genre. La nature a alors été un sujet de rejet, car les théoriciens ont entrepris de désolidariser les termes de femmes et de nature, qui sont aux fondements mêmes du patriarcat et de la domination masculine. Dans ce contexte, faire un parallèle entre femmes et nature pourrait être considéré comme une régression dans les luttes féministes puisque les femmes seraient ramenées, à nouveau, à leur condition « naturelle ». Or, le dessein de l'écoféminisme est tout autre, il convient de démanteler les normes autour de la nature, d'opérer le même travail de déconstruction que pour le genre, et de déconstruire le lien, culturellement et socialement bâtit, entre femme et nature. C'est pourquoi l'écoféminisme ne comporte pas, en son sein, d'antagonismes, et est même le prolongement logique du féminisme, comme une extension de la déconstruction patriarcale jusqu'alors limitée à la seule société.

Ainsi envisagée, l'écologie ne peut plus être assignée à une structure de domination car elle rompt les liens avec la société patriarcale. En revanche, les sociétés contemporaines se sont emparées de l'écologie à travers le prisme patriarcal. Elle peut alors éventuellement agir comme un renforcement des inégalités de genre, entre autres. De plus, elle ne donne donc plus le primat à l'écologie.

Effectivement, il est important de sortir d'un présupposé qui limiterait la compréhension sociale à une seule vision. Tout comme le seul prisme du genre ne peut être pensé comme absolument valide, l'écologie ne peut être considérée comme une lecture unique. C'est un écueil qu'il faut éviter afin de ne pas reproduire l'analyse patriarcale de la société, ce qui favorise, comme nous l'avons vu, l'émergence d'inégalités. C'est la raison pour laquelle, j'entreprends ici d'analyser au mieux l'enjeu écologique dans les relations de pouvoir et la raison de son omission, volontaire ou fortuite, du genre. De ce fait, l'opposition nature/culture réhabilitée par l'écologie me paraît être un objet d'analyse fondamental.

III.1. Réévaluation de l'opposition nature/culture dans la démarche écologiste

A priori, l'opposition nature/culture semble être au fondement de la démarche écologiste. Il s'agit d'établir un constat et un lien causal. Le constat étant celui d'une dévastation de la nature, de l'environnement naturel par l'être humain. La culture a pris le pas sur la nature, sans penser la cohabitation de ces deux sphères. S'est ainsi créé un rapport de force, d'opposition, bâti sur l'idée d'une diabolisation de la nature, devenant de cette façon le lieu des comportements primitifs, de l'irrationnel, de la sauvagerie. L'être humain, dans l'état de nature, est cet individu violent, asocial. La nature est donc incompatible avec la sociabilisation et doit être domptée. L'économie, évidemment, a également une place prépondérante, puisque la nature fut considérée comme un moyen de faire des profits. L'extraction de pétrole, les minerais, l'exploitation agricole, entre autres, ont été, et sont, des moteurs de la croissance économique. Ainsi, la croyance selon laquelle l'environnement ne peut être profitable qu'à la condition d'être cultivé, a été intériorisée. Les sociétés n'ont donc pas hésité à procéder à des déforestations afin de permettre la croissance économique.

Aujourd'hui, l'exemple le plus éloquent est peut-être celui des pays pétroliers du Moyen-Orient à l'instar des Emirats Arabes Unis. Ceux-ci, ont connu une croissance économique exponentielle depuis les années 1960 lorsqu'ont été découverts des puits de pétrole. Du forage des sols, la société capitaliste s'est développée, et a conduit à un recul de la Nature. Si j'emploie le terme de « recul » c'est à dessein, puisqu'en effet, des villes ont été bâties sur le désert, l'eau y a été apportée comme symbole de force économique. Evidemment, cette découverte du pétrole a produit un accroissement des véhicules motorisés, un développement de l'urbanisme. L'exemple de Dubaï est d'autant plus intéressant que, poussé par la rente pétrolière des autres émirats, la ville s'est développée sur l'urbanisme, sur l'immobilier. Par un

système qu'on pourrait qualifier de « ricochet », elle a développé un autre pôle d'activité, indépendant du pétrole, mais tout aussi dévastateur d'un point de vue écologique. La croissance de l'urbanisme à Dubaï est, à mon sens, un modèle de développement capitaliste, puisque le développement a été permis par une main-d'œuvre à très bas prix – des ONG n'hésitent d'ailleurs pas à employer le mot d' « esclavage ». Dès lors, ce développement se tourne ainsi vers le tourisme de masse et les investisseurs étrangers. C'est un modèle de mondialisation, Dubaï est une ville-monde, où les lois diffèrent selon l'origine des citoyens et leur classe sociale. Nous évoquions la main-d'œuvre étrangère, qui est privée de ses papiers d'identité, celle-ci est soumise à une loi qui lui est spécifique. Les dubaïotes obéissent à la loi de la *charia* mais les investisseurs étrangers, les expatriés, eux, peuvent ne pas être soumis à la loi islamique sous demande administrative. Le système social est original et, sans doute, unique au monde. Il y a une séparation stricte des individus, la cohésion sociale est fondée sur l'idée de la seule paix sociale permise par une absence d'interaction. La Nature, à Dubaï, est un fléau dont il convient de s'émanciper. La création d'îles artificielles en témoigne, tout comme l'effort d'irrigation – qui a fait de Dubaï la ville la plus verte du Moyen-Orient. Il faut repousser la nature pour faire place à la culture, si tant est que le terme soit bien choisi. Nous avons donc, avec Dubaï, un exemple de l'excès du capitalisme car il rejette la nature. La croissance économique devient le seul *leitmotiv* politique. Et celle-ci crée des inégalités au sein même de la population.

L'exemple de Dubaï est un exemple de l'excès de cette opposition nature/culture, où la nature vise à être limitée à des fins économiques. Bien sûr, il s'agit là d'une situation extrême mais qui, je crois, permet d'analyser les situations quotidiennes, banales que nous donnent à voir la Méditerranée.

Le libéralisme ou l'ultra-libéralisme, a construit l'idéologie de l'opposition nature/culture comme une nécessité de développement des pays. C'est de cette manière, que l'écologie interroge cette opposition, par une réhabilitation de la nature. Il semble également que le concept de « crise » propre au capitalisme, a laissé place à celui de « crise écologique ». Cette dernière étant, pour les écologistes, le principal objet de lutte. Ainsi, nos sociétés seraient passées de l'anxiété de la crise économique à celle de la crise écologique. Apparemment, déliées, celles-ci sont pourtant imbriquées, voire même, conséquentielles. En ce sens que le cycle du capitalisme qui oscille entre prospérité et crise économique, a donné lieu à l'installation pérenne d'une crise écologique, d'une crise climatique. De fait, il semble nécessaire d'interroger l'écologie à travers le prisme du capitalisme est à mon avis nécessaire. Le lexique employé, est intéressant alors même qu'il se positionne contre le libéralisme. Là où

le libéralisme a porté la notion de « développement » comme la condition *sine qua non* de la pérennité de nos sociétés, l'écologie emploie le terme de « durable ». L'antinomie est évidente : le libéralisme pense en matière de croissance, l'objectif est de toujours s'étendre davantage, de faire davantage de profit, alors que la démarche écologique s'intéresse à une consommation durable, pérenne, renouvelée. La distinction est donc temporelle, c'est le temps court contre le temps long. Le renouvellement n'est plus introduit par le remplacement, mais par le recyclage. Le concept de développement durable, contient alors, en son sein, une contradiction. Une contradiction non seulement des termes, mais surtout avec les usages liés à la fois à la consommation et à la communication. Le développement durable, se fonde sur une idée de préservation de la nature et non plus de son exploitation. L'environnement n'est plus considéré comme le décor des sociétés humaines, comme un pôle de ravitaillement, mais comme partie prenante de nos sociétés. Il constitue clairement la clef de voûte de nos constructions sociales. Françoise Bernard assure que :

> La nature quitte la place de l'arrière-plan de l'activité humaine (Latour, 2013, 2015) et est posée comme problème culturel, voire comme « être » singulier, Gaïa, en interrelations avec les autres êtres. La notion de Gaïa est problématisée par Bruno Latour avec le projet de dépassement de l'épistémologie moderne fondant et légitimant la séparation entre faits naturels et valeurs culturelles. Selon l'anthropologue, donner un nom (mythologique) à un courant de pensée marque une forme de subjectivation. L'attribution d'affects à la Terre vivante est censée favoriser les relations avec les humains, ceux-ci se comporteraient mieux à cette condition où les différences entre humains et non humains sont en quelque sorte atténuées. « Un nouvel acteur est arrivé dans l'histoire humaine – la Terre ! /…/ Les décisions politiques et économiques que l'on prend aujourd'hui détermineront le visage de notre monde pour des milliers d'années »[361]

C'est-à-dire que l'opposition nature/culture tend à être dépassée par le prisme d'une théorisation de la nature comme étant une entité culturelle.

Cependant, il est essentiel, je crois, d'interroger la corrélation entre les individus et l'environnement. Il s'agit de dévoiler l'hétérogénéité des rapports à l'environnement selon le groupe social auquel les individus appartiennent.

> La nature et l'environnement étant des « construits sociaux », les représentations symboliques demeurent très hétérogènes selon les groupes sociaux, les pays, les différents niveaux de gestion. Or, ces constructions symboliques, fruits d'une histoire particulière, jouent un rôle fondamental dans la structuration des processus de décision et de gestion, ce qui n'est pas sans poser problème dans la réussite ou l'échec de ces actions et de leur évaluation. Un point commun à la majorité des présentations a été la mise en avant de la distance qui existe entre la conception qu'a une petite minorité de la protection de l'environnement et le savoir commun sur la nature. Les enquêtes de terrain montrent, en

[361] BERNARD, F. (2018). *Les SIC et l' « anthropocène » : une rencontre épistémique contre-nature ?*. Dans Les Cahiers du numérique (2018/2), Vol.14. 31-66.

> effet, que les « élites » et les « scientifiques » veulent protéger l'environnement en s'inscrivant dans la logique du discours global sur la crise environnementale. Les membres des « classes défavorisées », qui ont parfois su conserver un lien fort avec la nature, en raison du maintien d'activités traditionnelles de chasse ou de pêche notamment, mobilisent en revanche un savoir spécifique sur leur environnement, cela afin de promouvoir leurs propres intérêts et de « résister » au discours dominant sur la nécessité de protéger l'environnement. Cette idée de « résistance » peut bien sûr être critiquée, mais il est vrai que les acteurs sociaux estiment souvent eux-mêmes qu'ils résistent à l'imposition de valeurs résultant de ce qui est souvent perçu comme une entreprise de dépossession. Cette posture défensive face au discours des experts est un moyen pour eux de vivre et de se faire reconnaître en tant que communautés. Une autre attitude vient des personnes appartenant aux classes moyennes. Ayant des liens plus lâches avec la nature, elles tendent à en développer une représentation mythique pour mettre en avant un enracinement symbolique avec le territoire dans lequel elles vivent. Par conséquent, les projets de gestion environnementale ou les opérations de protection de la nature créent des conflits avec et au sein des communautés locales quand cet attachement symbolique se trouve ignoré.[362]

Ainsi, la question des savoirs devient primordiale. Les liens entre nature et culture tendent à se renforcer jusqu'à se confondre, jusqu'à considérer l'environnement – à l'instar du genre – comme une construction sociale. En effet, l'environnement tel qu'il nous est présenté en Sciences Humaines et Sociales, fait montre d'un assujettissement au politique, au social. De sorte, que chaque groupe social tend à avoir une vision de l'environnement. La séparation des savoirs en matière d'environnement et donc, nécessairement, des pratiques, tient en une distinction des individus selon leur groupe social. De fait, évoquer l'environnement, au singulier, c'est rejeter d'emblée les rapports des individus à l'environnement et ainsi privilégier les points de vue scientifiques. Le fait n'est pas de proposer un rejet de la Science, au contraire il s'agit de diffuser les savoirs sur l'environnement afin de dépasser les clivages sociaux et culturels. Cette entreprise de diffusion des savoirs est particulièrement effective en 2021. Les médias tendent à rendre centrale la question environnementale, elle permet également de qualifier et catégoriser les représentants politiques. Dès lors, les représentants politiques lorsqu'ils sont liés à l'extrême-droite, au nationalisme ou plus simplement à une forme de conservatisme, sont souvent pourvus de l'étiquette de « climato-sceptique ». Il convient, je crois, d'analyser le climato-scepticisme des discours, terme à présent incontournable du discours politique et social. Il est, sans conteste, à l'œuvre dans le positionnement politique des individus. De cette manière, aussi contradictoire que cela puisse paraître, l'omniprésence du champ lexical environnemental dans les médias, même dans sa forme climato-sceptique,

[362] BARTHELEMY, C., BOUTET, A., DE CHEVEIGNE, S., LEMAIRE, X., RICHARD, A. & ROSA, E. (2007). *Environment, knowledge and democracy*. Dans Natures Sciences Sociétés (2007/3) (Vol. 15). 302-306.

montre une intériorisation de la protection de l'environnement comme étant une prérogative. L'environnement est devenu un thème politique incontournable, à l'instar des inégalités sociales, de l'éducation et de la santé. Ainsi, Olivier Godard détermine les caractéristiques du climato-scepticisme :

> Formellement, le discours climato-sceptique médiatique français se reconnaît ainsi à quatre caractéristiques :
>
> 1.Il ne s'adresse pas aux scientifiques des communautés compétentes, mais à des spécialistes d'autres disciplines, qui n'ont pas, contrairement à ce que ces derniers croient le plus souvent, les compétences et les connaissances pour en juger, et surtout au grand public , encore moins apte à juger et condamné à faire confiance aux scientifiques qui s'adressent à eux ;
>
> 2.Il mêle arguments d'allure scientifique et arguments de critique sociopolitique, reposant très largement sur des allégations fantaisistes et des attaques ad hominem ; cette technique d'amalgame permet aux climato-sceptiques de contourner la confrontation scientifique proprement dite qui, lorsqu'elle a lieu, ne tourne pas à leur avantage (…)
>
> 3.Il applique à la présentation du tableau des connaissances scientifiques sur le climat des catégories politiques ou religieuses : on y range les chercheurs compétents en camps adverses, en « clans », les « partisans » du changement climatique d'origine humaine étant désignés comme une secte (il y aurait des « réchauffistes » comme il y a des Témoins de Jéhovah) ; on y dénonce des dogmes, une « pensée unique » imposée, une expertise manipulée politiquement (le Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat, GIEC), une organisation stalinienne ; on prétend dévoiler des réseaux occultes ruinant l'idée d'une science indépendante, débusquer des jeux d'intérêts pécuniaires (la richesse personnelle ou les budgets de recherche) et symboliques (la quête de la notoriété plus que celle de la vérité), ou la passion idéologique messianique catastrophiste ou néocommuniste qui se serait saisie des climatologues, ces scientifiques globalement peu compétents (…)
>
> 4.Il est insensible à la dynamique de la discussion scientifique, autiste à la réfutation de ses arguments les plus décisifs et joue de la répétition jusqu'à la nausée des mêmes arguments « victorieux », à ses yeux, des dogmes « réchauffistes » : le Groënland était vert au Moyen Âge, la climatologie des années 1970 annonçait presque unanimement une catastrophe climatique due au refroidissement annonciateur d'un nouvel âge glaciaire.[363]

L'analyse de Godard nous aide à lier le climato-scepticisme à la « théorie du complot » et ce qui est clairement une forme de populisme. Il est nécessaire de réfuter les théories scientifiques afin de dévoiler un supposé complot, dans une logique éminemment électoraliste. Cette brève analyse du climato-scepticisme nous offre alors la possibilité de mettre en lumière l'appropriation de la nature par la culture. La Nature devient sujet de théories politiques,

[363] GODARD, O. (2012). *Le climato-scepticisme médiatique en France : un sophisme moderne.* Dans Ecologie&Politique (2012/2), N°45, 47-69.

d'opinions, théâtre de l'opposition politique. Si bien, que l'argument électoraliste doit introduire à sa pensée un positionnement quant à l'écologie. Par conséquent, le climato-scepticisme relève d'une démarche de désinformation. Pourtant, il serait vain de penser que ce courant est isolé et qu'il ne permet pas d'analyser la conjoncture actuelle. L'origine de cette position politique, prend sans doute racine dans l'idée d'une supériorité de la culture vis-à-vis de la nature.

Il est vrai que, le positionnement du climato-scepticisme se nourrit de l'idée de la protection des libertés individuelles, de la liberté d'entreprendre, de la libre-circulation des biens et des capitaux, *par exemple*. De cette façon, la lutte pour le climat se mouvrait dans une logique punitive, répressive visant à limiter les libertés sur fond de culpabilisation des individus. Le climato-scepticisme s'ancrerait dans un élan libertaire contre la « dictature » écologique. Dans les discours de climato-sceptiques revendiqués tels que Donald Trump, Jair Bolsonaro ou les gros titres de certains journaux, les termes liés aux régimes autoritaires accompagnent toujours la démarche écologiste. L'hebdomadaire français *Valeurs Actuelles* n'hésite pas à titrer son tirage de mars 2021 *Les écolos sectaires.* Assimilant le projet écologique à un projet dictatorial, il s'agirait donc d'imposer une pensée unique, une interdiction de manger de la viande, une interdiction des cultures de terroirs, *par exemple*. Cette animosité s'accompagne d'une campagne de dénigration, visant à dévaluer la nécessité écologique. Le journal français qui se revendique comme « la droite qui s'assume » est représentatif d'un certain courant de pensée. C'est une représentation médiatique au sein d'un courant global. Dès lors, Donald Trump n'hésita pas à abolir des lois américaines visant à la protection de l'environnement :

> Depuis son entrée à la Maison-Blanche, Donald Trump a proposé de revenir sur près de cent mesures environnementales, ajoute le New York Times, qui rappelle que le gouvernement américain a notamment affaibli "la protection des espèces en voie de disparition", assoupli "les règles qui limitent les émissions des centrales au charbon" ou bloqué "l'élimination progressive des vieilles ampoules à incandescence".[364]

C'est-à-dire, que Trump a pris le contre-pied d'une prise de conscience écologique mondiale, notamment en sortant notamment de l'accord sur le climat de la Cop 21[365] en 2017 en utilisant des arguments économiques. En somme, la lutte contre le réchauffement climatique coûterait

[364] *Environnement : Donald Trump, dérégulateur en chef*. (2020, 10 janvier). Courrier international. Consulté à l'adresse https://www.courrierinternational.com

[365] Les Etats-Unis avaient ratifié l'accord sur le climat en 2015 sous la présidence de Barack Obama. YORK, S. B. N. (2015, 13 décembre). *COP21 : comment les Etats-Unis ont pesé sur les négociations*. Le Temps. https://www.letemps.ch/monde/cop21-etatsunis-ont-pese-negociations

trop d'argent aux Etats-Unis et serait ainsi nuisible à sa population. Par la sortie de la Cop 21 il entend rendre sa puissance économique aux Etats-Unis, pourtant première puissance économique mondiale, et lui rendre un espace de liberté, jugé perdu par les accords écologiques. Il poursuit en utilisant, à nouveau, la théorie du complot, l'argent récolté serait ainsi utilisé pour favoriser le développement industriel des pays émergents :

> Il a décrit son pays comme la dupe de puissances émergentes, au premier rang desquelles l'Inde et la Chine, qui seraient selon lui autorisées à continuer de polluer, tout en recevant « des milliards et des milliards et des milliards de dollars ». Avant d'affirmer être prêt à ouvrir de nouvelles négociations « pour revenir dans l'accord de Paris » ou pour aboutir « à un nouveau traité », dans les deux cas selon des termes qui soient « justes pour les Etats-Unis, leurs entreprises, leurs salariés, leur population, leurs contribuables ».[366]

Ce fut d'ailleurs un de ses principaux arguments de campagne, arguant que l'écologie était un frein non seulement aux libertés individuelles, mais également au développement économique du pays du fait, entre autres, de la limitation de l'exportation de charbon. Sous le discours prétendument scientifique, lorsqu'il nie le réchauffement climatique, il n'est qu'un discours politique, démagogique, à vertu électoraliste. Marie-Cécile Naves définit sa politique environnementale ainsi :

> Le combat trumpiste a également consisté à tenter d'imposer un récit climatosceptique dans l'espace public. L'un des corollaires de ces politiques repose, en effet, dans des attaques contre la science et la recherche. En contraignant, par exemple, les scientifiques à dévoiler leurs données confidentielles – notamment des données personnelles de santé – avant de publier leurs résultats, l'Environmental Protection Agency a introduit un contrôle ad hoc sur le travail des chercheurs et chercheuses – hors de l'évaluation entre pairs, qui est la règle –, inventé une nouvelle manière de les censurer et de faire en sorte que les résultats de la recherche pèsent le moins possible dans la définition des politiques publiques.[367]

Elle fait apparaître la coercition de la politique de Trump à l'égard de la science, afin de maîtriser le paradigme qu'il cherche à imposer. On pourrait avancer que la volonté de Trump est de limiter la démocratie aux seuls échanges économiques, il cherche une adhésion de l'opinion publique à son discours. Ce qui est particulièrement intéressant et éloquent, est l'intrication de ce type de discours avec des discours masculinistes. Certains chercheurs n'hésitent pas à qualifier sa politique de prédation aussi bien au sujet de l'environnement qu'au

---

[366] PARIS, G., ROGER, S., & SEMO, M. (2017, 5 juin). Climat : après l'annonce du retrait américain, une onde de choc et des questions. Le Monde.fr. Consulté à l'adresse https://www.lemonde.fr

[367] NAVES, M. (2020). Donald Trump, ou la masculinité hégémonique au pouvoir. Revue internationale et stratégique, 3(3), 89-96. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/ris.119.0089

sujet du genre. On peut, sans doute, évoquer une certaine violence dans la pratique politique de Trump. Les lois se multiplient pour limiter les actions environnementales, favoriser l'exploitation de la terre et limiter les droits des femmes et de la communauté LGBT. Tout ceci paraît indépendant, pourtant cela relève de la même démarche électorale, puisque l'ancien président des Etats-Unis cherchait à endosser une éthique de la virilité, de la masculinité. En promouvant un nationalisme virulent, en discréditant ses adversaires en fonction de critères sexuels ou raciaux, en niant le réchauffement climatique, Trump défend une certaine idée de l'Amérique, d'abord celle du *self made man* puis, celle de la tradition, des valeurs ancestrales. La campagne de dénigrement à l'égard de son adversaire aux présidentielles, Hilary Clinton fut particulièrement virulente. Tout cela dépend donc de l'éthique de la virilité à laquelle Trump a souhaité se rattacher.

> Jouer, voire surjouer le chef, qui renvoie à un exercice vertical du pouvoir, nécessite également la disqualification de ses adversaires, régulièrement accusés de « faiblesse » et d'incapacité à empêcher le désordre. Par ce procédé, D. Trump attise les divisions de la société états-unienne, creuse les clivages sociaux, économiques, raciaux et genrés, et tient les démocrates, les manifestants antiracistes, les défenseurs du climat ou encore les féministes pour responsables de cette situation – « They want to destroy our country » (« ils veulent détruire notre pays »). Il en fait les ennemis de l'Amérique. Joe Biden est surnommé « Sleepy Joe » (« Joe l'endormi »). Pendant ses huit années de mandat, les républicains ont qualifié B. Obama de « président faible », de « président qui s'excuse ». J. Biden est, selon D. Trump, la marionnette de la Chine, de l'Iran, comme B. Obama était celle des islamistes, et serait instrumentalisé par des femmes au « poor leadership », comme les représentantes démocrates Alexandria Ocasio-Cortez ou Ilhan Omar, ou des « girouettes », à l'instar de Kamala Harris, sa colistière. On le voit : le « politiquement correct », le multiculturalisme, le féminisme, les droits des minorités et leur esprit dit « victimaire » ont bon dos. La crispation identitaire est bel et bien du côté des nationaux-populistes comme D. Trump, qui imaginent leur nation assiégée par les défenseurs et défenseuses de l'égalité en matière d'accès aux droits et aux ressources, lesquels demandent un partage plus équitable des responsabilités politiques, administratives et économiques.[368]

Trump valorise incontestablement une identité masculine, blanche et anti-écologiste. Le débat sur l'opposition nature/culture n'a pas sa place dans ce type de politique puisque le clivage est d'emblée dépassé, la nature se confond dans la culture, tout est culturel. La place de la femme dans l'espace politique étatsunien est limitée, puisque le visage du pouvoir américain doit être, pour l'administration Trump, un visage masculin et blanc. Le rejet de l'écologie procède de la même idée : il est important de protéger l'identité, laquelle est menacée par l'écologie. La nature menace la culture, il faut la dompter afin qu'il y ait culture. La position de Trump, est évidemment un exemple extrême et, bien que cet exemple ne soit pas méditerranéen,

[368] *Idem.*

il n'en est pas pour le moins éclairant. Car, en effet, la politique américaine a une influence capitale dans la géopolitique mondiale, elle participe de l'assise, du renforcement ou du renouvellement d'un paradigme dans le contexte mondialisé ; qui plus est en Occident.

C'est ainsi que la démarche écologiste intervient, afin de repenser la distinction nature/culture, de revaloriser la place de la nature et de se repositionner dans le débat. La conscience de l'urgence écologique se fait de plus en plus prégnante, notamment en Méditerranée malgré les inégalités entre Nord et Sud que nous avons pu voir.

En revanche, s'il semble évident que ce sont les discours politiques les plus radicaux qui manifestent leur climato-scepticisme, ils font également montre de misogynie et de racisme. Cependant, cela ne signifie pas que les démarches, les politiques et les discours écologistes incluent forcément les problématiques liées au genre et aux minorités raciales.

Puisque l'écologie, forte de son argumentaire scientifique et donc, rationnellement, non réfutable, pourrait vouloir prétendre à l'instauration d'un nouveau paradigme, il est nécessaire de l'interroger sur sa volonté égalitaire. Le risque hégémonique est réel, bien que cette critique soit l'apanage de l'extrême-droite, il est juste de la considérer autrement ici. Il s'agit de questionner l'écologie politique quant à la manière dont elle se pratique en Europe et en Méditerranée afin d'évaluer son introduction du genre. Eviter de hiérarchiser les luttes et les inégalités est indispensable, la démarche intersectionnelle et interdisciplinaire inhérente à l'écologie, doit aussi inclure les problématiques du genre.

Ainsi, le primat donné à la nature ne favorise-t-il pas un nouvel ordre hiérarchique ?

III.1.1. Le primat de la nature

La démarche écologique semble renvoyer à la sphère privée.

Effectivement, les « gestes écologiques » sont – souvent – des gestes ménagers. Il convient de repenser son utilisation des produits ménagers, de fabriquer ses cosmétiques, de faire le tri sélectif. Les femmes sont davantage touchées par les exigences écologiques du fait de leur utilisation mensuelle de protections hygiéniques, jugées polluantes et toxiques, de l'utilisation de cosmétiques, *par exemple.* Par ailleurs, les industries jugées les plus polluantes dont l'industrie de la mode a un *marketing* particulièrement axé sur les consommatrices. Elles sont alors les principales cibles des campagnes écologiques. De plus, lorsque j'évoquais le renvoi à la sphère privée sous-entendu par l'écologie c'est en ce qu'il encourage à un contrôle de notre consommation et de nos déchets au sein de l'espace privé. Autrement dit, les gestes écologiques

demandent un temps consacré aux travaux ménagers plus élevé qu'un comportement de consommateur « non-responsable ».

Donc, le primat donné à la nature, à la protection de l'environnement, à une consommation « responsable » et « durable », semble l'être au détriment des inégalités de genre. Pourtant, les votes écologistes laissent entrevoir une majorité de femmes. On peut l'analyser selon l'attrait des femmes, attrait qui est une construction sociale – nous l'avons vu – pour le *care*. En effet, cette supposée prédestination des femmes aux travaux liés au soin, dans l'activité domestique et salariale, peut être étendue à la protection de l'environnement. Cette dernière pouvant être assimilée à un soin prodigué à la planète. Les femmes y seraient donc socialement plus sensibles. On peut légitimement s'interroger sur une potentielle régression induite par la prise de conscience écologique. On assiste à un culte du « fait maison » tout en étant pris dans la société de consommation. De sorte que les femmes sont tiraillées entre consommation « coupable » et consommation « responsable ». De leur mode de consommation, de leur engagement dépendrait la survie de l'humanité, la protection de la planète.

> En juillet 2018, une étude réalisée par Mintel, (société d'études de marché basée à Londres), a permis d'apporter à ce constat quelques données chiffrées. En Grande-Bretagne, où l'étude a été conduite, 71 % des femmes interrogées déclaraient avoir adopté un mode de vie plus éthique que l'année précédente, contre 59 % des hommes. Elles étaient 77 % à déclarer recycler régulièrement. Ils n'étaient que 67 %. L'écologie est pourtant devenue au fil des années une préoccupation de plus en plus importante pour les citoyens. Pourquoi alors y aurait-il un écart de répartition quand il s'agit de passer à l'action ?[369]

L'écologie est donc une préoccupation féminine, cela s'explique à la fois par la pratique du *care* mais, également, par une inégalité dans le partage des tâches domestiques.

> L'un des premiers éléments d'explication est à chercher du côté de la répartition des tâches ménagères. En 2019, l'Ifop a réalisé pour Consolab une grande enquête permettant de mesurer l'ampleur des inégalités de répartition des tâches domestiques entre les deux sexes, en France et en Europe. Il en ressort que sur les 5 026 femmes interrogées, les trois quarts déclaraient en faire plus que leur conjoint. Ce phénomène porte un nom : la charge mentale, qui désigne le poids psychologique de la gestion des tâches ménagères. Avec la prise de conscience écologique, cette charge a trouvé un nouveau dérivé : la charge environnementale.[370]

---

[369] COULET, S. (2020, août 29). L'écologie serait-elle une affaire de femmes ? Consulté à l'adresse https://www.franceculture.fr/environnement/lecologie-serait-elle-une-affaire-de-femmes

[370] *Idem.*

Il est nécessaire de reconnaître l'impact positif de la société de consommation et du développement technologique sur les inégalités hommes/femmes. Ceux-ci ont permis aux femmes de se libérer du travail domestique, qui est de fait moins chronophage. Il n'est plus nécessaire de confectionner ses vêtements, de laver la vaisselle à la main ni de sécher son linge au soleil. Bien que ces évolutions profitent davantage aux femmes des pays du Nord et aux classes moyennes, il s'avère néanmoins qu'il y ait une démocratisation de ces technologies, permettant aux femmes de se libérer du temps de travail ménager. Bien-sûr, c'est une évidence, l'égalité n'est pas un fait et les technologies n'ont pas résolu la problématique du lien entre femme et espace privé. Cependant, il est juste de constater que les « écogestes » condamnent ce recours systématique à la consommation et à la technologie. Il faudrait alors les limiter et opter pour des solutions de remplacement qui, elles, sont chronophages. Il est vrai que la perception de ce travail ménager diffère de celui du début du XXe siècle. En revanche, si la perception se différencie, c'est qu'elle est motivée par une attitude responsable, socialement valorisante. Or, cette responsabilité peut s'apparenter à une charge supplémentaire, qui s'ajoute à la charge mentale : la charge environnementale. Les femmes deviendraient ainsi les seules garantes de la protection de l'environnement.

Si ce constat peut paraître un tant soit peu radical, il n'en demeure pas moins que couplé à la division sexuelle du travail domestique, le travail visant à adopter une consommation et un comportement « responsable » s'apparente à un surplus de travail pour les femmes. Les chiffres sont éloquents, malgré la baisse du temps consacré au travail domestique pour les femmes, il n'a que peu augmenté pour les hommes. C'est de cette façon que les inégalités au sein même du foyer perdurent.

Or, ce travail domestique a des répercussions dans la sphère publique. Il se traduit par une disponibilité moindre pour le travail salarial ou alors, oriente le travail salarial en fonction des compétences pensées comme « féminines ». L'environnement, devient donc une de ces compétences, les femmes œuvrant elles-mêmes pour l'adoption de comportements responsables qui les pénalisent. Evidemment, il ne s'agit pas de s'opposer à l'écologie. Mais, d'interroger son intégration en politique en tant qu'elle est incompatible avec l'émancipation féminine. Puisque l'environnement est l'apanage « domestique » des femmes, on pourrait supposer qu'elles sont également décisionnaires. Pourtant, on s'aperçoit rapidement que les décisionnaires politiques, dans ce domaine dit « féminin » sont, majoritairement, des hommes. De ce fait, un *continuum* peut être établi entre politique environnementale et patriarcat.

> Mais cette inégale répartition de la charge environnementale a des conséquences en dehors du foyer. Si dans la sphère privée les femmes gèrent, quand on regarde leur présence dans les instances de décision, les cercles activistes, les associations, par exemple., les hommes sont majoritaires.
>
> Et les chiffres sont sans appel : 6% des postes ministériels en charge des politiques énergétiques et 15% des conseils du Fonds vert pour le climat sont occupés par des femmes. Parmi les 300 villes du monde de plus de 10 millions d'habitants, seulement 25 femmes en sont les maires. Avec un quart de femmes dans les métiers STEM (sciences, technologies et métiers d'ingénieur et mathématiques). Ces quatre domaines sont pourtant indispensables pour pouvoir avoir les compétences nécessaires pour jouer un rôle actif dans la protection environnementale.[371]

Ce désintérêt pour le domaine scientifique de la part des femmes, s'explique en partie par l'éducation laquelle introduit des stéréotypes. Les femmes sont plus présentes dans les études dites littéraires, les hommes dans les études scientifiques. Les femmes entreprennent des études par le biais des stéréotypes de genre, par la construction de compétences qui leur sont propres ainsi s'excluent-elles elles-mêmes du champ d'action et de l'espace public. Cette division entre nature et culture, permet de cultiver cette idée selon laquelle la femme, renvoyée à la nature, est « rétrogradée ». C'est une régression que de considérer la nature comme primordiale, puisque la théorie du genre, depuis les années 1970, argumente pour défaire le lien culturel entre femme et nature.

En effet, la mouvance écologique aspire à « déculturaliser » les pratiques, notamment pour ce qui est de la maternité. Le rejet de la pilule contraceptive, les accouchements dits naturels, l'injonction à l'allaitement, sont autant de sujets écologiques qui ne concernent que les femmes. Alors même que l'accès à la contraception a été une condition *sine qua non* de l'émancipation sexuelle et féminine, qu'on tend à faire advenir des accouchements sans douleur. On ramène à nouveau les femmes à leur rôle de mère, pour ne pas dire qu'on les y réduit. L'allaitement, par exemple, est un sujet particulièrement fécond, puisqu'on doit être à la disposition de son enfant, sans que personne ne puisse seconder la mère.

> Il faut aussi évoquer la promotion d'une nouvelle perspective se présentant comme féministe, qui entend (re)valoriser des composantes essentielles du féminin écrasées par des siècles de domination masculine et, concrètement, par le corps médical : elle prône la réappropriation des expériences dont les femmes sont dépossédées par les médecins. (...) Soulignons ici que, sur ce rejet d'une médicalisation de la naissance et sa reprise en main par les femmes, est venu se greffer le renfort de la mouvance écologiste. Sont alors mises au goût du jour des façons plus « naturelles » d'accoucher, ou encore l'allaitement maternel à

[371] *Idem.*

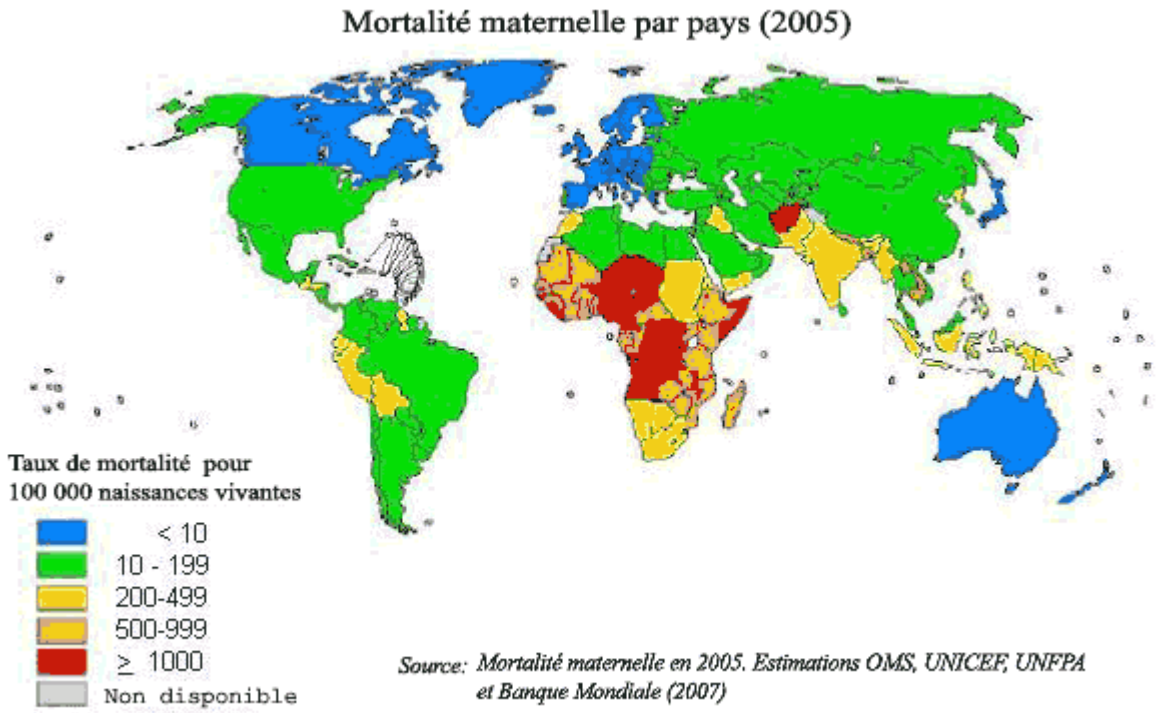
> la demande et prolongé aussi longtemps que l'enfant le désire, avec des campagnes très offensives soutenues par des organisations au départ américaines comme la « League Leach ». (…) Néanmoins, on fait face en la matière à une vague idéologique de grande ampleur : cette intensive motherhood enjoint aux femmes de s'adonner entièrement à leurs devoirs de mères, avec perfection et sans états d'âme (sans se demander notamment si c'est la vie dont elles rêvaient jeunes filles), en acceptant de laisser le père hors-jeu, occupé qu'il est à remplir son rôle de breadwinner (gagne-pain). C'est là la fonction présentée comme naturelle et donc normale des femmes, selon un essentialisme qui récuse du même coup toute notion d'interchangeabilité des rôles. Ce modèle, aujourd'hui largement répandu sur la planète, est porteur de tensions importantes.[372]

Il est également étonnant de constater que l'émergence de ce nouveau paradigme de pensée en ce qui concerne la maternité, est l'apanage des pays riches. Ainsi présenté, il est difficile de nier que la mouvance écologique liée à la maternité présente les critères d'une régression de la condition féminine. Une régression, qui plus est, volontaire et jugée responsable. Cet argument de la responsabilité est problématique, notamment car il est l'envers de la culpabilisation. Les mères, n'adoptant pas une approche naturelle de la maternité et de l'éducation, sont responsables de la destruction de l'environnement mais aussi de la mauvaise santé de leur enfant. On suggère aux femmes que pour être « responsables » elles doivent être, avant tout, mères. Il est juste de souligner que cette problématique est peu présente, voire inexistante, dans les pays du Sud de la Méditerranée. Lesquels n'ont pas admis au cœur de leurs politiques ni de leurs mœurs l'urgence écologique. La précarité des populations explique, entre autres, ce désintérêt. La logique économique est primordiale, il s'agit dans un premier temps de se nourrir et de se loger, l'accès à l'éducation est encore difficile et le taux d'analphabétisation – notamment chez les filles – est élevé. L'écologie n'est donc pas une priorité. L'allaitement n'est pas un choix en pleine conscience ou une injonction, mais la seule possibilité. L'accouchement naturel, laissant un taux de mortalité en couche élevé, n'est pas un choix non plus. Evidemment, ces affirmations sont à considérer avec prudence puisqu'au sein même des pays, des inégalités sont à l'œuvre entre les strates sociales. Cependant, une carte de la Méditerranée au sujet de la mortalité maternelle est particulièrement intéressante. [373]

---

[372] DURU-BELLAT, M. (2017). II. « Exécuter son genre. » *La Tyrannie du genre* Paris: Presses de Sciences Po. 85-144

[373] World Health Organization. (2011, 14 décembre). OMS | Mortalité maternelle. https://www.who.int/maternal_child_adolescent/topics/maternal/maternal_perinatal/fr/



Cette carte, fournie par l'Organisation Mondiale de la Santé établit clairement le constat, celui d'une fracture entre les rives Nord et Sud de la Méditerranée. Mais également entre les pays développés, les pays émergents et le Tiers-Monde. On s'aperçoit avec étonnement que les pays du Sud de la Méditerranée ont le même taux de mortalité maternelle que les Etats-Unis. Le taux élevé, pour un pays développé, de la mortalité maternelle aux Etats-Unis s'expliquent en partie par l'inégalité inhérente à l'accès aux soins. Le système de santé étatsunien favorise les disparités entre les populations : « les Afro-américaines, la probabilité de succomber à des complications liées à la grossesse est près de quatre fois plus élevée que pour les Blanches. »[374] A nouveau, l'exemple américain permet de mettre en lumière les inégalités à l'œuvre en Méditerranée. L'analyse des taux de mortalité maternelle dans le Sud de la Méditerranée témoigne des inégalités non seulement entre les rives Nord et Sud mais également au sein des pays du Sud. La démarche écologiste, lorsqu'elle s'adresse aux mères semblent alors plus dangereuse que « durable ». Les pays ayant les taux de mortalité maternelle les plus élevés sont ceux qui ont une possibilité limitée de bénéficier de soins médicaux. Ainsi, considérer la médecine comme un ennemi de la condition féminine serait une aberration, un positionnement

[374] AMNESTY INTERNATIONAL. (2010, mars). Accouchement et mortalité maternelle, la crise de la santé maternelle aux Etats-Unis. Consulté à l'adresse https://www.amnesty.org/download/Documents/36000/amr510192010fra.pdf

irrationnel fondé sur la seule idéologie. Evidemment, le but n'est pas d'arguer que toutes les approches naturelles de la maternité conduisent à une mort certaine, non. En revanche, il est important de souligner le fait que la mortalité maternelle est éminemment liée à un manque de soins médicaux. C'est pourquoi on pourrait considérer cette idéologie de la maternité non seulement, à certains égards, comme une idéologie régressive mais aussi, comme une idéologie bourgeoise. Seules les femmes ayant le choix des soins médicaux peuvent envisager de s'en passer mais, d'y recourir dans l'éventualité d'une complication.

Bien qu'il soit aisé de considérer ces femmes comme « aliénées », comme soumise à un schéma de pensée radicale, il est juste de souligner les injonctions sociales, libérales, à la performance. Cette performance est, en partie, nourrie de l'idée d'un retour à la nature. Ce retour à la nature est non seulement écologique, puisqu'il s'agit de moins consommer, de se tourner vers des produits naturels, de prôner le « fait maison », mais il est aussi culturel, puisque les femmes sont enfermées dans le stéréotype lié à leur sexe. Puisque naturellement, la femme peut enfanter, nourrir son enfant, ce retour à la nature ne considère pas la possibilité mais l'érige en exigence. C'est de cette façon, qu'elle est reconsidérée non pas en tant que femme, mais en tant que mammifère. Ce constat paraît très étonnant, particulièrement après les luttes des féministes de la première et deuxième vagues qui ont lutté pour la destruction de ces présupposés naturels.

> Les prévisions d'Élisabeth Badinter espérant que parallèlement au recul des impératifs de la nature, les concepts de maternité et de paternité allaient se rapprocher, entraînant une évolution irrépressible vers la ressemblance des sexes, restent de l'ordre de l'utopie, alors que ces dernières années ont vu éclore au contraire des mobilisations défendant des rôles maternels et paternels bien distincts – « un papa, une maman » – et jusqu'à la défense des images les plus traditionnelles du masculin et du féminin, avec le slogan « touche pas à mes stéréotypes » que l'on a vu fleurir dans les rangs de « La Manif pour tous ».[375]

Le primat donné à la nature semble donc inconciliable avec l'exigence de l'égalité entre les sexes, notamment dans la sphère domestique.

Cependant, ce qui apparaît très nettement dans ces analyses est l'ethnocentrisme de la théorie du genre au sujet de la maternité. Les exemples donnés, les paradigmes de pensée dévoilés sont tous liés à la société occidentale et aux pays riches. Or, les pays en développement, principalement ceux du Sud de la Méditerranée, ne sont pas confrontés aux mêmes problématiques. En effet, il y a une exigence de maternité chez les femmes, culturellement c'est un principe ancré. D'ailleurs, nous avons vu pléthores de symboles de fécondité comme

[375] DURU-BELLAT. (2017). II. Exécuter son genre. *Op. cit.*

symboles des pays. Si le cadre temporel est le même, les mœurs n'auraient pourtant pas évolué et de la même façon, à la même allure. Si on parle de régression en Occident, pour ce qui est de la maternité, on ne peut guère employer le même qualificatif pour la Méditerranée.

> Les régions méditerranéennes présentent des caractéristiques communes. Depuis la plus haute Antiquité, elles ont vénéré la fécondité. Elles ont développé des civilisations patriarcales très vivaces, où la domination masculine régit étroitement les relations familiales, notamment les rapports entre la mère, ses fils et ses filles. Aux XIXe et XXe siècles, les pays européens ont colonisé les pays méditerranéens d'Afrique et d'Asie. Cette domination a institué et imposé un modèle venant du Nord. Il s'ensuit que, dans le processus de décolonisation, les pays libérés ont souvent renforcé les traditions patriarcales dans un jeu de crispations identitaires. Par ailleurs, en Europe, les pays du Nord ont promu les libertés individuelles (en particulier la maîtrise de la fécondité) plus tôt que les pays du Sud. Mais voir là un simple décalage, un retard imputable à des cultures rétives au progrès, c'est conserver une mentalité coloniale, c'est décider que les transformations doivent emprunter partout les mêmes voies. Nous prenons un parti différent : nous admettons d'emblée que les sociétés méditerranéennes présentent des spécificités qui méritent attention ; les différences d'un pays à l'autre, et à l'intérieur d'un même pays, prennent alors du sens.[376]

Pour analyser la maternité en Méditerranée, il faut se détacher de la pensée féministe coloniale, donc ethnocentrée et ainsi prendre cas des particularités à l'œuvre dans cet espace. Il est également juste de noter, sinon la fracture entre Nord et Sud et même, Est et Ouest, que le rapport à la maternité tend à évoluer. Nous l'avons vu, le taux de natalité baisse partout, y compris en Méditerranée. Même s'il reste plus élevé dans les pays du Sud, il s'avère que ceux-ci entrent dans un élan global de baisse de la natalité, malgré un regain de politiques identitaires. Les taux de natalité aspirent à rejoindre ceux de la rive sud méditerranéenne. Les mariages précoces disparaissent peu à peu. Cependant, on remarque une coexistence de cette évolution des mœurs avec l'assise des valeurs traditionnelles et donc, patriarcales. On note que la chute du taux de natalité dans les pays du sud de la Méditerranée a été rapide puisqu'elle a été entamée dans les années 1990. Cette chute rapide, n'a fait que mettre en exergue les contradictions dans ces sociétés.

> Quand l'économie de marché se développe, des comportements de faible fécondité se diffusent en Europe et tout autour de la Méditerranée, avant même que n'ait disparu tout le système de valeurs établi pour que la norme de forte fécondité soit respectée. D'où une

[376] KNIBIEHLER, Y., ARENA, F. & LOPEZ, R. (2012). La maternité à l'épreuve du genre: Métamorphoses et permanences de la maternité dans l'aire méditerranéenne. Rennes : Presses de l'EHESP.https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/ehesp.knibi.2012.01

> période de transition où règles légales et sociales se modifient moins vite que les comportements féconds. On l'a constaté en Europe, et à l'est et au sud de la Méditerranée les récentes évolutions de la fécondité ont été si rapides que les coexistences de valeurs contraires sont encore plus frappantes, et toujours aux dépens des femmes.[377]

Ces « coexistences de valeurs contraires » visibles dans les pays méditerranéens, et tout particulièrement dans les pays de la rive Sud, posent problème à l'émancipation féminine. Nous l'avons vu, d'autres problématiques se posent aux mères dans les pays du Nord, notamment avec le retour du concept de nature pensé comme primat. Ce questionnement n'est pourtant pas encore parvenu jusqu'aux pays du Sud, lesquels mettent l'écologie au second plan. Nous sommes donc là face à une contradiction : les pays du Nord connaissent une régression pour ce qui est de la liberté féminine du fait de l'émergence du concept de nature, combattu jusqu'alors ; les pays du Sud connaissent une évolution, laquelle est tout de même limitée par les normes traditionnelles, qui positionnent la culture devant la nature. Si les femmes, sont de fait, moins assignées à leur rôle de mère d'après les chiffres de la natalité, elles y sont quand même rapportées par l'injonction traditionnelle qui lie femmes et mères indistinctement. On peut supposer que le concept de nature, pris par le prisme évident du phallocentrisme de la tradition ou par le prisme écologique est une constante des sociétés méditerranéennes et européennes. Le constat pourrait en effet paraître défaitiste, il signifierait que si on parvenait à sortir des normes culturelles genrées, on y reviendrait, nécessairement, par les normes écologiques fondées sur la biologie. On peut également ajouter, que ce « retour à la nature » préconisé par les mouvances écologiques conduisent à une exclusion de l'homosexualité et à un renforcement de l'hétéronormation. Il ne s'agit pas ici de supposer une quelconque homophobie du mouvement écologiste. Mais, il est important de souligner les rouages qui permettent l'affirmation – supposément scientifique – de l'assignation des femmes au rôle de mère. De manière que la paternité fait également partie intégrante de la masculinité. Ainsi, il est aisé d'en conclure que l'homosexualité ne peut trouver une place sociale dans un système fondé sur la nature, sur les desseins biologiques des individus. Naturellement, les hommes et les femmes devraient s'inscrire dans un schéma hétérosexuel. L'homosexualité, puisqu'elle ne permet pas d'accéder à la maternité (selon le schéma du couple traditionnel et des naissances naturelles)

---

[377] BLAYO, C. (2012). Chapitre 8. Fécondité autour de la Méditerranée. Normes et valeurs. Dans : Yvonne Knibiehler éd., La maternité à l'épreuve du genre: Métamorphoses et permanences de la maternité dans l'aire méditerranéenne (pp. 65-73). Rennes, France: Presses de l'EHESP. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/ehesp.knibi.2012.01.0065"

de façon naturelle, devient ainsi contraire à un certain paradigme. De fait, il est difficile de lier procréation et nature, tant la procréation semble socialement normée.

> La reproduction n'est pas un processus exclusivement biologique et il est essentiel pour en comprendre le schéma d'y intégrer les facteurs sociaux et culturels porteurs de significations symboliques spécifiques à chaque groupe d'humains. Il est essentiel de comprendre que le facteur culturel n'est pas déterminant dans les pratiques, interviennent également les facteurs sociaux et économiques. Le facteur culturel peut certes influencer les pratiques, mais surtout les formes de représentation. Une corrélation existe entre les représentations symboliques et les pratiques, mais cette relation n'est pas stricte et permet que, lorsqu'un contexte socio-économique change, les pratiques accompagnent ce changement, mais pas nécessairement les formes de représentations : les significations symboliques persistent alors que les pratiques changent (Fons, 2008). De nouvelles façons de faire émergent tout en restant fidèles aux modèles de représentation spécifiques sur le plan culturel.[378]

Autrement dit, la reproduction et la procréation sont deux processus distincts mais imbriqués. La reproduction a une dimension à la fois symbolique et biologique : elle assure la descendance d'une lignée qui dépasse les seuls parents et est inclue dans des processus sociaux tels que le mariage. En outre, devenir grand-parent participe du processus de reproduction. Ainsi, la procréation est une étape de la reproduction. Une étape biologique. Mais, il est nécessaire de souligner que la seule biologie ne peut pas étudier le processus de procréation, car il a également une charge symbolique, il y a évidemment la nécessité de la fertilité des deux parents, qui repose sur la mère et l'exigence de mener une grossesse à terme. Un fausse-couche n'est pas intégrée au processus de procréation, mais a bien des fondements biologiques. [379]
Si le *distinguo* reproduction/procréation semble éloigné de notre sujet à savoir le primat de la nature, il y est pourtant parfaitement lié. Le primat donné à la nature dans l'injonction à la maternité, nous le voyons nettement, n'est délié ni de la culture ni des enjeux économiques et sociaux. La nature invoquée comme modèle présente des erreurs intrinsèques puisqu'à nouveau nous assistons à une confusion entre les termes nature et culture. Les femmes, évidemment ont un utérus qui leur permet de porter un enfant et de procréer. Considérer l'organe comme un destin, est en revanche une dimension culturelle, une interprétation de la nature.

Pour discuter de cette hiérarchisation entre nature et culture, j'ai choisi d'analyser la sphère domestique, l'assignation aux tâches ménagères et la maternité. En effet, d'après moi, il

---

[378] CASADO I AIJON, I. (2012). Chapitre 11. Entre le corps de la mère et le destin. Les responsabilités relatives à la procréation chez les Imazighen Rifains. Dans : Yvonne Knibiehler éd., La maternité à l'épreuve du genre: Métamorphoses et permanences de la maternité dans l'aire méditerranéenne (pp. 91-99). Rennes, France: Presses de l'EHESP. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/ehesp.knibi.2012.01.0091"
[379] *Idem.*

est pertinent de traiter la question par ce biais-ci, bien qu'il y en ait d'autres. Je crois que la sphère domestique en tant qu'elle est considérée comme un espace normé et informé par la sphère publique peut être pensée comme un outil d'intelligibilité de l'espace public. Les femmes aux prises entre les problématiques environnementales et les injonctions à la maternité et, *de facto* à l'hétérosexualité, sont invisibilisées dans la sphère publique car elles se consacrent davantage au domaine privé. Pourtant, l'intérêt grandissant des individus et notamment des femmes, pour les questions liées à l'environnement, nous aident à établir un lien évident entre public et privé. Puisque c'est par le privé qu'est pensée la protection de l'environnement et donc, le public. C'est par le public, que sont informés les écogestes accomplis dans le privé.

Pour conclure, l'écologie pourrait être une condition supplémentaire d'aliénation des femmes, un frein à l'émancipation. Cependant, on peut la considérer, à l'aide du mouvement de l'écologie décoloniale, comme un moyen de dépassement des inégalités sociales, raciales et de genre. Il convient, dans un premier temps, de saisir dans quelle mesure la destruction des écosystèmes est liée à un « eurocentrisme » ainsi qu'à une hiérarchisation sexuelle et raciale. L'écologie décoloniale dénonçant les politiques écologistes occidentales comme une invisibilisation des inégalités sociales à la source de la problématique environnementale, je crois qu'elle est un point d'analyse incontournable pour parvenir à penser un écoféminisme.

III.1.2. L'écologie décoloniale pour penser le genre

Conscient des contradictions posées et imposées par l'écologie, l'écoféminisme s'est développé en France, d'abord dans les années 1970 avec les travaux de Françoise d'Eaubonne, mais n'y a trouvé une résonance que tardivement dans les années 1990 et 2000. Alors que ces mêmes travaux se sont exportés dès leur parution dans les pays anglo-saxons, ont adopté le néologisme.

Avant de poursuivre, il faut révéler les raisons de la résistance du féminisme et de la théorie du genre à l'écoféminisme, en France, en Europe et en Méditerranée. En effet, l'aliénation a été pensée notamment par l'utilisation de la nature. L'écoféminisme serait ainsi analysée comme étant un retour en arrière, une régression. L'écologie devient donc un frein à l'émancipation, à la lutte pour l'égalité. Cependant, il paraît difficile de soutenir une telle position qui induirait, indubitablement, une rétrogradation de la lutte écologique dans les impératifs sociaux. Or, la conjoncture actuelle nous laisse supposer l'urgence climatique et la nécessité d'inclure

l'écologie aux luttes contre les inégalités. A l'instar de l'intersectionnalisme qui a su, ou essaie, de faire converger les luttes raciales, sexuelles et de genre, l'écologie et le féminisme doivent se penser ensemble, sous peine d'une hégémonie pouvant entraîner de nouvelles inégalités. Réfléchir à l'écologie sans le genre, contribue, nous l'avons vu, au renforcement des stéréotypes de genre mais aussi à l'hétéronormation. Se pencher sur le genre sans l'écologie, permet de mettre de côté l'écologie comme un stigmate du patriarcat. Il s'agit donc de considérer une pensée nécessaire à l'abolition d'une hiérarchie des luttes. Cette convergence des luttes, paraît d'autant plus nécessaire dans le paysage méditerranéen, particulièrement frappé par les conséquences de la pollution qui ne semblent que pouvoir s'accroître, surtout avec la multiplication des réfugiés climatiques et le réchauffement climatique.

D'abord, il faut étudier le mouvement de l'écologie décoloniale afin de le lier à la théorie du genre.

L'écologie décoloniale a pour dessein de mettre au jour non pas l'ouvrage capitaliste comme schéma omni explicatif, mais le racisme latent ou explicite comme cause de la destruction de l'environnement. Ce sont donc les inégalités sociales, les inégalités raciales qui seraient à l'origine de la pollution atmosphérique, du réchauffement climatique, de la pollution des océans, *par exemple*.

> Destruction de la nature et oppression sociale ont toujours été liées. Pourtant, dans l'appel à l'urgence climatique, on continue de voir des slogans dépourvus de pensée sociale. Cela permet à d'autres de s'approprier l'injonction environnementale et d'y donner une réponse technocratique : résoudre la pollution et le manque de ressources par la géo-ingénierie ou le marché carbone (…) La population qui a été exploitée pendant la colonisation n'est pas n'importe laquelle : si les paysans de l'Hexagone subissaient aussi des violences sociales, ils pouvaient toujours se sentir supérieurs aux Noirs. Le racisme est une thématique presque complètement absente dans l'écologie politique française. Sur ce point, je m'oppose à certains éco marxistes pour qui le capitalisme permet de tout expliquer ou qui prétendent que les inégalités sociales et le racisme structurel seraient une seule et même chose. Si la colonisation et l'esclavage furent aussi animés par des logiques capitalistes, ces processus reposèrent surtout sur une vision coloniale du monde qui invente une hiérarchie entre desdites races et entre différentes terres du globe. Ainsi, à l'époque coloniale, les terres des Amériques furent subordonnées aux terres européennes. Elles étaient vues comme permettant de combler les désirs des actionnaires ; et ces désirs légitimaient n'importe quelle pratique. C'est ainsi que même les mesures de protection de la fertilité de la terre avaient pour but ultime de maintenir son exploitation. Ces dernières ont d'ailleurs été pensées, elles aussi, comme différentes des terres de l'Hexagone. On est dans un processus violent et misogyne, une manière terrible d'habiter la Terre portée par le colonisateur pour qui les autres humains sont déshumanisés, et les terres colonisées et les non-humains y habitant valent moins que ses désirs. C'est ce que j'ai choisi d'appeler « l'habiter colonial ».

> « L'habiter colonial » est une manière violente d'habiter la Terre, asservissant des terres, des humains et des non-humains aux désirs du colonisateur.[380]

L'argumentaire de Ferdinand est simple. Selon lui, la crise environnementale trouve son origine au XVe siècle, soit au début de l'ère coloniale. De la même façon que les terres, les populations ont été exploitées, avec notamment l'usage d'esclaves, les guerres, les exodes forcés, *par exemple*. Toutes ces pratiques, qui ici n'ont pas été évoquées de manière exhaustive, sont corrélées à la destruction des écosystèmes, mais aussi à une pratique écologique jugée raciste.

Effectivement, il soutient que l'écologie a filé la logique coloniale jusque dans ses pratiques et ses solutions. De fait, les populations d'origine étrangères sont exclues des débats écologiques, il y a également un présupposé selon lequel les pays du Sud sont moins sensibles à la cause écologique, et engloberaient une population à éduquer, mais pas à intégrer dans les débats. Ce qui est frappant à mon sens, c'est la corrélation entre cet écologisme décolonial et le féminisme décolonial. Tous deux contestent l'ethnocentrisme des théories universelles, qu'ils accusent d'ignorance, et leurs procédés car ces théories soutiennent que les populations qui ne sont pas occidentales doivent être éduquées et se conformer aux *desiderata* occidentaux. Ce prétexte d'ignorance n'est pour Ferdinand qu'un voile jeté sur le racisme inhérent à ces mouvements militants et politiques. Il invite ainsi, à l'instar du féminisme intersectionnel, à penser l'écologie de façon globale, mais non universel, à considérer les causes de la crise environnementale, qui sont, pour lui, liées au racisme, pour les endiguer. Cela mènerait à la possibilité de conjuguer la lutte pour le climat avec les luttes anti-racistes.

L'écologie doit donc parvenir à endiguer ses propres contradictions structurelles. Ainsi, il est primordial que la lutte pour la protection de l'environnement s'articule autour de l'idée d'une imbrication de la crise écologique et de la conscience de son origine coloniale et donc, raciste. Les hiérarchies raciales ont mis en œuvre un développement économique des empires coloniaux qui perdure jusqu'à nos jours, tout en favorisant la destruction de l'écosystème. Cette assertion n'est finalement pas si étonnante, puisqu'il faut considérer l'écosystème en matière de « nature », d'environnement naturel mais, surtout, d'y inclure les individus qui la peuplent. Puisqu'il ne fait pas de doute que la Terre est peuplée d'individus, on peut supposer que son exploitation conduit à une exploitation des individus par ceux qui exploitent. Cet argument est

[380] FERDINAND, M. (2020). Pour une écologie décoloniale. Revue Projet, 2(2), 52-56. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/pro.375.0052

d'une simplicité déconcertante, il trouve d'ailleurs un écho particulier non seulement dans les faits sociaux et politiques, mais aussi dans les catastrophes naturelles. Il est vrai que, les catastrophes naturelles menacent davantage les pays les moins développés et les populations les plus précaires de ces pays.

> Les Nations Unies soulignent un paradoxe : si les pays riches sont les premiers responsables du réchauffement de la planète, ce sont bien les plus pauvres qui en subissent les conséquences. Selon l'ONG Oxfam, on dénombre en moyenne 23 décès chaque fois qu'une catastrophe naturelle survient dans un pays riche, contre 1 052 décès dans les pays les plus pauvres.[381]

Ces données fournies par les Nations Unies dévoilent ce qui apparaissait déjà comme une évidence, à savoir que les populations les plus précaires sont les premières victimes des catastrophes naturelles. Cela s'explique d'abord par les réponses politiques en matière de sécurité de ces pays aux catastrophes, faute de moyen il est difficile de protéger sa population. On peut également supposer que les populations les plus vulnérables des pays sont les premières touchées, elles sont un indice malheureux des inégalités sociales au sein des pays. L'article de *Geo* met en lumière l'injustice du préjudice de la dégradation de l'écosystème, il estime que ce sont les pays développés qui en sont à l'origine mais qu'ils sont aussi les plus protégés de ses répercussions.

La COP 21 a témoigné de sa prise de conscience de cet état de fait en allouant un fonds pour les pays sous-développés afin de leur permettre de lutter contre le réchauffement climatique. Si les pays signataires se sont engagés à une limitation des gaz à effet de serre, ils se sont également engagés à financer cette lutte à une échelle globale à hauteur de 100 milliards de dollars. Ce financement est une prise de responsabilité à l'égard des pays les plus pauvres. Il y a donc une reconnaissance de l'injustice climatique et du partage des responsabilités. Les pays les plus pollueurs, l'Inde est le troisième pays le plus pollueur au monde, ne sont pas nécessairement ceux qui sont à l'origine du dérèglement climatique. Il s'agit de reconnaître une certaine incapacité des pays sous-développés ou en voie de développement à avoir accès aux énergies propres du fait de leur capacité financière. C'est ainsi que se sont engagés les pays signataires de la COP 21.

---

[381] MAO, B. (2012, 11 juin). Les pauvres, premières victimes des catastrophes naturelles. Geo.fr. Consulté à l'adresse https://www.geo.fr

Cependant, on s'aperçoit rapidement que la responsabilité n'est jugée qu'en termes économiques, l'écologie n'est traitée que par le prisme des possibilités financières des différentes institutions politiques, sans en considérer les causes « théoriques ». D'ailleurs, le sommet pour le climat est organisé par les pays du Nord, ce qui symbolise davantage la fracture entre Nord et Sud et la prise en charge environnementale du Nord. Cette fracture, qui vise à être amenuisée par un financement, est en fait davantage mise en valeur. Evidemment, je ne considère pas ici le « fonds vert » comme une œuvre de charité, elle témoigne d'une volonté de rachat, d'un règlement des dettes en quelque sorte.

Cette prise de responsabilité vis-à-vis des populations et de la planète elle-même, est, selon Ricoeur une nécessité.

> D'une part, nous faisons partie de la nature, il faut remettre l'homme à sa place dans l'écosystème : nous sommes un fragment de l'écosystème, mais c'est le seul fragment doté de connaissance et de responsabilité. Il faut donc équilibrer le sentiment d'appartenance à la nature avec le sentiment d'exceptionnalité de l'homme dans la nature. C'est une balance qui est toujours à faire. Lorsqu'on réduit en quelque sorte la nature à une simple carrière à exploiter, on a violé le premier principe, celui d'appartenance à l'écosystème, mais, d'autre part, dans une idéologie naturaliste, on oublie que c'est quand même l'homme qui pose les questions. La capacité de questionner c'est, jusqu'à preuve du contraire, notre privilège et notre malédiction, notre malheur. (…) que le futur de l'humanité n'est pas automatiquement assuré, qu'il faut qu'il soit non seulement voulu mais préféré et valorisé : « Agis de telle sorte qu'il y ait une vie humaine après toi… » Maintenant nous savons que pour qu'il y ait une humanité après nous, il faut qu'il y ait une nature après nous ; alors, en ce sens, la préservation de la nature fait partie du projet humaniste.[382]

La conviction de Ricoeur propose de considérer l'homme comme un élément de la nature, et non de considérer la nature comme le cadre naturel de l'homme, sa scène. Il fait partie intégrante de la nature et, nécessairement, pour se préserver lui-même, il doit aussi préserver la nature. Il intervient également contre les détracteurs de l'écologie qui la décrivent comme une volonté de faire passer le genre humain après la nature. Selon lui, c'est une erreur ontologique qui est à l'œuvre dans cet argumentaire puisque l'humanisme dépend entièrement de la nature car il en est partie prenante. La capacité de pensée de l'être humain, d'agir, lui donne la responsabilité de l'entièreté de l'écosystème. Il a les capacités de le détruire, mais il doit le protéger. Ce détour de Ricoeur corrobore la thèse de Ferdinand. Comme l'être humain est au cœur de l'écosystème, de la nature, en la détruisant il se détruit lui-même. Le biais économique, qui a longtemps été premier dans les volontés et les agir politiques, n'a pas envisagé l'humanité dans sa globalité.

---

[382] (2018). L'éthique, le politique, l'écologie. Écologie & politique, 1(1), 35-46. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/ecopo1.056.0035

Il a conduit à considérer qu'une partie de l'humanité devait se développer grâce aux ressources naturelles et à la main-d'œuvre humaine. Cette division des populations entre Nord et Sud, pays développés et pays sous-développés sous-tend la méthode qui a permis la création de cette fracture. Par ailleurs, s'il ne fait pas de doute que l'exploitation des terres, passe par l'exploitation humaine, il est juste de souligner que les populations minoritaires et vulnérables sont les premières exploitées.

L'exemple de l'industrie du textile est, selon moi, le plus parlant. En effet, jugée comme l'une des industries les plus polluantes au monde, elle est un objet d'étude éclairant. Notamment, pour ce qui est de l'exploitation humaine. La *fast fashion* qui consiste à produire toujours plus à des prix toujours plus bas, est régulièrement accusée d'exploitation, voire d'esclavagisme[383]. Ainsi, cette industrie fait l'objet de critiques pour son irresponsabilité écologique et pour son exploitation de la main-d'œuvre. Un exemple récent, est celui de la mort de 28 employés clandestins dans des caves de Tanger en février 2021. Ces caves sont des lieux dédiés à la fabrication de vêtements de groupes européens de *fast fashion*, dans des conditions parfaitement insalubres.

> Des milliers d'ouvriers, en majorité des femmes, sont employés illégalement dans des ateliers nommés hofra (« fosses », en arabe), aménagés les sous-sols et les rez-de-chaussée pour confectionner les vêtements destinés à des marques étrangères., à elle seule, en compte des centaines, peut-être plus, comme déplore M. Ettalhi : « En 2016, nous avons ouvert une liste pour déplacer les usines informelles en zone industrielle. Nous avons reçu 400 demandes. Ajoutez à cela les usines qui ne voulaient pas et celles qui sont arrivées après. C'est énorme ! » La force de ces structures ? Leur capacité à répondre aux fluctuations de la mode en produisant rapidement des séries limitées. Les salariés perçoivent de 180 à 230 euros par mois, soit moins que le salaire minimum marocain (250 euros), tout sans couverture sociale ni normes de sécurité. (…) Si les pouvoirs public s tolèrent cette économie souterraine depuis si longtemps, c'est aussi parce qu'elle constitue un amortisseur social important. Fermer les caves reviendrait à mettre des milliers de personnes au chômage. L'élu tangérois Ahmed Ettalhi soupire : « S'il fallait détruire tous les lieux non réglementaires de Tanger, 60 % de la ville serait à terre. Nous n'avons pas les moyens de lutter contre ce

[383] Certaines ONG et le parlement européen dénoncent la réduction en esclavage des populations Ouïghours en Chine en faveur de la production de coton. Cette enquête a révélé que des sous-traitants de grandes chaînes de fast fashion telles que Zara, Adidas ou H&M y ont recours. « Selon les défenseurs des droits de l'homme, plus d'un million de Ouïgours et d'autres minorités majoritairement musulmanes sont ou ont été détenus dans des camps dans cette région du Nord-Ouest, où la Chine est aussi accusée d'avoir stérilisé de force des femmes et imposé des travaux forcés. » Afp, L. M. A. (2021, 23 mars). Ouïgours : l'Union européenne prend des sanctions contre la Chine, qui réplique. Le Monde. https://www.lemonde.fr/international/article/2021/03/22/ouigours-l-union-europeenne-prend-des-sanctions-contre-la-chine-qui-replique_6074063_3210.html

> phénomène structurel. » Chaque semaine, des ouvrières continuent donc de se présenter à la porte des caves.[384]

Cet exemple des ateliers clandestins de Tanger révèle à la fois l'exploitation humaine des industries du textile européennes, mais aussi, la place tenue par les femmes dans ces exploitations. L'article le souligne, la plupart des employés de ces firmes sont des femmes. Cela s'explique d'abord par le fait qu'elles sont moins diplômées que les hommes au Maroc, puis par leur précarité financière[385]. Ayant de fait, moins accès à des emplois qualifiés que les hommes, elles sont davantage contraintes à travailler dans la clandestinité pour des salaires qu'on peut ici qualifier d'indécents.

On s'aperçoit alors des liens étroits entretenus par les industries avec à la fois la pollution atmosphérique et l'exploitation humaine, laquelle touche principalement les femmes. Ce qui fait sens, ce sont les liens existants dans la « réalité » de terrain entre écologie, genre et race. De façon que ces trois concepts, qui ont une réalité sociale évidente, sont éminemment liés les uns et aux autres et représentent chacun des urgences sociales globales.

Conséquemment, je crois qu'il est nécessaire de penser l'écologie à la fois par le prisme racial et par le prisme du genre, puisqu'ils s'imbriquent l'un et l'autre dans la réalité économique et sociale des individus. Penser l'écologie, comme je l'ai présentée dans un premier temps, comme une entreprise de domination, ne suffit pas à la disqualifier de fait. S'intéresser au mouvement de l'écoféminisme, nous aidera certainement à dépasser les clivages inhérents à l'écologie politique et au féminisme.

III.1.3. L'écologie comme outil d'émancipation féminine.

Lier écologie et féminisme, d'après notre analyse n'est pas une entreprise évidente. En effet la façon dont est pensée l'écologie politique, notamment avec les écogestes, et sa politique

---

[384] KADIRI, G. (2021, mars). « La plupart temps, chef de salle nous enferme à clé » : plongée dans le Tanger clandestin du textile. Dans Le Monde. https://www.lemonde.fr/afrique/article/2021/03/01/ce-n-est-pas-difficile-de-monter-un-atelier-dans-une-cave-au-maroc-plongee-dans-le-tanger-souterrain-du-monde-de-la-confection_6071514_3212.html

[385] En 2012, selon l'Organisation internationale du travail, le taux d'emploi des femmes était de 23,7 % au Maroc » L'accès et le maintien des femmes à l'emploi de qualité au Maroc, en Tunisie et en Turquie. (2017, juillet). AFD - Agence Française de Développement. https://www.afd.fr/fr/ressources/lacces-et-le-maintien-des-femmes-lemploi-de-qualite-au-maroc-en-tunisie-et-en-turquie

de responsabilité renforceraient les inégalités de genre en ajoutant à la charge mentale des femmes, une charge environnementale.

Cependant, ce constat ne doit pas légitimer une hiérarchisation les luttes. Comme l'urgence écologique ne fait plus de doute, il est primordial de parvenir à croiser les luttes contre les inégalités avec la protection de l'environnement ce qui permet de ne disqualifier ni la théorie du genre, ni l'écologie. Un croisement des concepts est d'autant plus nécessaire que nous avons vu les liens existants entre exploitations terrestres et exploitations humaines. La position de l'écologie décoloniale a témoigné de la compatibilité des concepts de race et d'écologie, tout en dénonçant la position hégémonique des pays riches sur la question, laquelle devient un facteur d'exclusion. J'ai appliqué le même constat au genre, en comprenant l'écologie comme relevant du patriarcat, on a pu constater que celle-ci pouvait renforcer les inégalités sexuelles, genrées. Ces différents constats n'ont pourtant pas masqué l'urgence que revêt la crise environnementale. Il serait alors particulièrement intéressant d'interroger le mouvement de l'écoféminisme.

Ce dernier met en parallèle crise environnementale et genre, en les pensant comme imbriqués l'un dans l'autre.

> Ce que Karl Polanyi (1983 [1949]) appelait désencastrement est devenu un arrachement de la finance du principe de réalité matérielle (économie), des principes de démocratie et de justice (politique), et même de toute idée de survie individuelle et collective de l'humanité. C'est dans ce cadre que l'on voit se développer des actions comme l'extraction de gaz de schiste par la technique extrêmement polluante du fracking, le redémarrage des centrales nucléaires au Japon, ou le bétonnage forcené des terres arables sous forme de barrages, aéroports et mégacentres commerciaux. L'exacerbation des inégalités femmes-hommes, Sud-Nord et de classe, n'est pas seulement le cadet des soucis des entreprises transnationales et de leurs actionnaires, mais précisément la clé de leurs bénéfices.[386]

Cette analyse de Laugier, Falquet et Molinier met en lumière les inégalités comme en faisant partie des rouages de la logique de profit des entreprises, et non pas comme étant une conséquence. Ils induisent donc que les inégalités sont créées et utilisées en pleine conscience, pour qu'il y ait profit : les inégalités représentent une nécessité. La volonté de croissance économique a permis un pillage des terres, une violence envers celles-ci et, par conséquent,

[386] LAUGIER, S., FALQUET, J. & MOLINIER, P. (2015). Genre et inégalités environnementales : nouvelles menaces, nouvelles analyses, nouveaux féminismes: Introduction. Cahiers du Genre, 2(2), 5-20. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/cdge.059.0005

envers leurs populations. La crise environnementale met d'ailleurs au jour la fracture entre Nord et Sud, le Nord qui est à l'origine de la crise et le Sud qui en subit les conséquences. Donc, c'est avant tout l'ethnocentrisme de l'écologie telle qu'on la connaît et la pratique qui sont pointés du doigt.

> Ainsi la confrontation du genre et de l'environnement permet de faire apparaître deux types d'environnementalisme, qui ne résument pas toute la question mais nécessitent une clarification : un environnementalisme 'mainstream', celui de la protection des espaces naturels et de la biodiversité, ou du risque technologique et industriel — caractéristique des élites occidentales blanches et des recherches académiques sur l'environnement en France. Et un environnementalisme des exploité·e·s, des minorisé·e·s en résistance, qui se préoccupe notamment du racisme environnemental, qui inclut la pollution des territoires où vivent les peuples autochtones et où sont repoussées les populations appauvries, racialisées, et donc une majorité de femmes. À ce clivage social, culturel et genré correspondent deux idées de nature : une nature extérieure à l'humain, idéalisée et purifiée, qui doit être protégée comme telle, mise à l'abri des interventions humaines et surtout, qui est appropriable aux dépens de tou·te·s les autres, humain·e·s, animaux ou autres (parcs nationaux) ; et une nature ordinaire dont nous faisons partie mais qui est aussi un bien commun (un des seuls biens accessibles dans de nombreux cas), avec laquelle nous avons des relations d'interdépendance et de responsabilité, ainsi que bien souvent, une relation spirituelle.[387]

L'écoféminisme se veut donc le lieu de la réévaluation de l'écologie, d'un changement de paradigme visant, avant tout, la visibilisation des minorités à l'échelle locale et globale. L'écologie pâtit des mêmes critiques que du féminisme universel, la cause est jugée juste et indispensable, mais les moyens théoriques et pratiques résultent d'une idéologie ethnocentrée voire raciste. L'application de ces théories dénotent toujours d'une volonté hiérarchique entre les occidentaux et le reste du monde. L'écologie est également accusée d'idéaliser la nature, de la voir comme un élément extérieur à l'humanité et à nos sociétés, alors même qu'il s'agit de réhabiliter l'idée que nous faisons partie de la nature, que la nature nous entoure en permanence. Protéger la nature, ne se résume pas à limiter – ou essayer de limiter, en vain – la déforestation en Amazonie, mais bien de considérer que nos espaces urbains – qui représentent 50 % de l'espace terrestre – sont inclus dans la nature. Il faut protéger la nature, la réintroduire dans tous les espaces de la vie sociale. C'est ainsi qu'est proposée une « éthique environnementale » à laquelle les femmes sont intégrées. Le projet de l'écoféminisme étant de faire une analogie entre la domination de la nature par les hommes et la domination des femmes par les hommes, il est évident qu'il faut imbriquer ces questionnements.

---

[387] *Idem.*

Catherine Larrère relève même une sexualisation de la nature[388] avec l'emploi d'expressions telles que « terres vierges » ou de « conquête ». Ségolène Royal, dans un discours fait état de ce lien lexical entre femme et nature :

> Je montre à quel point c'est étonnant de voir que c'est le même vocabulaire, « la terre souillée, la terre abîmée, la terre violée, la terre surexploitée » comme les femmes « les femmes souillées, les femmes abîmées, les femmes violées » c'est-à-dire celles qui subissent les violences. C'est la même chose. C'est-à-dire l'homme prédateur prend la terre, comme l'homme prédateur prend la femme.[389]

La nature qui est traditionnellement assimilée à la femme ou plutôt à la mère – nourricière – peut aussi avoir son pendant violent. L'une des représentations assimile sa relation à la nature à la protection, l'autre à la violence. Cela peut paraître anecdotique, cependant le lexique duquel découle la conception de la nature est plutôt révélateur du paradigme par lequel sont introduits les mécanismes de domination. A l'image de la place de la grammaire dans la société, qui peut être perçue comme révélatrice des normes sociales mais également des mœurs, le lexique propre à la nature a une portée symbolique ancrée dans la réalité. Je crois, qu'avant tout, la notion de propriété est la première des causes de la crise environnementale. La Terre n'est pas considérée comme un espace de vie commun à tous. Mais comme un espace divisé entre les individus, selon des critères raciaux, sociaux, genrés. Il est toujours étonnant de voir par exemple, en Corse, des maisons sur les bords de mer, faisant un usage quasi-exclusif – si ce n'est exclusif – des plages qui la bordent. La plage est un exemple singulier puisque c'est un lieu naturel, oui, mais aussi un lieu social. Posséder une plage, est un critère social, il symbolise une appartenance à une classe spécifique en excluant toutes les autres. Il est difficile de prioriser la protection des littoraux par rapport à la protection du maquis par exemple, mais je crois que cette priorisation qui nous rend plus sensible à l'exploitation privée des plages plutôt que de ses collines environnantes, tient au fait du caractère social de la plage et de sa visibilité. L'appropriation est en fait flagrante, pour ce qui est des collines, il est admis que, pour se loger, il faut bien un terrain construit sur un espace naturel. Le schéma d'aménagement du plan d'aménagement du développement durable de la Corse (PADDUC) est, à ce titre, est intéressant

---

[388] LARRERE, C. (2015). La nature a-t-elle un genre ? Variétés d'écoféminisme. Cahiers du Genre, 2(2), 103-125. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/cdge.059.0103

[389] Profession philosophe (2020, septembre 18). Jeanne Burgart Goutal, qu'est-ce que l'écoféminisme?https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/les-chemins-de-la-philosophie-emission-du-vendredi-18-septembre-2020

avec ses divisions entre « terrains agricoles » et « espaces naturels ». Selon le site officiel de l'Agence de développement durable, d'urbanisme et d'énergie de la Corse :

> A travers le Padduc, l'ambition du Conseil Exécutif de Corse est d'offrir à chaque citoyen, dans chaque territoire de la Corse, les chances les plus équitables de vivre et de s'épanouir sur l'île. Pour favoriser ce développement humain, le Padduc ira au-delà de ce que prévoit la loi en :
>
> -Définissant des espaces stratégiques (pour l'agriculture – ou pour des raisons liées à des enjeux économiques ou urbains)-Elaborant des plans spécifiques pour certains territoires (Schéma de Mise en Valeur de la Mer – Plan Montagne)
>
> -Elaborant des plans spécifiques pour certains secteurs (Schéma de développement et d'orientation touristique – Schéma des équipements culturels)
>
> -Précisant les lois « Montagne » et « Littoral » afin de prendre en compte les spécificités géographiques de l'île[390]

Ce projet, qui est aujourd'hui effectif, croise les enjeux environnementaux, d'urbanisme et sociaux. Dès lors, la protection de l'environnement est pensée par le prisme social et économique. C'est-à-dire que le territoire est divisé de sorte que chaque « fragment » corresponde à un dessein. Le Padduc détermine les espaces naturels (qui ne peuvent être exploités), agricoles (destinés à la seule agriculture), forestiers et des espaces à urbaniser. L'un des buts étant de favoriser les circuits courts par un développement de l'économie agro-pastorale. C'est-à-dire qu'ici, la protection de l'environnement, qui est évidemment un versant fondamental du Padduc, est associée au développement en tant que développement durable. La spéculation immobilière liée notamment à l'attractivité touristique de la Corse est une des cibles de ce plan d'aménagement. On souhaite alors, dans un même temps, préserver les espaces dits « remarquables », qui favorisent le tourisme – en l'occurrence un tourisme de masse – et limiter les risques sociaux et environnementaux dus à ce tourisme. Si l'on ne peut que reconnaître l'intention louable et nécessaire du Padduc, il est néanmoins primordial de mettre en exergue ses incohérences du point de vue écologique et, *a fortiori*, féministe. L'accès à l'immobilier est de plus en plus difficile pour les insulaires, et principalement pour les jeunes. Cette difficulté d'accès touche encore davantage les femmes, qui accèdent moins à l'emploi et se trouvent plus

[390] Le Padduc dans son intégralité. (2020, 5 novembre). Agence d'aménagement durable, d'urbanisme et d'énergie de la Corse. https://www.aue.corsica/Le-Padduc-dans-son-integralite_a47.html

souvent en situation de précarité, un constat souligné par Vannina Saget, directrice régionale aux droits des femmes et à l'égalité :

> Les femmes peuvent cumuler les difficultés, avec des problématiques d'accès à la formation et à l'emploi, qui accélèrent les phénomènes de précarisation. Notamment dans le cas des familles monoparentales, très représentées sur l'île. Aussi, en 2019, 27 % des familles avec enfants étaient monoparentales, les mères assurant la charge dans 81 % des cas.[391]

La directrice régionale évoque particulièrement les familles monoparentales dont la charge est plus importante pour les femmes. Cette situation particulière nous pousse à mêler les questionnements en lien avec la protection de l'environnement et avec l'égalité de genre. Le Padduc propose une lecture du territoire qui croise à la fois les problématiques environnementales et les problématiques sociales en matière d'inégalité. Ces inégalités sociales ne sont, cependant, pas perçues selon le prisme du genre, qui fracture encore plus la société. Il semble évident que le lien entre développement durable et inégalité sociale ait été introduit dans la pensée et l'action politique insulaire. Pourtant, l'omission de la problématique du genre pose problème. Il est vrai qu'elle ne mène pas à une résorption des inégalités qui la sous-tendent.

De plus, il est difficile de nier l'exploitation de la nature, latente dans le Padduc. Puisque celle-ci est perçue comme vecteur économique, elle demeure un outil « à préserver » sans pour autant inclure l'individu dans la nature. La distinction perdure dans ce texte. L'écoféminisme peut être utile pour analyser ce type d'application politique, surtout à l'aide du concept de *care* qui lorsqu'il s'applique à la nature, n'est plus réduit à un stéréotype de genre, mais à une éthique environnementale nécessaire.

> Avec l'introduction du care dans les questions d'environnement, il ne s'agit pas seulement d'un élargissement, ou d'un nouveau terrain, du care — dont on connaît la pluralité et la diversité des formes, des activités, des sujets et des lieux. Il s'agit aussi de montrer que le care ouvre une entrée différente dans ces domaines, de mettre en évidence la puissance transformatrice du féminisme pour les questions environnementales, et inversement, de montrer comment le terrain et l'espace de la question environnementale sont un lieu crucial de définition des enjeux du care. Les éthiques du care sont d'abord des éthiques féministes et introduire le care dans l'environnement suppose de prendre en compte cette dimension et cette origine. En proposant de valoriser des caractéristiques morales identifiées comme

[391] (2021, 8 mars) (interview). Vannina Saget : « La Journée des femmes n'est pas seulement symbolique ». Corse Matin. https://www.corsematin.com/articles/interview-vannina-saget-la-journee-des-femmes-nest-pas-seulement-symbolique-116176

> féminines — l'attention, le souci des autres — l'éthique du care a d'emblée contribué à modifier une conception dominante de l'éthique.[392]

Le principal apport du *care* dans notre conception occidentale de l'écologie, à laquelle fait écho le Padduc, est l'oubli de l'interdépendance des êtres humains, des individus, avec la nature. En mettant l'économie au cœur de leur rapport, afin que la protection de l'environnement profite à l'économie, la démarche politique écologique, ne peut pas être éthique, car l'individu se place en spectateur de l'écosystème, ou plutôt en exploitant. Le problème étant, que les inégalités qui ont été produites par les systèmes politiques libéraux, dont les inégalités de genre et la crise écologique, ne peuvent se résorber avec une politique de « mise en valeur » ou de « protection ». Il s'agit d'inclure l'individu dans le cadre naturel. C'est ainsi que le *care* dénonce le développement durable comme un sous-bassement du libéralisme économique et politique.

> Contre l'idée de développement durable, articulée à l'indispensabilité du maintien du niveau de vie des sociétés développées, le care fournirait une tout autre conception de l'indispensabilité, associée à une vision plus complète et réaliste de l'être humain vulnérable, c'est-à-dire dépendant. L'éthique environnementale, souvent centrée sur la question de la valeur des entités naturelles, pourrait se réorienter vers les activités et pratiques écologiques quotidiennes, privées et publiques, et vers la question de l'interdépendance, point de départ de ses réflexions (Leopold 1995 [1949] ; Callicott 1989 ; Larrère 1997), et encore une fois vers une prise de conscience de nos dépendances. S'il y a une articulation possible entre care et environnement, ce sera de façon pragmatique et non métaphysique, dans la reconnaissance ordinaire de nos dépendances, et de nos responsabilités. La notion d'attention, au sens actif, propre au care, de prendre soin, s'occuper de, peut s'appliquer à des attitudes et aux pratiques de prise en compte de l'environnement très diverses et quotidiennes : comportements individuels ou collectifs 'respectueux' de l'environnement (tri des déchets, calcul et limitation de son empreinte carbone, consommation d'énergie, de matériaux, de biens de consommation…). Et comme le care se comprend aussi négativement sous la forme de l'indifférence ou de la négligence, du I don't care, ces pratiques ont leur négatif sous la forme des attitudes identifiées ou critiquées comme négligeant ou maltraitant l'environnement. L'insouciance par rapport aux conséquences de nos actions quotidiennes sur l'environnement proche est plus en termes de carelessness qu'en termes juridiques.[393]

Le *care* est, à mon sens, une notion particulièrement pertinente pour ce qui est de remettre en question l'ordre moral, comme ordre universel et hétérogène. Le *care* se positionne du point de vue du particulier, du spontané. Il renverse également le paradigme actuel, instauré par des hommes, occidentaux et hétérosexuels. Le *care*, finalement, consiste à déconsidérer la notion d'étranger. Puisque les individus appartiennent à la nature, celle-ci ne leur est pas étrangère,

---

[392] LAUGIER, S. (2015). *Care*, environnement et éthique globale. Cahiers du Genre, 2(2), 127-152. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/cdge.059.0127

[393] *Idem.*

les êtres vivants non plus. C'est une prise de conscience d'appartenance et en définitive une extension de l'identité, qui n'est plus centrée sur l'individualité, qui n'est plus égocentrée, mais qui est naturocentrée. Si la théorie peut *a priori* paraître utopique, pour ne pas dire niaise, elle relève en fait de l'évidence. La cohésion sociale, par exemple, n'est empiriquement pas possible sans le *care* sans le lien des individus, et l'attention qu'ils portent les uns aux autres. Donc, analyser le *care* comme un fondement social, c'est le remettre au centre de notre individualité et de nos pratiques politiques. Ainsi, la nature telle qu'elle nous est présentée aujourd'hui, peut être envisagée comme une construction sociale, à l'instar du genre, étant donné que le seul fait de la distinguer ainsi permet de l'exclure du paradigme politique et moral.

Comme notre analyse l'a au préalable soulignée, questionner la notion de « développement durable » qui apparaît aujourd'hui comme la résolution de la crise écologique, est capital.

> Contre l'idée d'un développement durable articulé à l'indispensabilité du maintien du niveau de vie des sociétés développées, ou à la préservation d'un monde vivable pour les générations futures au prix de l'oubli de générations présentes que nous oublions commodément, l'éthique du care fournit une autre conception de l'indispensabilité, et y inclut la responsabilité que nous avons envers tous les habitants du monde. L'éthique environnementale était centrée sur la question de la valeur des entités naturelles : elle doit se réorienter vers les activités et pratiques écologiques ordinaires, privées et publiques, et vers la question de l'interdépendance, point de départ historique de ses réflexions (Leopold 1995 [1949] ; Callicott 1989 ; et ici Raïd) ; vers une prise de conscience de nos dépendances. Le 'développement durable' dans cette situation ne reviendrait-il pas à se contenter de soigner sans rechercher les causes de la maladie ? La crise climatique ne devrait-elle pas être l'occasion de repenser l'idée même de développement, plutôt qu'essayer de le rendre soutenable sous prétexte d'un 'nous' artificiel qui solidarise des situations remarquablement différentes et inégalitaires ?[394]

Le reproche formulé au développement durable est en fin de compte, celui de la volonté de préservation de la société libérale et de l'expansion de ce modèle à tous. Il revêt aussi une certaine hypocrise soulignée par l'auteure, laquelle parle « d'un nous artificiel qui solidarise des situations remarquablement différentes et inégalitaires ». La crise environnementale, qui est, indubitablement, une crise globale devient le prétexte du partage des responsabilités, sans pour autant remettre les systèmes économiques et politiques en question. Pourtant, nous avons vu, que principalement ces dix dernières années, les politiques dites identitaires, lorsqu'elles sont excessives, sont visiblement et ostensiblement nuisibles à l'environnement. Les exemples ne manquent pas. L'Italie s'est d'ailleurs distinguée par une certaine forme de radicalisme politique qui a induit un rejet de la problématique environnementale. Au sujet du parti de la *Ligue*, Hervé

[394] *Idem.*

Reyner analyse le positionnement quant à l'environnement comme résultant d'une logique marchande, purement économique.

> L'environnement n'a pas voix au chapitre, évoquer la pollution et les vulnérabilités engendrées par les externalités négatives des usines ou la rurbanisation accélérée touchant les régions septentrionales reviendrait à questionner l'activité des industriels et des édiles. Si le secrétariat s'est doté d'un secteur Environnement et écologie, ses rares prises de position soutiennent avant tout un point de vue assimilant la nature à un marché comme un autre et/ou comme un alibi du fédéralisme, ce dont témoigne un article intitulé « Économie écologique de marché » publié par l'hebdomadaire officiel où le consultant environnement Silvano Vinceti, fauteur d'une privatisation tous azimuts des services de distribution de l'eau, assure que « la proposition fédéraliste et le libéralisme économique appliqués au secteur de l'environnement apportent du sang neuf pour définir une véritable politique, pour permettre un véritable gouvernement de changement » (Piazza, 1994, p. 5). Sans surprise au vu des parcours de ses élus, la Ligue défend d'abord et avant tout le point-de-vue des producteurs, un positionnement qu'elle met en acte dans sa manière de gouverner.[395]

Ainsi, penser la nature comme un espace à protéger et non plus à exploiter, serait un dévoiement des lignes politiques de la Ligue. Laquelle est née d'un refus de la méridionalisation et d'une défense identitaire des régions du nord de l'Italie, qui possèdent le plus d'industries et sont les plus polluantes. Aussi, la volonté de parler au nom des classes les moins représentées, donc, en partie des classes ouvrières ne mène pas à un positionnement fort sur les questions environnementales, ou plutôt un positionnement en faveur de la lutte pour la protection de l'environnement. L'objectif étant de préserver les emplois, d'en créer, de favoriser la croissance industrielle, reconnaître ces actions comme néfastes ne permet pas une cohérence en matière de ligne politique. De plus, le parti a fait de l'immigration un des sujets principaux, bien sûr, en s'y opposant farouchement. Si le lien entre ces deux positions ne relève *a priori* pas de l'évidence, il est pourtant facile de lier les positions identitaires, par définition autocentrées, avec une opposition à l'immigration et à l'écologie, mettant la croissance économique et urbaine au centre de ses préoccupations.

> Dans ce contexte d'autant moins favorable à la réception des alertes émises par les écologistes que ces derniers représentent une force politique ultra-minoritaire, l'artificialisation du territoire a continué de progresser. Si le rythme de croissance de construction des sols (2 m2 par seconde) a nettement baissé depuis les Trente glorieuses, aussi parce que l'Italie connait depuis les années 1990 la croissance du PIB la plus faible en Europe, la couverture artificielle se monte à 23 000 km2 en 2017, soit 7,6 % du territoire national (moyenne de 4,2 % pour l'UE), contre 2,7 % en 1950. Lombardie et Vénétie sont de loin les deux régions les plus touchées avec respectivement 13 % et 12,3 % (ISPRA, 2018). Hostiles à l'« oppression fiscale » et partisans de la dérégulation économique, les

[395] RAYNER, H. (2019). La Ligue de Matteo Salvini et l'« environnementalisme de salon » : entre indifférence, hostilité et intéressement aux enjeux écologiques. La Pensée écologique, 2(2) https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/lpe.004.0031

> léguistes ont toujours voté en faveur des amnisties à répétition proposées par Berlusconi (qui a commencé sa carrière dans le bâtiment) en matière de constructions abusives, interventions qui depuis des décennies confèrent une forte sensation d'impunité aux promoteurs, constructeurs et propriétaires immobiliers qui enfreignent la réglementation et les plans d'occupation des sols. Très préoccupante dans de nombreuses zones du Nord, la pollution des sols a été signalée en autres par la Commission parlementaire sur le trafic illégal de déchets, indiquant que la Lombardie détient le record pour le volume de boues toxiques réparties dans les champs, ce qui n'a pas dissuadé, en 2018, son conseil régional à augmenter le seuil autorisé à 10 grammes d'hydrocarbures par kilo de déchets répandus, une décision contre laquelle 55 maires ont fait recours au Tribunal administratif régional.[396]

Cet exemple de politique favorable à la dérégulation économique et donc à une politique ultra libéraliste, met en lumière les liens patents entre crise environnementale et libéralisme. Il est également nécessaire d'ajouter que la politique de la *Ligue* s'est particulièrement durcie en matière d'environnement. Comme le souligne Rayner, le parti est passé d'une indifférence à l'égard d'une politique environnementale à une hostilité farouche, qui ne s'inscrit pas dans la seule politique italienne mais dépend, au contraire, d'un paradigme transnational.

> Se rapprochant de l'extrême droite, la Ligue de Salvini prend la voie du climato-scepticisme, une évolution que renforce son inclusion dans le camp souverainiste, dont il ne faudrait surestimer ni la cohérence ni l'homogénéité, mais dont les protagonistes partagent, en plus d'un penchant autoritariste, un certain nombre de croyances et d'intérêts, ce qui se traduit par des positions communes concernant les énergies fossiles, le nucléaire et le climat. Aussi, les soutiens réciproques, et même les liens d'étroite coopération, entre Salvini, Poutine, Trump ou le nouveau président du Brésil Bolsonaro, participent-ils de l'émergence d'une internationale politique climato-sceptique.[397]

La manière dont le repli identitaire fait, finalement, partie intégrante de la mondialisation est particulièrement étonnante. L'auteur fait ici un rapprochement entre le dirigeant italien et ses homologues russe, brésilien et américain, lesquels participent d'une même idéologie en ce qui concerne le climat et l'économie. La politique italienne n'est donc pas isolée, ni même anecdotique, elle résulte d'une idéologie transnationale la politique climato-sceptique. Ces politiques radicales, qui paraît faire cohabiter tous les scepticismes, sont également masculinistes. En effet, le machisme de Matteo Salvini n'a cessé d'être dénoncé et il n'a cessé de le revendiquer, notamment au travers d'un usage compulsif du réseau social *twitter* dans lequel il se laisse aller à ses pensées, à des commentaires de l'actualité. Le secrétaire de

[396] *Idem.*

[397] *Idem.*

son parti, Giancarlo Cerrelli, en Calabre, a d'ailleurs fait une série de déclarations à la presse italienne au sujet des femmes :

> Il dénigre les "quotas en faveur des femmes", à dénoncer tous ceux qui "s'opposent au rôle naturel de la femme", qui serait "celui de mère et de reproductrice". Se lamentant au passage de "l'autodétermination sans frein" des femmes qui les a portées à "agresser l'homme". Et insistant lourdement sur "l'avortement qui n'est pas un droit". Selon lui, "la femme est femme si elle est mère".[398]

La violence des propos pourrait laisser présager une volonté provocatrice plus que d'une conviction politique. Pourtant, le parti de la *ligue* fait de la natalité un véritable sujet politique, le contrôle des corps des femmes fait clairement partie de leur politique. D'ailleurs, la question de l'homosexualité est balayée d'un revers de main par les dirigeants, qui vont jusqu'à nier l'existence des familles homoparentales : « Les familles avec des parents de même sexe n'existent pas. »[399] Ces points, ont tous en rapport la volonté de mettre en valeur une *éthos* de la virilité, telle qu'elle est pensée par Matteo Salvini. Un dirigeant autocentré qui cherche à mettre en place une politique forte, avec un programme tranché.

Ce regard sur la politique italienne met en évidence la nécessité d'un écoféminisme, tant les droits des femmes et la protection de l'environnement sont bafoués par un même paradigme idéologique. Le terme de nécessité est entièrement discutable, ce que l'on peut en revanche accepter, est le constat d'une imbrication du machisme et du climato-scepticisme, ou du moins du patriarcat et de l'indifférence à la crise environnementale, ce constat est donc le terreau de l'écoféminisme. Il convient à présent de dépasser le seul parallèle lexical, peut-être caricatural, entre domination des femmes et de la nature. Il faut alors réfléchir à l'écoféminisme selon un questionnement, une interrogation pour éprouver à la fois ses limites et sa profondeur. Sans remettre en question son origine, et ses intentions.

> Aux racines de l'écoféminisme se trouve la compréhension de l'imbrication des nombreux systèmes d'oppression, qui se renforcent mutuellement. Se fondant sur l'intuition du féminisme socialiste selon laquelle le racisme, le classisme et le sexisme sont interconnectés, les écoféministes ont découvert des relations entre ces formes d'oppression humaine et les structures oppressives du spécisme et de l'antinaturalisme. Le point de départ du mouvement écoféministe fut la prise de conscience que la libération des femmes – but de tous les courants féministes – ne peut être pleinement atteinte sans libération de la nature ; et réciproquement que la libération de la nature si ardemment désirée par les écologistes ne peut être pleinement atteinte sans libération des femmes : les liens conceptuels, symboliques,

[398] L. (2019, 8 mars). Pour la journée des droits des femmes, Matteo Salvini affiche...sa misogynie. L'Obs. Consulté à l'adresse https://www.nouvelobs.com

[399] Un dirigeant du parti de la *Ligue* alors ministre de la famille, Lorenzo Fontana. *Idem*

> empiriques et historiques entre les femmes et la nature qui ont été construits dans la culture occidentale sont tels que les féministes et les écologistes doivent unir leurs efforts s'ils veulent parvenir à leurs fins.[400]

La théorie fondamentale de l'écoféminisme est une imbrication des luttes, un combat contre toutes les formes d'oppression. Néanmoins, si l'écoféminisme peine à se frayer une place hors du paysage anglo-saxon c'est en raison de l'essentialisation de la femme ramenée à la nature. Ce terme de « nature » a été le fer de lance du féminisme européen, duquel les féministes ont cherché à détacher la femme, la nature, socialement conceptualisée par le pouvoir, est analysée comme une aliénation. Cette dernière est donc dans l'imaginaire intellectuel, une régression, une aliénation, une chaîne pensée pour les femmes. On peut également caricaturer ce positon, n'essentialise-t-elle pas la nature ? Le féminisme et particulièrement le féminisme français, tend à enfermer la notion de nature – tant dans sa dimension politique, militante qu'universitaire – dans une catégorie. Une catégorie néfaste pour la femme, nuisible. On pourrait à nouveau parodier le titre de S.M. Okin en formulant « la nature est-elle mauvaise pour la femme ? ». J'en conviens ici, ça n'aurait que peu de sens. Pourtant, c'est par ce biais qu'est critiqué l'écoféminisme. Or,

> Cette conception de la nature est exactement coupable des torts qu'elle reproche à la nature elle-même : elle l'essentialise et la fige. C'est une conception naturaliste de la nature, comme le montre Descola. Or la science écologique la remet profondément en question : elle montre que la nature est évolutive, changeante ; que la plupart des espèces vivent en sociétés, et qu'on peut considérer les écosystèmes comme des « communautés biotiques » sophistiquées ; que les comportements animaux ne se réduisent pas à l'éternel retour du même, ni à la nécessité bête et brute de l'instinct, mais peuvent faire preuve de réflexion et d'invention. Bref, qu'il y a dans la nature de la liberté, de l'intelligence, du devenir, divers degrés de conscience. Et c'est justement sur cette conception écologique – et non sur la conception naturaliste ou essentialiste – de la nature que se fonde l'écoféminisme.[401]

La philosophe Jeanne Burgart Goutal interroge ici ce rejet de l'écoféminisme qui, ainsi, ne fait que produire ce qu'il combat. La nature est sauvage, rude, barbare, primitive, dominante. L'idée de l'écoféminisme est, finalement, de réhabiliter la nature, de lui rendre ses lettres de noblesse en cessant de la confronter, par opposition, à la société – perçue comme un idéal imparfait. Au contraire, l'objectif est de la lier à la société. La nature n'est pas modèle, non, elle est partie

---

[400] GAARD, G. (1997). « Toward a Queer Ecofeminism », Hypatia, vol. XII. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1527-2001.1997.tb00174.x , p. 114.

[401] BURGART GOUTAL, J. (2018). L'écoféminisme et la France : une inquiétante étrangeté ?. Cités, 1(1), 67-80. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/cite.073.0067

prenante, alliée, imbriquée dans le social comme le social est imbriqué dans la nature. Cette conscience de notre intégration à la nature est au fondement de la théorie écoféministe. Ainsi, les critiques formulées par les analyses – souvent féministes – font montre d'une confusion entre la pratique politique de l'écologie et la théorie écoféministe.

Finalement, évoquer l'écologie comme un outil potentiel d'émancipation féminine est une suggestion délicate. Délicate, d'abord, parce qu'il ne fait aucun doute que la pratique politique écologique n'a permis d'inclure les femmes ni dans le processus décisionnaire, ni dans la répartition des actions quotidiennes (les écogestes). Néanmoins, rejeter ainsi l'écologie témoignerait non seulement d'une forme de conservatisme, de tradition, mais aussi et surtout, d'une ignorance scientifique et sociale. Ce serait invoquer le repli sur soi, la primauté du profit que de soutenir un rejet de l'écologie. L'écoféminisme, en revanche, a la particularité et la qualité, de parvenir à dépasser les *a priori*, les stéréotypes dont sont victimes la « nature » et les femmes. La nature telle qu'elle est rejetée par les théories féministes depuis les années 1970 – notamment en Europe – est repensée, reconstruite, rethéorisée par l'écoféminisme. Il ne s'agit pas de vanter l'écoféminisme comme étant la clef, la solution. Mais bien de mettre en valeur son caractère nécessaire – employé à dessein ici – puisque l'urgence écologique ne fait pas de doute. Afin de ne pas hiérarchiser, de ne pas prioriser les objets d'étude, les objets politiques et les objets de lutte, l'écoféminisme apparaît comme une ébauche, aidant à éloigner le féminisme et la théorie du genre des conceptions antinaturalistes dans lesquelles ils baignent depuis le XXe siècle. L'analyse théorique, comme la pratique militante doit s'inscrire dans un anti-conservatisme, à ce titre l'écoféminisme pourrait être une réelle échappatoire.

Evidemment, les conflits entre genre, race et écologie sont avant tout des conflits d'ordre politique et, sans doute, orchestrés par cette dernière. Il convient donc de penser l'écologie avec la volonté de « conservation », du patrimoine matériel et immatériel, du patrimoine naturel, auxquels les politiques européennes s'intéressent. Conséquemment, comment le duo écologie et conservation, si souvent présenté dans les programmes politiques et dans la pratique militante, peut-il permettre une justification des inégalités ?

III. 2. Patrimoine et identité : économie, hégémonie et violences

D'emblée, les termes de « patrimoine » et d'« identité » étonnent. Chacun devant revêtir une dimension universelle, ils se rapportent pourtant à une identité masculine et à une identité fixe, sans mouvement.

Avant tout, il est important de s'intéresser à la notion de patrimoine et à la façon dont elle est traitée par l'UNESCO[402]. L'UNESCO distingue le patrimoine « culturel » du patrimoine « naturel », selon ces critères :

> Aux fins de la présente Convention sont considérés comme « patrimoine culturel » : les monuments : œuvres architecturales, de sculpture ou de peinture monumentales, éléments ou structures de caractère archéologique, inscriptions, grottes et groupes d'éléments, qui ont une valeur universelle exceptionnelle du point de vue de l'histoire, de l'art ou de la science, les ensembles : groupes de constructions isolées ou réunies, qui, en raison de leur architecture, de leur unité, ou de leur intégration dans le paysage, ont une valeur universelle exceptionnelle du point de vue de l'histoire, de l'art ou de la science,
>
> Les sites : œuvres de l'homme ou œuvres conjuguées de l'homme et de la nature, et zones incluant des sites archéologiques, qui ont une valeur universelle exceptionnelle du point de vue historique, esthétique, ethnologique ou anthropologique.
>
> Aux fins de la présente Convention sont considérés comme « patrimoine naturel » :
>
> Les monuments naturels constitués par des formations physiques et biologiques ou par des groupes de telles formations qui ont une valeur universelle exceptionnelle du point de vue esthétique ou scientifique,
>
> Les formations géologiques et physiographiques et les zones strictement délimitées constituant l'habitat d'espèces animale et végétale menacées, qui ont une valeur universelle exceptionnelle du point de vue de la science ou de la conservation,
>
> Les sites naturels ou les zones naturelles strictement délimitées, qui ont une valeur universelle exceptionnelle du point de vue de la science, de la conservation ou de la beauté naturelle.[403]

Les critères de l'UNESCO pour l'inscription au patrimoine mondial sont l'universalité ou, plutôt, l'intérêt universel que présente un site, un monument, un paysage, *par exemple*. Il s'agit donc, clairement, d'un jugement de valeur, soumis à des critères précis pour leur apport à l'humanité tout entière. L'UNESCO vise une représentation de la diversité culturelle et naturelle mondiale, en sorte que l'ensemble de ce patrimoine est alors représenté et protégé. Cependant, comme le

---

[402] Organisation des Nations Unis pour l'éducation, la science et la culture. L'institution est créée le 16 novembre 1945 à la suite des conséquences matérielles et immatérielles de la Seconde Guerre Mondiale.

[403] UNESCO. (1972, novembre). Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel. Consulté à l'adresse https://whc.unesco.org/fr/conventiontexte/

reconnaît l'UNESCO, il y a une sur-représentation des biens culturels, et des pays développés. De fait, l'universalité ne paraît pas être respectée, étant centrée sur la représentation culturelle et naturelle occidentale. Ce manque de représentativité est souligné par l'UNESCO :

> Une étude globale, effectuée par l'ICOMOS entre 1987 et 1993, a révélé que l'Europe, les villes historiques et les monuments religieux, le christianisme, les époques historiques et l'architecture « élitiste » (par opposition à l'architecture vernaculaire) étaient sur-représentés sur la Liste du patrimoine mondial, alors que les cultures vivantes, et en particulier les « cultures traditionnelles », étaient sous-représentées.
> L'étude de l'ICOMOS montre que les causes des disparités de la Liste du patrimoine mondial entrent dans deux grandes catégories : structurelles, c'est-à-dire liées aux procédures d'inscription, ainsi qu'à la gestion et à la protection des biens culturels ; et qualitatives, c'est-à-dire liées à la façon dont les biens sont identifiés et évalués.
> L'étude de l'UICN montre que les sites naturels et mixtes actuellement inscrits sur la Liste du patrimoine mondial couvrent presque toutes les régions et tous les habitats du monde et que leur répartition est relativement équilibrée. Il reste cependant des disparités majeures pour certaines zones naturelles comme les prairies tropicales/tempérées, les savanes, les systèmes lacustres, la toundra et les systèmes polaires et les déserts à hiver froid.[404]

La reconnaissance de ce manque de représentativité témoigne d'inégalités, non seulement entre les cultures occidentales et orientales, occidentales et asiatiques, occidentales et africaines... mais également d'une hiérarchie sociale, les cultures traditionnelles, par exemple, étant sous-représentées par rapport aux cultures « élitistes ». La démarche de l'UNESCO semble donc, tout à fait en accord avec la structure du pouvoir telle que nous l'avons étudiée. En ce sens qu'elle témoigne d'un ethnocentrisme évidemment et d'une fracture entre Nord et Sud. L'origine de la création est peut-être aussi intéressante à ce sujet : étant donné que l'institution s'est formée à la suite des désastres liés à la Seconde Guerre Mondiale, il faut entamer un processus de protection et de mise en valeur. Ce processus a suivi celui de reconstruction, notamment des capitales européennes. Cette volonté de patrimonialisation ou de mise en patrimoine, est le corollaire d'une volonté touristique. C'est-à-dire que l'inscription aux sites du patrimoine mondial de l'UNESCO génère un flux touristique. D'où l'idée selon laquelle l'UNESCO procèderait d'une logique exclusivement occidentale où patrimoine et tourisme – donc, patrimoine et économie – sont liés. En sorte, que l'adhésion de certaines parties du globe, comme l'Afrique à la logique prônée par l'UNESCO est toute relative. En effet, pour qu'un site soit inscrit au patrimoine mondial de l'UNESCO, il est nécessaire, bien-sûr, d'avoir la qualité d'Etat-membre de l'institution mais, cela est également soumis à une politique financière. Les

[404] UNESCO. (1994). Stratégie globale. Consulté à l'adresse https://whc.unesco.org/fr/strategieglobale/

critères d'inscription comprennent un facteur de contribution financière, par conséquent il y a une exclusion des pays les plus pauvres et une valorisation des plus riches.

> En règle générale, l'Afrique subsaharienne est sous-représentée sur la Liste du patrimoine mondial de l'Unesco avec seulement 96 sites naturels et culturels. C'est moins de 9 % de l'ensemble des sites, contre 48 % en Europe et Amérique du Nord ou encore 24 % dans la région Asie-Pacifique. Le Rwanda, le Burundi ou bien la Sierra Leone n'ont aucun bien matériel répertorié par l'organisation de l'ONU dédié à l'éducation, la science et la culture. (...) En reconnaissant la valeur universelle exceptionnelle d'un site, l'Unesco s'engage à le préserver et à trouver des solutions pour le protéger. A ce titre, il existe une liste qui répertorie le patrimoine mondial en péril. Une vingtaine de biens matériels africains sont menacés pour des raisons de sécurité, de mauvaise gestion ou de braconnage. Il s'agit essentiellement de sites naturels comme par exemple, les parcs nationaux en République démocratique du Congo, au Kenya ou bien encore la réserve naturelle intégrale du mont Nimba (Côte d'Ivoire et Guinée).[405]

Cette sous-représentation du continent africain est symptomatique de l'ethnocentrisme universaliste de l'institution de l'ONU. J'ai souligné au préalable la sur-représentation des églises dans la Liste du patrimoine mondial de l'UNESCO, c'est-à-dire qu'il y a un choix culturel, mais également un choix économique qui sont à l'origine de la sélection des sites à valoriser et à distinguer pour leur caractère exceptionnel.

> Il faut cependant avouer que « la protection du patrimoine est une construction occidentale » (Negri, 2001, p. 321) et que cette vision du développement se fondant sur le patrimoine par le biais du tourisme a été suggérée – et continue d'être largement encouragée – par les différentes coopérations au développement (villes partenaires dans le cadre de la coopération décentralisée, institutions internationales…) qui interviennent dans la mise en place des projets de réhabilitation, très souvent en proposant à la fois le financement et les modalités d'intervention. A. Sinou, en faisant référence au cas du Sénégal, est du même avis lorsqu'il affirme (2005, p. 19) que la « valorisation du patrimoine bâti, et notamment colonial, avec la politique de développement touristique […] montre que ces actions s'adressent principalement, voire exclusivement, aux visiteurs occidentaux et non aux élites locales. En cela, elles signalent la difficulté à intégrer ces lieux dans la construction des identités nationales ». Ceci explique, par ailleurs, une certaine réticence des populations à accueillir ce genre de projets qui « voient d'un œil un peu agacé cet intérêt des 'Blancs' pour ces 'vieilleries' qui leur rappellent surtout un passé d'asservissement, et dont elles ne se soucient guère d'assurer la conservation ».[406]

---

[405] ABOU EZ. E. (2021, 2 février). *L'Afrique est largement sous-représentée au Patrimoine mondial de l'UNESCO.* France télévisions. https://www.francetvinfo.fr/monde/afrique/culture-africaine/lafrique-est-largement-sous-representee-au-patrimoine-mondial-de-lunesco_4280709.html

[406] CORALLI, M. & HOUENOUDE, D. (2013). La patrimonialisation à l'occidentale et ses conséquences sur un territoire africain: Porto-Novo au Bénin. Espaces et sociétés, 1(1-2), 85-101.https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/esp.152.0085

Outre l'exclusion manifeste du continent africain de l'Unesco, Corrali et Houénoudé soulignent le fait que le patrimoine témoigne d'une idée non seulement occidentale, mais également coloniale. Puisque la valorisation du patrimoine matériel, est généralement empreint d'une histoire coloniale et se destine à un tourisme blanc, donc, occidental. Ainsi, l'inscription à la Liste témoignerait, pour les populations locales, d'une forme de mépris colonial et ne permettrait pas une valorisation de leur identité. Effectivement, patrimoine et identité sont étroitement liés, étant donné que la valorisation patrimoniale conduit à une valorisation identitaire, laquelle vise à attirer le touriste occidental. Au-delà de ces considérations qui sont *in fine* économiques, la valeur identitaire doit être analysée. Si le patrimoine témoigne d'une identité culturelle, c'est pour l'intérêt porté par les populations locales à ce patrimoine. Or, dans le cas de l'Afrique, lorsque ce sont des monuments datant de l'ère coloniale qui sont proposés, l'attachement de la population y est tout relatif, puisqu'ils symbolisent davantage l'asservissement que le développement. « Cette forte valeur symbolique qui imprègne le bâti tient à la dimension immatérielle qui y est toujours attaché. Les bâtiments patrimoniaux sont des hauts lieux de sociabilité et de socialisation »[407], autrement dit le patrimoine matériel a nécessairement une valeur immatérielle et c'est cette valeur immatérielle qui permet la patrimonialisation. Les critères occidentaux sont ainsi difficilement applicables aux pays du Sud, puisqu'ils ne participent pas du même paradigme culturel. La résistance des populations locales à ces projets est éloquente, elle signifie la revendication de leur identité.

Identité et patrimoine sont deux concepts nécessaires à la compréhension de l'un et l'autre. Leur imbrication fait leur validité. Ainsi, nous l'avons vu, un patrimoine délesté d'identité n'a pas de valeur. L'identité fait patrimoine et le patrimoine fait identité. Si bien, que les situations extrêmes témoignent souvent, si ce n'est toujours, d'une destruction du patrimoine. A la fois symbole de prospérité et d'identité, sa destruction symbolise l'avènement d'un autre paradigme, d'une autre culture, d'une autre identité. Cela se comprend selon une logique de rapport de pouvoirs, celle du dominant et du dominé. Les pillages systématiques effectués pendant les guerres, sont un exemple particulièrement intéressant et ont un fort impact médiatique. Dans notre imaginaire collectif, voler du patrimoine c'est voler une identité, ou pire, dénier une identité. D'ailleurs, l'Histoire nous rappelle la volonté de destruction du patrimoine des pays en guerre, la volonté d'Hitler de détruire Paris et Londres est l'exemple le plus parlant. Cette destruction aurait permis de réduire à néant la façade symbolique du pouvoir des Alliés,

[407] *Idem.*

d'étendre la domination de l'Allemagne. Les civils, sont les dommages collatéraux des destructions patrimoniales. C'est de la destruction d'une culture dont il s'agit et d'une domination. A ce titre, la Seconde Guerre Mondiale offre encore de multiples exemples dont le pillage des musées, finement orchestrés par le régime nazi du IIIe Reich :

> Alfred Rosenberg, théoricien nazi, est placé à la tête d'une émanation du parti national-socialiste, l'Einsatz-stab Reichsleiter Rosenberg für die besetzten Gebiete (ERR), organisme chargé de rafler les œuvres d'art dans les pays occupés par le Reich. A Paris, le musée du Jeu de paume lui sert de dépôt central : les œuvres spoliées y sont classées et réparties en fonction de leur destination dans le Reich.408

Cette brève explication de l'orchestration du pillage des musées et collections privées de l'Allemagne nazie, permet de mettre au jour l'importance politique, en termes de pouvoir et de domination, de l'appropriation culturelle et de la destruction du patrimoine. Il ne faut néanmoins pas négliger le facteur économique, puisqu'en effet l'art demeure une monnaie d'échange importante et non négligeable. Les organisations terroristes telles que l'Etat Islamique sont en grande partie financées par le pillage des sites archéologiques. Ce qui doit être mis en évidence, c'est la perpétuation de cette tradition de spoliation pendant les guerres, elle est un outil martial systématique et un symbole de pouvoir. La destruction de sites archéologiques, qui ne relève – à l'évidence – pas d'une logique commerciale, s'érige en volonté culturelle hégémonique. L'identité est au cœur de leurs actions : leur culture ne doit pas seulement être dominante, prioritaire, elle doit être unique. La diversité culturelle n'étant perçue que comme une forme de colonisation. Détruire les sites archéologiques comme Palmyre est une action hautement symbolique. D'abord, la ville antique syrienne était inscrite au patrimoine mondial de l'UNESCO, liste rejetée en toute logique par l'Etat Islamique. L'analyse de l'UNESCO nous a permis de percevoir les résistances des populations non-occidentales du fait de l'esprit prétendument colonial à l'œuvre dans la démarche patrimoniale. L'anéantissement de Palmyre, symbolise un refus d'une identité universelle pensée par l'Occident mais est également une prise de pouvoir : l'Occident n'est ni détenteur du pouvoir, ni une entité dominatrice ni, surtout, une valeur d'identité. D'ailleurs, les journaux occidentaux ont tous cité la destruction du site antique lorsqu'elle est advenue en 2016. Car, symboliquement c'est l'Occident qu'attaquait l'Etat islamique. Ainsi, l'ONU :

---

[408] SEVILLIA, J. (2014, 6 mars). Des millions d'œuvres d'art volées sous l'occupation : le grand pillage nazi. LEFIGARO. Consulté à l'adresse https://www.lefigaro.fr

> Dans une résolution adoptée à l'unanimité, les membres du Conseil de sécurité ont appelé à défendre systématiquement le patrimoine, après des premières mesures prises dans la foulée des attaques de l'organisation Etat islamique en Irak et en Syrie. Le texte appelle à protéger le patrimoine dans toutes les zones de conflit, sans limitation géographique et pour tous types de menaces confondus (destruction, vol et pillage, trafic). Il souligne aussi qu'attaquer des sites du patrimoine culturel ou religieux "peut constituer, dans certaines circonstances et conformément au droit international un crime de guerre", et les "auteurs de telles attaques doivent être poursuivis en justice".[409]

Le pillage comme crime de guerre[410] est une motion éloquente en ce qui concerne la valeur symbolique et identitaire attribuée au patrimoine. Effectivement, la torture, les assassinats arbitraires sont considérés comme des crimes de guerre au même titre que les pillages. La guerre doit être interrogée dans la perspective d'une analyse du quotidien. Puisque la guerre est le produit de sociétés en paix, elle en est la conséquence. Il faut donc la penser comme le prolongement de la paix. La valeur accordée au patrimoine en temps de paix est décuplée par la guerre. D'ailleurs, le tragique exemple de Palmyre présente un autre intérêt d'analyse. Puisqu'au-delà de la destruction, la cité antique a fait l'objet d'une appropriation par les troupes de l'Etat Islamique. Le théâtre romain a ainsi servi de décor à une scène macabre, où des enfants-soldats ont exécuté, devant les caméras, des miliciens de l'armée syrienne. Ce jeu de rôle a une importance capitale : elle est symptomatique d'un renversement des rôles, et d'une volonté dogmatique. Ainsi, l'Etat Islamique met en scène plusieurs éléments qui permettent de dévoiler leurs oppositions aux normes : l'utilisation d'un vestige inscrit au Patrimoine mondial de l'Unesco, la posture martiale des enfants, la mise en scène des violences. L'esthétique de l'Etat Islamique est particulièrement intéressante, puisqu'elle permet de mettre le groupe en scène, de façon quasi-cinématographique (choix d'un décor, des acteurs) de façon à percuter le spectateur, en l'occurrence la communauté internationale. Le philosophe Philippe-Joseph

---

[409] LEXPRESS.fr avec AFP. (2017, 25 mars). ONU : la destruction du patrimoine culturel devient un « crime de guerre ».LExpress.fr. Consulté à l'adresse https://www.lexpress.fr

[410] Le crime de guerre a été défini pour la première fois en 1945 par le tribunal de Nuremberg chargé de juger les criminels nazis : « Assassinat, mauvais traitements ou déportation pour des travaux forcés, ou pour tout autre but, des populations civiles dans les territoires occupés, assassinat ou mauvais traitements des prisonniers de guerre ou des personnes en mer, exécution des otages, pillages de biens publics ou privés, destruction sans motif des villes et des villages, ou dévastation que ne justifient pas les exigences militaires. » Consulté à https://www.monde-diplomatique.fr/index/sujet/crimedeguerre

Salazar a théorisé une « esthétique de la boucherie » comme moyen de communication de l'Etat Islamique, les règles rhétoriques sont donc bouleversées

> La rhétorique djihadiste crée une relation surprenante : face à la supériorité technique et quantitative de leurs adversaires, ils poussent à l'extrême le triomphalisme spirituel et exacerbent une esthétique de la terreur, qui fait de nous les faibles et les fascinés. Chaque terme du système de représentation / affirmation globale se réinsère dans un nouveau code.[411]

L'utilisation d'une forme « d'esthétisme » rend la propagande de l'EI particulièrement reconnaissable et percutante. La scène d'horreur qui se déroule au théâtre de Palmyre est l'affirmation même de cette volonté d'affirmation et de destruction. Produisant nécessairement une logique de dominant/dominé, instaurant ainsi un climat de terreur hors des zones de guerre. La multiplication des attentats en Europe en sont les témoins, la guerre, avec l'Etat Islamique n'est plus délimitée par un terrain précis, par des frontières et n'oppose pas nécessairement des armées. Ce qui procède de la même logique, que le pillage ou la destruction des sites patrimoniaux de renommée mondiale : « ces actions ne sauraient donc être interprétées comme une simple volonté de destruction ou d'effacement du passé, mais plutôt comme des entreprises au service de l'affirmation visible et ostentatoire d'une domination nouvelle qui se veut affranchie du poids de l'histoire comme des règles contemporaines. »[412].

Cette façon de s'affranchir du passé et d'un paradigme imposé est également à l'œuvre dans les viols systématiques perpétués en temps de guerre, perçus comme un processus d'affirmation identitaire, de perpétuation de l'identité, de rejet de l'autre ou plus simplement d'objet, de réceptacle. De sorte, que les viols peuvent être mis en parallèle des pillages, puisque de la même façon, il s'agit d'un déni de l'identité de l'autre, du rejet de l'altérité et d'une affirmation de sa propre domination. Utiliser les corps comme affirmation de la puissance politique a une symbolique toute particulière et est sujet à de multiples interprétations.

> Toutefois, qu'elles qu'en soient les finalités, que le viol affirme une domination de genre, mais aussi sociale, ethnique ou nationale, c'est bien à travers le sexe de l'agressé-e que s'exerce ce pouvoir. Se poser les questions du politique au niveau individuel, c'est opérer un changement d'échelle (…) Une autre des particularités de cette violence est en effet, comme

[411] HUYGHE, F. (2016). Logiques du djihad. Revue internationale et stratégique, 4(4), 163-168. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/ris.104.0163

[412] NASR, W. (2019). Pourquoi les djihadistes détruisent des vestiges archéologiques. Inflexions, 1(1), 35-44. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/infle.040.0035

> pour la torture, d'impliquer fortement les corps des personnes. (…) D'une part, la victime voit, sent, touche l'autre ; d'autre part l'érection est la nécessité physiologique du viol et le désir la condition de l'agression. (…) Une autre particularité ne réside-t-elle pas dans la possibilité de grossesse ? On le sait, des viols ont été commis avec l'intention de la procréation, les femmes enceintes contraintes à mener à terme leur grossesse. Sont ainsi léguées autant de « bombes à retardement » dans les sociétés d'après-guerre. Dans d'autres cas en revanche, l'assouvissement du désir, l'affirmation de la conquête, l'imposition de la puissance ne traduisent pas un tel projet. [413]

En effet, le viol peut, entre autres, recréer une identité, la rebâtir, l'imposer à l'autre. Par la potentialité d'une grossesse, le viol demeure une violence continuelle, une forme de violence longue, qui peut dépasser celle des conflits. Ainsi, la domination peut s'exprimer sur une génération et pénétrer durablement la culture, l'identité, le patrimoine de l'adversaire, de l'ennemi. Le genre, quoi qu'il en soit, a une place centrale dans ce type de pratique, puisque le corps de l'autre – des femmes – devient un outil de domination, un outil d'exercice de la violence, ainsi le corps n'appartient plus à la femme violée, elle est dépossédée et devient objet. Cette objetisation perdure dans l'effectivité ou simplement la possibilité d'une grossesse, la violence devient ainsi partie prenante de son identité, de son corps.

Bien que lien entre patrimoine et viol ne soit pas évident, il est pourtant fondamental. Puisque le dessein du viol en temps de guerre est d'altérer l'identité, notamment l'identité ethnique voire nationale. Lorsque, comme lors du génocide rwandais en 1994, les viols sont utilisés comme méthode génocidaire – ils témoignent d'une volonté d'anéantir les tutsi – c'est l'identité culturelle, patrimoniale donc, qui est atteinte. Cette volonté d'anéantissement s'accompagne alors de violences, le viol donc, mais avec celui-ci, la mutilation des parties génitales à la machette, entre autres. C'est l'origine de la vie qui est symboliquement visée par le viol des femmes tutsies.

> Considéré du point de vue psychosociologique, le génocide est « une atteinte individuelle par la destruction du sentiment d'appartenance à l'humain, par la destruction de la descendance en attaquant le ventre des femmes et de son ascendance en détruisant jusqu'aux tombes. Mais le génocide est aussi et surtout une atteinte collective par la destruction du groupe, de ses traditions, de sa langue, de sa culture, de ses liens. Le but : faire disparaître les traces de ce groupe et avec elles, celles de son anéantissement. Là se retrouve le sens des négationnismes qui opèrent dès le début du drame » (Godard, 2004, p. 7).[414]

---

[413] BRANCHE, R. & Virgili, F. (2013). *Viols en temps de guerre*. Paris : Payot. p.13.

[414] RWAGATARE, P. & BRACKELAIRE, J. (2015). Génocide des Tutsis au Rwanda : quand le viol des femmes est utilisé pour annihiler l'origine même de la vie et de la pensée. Cahiers de psychologie clinique, 2(2), 165-189. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/cpc.045.0165

Les femmes éprouvent encore plus particulièrement ce négationnisme, puisqu'elles sont sexuellement violentées avant d'être assassinées. La violence est tout autant effective que symbolique, elle signifie l'impossibilité de la perpétuation de l'ethnie. De plus, les violences faites aux femmes durant le génocide dévoilaient l'invisible et détruisaient la culture, de façon pérenne et d'autant plus efficace que les femmes sont porteuses du poids culturel. De par, d'abord, la reproduction, elles ont en charge la perpétuation de la lignée puis, de par la symbolique culturelle qu'elles incarnent, notamment en matière de tabous liés à la sexualité féminine. Elle est cachée, invisibilisée et intègre de fait la structure culturelle. La femme devient donc un objet culturel, qui, lors des génocides, est à détruire.

> Dans *La survivance*, Janine Altounian (2000, p. 73) a tenté d'articuler la logique de ce processus génocidaire : « Si les exterminations n'oublient jamais dans leur programme, à côté de l'exécution des hommes, le viol des femmes voire l'éventrement des femmes enceintes ou la mutilation des parties génitales des deux sexes, c'est qu'au-delà de la destruction visible des vies, elles ambitionnent surtout celle, invisible et secrète du lieu de fécondation, de l'espace intérieur où germent la vie et la pensée. L'anéantissement de l'aire culturelle, induit par l'assassinat et la disparition des hommes, projette en fait, au dehors, cette dévastation de l'intériorité de la mère, dévastation de la femme en elle ».[415]

Cette interprétation morbide du viol comme arme génocidaire est éloquente en tant qu'elle assigne le genre à la culture. Les femmes ainsi mutilées, violées, assassinées, dépecées sont réduites à leur sexe, à leur organe génital et deviennent le lieu symbolique de la culture, de toute une ethnie. S'il est difficile de rationaliser des élans meurtriers aussi violents que ceux à l'œuvre lors du génocide du Rwanda, il est pourtant nécessaire de s'interroger sur la portée emblématique des armes génocidaires employées. Puisque celles-ci sont érigées en symbole culturel. Les femmes ont donc en charge un patrimoine et représentent, par extension, le patrimoine.

Les femmes comme objet patrimonial est un questionnement important, il s'avère qu'elles demeurent les garantes de l'identité, sans pour autant être partie prenante de celle-ci. Les tutsies appartenait à ce groupe ethnique par leurs qualités reproductrices, leur identité était réduite à leur capacité à procréer, de sorte que par leur mutilation ce sont les femmes mêmes qui perdent leur identité, en tant que membre d'un groupe, mais en tant qu'individu.

> Le viol et les violences sexuelles utilisées comme une arme redoutable du génocide au Rwanda ont entraîné des conséquences aussi bien sur le plan psychique individuel que sur le plan collectif. Pendant les cent jours qu'a duré ce génocide, femmes, petites filles et même

[415] *Idem.*

> les vieilles mamans ont été confrontées à toutes formes de violences. Viols collectifs, souvent en présence des membres de la famille, mais aussi viols individuels, avec parfois esclavage sexuel. Les mères ont été forcées de coucher avec leurs fils, les pères avec leurs filles. Les femmes mais aussi les jeunes filles ont été violées à coup de crucifix, de canons de crosse ou d'autres objets tranchants. La cruauté avec laquelle les bourreaux se sont acharnés sur les corps des femmes est patente. Les conséquences de ces actes ignobles sont aussi à l'image de ces agissements.[416]

Les détails de ces viols organisés institutionnellement, permettent de dévoiler le dépassement des tabous, la volonté d'infliger des sévices mais également de la honte aux victimes. Lorsque le viol incestueux est ordonné, il s'agit évidemment d'une violence individuelle, mais également de la volonté de réduire les tutsis à une ethnie inhumaine, animale, primitive. Une ethnie qui ne respecte pas les tabous les plus élémentaires, ainsi un cercle de légitimation est instauré. Les tutsis ne sont plus considérés comme des êtres humains puisqu'ils se conduisent comme des animaux sauvages. Les bourreaux optent pour des comportements particulièrement cruels qui laissent des traces au-delà du moment de la violence. Cette méthode permet d'atteindre l'identité collective par l'identité individuelle.

Les viols de masse perpétrés au Rwanda, par leur cruauté, ne sont pas pensés comme des dommages collatéraux de la violence génocidaire. Au contraire, ils constituent un outil génocidaire visant donc l'anéantissement d'une ethnie et, avec elle, d'une culture. Cette culture, ce patrimoine ethnique, collectif fut prise pour cible de l'Etat. Ainsi, bien qu'il ne faille certainement pas réduire les violences subies par les hommes rwandais, ce qui n'est pas l'intention de cette analyse, les femmes ont constitué un objet de haine, son réceptacle et c'est par leur objetisation que se concrétise le dessein génocidaire. Evidemment, l'extrême violence du génocide ne permet pas de créer des liens immédiats avec les situations plus banales, plus quotidiennes qui se distinguent par leur intériorisation et leur invisibilité. Pourtant, elle est symbolique de la valeur patrimoniale accordée au genre.

Bien que Méditerranée et Rwanda ne semblent pas présenter de similitudes, évidemment en termes géographiques, mais également en termes historico-culturels, il s'avère néanmoins que cette violence extrême éclaire les cultures de nos sociétés en termes de genre, de race et de classe sociale. En effet, il ne faut pas omettre les origines coloniales du génocide rwandais, la distinction des ethnies ayant été, d'abord, effectuée par les belges – alors colonisateurs – à des fins de simplifications d'ordre administratif. Cette origine coloniale permet de témoigner de

[416] *Idem.*

l'eurocentrisme de l'universalisme, de l'identité, du patrimoine et ainsi de saisir au mieux les inégalités produites par les structures occidentales du pouvoir. Il n'est pas question de désigner l'occident comme coupable, évidemment, mais de penser sa volonté hégémonique du point de vue des inégalités et des fractures opérantes entre Nord et Sud et Est et Ouest, notamment, en Méditerranée.

Nous l'avons vu, du patrimoine naissent des inégalités, des disparités notamment en termes d'ethnies, de culture mais également en termes génériques. La Méditerranée, telle qu'elle a été ici abordée par le prisme de la violence de l'Etat Islamique, fait montre d'une diversité culturelle, d'une violence culturelle, mais également d'une fracture entre pays en paix et pays en guerre. La Syrie étant le théâtre macabre d'une guerre qui s'éternise depuis dix ans, alors que l'Europe de l'Ouest, les pays du Maghreb sont en paix. Cette cohabitation autour de la mer a ceci d'étonnant qu'elle concentre les antagonismes et qu'elle les lie les uns aux autres. La crise migratoire évoquée auparavant, est symbolique de la liaison de ces pays en guerre et en paix qui bordent la Méditerranée mais est également symbolique de l'inégalité de genre. Ce genre qui semble être au fondement de ces identités culturelles et donc, patrimoniales. De façon particulièrement explicite, lors des guerres et de façon plus insidieuse dans le quotidien, la banalité.

Il peut être intéressant de s'intéresser à la notion de patrimoine culturel immatériel telle qu'elle est pensée par l'UNESCO, définie comme suit

> On entend par "patrimoine culturel immatériel" les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire - ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés - que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel. Ce patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est recréé en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment d'identité et de continuité, contribuant ainsi à promouvoir le respect de la diversité culturelle et la créativité humaine. Aux fins de la présente Convention, seul sera pris en considération le patrimoine culturel immatériel conforme aux instruments internationaux existants relatifs aux droits de l'homme, ainsi qu'à l'exigence du respect mutuel entre communautés, groupes et individus, et d'un développement durable.[417]

En effet, la Méditerranée tout entière partage une inscription à ce patrimoine, il s'agit du « régime méditerranéen ». Celui-ci lierait ainsi les méditerranéens par la transmission

[417] UNESCO. (2003, 17 octobre). *Texte de la convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*. https://ich.unesco.org/fr/convention

intergénérationnelle de mode de consommation alimentaire et par la reconnaissance de leurs pratiques alimentaires comme part fondamentale de leur identité culturelle. A mon sens, l'intérêt spécifique de cette valorisation patrimoniale universelle, et la considération de la Méditerranée comme un ensemble uniforme et uni, au-delà de sa diversité et de ses divergences. Cette uniformisation, cependant, tient dans la sélectivité des pays dits méditerranéens lesquels sont l'Italie, l'Espagne, le Maroc, Chypre, le Portugal, la Croatie et la Grèce. Ainsi se définit la Méditerranée, en excluant sa rive Sud en n'y incluant que le Maroc. Le patrimoine, dans ce cas-ci, présente un intérêt sanitaire plus que culturel. La reconnaissance de ce régime comme modèle nutritionnel a permis l'inscription au patrimoine culturel immatériel, plus encore que son aspect culturel. Les habitudes alimentaires font partie de la culture et font l'objet d'une valorisation – notamment par la gastronomie – ce qui participe de la construction de l'identité. L'alimentation est alors institutionnalisée, ritualisée et devient un critère distinctif.

A priori, il peut paraître étonnant d'interroger un régime alimentaire par le prisme du genre, pourtant les habitudes alimentaires culturelles témoignent, elles aussi, des normes de genre en tant qu'hétéronormation et que hiérarchie sexuelle. Comme le rappelle Salvatore Bevilacqua :

> La rencontre entre *food studies* et *gender studies* a permis de saisir comment la maîtrise de la production, de la distribution et de la consommation de nourriture organise les rapports de pouvoir et les positions sociales des hommes et des femmes, mais aussi que l'alimentation produit symboliquement la masculinité et la féminité et les valeurs qui s'y réfèrent.[418]

En effet, ce « régime » semble être un point de ralliement culturel, du fait de la reconnaissance de ses vertus pour la santé, mais également pour le bien-être et la beauté. Il est loué aussi bien du point de vue culturel que scientifique. Pourtant, il serait étonnant de penser ce régime alimentaire, devenu patrimoine culturel, comme échappant aux normes de genre. Institutionnalisé, il a également été pourvu d'universalisme en entrant dans la Liste de l'Unesco mais aussi en devenant le modèle nutritionnel de l'Organisation Mondiale de la Santé. Il est nécessaire de noter que l'Unesco « vise tout particulièrement à soutenir la promotion des femmes dans les politiques de développement basées sur la valorisation du patrimoine immatériel »[419]. Ce soutien pourrait apparaître comme contradictoire avec les notions de

[418] BEVILACQUA, S. (2015). *L'impensé du genre dans la patrimonialisation du régime méditerranéen*. Journal des anthropologues n°140-141, 51-71.

[419] *Idem.*

patrimoine et de conservation. Par elles, les normes et les valeurs sont perpétuées et protégées au nom de la pérennisation de la culture. Laquelle peut instaurer une hiérarchie sexuelle. Cette hiérarchie sexuelle, particulièrement visible dans la sphère privée du point de vue de la division du travail domestique. L'alimentation devient un domaine féminin. En soulignant sa valeur de patrimoine, elle est alors, non seulement, nécessaire mais également légitime. Donc, avec la patrimonialisation les inégalités se perpétuent et se justifient. Selon l'Unesco

> Les femmes méditerranéennes jouent un rôle essentiel dans la transmission des savoir-faire et des connaissances de la diète méditerranéenne, dans la sauvegarde des techniques, dans le respect des rythmes saisonniers et des ponctuations festives du calendrier, et dans la transmission des valeurs de l'élément aux nouvelles générations.[420]

Si le propos peut paraître anecdotique, il ne l'est pas. Puisque la volonté de l'Unesco de reconnaître une identité collective et de la protéger contribue à emmurer les femmes dans l'espace privé. De ce fait, on donne aux femmes méditerranéennes, par l'injonction à la transmission et à l'alimentation du foyer, un rôle essentiel, non pourvu par les hommes, dans la sphère domestique : elles ont à charge l'éducation. Elles sont donc valorisées au-travers de leurs compétences domestiques. Ces compétences sont non seulement valorisées mais également encouragées. La tâche domestique se trouve anoblie et les qualités « naturelles » des femmes sont soulignées à des fins de perpétuation. La promotion des femmes pensée par l'institution de l'Onu, passe donc par l'assignation à la sphère domestique, à la cuisine, et par l'acclamation de son dévouement à sa famille et sa communauté. L'importance de la « transmission » doit aussi être pensée en termes de genre : les femmes méditerranéennes sont en charge de l'alimentation et du maintien du lien social, il va de soi que la transmission s'établisse de mère en fille afin de perpétuer les normes de genre et ainsi, la culture. Puisque le genre est nécessaire à la culture et au patrimoine. D'ailleurs, le genre est – dans ce cas précis – la condition *sine qua non* de la patrimonialisation, de la reconnaissance culturelle. Ainsi, revêt-il un caractère indispensable. Ce dernier ne l'est pas seulement à titre culturel, mais également à titre sanitaire. Promu par l'OMS, le régime méditerranéen s'érige en rempart contre l'obésité et les mauvais comportements alimentaires. Les femmes sont donc responsables de leur famille, de leur communauté, mais également de la santé mondiale. Quitter la sphère domestique consisterait une mise en danger de la santé mondiale.

[420] UNESCO (2013). *La diète méditerranéenne*. https://ich.unesco.org/fr/RL/la-diete-mediterraneenne-00884

> En clair, le thème de la préservation du modèle alimentaire méditerranéen repose sur une double construction sociale – à la fois bien culturel intangible né d'une vision nostalgico-utopique du passé et modèle appliqué pour la santé publique – qui, dans la rhétorique patrimoniale, met fortement en jeu la responsabilité morale des femmes quant à leurs devoirs domestiques et éducatifs.[421]

Le patrimoine sert donc de refuge à un réflexe patriarcal qui consiste à une assignation des femmes à la sphère privée et, *de facto*, de leur exclusion de l'espace public. Les femmes méditerranéennes sont donc définies par leur qualités domestiques, et sont même valorisées pour celles-ci, et sont découragées par les institutions mondiales de santé et de valorisation du patrimoine à s'émanciper de cette position, au risque de mettre en péril la situation sanitaire mondiale. L'éthique du *care* semble ici poussée à son paroxysme, les femmes ne sont plus remerciées pour leurs bons services mais encouragées à reproduire les normes sociales genrées. Comment ne pas songer à la fameuse maxime « tout flatteur vit aux dépens de celui qui l'écoute »[422] ? Leurs compétences naturelles et leur penchant instinctif pour le soin sont patrimonialisés et justifiés scientifiquement. La reproduction des inégalités de genre, par le prisme du patrimoine, prend une forme particulièrement insidieuse, puisque par la flatterie, l'éloge les femmes sont invitées à reproduire les schémas traditionnels qui les aliènent.

La reconnaissance mondiale de l'intérêt sanitaire du régime méditerranéen, permet également de lister des recommandations alimentaires. Ces recommandations sont notamment distillées par l'OMS en vue d'un maintien en bonne santé. Seulement, Bevilacqua souligne le caractère sexiste de ces recommandations partant de présupposés genrés selon lesquels les hommes seraient naturellement plus actifs et plus hédonistes, et les femmes auraient un rapport plus nutritionnel à la nourriture. Ainsi, « la recommandation ciblant les femmes opère donc implicitement comme une restriction de l'univers de leurs goûts alimentaires dans lequel la viande, déjà rare en soi dans la pyramide, est pratiquement bannie. De là à y voir l'objectivation d'une « politique des protéines » fondée sur un accès limité et contrôlé par les hommes aux aliments carnés, il n'y a qu'un pas »[423]. C'est-à-dire que l'alimentation est un vecteur de stéréotypes qui, dans ce cas précis, sont renforcés par les organisations sanitaires mondiales et par leur protection au-travers de leur patrimonialisation.

---

[421] BEVILACQUA, S. L'impensé du genre dans la patrimonialisation du régime méditerranéen. *Op. Cit.*

[422] LAFONTAINE, J. (1995). *Fables*, I. « Le corbeau et le renard ». Paris : LGF.

[423] BEVILACQUA, S. *Op. Cit.*

En somme, « l'attribution de tâches et de fonctions traditionnelles bien définies au sein de l'espace alimentaire méditerranéen conforte l'hypothèse voyant leur enrôlement patrimonial moins comme un privilège que comme une mise en conformité sociale au sein de l'espace domestique ».[424]

Cette analyse, non exhaustive, de la question du patrimoine permet de souligner l'importance des distinctions sociales, culturelles et genrées pour garantir la pérennité patrimoniale.

De plus, le lien entre patrimoine et économie, seulement effleuré ici, tend à s'épanouir dans l'injonction au développement économique notamment par le prisme touristique. Puisqu'il est fondé, en partie, sur le patrimoine, il est nécessaire d'interroger son androcentrisme.

III.2.1. Tourisme, folklore et territoires genrées

En bref, nous avons vu que le patrimoine, qui est au fondement du développement économique touristique, contenait en son sein la division et la hiérarchisation sexuelle. Il serait facile ici, de se focaliser sur le développement du tourisme sexuel pour asseoir le genre comme fondamental dans la pratique et l'institutionnalisation touristique.

Pourtant, les régions méditerranéennes, dont l'attrait touristique est fort – elles concentrent 31% du tourisme mondial – ne sont pas présentées comme des pôles du tourisme sexuel. Bien qu'il ne faille pas le négliger, la Méditerranée demeure attachée à des catégorisations culturelles et donc, sexuelles, pour la promotion de son tourisme. Cette promotion prenant parfois la forme d'une marchandisation des cultures. Analyser le tourisme par le prisme du genre demande d'abord une délimitation du tourisme auquel on se réfère, dans le cadre méditerranéen et plus particulièrement de la Corse. Je distinguerai ici un tourisme rural, d'un tourisme du littoral. Afin de mettre en exergue les pratiques génériques à l'œuvre dans le tourisme, des modalités de son élaboration, pour ainsi interroger le genre des territoires.

Evoquer le terme de « territoire » a pour but de mettre en relation le territoire et le pouvoir économicopolitique. Le territoire, vierge ou urbanisé, inaccessible ou desservi, visible ou invisible, touristique ou non, est le fruit d'une politisation des espaces, d'une économie spatiale et d'une domination. La division même de l'espace est politique. Il faut alors se questionner quant à la construction territoriale, informée – sans doute – par le genre.

---

[424] BEVILACQUA, S. *Op. Cit.*

> Il convient toujours de se rappeler que le territoire, en tant que réalité et que représentation, du fait de sa double fonction politique et symbolique, par les effets de solidarité qu'il crée, concrétise une forme spatiale et évolutive de la société. Une autre manière de le définir consiste à le comparer au terme voisin de lieu (Tuan, 1977 ; Sack, 1997 ; Entrikin, 1991), lui aussi très marqué par les déterminations de genre. Le lieu se caractérise avant tout par sa brève continuité, par la contiguïté des points qui le composent, par le principe de coprésence d'êtres et de choses auquel il concourt. Le lieu recèle la propriété de maintenir ensemble des êtres hétérogènes, celle de les faire cohabiter et de provoquer leur interaction (Retaillé, 1997). Le lieu se définit souvent par rapport à des fonctions, à des événements, à des circonstances. Les lieux domestiques, ceux de l'espace privé (appartements, maisons, pièces, jardins) ou de l'espace public le plus banal, peuvent aussi être vécus comme des territoires. C'est le cas lorsqu'ils font l'objet de pratiques intenses, quasi-exclusives ou communautaires. Le territoire vécu regroupe et associe les différents types de lieux. Dans ces conditions, territorialiser un espace consiste à y multiplier les lieux (à la qualification desquels contribue le genre), à les configurer en réseaux.[425]

Di Méo invite ici à penser le territoire comme une multiplication d'espaces qui ont chacun une fonction particulière et qui sont marqués par le genre. Affirmer ainsi une corrélation, voire un lien causal, entre espace et genre, mérite un approfondissement ; bien qu'intuitivement, on suppose déjà une imbrication de ces notions. Les espaces, tels que nous les évoquons en ce qui concerne l'espace public et d'espace privé, participent déjà au processus de territorialisation.

Les espaces, la division des espaces ne relèvent pas du seul ordre symbolique, mais bien d'une réalité concrète, palpable qui a des incidences sur la vie quotidienne des individus. Lorsqu'on impute à l'espace privé un travail domestique et à l'espace public un travail rémunéré, on s'aperçoit déjà que la division du territoire s'établit selon un ordre social. Mais, comme à la suite de nos analyses nous saisissons l'implication du genre dans cette division, cela légitime la définition des espaces comme des lieux sexués et donc la définition du territoire en termes de structure générique du pouvoir. Ce qui pourrait prendre l'apparence d'une assertion n'est en fait qu'une conclusion, qui paraît *in fine* évidente. D'un point de vue empirique, le constat d'une division de l'espace selon le genre est clair, il y a des espaces masculins, des espaces féminins, des espaces LGBTQ+ et des espaces communautaires, donc racialisés. Ces espaces, qui se caractérisent par des quartiers (dans l'ère urbaine), où en matière d'étendue du territoire (dans l'ère rurale), manifestent une division sociale – évidemment –, sexuelle et raciale de l'espace urbain ou rural. A cette division, se rajoute la question de la sécurité : l'espace privé est vu, à tort, comme un espace de sécurité et ce, malgré les violences domestiques subies par les femmes – lesquelles sont d'ailleurs de plus en plus médiatisées. *A contrario*, l'espace public se subdivise en espaces sécurisés et espaces d'insécurité. Les espaces pensés comme non

[425] DI MEO, G. (2012). Éléments de réflexion pour une géographie sociale du genre : le cas des femmes dans la ville. L'Information géographique, 2(2), 72-94. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/lig.762.0072

sécurisés, sont inaccessibles aux femmes, du moins, elles s'en détachent et s'en excluent. La dimension temporelle est également importante, puisque selon les moments de la journée, les femmes jouissent différemment de l'espace. La domination masculine et hétérosexuelle informe les espaces.

J'évoquais une distinction de l'espace dans la ruralité. Il est difficile de parler de quartiers privilégiés et de quartiers pauvres, puisque les espaces ruraux sont globalement des espaces de précarité et de division sexuelle.

Les villages ruraux de la Corse sont des lieux où l''inégalité est particulièrement marquée. Des inégalités de genre pour ce qui est de la jouissance de l'espace. La chasse, qui mobilise une grande partie du territoire rural, pratiquée en grande partie par les hommes, limite l'espace des femmes et l'accès aux espaces naturels d'une grande partie de la population. La chasse délimite donc un espace d'usage exclusivement masculin qui monopolise ainsi un territoire. Evoquer la chasse a du sens du fait de la dimension traditionnelle de son usage et du fait de la virilité qui lui est associée. En effet, « la virilité revêt un double sens : « Premièrement, les attributs sociaux associés aux hommes et au masculin : la force, le courage, la capacité à se battre, le droit à la violence et aux privilèges associés à la domination de celles, et ceux, qui ne sont pas, et ne peuvent être virils : femmes, enfants… »[426]. La dimension culturelle de la chasse et son importance dans l'image identitaire, démontrent la division sexuelle non seulement de l'identité, mais également de la tradition et de sa médiatisation en vue du développement touristique.

Cette division sexuelle de l'espace rural s'accompagne d'une division sociale. Avant tout, il faut noter la disparité sociale entre l'ère urbaine et l'ère rurale en Corse.

[426] MOLINIER, P. (2000). Virilité défensive, masculinité créatrice. Travail, genre et sociétés, 1(1), 25-44. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/tgs.003.0025

Les habitants du rural les plus exposés à la pauvreté (%€) -[427]

	Taux de pauvreté	***Revenu annuel médian par UC (euros)***
Moyenne Corse	20,4	18 290
Communes rurales	25,4	17 030
Petites et moyennes aires urbaines	23,5	17 040
Pôles Ajaccio et Bastia	18,5	18 670
Couronnes d'Ajaccio et Bastia	16,9	19 360

Le constat de l'INSEE est sans appel, les communes rurales connaissent le taux de pauvreté le plus élevé de la région. Il y a ainsi une forte disparité sociale entre les zones urbaines et les zones rurales. Cependant, il faut noter l'hétérogénéité sociale présente dans les villages, particulièrement à l'occasion des vacances d'été. Lors desquelles la *diaspora* reprend possession des maisons familiales. L'accroissement de la population dans l'ère rurale en Corse lors de la saison estivale ne dépend pas exclusivement du tourisme. C'est la notion d'identité, de patrimoine qui pousse ce « retour » à la ruralité, selon une norme culturelle. Cette norme culturelle dont il est question ici, peut être traduite comme un produit de la société. C'est-à-dire, que le tourisme serait un produit « social » et donc un produit du genre.

En outre, le tourisme qui est d'une certaine façon appelé par le patrimoine ne peut que répondre aux normes de genre. Les comportements touristiques, les espaces dont jouissent les touristes, les structures d'accueil sont pensées selon les normes de genre. C'est-à-dire que la Corse concentre un large éventail d'offres touristiques, à la fois un tourisme sportif, un tourisme festif, un tourisme culturel et, surtout, un tourisme de masse. Tous sont catégorisés selon le genre, de manière que la répartition des espaces touristiques se fait, notamment, selon le sexe.

Par exemple le GR20, attire plus de 60% d'hommes. On peut l'expliquer selon les schémas stéréotypés. Le sentier nécessite une bonne condition physique, exige une adaptation à des conditions de vie rudes, la randonnée est un sport pensé comme typiquement masculin, il suffit de regarder les tenues proposées qui ne révèlent aucune volonté de féminisation – au sens générique du terme – *a contrario* du tennis ou de la course à pied. Ces deux sports sont spécifiquement enclins à la division sexuelle dans les tenues, qui sont plus courtes, plus

[427] INSEE. (2015, juin). *Un faible niveau de vie et des revenus dispersés* (n°4). INSEE FLASH CORSE. Consulté à l'adresse https://www.insee.fr/fr/statistiques/1285544#tableau-Figure_4

moulantes pour les femmes que pour les hommes. Il y a alors, à l'évidence, une sexualisation du sport et de ce fait, nécessairement du tourisme sportif.

L'occupation des espaces touristiques du littoral est également extrêmement parlante du point de vue du genre. La plage laisse entrevoir une occupation des lieux différente selon le genre. Les femmes sont plus enclines au bronzage et au délassement, là où les hommes s'adonnent à des pratiques sportives sur le sable. Il y a une mobilité des hommes qui contraste avec l'immobilisme des femmes. C'est-à-dire que l'occupation de l'espace littoral, en particulier de la plage est divisée selon les stéréotypes de genre.

Ce bref aperçu de la pratique touristique en Corse, et sur l'ensemble des littoraux, laisse présager de l'hétéronormativité du tourisme. En effet, le tourisme, fondé sur le patrimoine, qui met en valeur une marchandisation de la culture, tend à produire des comportements hétéro-normées. Il est nécessaire de s'appesantir sur cette notion de marchandisation de la culture qui doit son essor, notamment, à l'Unesco.

> C'est pourtant à l'action de l'Unesco, avec sa labellisation du patrimoine mondial, que la marchandisation patrimoniale doit son développement exponentiel. Il est donc logique et légitime qu'« en reconnaissance des directives, de l'assistance et des encouragements hors du commun qu'il a prodigués à 185 pays du monde entier pour leur permettre d'établir et d'aménager 878 sites du patrimoine mondial », « et compte tenu de ses performances exceptionnelles dans l'industrie du tourisme », le Centre du patrimoine mondial de l'Unesco se soit vu attribuer le prix 2008 du Tourisme mondial (World Tourism Award), sponsorisé par Corinthia Hotels, American Express, The International Herald Tribune et Reed Travel Exhibitions, décerné à Londres dans le cadre du World Travel Market.Cette croisade pour la consommation mercantile du patrimoine n'est pas seulement dommageable aux visiteurs, à la fois trompés quant à la nature du bien à consommer et placés dans des conditions d'entassement et de bruit de toute façon impropres à une quelconque délectation intellectuelle ou esthétique. Elle aboutit trop souvent aussi à la destruction des sites labellisés, tant par l'érection des nécessaires structures d'accueil (hôtelières ou autres) que par l'élimination d'activités créatives liées à la culture locale et à son identité, en particulier dans le cas des pays du Sud.428

Autrement dit, la culture, le patrimoine font l'objet d'une exploitation économique, libérale, capitaliste, quitte à les dénaturer. Lorsqu'une muséification de la culture apparaît c'est en même temps qu'une économie culturelle destinée non pas à la mise en valeur d'une culture locale, mais aux touristes. Le Musée du porc, *U mondu di u porcu*, à Cozzano, Corse-du-Sud, en est un exemple. Il associe d'emblée l'élevage ovin à la culture locale, et propose des offres permettant de se rendre dans les exploitations porcines, d'aller au restaurant et de visiter une exploitation agricole. Evidemment, l'enjeu est ouvertement économique. Si la démarche a du

[428] CHOAY, F. (2009). Le patrimoine en questions. Esprit, 11(11), 194-222. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/espri.0911.0194

sens, du point de vue de la dynamisation d'une économie locale, elle en a moins du point de vue du patrimoine. A moins, finalement, qu'on puisse associer sans distinction patrimoine et économie, afin que le patrimoine devienne *in fine* un capital culturel à exploiter. L'économie culturelle vise à dénaturer les cultures, puisqu'elles sont proposées aux touristes, elles doivent s'adapter au tourisme. C'est ainsi que se développe le tourisme de masse auquel on reproche un mépris culturel, alors même qu'il naît de ce mépris, de cette volonté de marchandisation de la culture. Dominique Salini décrit ainsi cette marchandisation de la culture et son lien évident avec une volonté d'affirmation identitaire, volonté absolument contradictoire :

> Une certaine forme d'esthétique s'est complètement substituée à la réflexion au point d'en arriver au paradoxe suivant : ceux-là mêmes qui ont été à l'origine de la disparition des patrimoines, religion et administration, sont les inventeurs d'un nouveau discours identitaire. Ce sont les mêmes qui mettent en patrimoine, en spectacle le socle anthropologique des sociétés. On peut probablement risquer le terme de tourisme spirituel avec la reconstitution d'épisodes bibliques lors de la Semaine sainte, l'attraction des vacances-retraites dans des couvents ou le regain d'intérêt pour les pèlerinages. A l'instar d'un tourisme culturel, les politiques de formation et d'éducation se satisfont d'images culturelles. La promiscuité qui caractérise justement le traditionnel devient, parce qu'il y a le médium esthétique et idéologique, un narcissisme sclérosant.[429]

Cette marchandisation s'accompagne, forcément de stéréotypes. En Corse on retrouve régulièrement la figure du « bandit corse », de « Colomba » - qui est devenu une marque de bière corse, preuve de son exploitation économique -, qui sont des éléments constitutifs de l'exportation de la caricaturalisation de la Corse, et d'une conformation à ces représentations par la population et l'économie touristique. Cette marchandisation de la culture sous-tend, indubitablement, une valeur économique de la culture.

> Cette posture ambivalente qui à la fois dédramatise et folklorise la violence sociale observée sur l'île s'est renouvelée avec l'émergence du nationalisme à partir des années 1980. Une élite de publicistes n'a pas hésité à côtoyer les nouvelles icônes de la couleur locale que sont devenus les combattants nationalistes clandestins. Elle a ainsi contribué à valoriser l'image emblématique du combattant cagoulé, représentation stéréotypée d'une Corse « toujours rebelle ». Une « corsophilie » idolâtre s'est imposée ces dernières années dans les médias locaux et dans certains médias nationaux. Journalistes et artistes en constituent l'avant-garde éclairée. Leur posture enthousiaste et démagogique a été recensée par le sociologue François De Negroni (2004) dans un opuscule fort pertinent. Le chanteur Michel Fugain et l'humoriste Guy Bedos en sont les représentants les plus archétypaux, multipliant les déclarations d'amour envers l'île et ses habitants. Leur surenchère confine à la caricature et rappelle les continentaux que croque le dessinateur Pétillon dans la bande dessinée L'Enquête corse (Albin Michel, 2000). Reprenant les indestructibles stéréotypes valorisants sur le peuple résistant et fier, ils réaffirment leur « solidarité avec le peuple

[429] SALINI, D. (2004). *Encyclopedia Corsicae.* « Présentation générale : la Corse dans sa dimension anthropologique » Ed. Dumane, p.13.

> corse » sans préciser ce que contient cette formule pleine de sous-entendus. Ces propos révèlent profondément une « haine de soi » dans la surenchère à se faire accepter et à s'exonérer du péché originel d'être un Homo touristicus. Honteux d'être touristes, ils s'entourent d'autochtones alibis et contribuent aussi à véhiculer un profond mépris envers le tourisme de masse des classes plus modestes qui elles « ne comprennent pas la Corse ». Leur posture idéalisant un peuple mythifié s'inscrit parfaitement dans le constat établi par Éric Conan (2004) d'une élite progressiste contre le peuple. Ces multiples déclarations réactivent également les stéréotypes du passé et, en valorisant à outrance l'identité, construisent de nouvelles images d'Épinal succédant à celles du banditisme d'honneur. Reposant sur une pseudo-authenticité, un processus de folklorisation a ainsi été mis en œuvre, sans commune mesure avec celui qui s'est élaboré entre Italie continentale et Sardaigne et qu'évoque le sociologue sarde Gino Satta (2001).430

L'éclairage apporté par l'analyse de Martinetti permet de comprendre les imbrications entre patrimoine, folklore, marchandisation et genre. Bien qu'il n'évoque pas ici la question du genre, elle est évidente. L'image de la femme corse se construit à rebours de l'image masculine. Cet homme qui chasse, qui tue, qui revendique son identité invisibilise la femme du fait, d'abord, de son appropriation de l'espace physique, médiatique et culturel, puis, de sa position de domination, il est la figure de la Corse. En « réactivant les stéréotypes du passé » le développement touristique insulaire renforce les stéréotypes de genre, jusqu'à les valider, dans une logique économique. L'économie touristique est décrite par Martinetti comme une économie criminelle :

> Le tourisme s'est largement installé comme principale source de richesses en Corse et les récents transferts de compétence réalisés au profit des collectivités locales ont eu le mérite de porter au grand jour la divergence d'intérêts qui existe au sein même de la société corse entre groupes sociaux et professionnels. Le temps des incantations qui permettait d'opposer « les Corses » ou le « peuple corse » au « tourisme étranger » semble révolu. La violence politique a certes freiné l'urbanisation et le mitage, mais son coût est élevé. Elle a permis une criminalisation de l'économie touristique au profit d'une pègre locale sachant habilement instrumentaliser les discours populistes. Contradictoirement elle a également rendu l'île plus dépendante du tourisme, empêchant l'implantation salutaire d'activités plus diversifiées, notamment celles de haute technologie. [431]

Cette criminalisation de l'économie touristique tient, nécessairement, les femmes en dehors de la gestion du tourisme. Ce tableau d'un tourisme rongé par la pègre fait état non seulement d'un monopole masculin, mais également d'un monopole violent, caricature d'un patriarcat

---

[430] MARTINETTI, J. (2007). Les tourments du tourisme sur l'île de Beauté. Hérodote, 4(4), 29-46. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/her.127.0029

[431] *Idem.*

traditionnel, valorisé dans l'image d'une corse « authentique », image médiatique à laquelle les populations locales s'identifient selon une volonté de distinction.

En bref, le tourisme insulaire bâti sur une valorisation de ses sites naturels et d'une identité traditionnelle met en relief les inégalités de genre en ce qui concerne l'occupation des territoires et la gestion économique du tourisme. Le renfort apporté par la notion de « patrimoine », perçue comme une valeur universelle, vecteur d'égalité et de préservation, met, sans doute, en œuvre le renforcement d'une identité sexuée de la culture et donc, du tourisme. C'est la raison pour laquelle, il est juste de s'intéresser à la notion de « matrimoine », en tant qu'elle se présente comme une concurrente de l'hégémonie patrimoniale, sans pour autant prétendre à l'alternative.

III.2.2. Le concept de « matrimoine » peut-il constituer une solution ?

D'emblée, le reproche qu'on pourrait faire à la notion de « matrimoine » est de s'ancrer dans l'opposition, plutôt que de proposer une alternative à l'hégémonie patrimoniale. Pourtant, le matrimoine se définit comme un concept complémentaire du patrimoine afin de témoigner de la diversité sexuelle dans l'Histoire.

> Le Matrimoine est constitué de la mémoire des créatrices du passé et de la transmission de leurs œuvres. L'égalité entre femmes et hommes nécessite une valorisation de l'héritage des femmes. Dès lors Matrimoine et Patrimoine constitueront ensemble notre héritage culturel commun, mixte et égalitaire.
>
> Notre héritage culturel est constitué de notre Patrimoine (ce qui vient des pères) et de notre Matrimoine (ce qui vient des mères). En réhabilitant la notion de matrimoine, le mot comme les femmes qui le composent, nous nous réapproprions l'héritage culturel qu'on nous vole : nous retrouvons dans la chambre de notre culture une autre bibliothèque, celle des compositrices, des conteuses, des clownesses, des plasticiennes…[432]

Le présupposé étant que le patrimoine relève non seulement d'une logique patriarcale mais ne valorise que l'œuvre des hommes, en excluant les femmes. Il est donc ostensiblement androcentrique, à la fois théoriquement et factuellement. L'émergence de cette notion de matrimoine devrait ainsi permettre de proposer un élément de résolution de la problématique patrimoniale. Parler de « matrimoine », c'est aussi soutenir la nécessité d'un « patrimoine », il

[432] Qu'est-ce que le matrimoine ? (2006). Consulté à l'adresse https://www.lematrimoine.fr/quest-ce-que-le-matrimoine/

ne s'agit pas de vouloir effacer les Mémoires – comme dans une logique martiale ou autoritaire – mais il serait intéressant de permettre l'émergence d'autres Mémoires, afin d'atteindre une complétude historiographique et historique.

De plus, le patrimoine est donc considéré comme ostensiblement sexiste, genré : il représente et promeut les hommes, en excluant les femmes.

> Il faut également analyser à quel point le rôle joué par les femmes dans l'histoire des arts est sous-estimé, offrant une vision biaisée de notre patrimoine culturel. La langue anglaise, moins sexiste, utilise le terme héritage car l'héritage culturel est en effet composé du patrimoine (ce qui vient des pères) et du matrimoine (ce qui vient des mères). En réhabilitant la notion de matrimoine, c'est la réappropriation de l'héritage culturel dans son entièreté qui est engagée.[433]

Grumet nous signale que notre supposition d'un matrimoine pensé comme distinction est fausse. Il participe, au contraire, à une représentation culturelle exhaustive.

> Le matrimoine ça concerne l'héritage culturel des femmes, les biens culturels des femmes. C'est un mot qui a son importance, j'insiste sur le fait que ce n'est pas un néologisme, il ne m'intéresse pas en tant que néologisme, il m'intéresse parce qu'il a une histoire, une histoire politique. On voit très bien comment un mot s'est effacé au profit de son substantif, matrimoniale, qui renvoie à la sphère du mariage, du privé, pendant que le patrimoine a pris ses lettres de noblesse et est devenu les biens de la nation. Ce qui m'intéresse c'est de montrer que ce matrimoine existe, même si on a longtemps cru qu'il n'existait pas, l'histoire, les livres d'histoire l'ont effacé, les femmes ont réussi à réaliser, à écrire, à inventer, à penser, tout au long des siècles.[434]

Le matrimoine ne serait ainsi que l'élaboration d'une genèse des créations féminines, des ouvrages féminins, de la participation des femmes à l'Histoire. Ce qui est particulièrement intéressant et souligné par Aurore Evain dans son *interview* à France Culture, est l'évolution du terme « patrimoine » par rapport à celui de matrimoine. Patrimoine signifiait simplement, ce qui appartenait au père, matrimoine, ce qui appartenait à la mère. En revanche, aujourd'hui, le patrimoine revêt l'ensemble des biens culturels, au point de s'élever jusqu'à l'universel. Alors que le matrimoine n'a plus de subsistance que dans son substantif « matrimonial ». L'évolution des termes est forte, particulièrement symbolique. Le matrimoine est renvoyé à la sphère privée, au mariage. Le patrimoine renvoie à l'universel.

---

[433] GRUMET, A. (2020). Arts et Culture : l'éga-conditionnalité pour garantir l'égalité entre les femmes et les hommes.*L'Observatoire*, 2(2), 33-36. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/lobs.056.0033

[434] « Le matrimoine n' est pas un néologisme, mais un mot effacé par l' ; Histoire ». (2021, 29 janvier). France Culture. https://www.franceculture.fr/emissions/affaire-en-cours/affaires-en-cours-du-vendredi-29-janvier-2021

Ce qui importe dans la notion de matrimoine c'est de la mettre au même niveau que celle du patrimoine. Pour, qu'elle puisse prétendre à l'universel. L'utilisation du terme matrimoine qui est fortement connoté du fait du matrimonial, aide les femmes à sortir de la sphère privée. Nous avons donc affaire à une réappropriation du terme, mais plus encore à une réappropriation de l'héritage culturel.

Ainsi compris, le matrimoine pourrait s'inscrire dans la démarche d'une histoire féminine, telle qu'elle a été entreprise par Michelle Perrot par exemple, car il n'est plus question que de représenter les femmes historiquement. Le matrimoine est donc une volonté de donner une place sociale aux femmes.

En France, des journées du Matrimoine ont vu le jour en 2015 de l'initiative de l'association HF en Île de France. Ces journées, qui se déroulent en même temps que les journées européennes du patrimoine, ont pour but de rendre visibles les autrices, compositrices, figures historiques, *par exemple.*

> « Avec le Matrimoine, nous tissons des filiations, nous tissons un réseau, nous réintégrons la République des Lettres, et nous nous découvrons des ancêtres, des compagnes. Nous découvrons avec stupeur que nous n'étions pas les seules. Que nous ne sommes pas seules. Et cette sortie des solitudes, joyeuse et enthousiasmante, c'est bien ce que vise au fond une association comme HF. » Aline César, présidente HF Île-de-France[435]

C'est donc une initiative citoyenne, qui reçut néanmoins le soutien de l'Etat après sa création. Le principe étant de rendre le matrimoine et le patrimoine complémentaires. Le matrimoine existait déjà au Moyen-Âge et faisait l'objet d'un usage courant. A partir de la Révolution française, le patrimoine devient le bien culturel de la patrie et non plus les biens du père. L'héritage culturel, devient donc masculin, la mémoire collective est donc, également, masculine. Nommer le matrimoine permet de nommer les femmes et de leur rendre leur existence. Le matrimoine n'aurait aucun intérêt si les femmes n'avaient pas participé à l'Histoire, à la Science, à l'Art. De plus, il mène les femmes vers une sortie de la maternité. Ne pas traiter le matrimoine, c'est nier une partie de l'héritage culturel. Ce constat, ne se limite d'ailleurs pas aux recherches historiques, artistiques ou militantes, puisqu'en 2017, le parti Europe Ecologie Les Verts (EELV) proposait que la ville de Paris communique sur les journées

435 Qu'est-ce que le matrimoine ? (2015). Le matrimoine. https://www.lematrimoine.fr/quest-ce-que-le-matrimoine/

du patrimoine et du matrimoine. Proposition qui a provoqué les railleries d'une partie de la presse nationale et qui n'a pas manqué de déclencher des véhémences, sans doute, significatives. Dans un édito du secrétaire national de EELV, David Cormand déclare :

> L'invisibilisation des femmes dans l'histoire de notre pays, et du monde, est un phénomène connu. Et ce n'est pas un phénomène accidentel. Il a un sens, car l'histoire, la façon dont elle est écrite, et la manière dont la mémoire est sélectionnée et transmise est un enjeu de pouvoir, et donc de domination potentielle. Il n'est pas anodin que ce soit les inventions, les rôles, les exploits, les réalisations, les œuvres des hommes qui soient retenus au détriment de celles des femmes. Car il s'agit souvent, au moment où l'histoire s'écrit, de légitimer par une lecture du passé un pouvoir du présent. En l'occurrence celui qu'exercent les hommes. Dès lors, c'est à des hommes du passé qu'il convient de faire référence pour appuyer celui d'hommes du présent ;
> De la même façon, le fait que le mot qui désigne les traces laissées par le passé et qui matérialise notre mémoire collective soit « patrimoine » n'est pas anodin et témoigne du lien que la langue française implique entre l'histoire et son caractère « paternel », et donc masculin.
> Soit, admettons cela. Mais n'aurait-on vraiment pas autre chose à faire quand on est écologiste ?
> Et bien quand on est écologiste, précisément, on est viscéralement attaché·e à interroger de manière globale une société qui s'est lovée dans de « mauvaises habitudes » : celles de consommer des ressources limitées de manières illimitées en nourrissant des inégalités sociales toujours plus grandes ; ou celles, par exemple, de se résigner à l'effacement des livres d'histoire, des noms des rues et d'une juste représentation dans les différentes strates de nos sociétés d'une partie de la population, en l'occurrence les femmes.
> Ce sujet participe d'une même logique, bien entendu, que celle qui produit les violences spécifiques que subissent les femmes. L'exclusion par le langage est l'une des formes de la violence symbolique, qui dit et rappelle aux femmes qu'elles n'ont pas leur place dans le pays des droits de l'homme, un pays où le masculin pluriel est la règle. On l'oublie, on n'en a pas conscience, mais cette invisibilisation joue un rôle dans la façon dont se construisent les enfants, les modèles qu'ils et elles prennent du passé, ce qu'ils et elles envisagent pour leur avenir.[436]

La position de David Cormand nous intéresse particulièrement car elle témoigne du lien, parfois difficile – nous l'avons vu – entre écologie et féminisme. Il établit alors facilement ce lien, en en faisant une logique : ce sont deux combats qui se dressent contre les inégalités. L'injustice écologique mais aussi l'injustice sociale sont au cœur des programmes politiques écologiques. Ce qui nous interpelle, c'est aussi l'usage répétitif du mot de « violence ». Le patrimoine serait ainsi une violence symbolique subie par les femmes. Cette violence prend la forme d'une aliénation des femmes, d'une invisibilisation de leurs apports historiques. Cette invisibilisation générale, à la fois historique et de l'espace public, a des conséquences notamment sur les enfants, qui grandissent avec représentations stéréotypées fondées sur une

[436] MADELINE, V. (2017, 25 novembre). Patrimoine, matrimoine... et l'écologie. Consulté à l'adresse https://www.eelv.fr/patrimoine-matrimoine-et-lecologie/

division et une hiérarchie sexuelle, ce qui tend à une reproduction des normes de genre et, avec elles, des injustices.

L'habilitation du terme de « matrimoine » mais, surtout, de son inscription institutionnelle semble nécessaire dans une optique de justice entre les hommes et femmes. Il ne saurait, bien sûr, être une résolution absolue, mais paraît être un élément de résolution, puisqu'il inclut à la fois la représentation, l'éducation et la culture. Une approche de la culture par le matrimoine, permet au patrimoine de se défaire de son héritage androcentrique, mais, ne s'épanche pas sur la question économique. Ce qui, à mon sens, est un point aveugle de l'approche culturelle par le prisme du genre. Il est nécessaire de soulever un autre problème : est la définition du matrimoine qui ne recouvre pas la nature. La nature, demeure l'apanage du patrimoine et relève d'une exploitation masculine et économique. Le développement de la notion de matrimoine, dans les recherches sur le genre, est d'après moi, un point essentiel. La protection de l'environnement et le matrimoine n'ont été liés que par un groupe politique, EELV[437], qui par leur seule mention du matrimoine en ont fait un sujet éminemment écologique.

L'écoféminisme s'il se fonde sur l'intersectionnalité et, de fait, sur l'interdisciplinarité, demeure sourd à la problématique de l'héritage culturel. Il faut donc parvenir à trouver un point d'ancrage dans la culture, par le prisme de l'écoféminisme. Peut-être devrions-nous poser la question différemment, on peut supposer que la culture trouve son origine dans la nature. Elle deviendrait alors un objet écologique.

III.2.3. La nature informe-t-elle la culture ?

Il est juste de supposer le paysage géographique comme étant un critère de développement des sociétés. La Méditerranée, en toute logique, s'est bâtie – culturellement – sur son capital naturel. Elle devient ainsi un paradigme, puisque sa diversité naturelle pousse à des modes de vie particuliers. Paul Rasse l'explique ainsi

> En Méditerranée, on passe très vite d'un milieu à un autre, quelques dizaines de kilomètres parfois suffisent pour aller de la côte aux alpages, des terres fertiles et irriguées aux déserts les plus arides. Si l'on ajoute à cette rapide esquisse de la diversité des milieux, les événements politiques, les choix historiques, les solutions techniques, les accidents susceptibles de bouleverser l'ordre des choses, on imagine bien comment se sont développés

[437] Europe Ecologie Les Verts.

> des systèmes économiques, techniques et sociaux très différents les uns des autres et comment se dessinait une mosaïque des identités culturelles caractérisant chaque forme de peuplement[438].

Cette rapide esquisse, aide à saisir la difficulté de traiter un sujet ayant pour cadre la Méditerranée. Il ne s'agit pas de s'extasier devant la beauté des paysages mais de comprendre en quoi ils informent les normes.

Brièvement, la Méditerranée n'a cessé d'osciller entre grandeur et décadence, d'abord riche de ses ports et de ses commerces, elle s'est appauvrie avec l'avènement des nouvelles techniques de communications ferroviaires puis aériennes. Si ses particularités facilitaient les relations commerciales entre les pays, elles sont aujourd'hui des freins au développement tel qu'il est pensé par l'Europe du Nord et les acteurs de la mondialisation. Peu rentable, elle est devenue un pôle touristique ce qui est néfaste évidemment pour le tourisme lui-même. Le développement lié au tourisme condamne ce dernier et donc tout intérêt économique ainsi, la culture disparaît peu à peu en tant qu'identité. Si les côtes sont creusées, les littoraux bâtis, les montagnes aménagées, l'identité s'efface. Ce constat est aisé, mais démontre une chose fondamentale, c'est le lien entre Nature et identité. Bien que l'économie, la culture aient tiré parti de la nature, elles sont peut-être elles-mêmes, informées par la nature. Autrement dit, le développement des savoir-faire, de la tradition pastorale, par exemple, sont induits par la diversité naturelle. Dans une perspective d'un travail sur le genre, il faut préciser que cela ne signifie pas que la nature a un genre, bien évidemment, mais qu'elle a donné lieu à une culture qui a évoluée selon des normes de genre.

> La Méditerranée est une terre d'accueil et de rencontre, pour l'émerveillement des artistes, la sensibilité des écrivains, la fertilité des scientifiques, l'ambition des politiques, l'ingéniosité des artisans, l'audace des commerçants et des industriels. Elle est cet effet d'ombre et de lumière, cette fascination des couleurs trop vives et si douces à vivre, cet alanguissement de temps qu'alternent des zones d'hyperactivité, ce mélange d'authenticité et de superficialité exubérante, la réputation de fabrications artisanales séculaires et la maîtrise des technologies les plus sophistiquées, cet ancrage dans le passé, mais cette capacité à se projeter dans l'avenir.[439]

---

[438] RASSE, P. (2000) « Identités culturelles et communication en Europe, le paradigme de la Méditerranée », [En ligne], dans Communication et organisation, mis en ligne le 27 mars 2012, URL : http://communicationorganisation.revues.org/2345.

[439] *Idem.*

La Méditerranée serait alors riche de ses antagonismes, le climat aurait incité à une certaine hospitalité, l'ensoleillement à la culture des oliviers, les montagnes à l'élevage ovin, les carrières de marbre à un savoir-faire... Si cette idée est difficile à contester, il demeure néanmoins que sans la logique libérale, il est compliqué d'expliquer la division sexuelle. La division sexuelle naît d'une idée de la productivité, d'un aménagement du temps et de l'espace propre à un sexe et à l'autre. Nous l'avons analysé comme profondément androcentrique, la Méditerranée aurait donc créé un aménagement spatio-temporel des territoires selon des critères génériques.

Finalement, cette idée n'est pas étonnante. Le paradigme libéraliste s'est également fondé sur la nature pour informer les sociétés, ainsi la Méditerranée est devenue un pôle touristique, dont le développement dépend – en grande partie – de son attrait touristique. De cette manière, le patrimoine trouve une place importante dans ce cadre-ci. Le genre, s'impose en fonction des normes androcentriques et de l'écosystème qui le précède, il aménage socialement la nature. La nature prise au sens du corps humain est encore plus éloquente. Le genre s'est construit sur la nature des individus, en interprétant cette nature comme genrée.

> Au terme de ces métamorphoses, les sexes deviennent des "genres" masculin, féminin. C'est alors que les corps sexués, du fait que les uns ont un pénis, les autres un vagin, que les uns sécrètent du sperme, les autres du lait, c'est alors que les corps sexués, donc, devenus des corps d'un "genre" particulier, se mettent à fonctionner comme des poupées ventriloques tenant en permanence un discours sur l'ordre qui règne dans leur société – ordre entre les sexes, mais aussi ordre sexuel, mais aussi ordre politique, bref, l'ordre sous toutes ses formes qui réunit les différents composants de la société, l'ensemble des activités des individus et des groupes en un tout qu'il s'agit de reproduire. C'est ainsi que la sexualité humaine qui est fondamentalement asociale, allait interférer plus fréquemment encore que celle des primates avec le développement des nouvelles formes de vie sociale.[440]

De ce fait, c'est une interférence, ou même une ingérence de la part de la culture qui a conduit à des inégalités de genre et, surtout, à leur reproduction selon le principe d'une « soumission librement consentie ». On voit bien d'ailleurs, que dans cette analyse de Godelier, les corps sexués sont interprétés selon un schéma hétéronormatif. Cela est particulièrement visible par l'opposition des termes « sperme » et « lait » qui semblent être interprétés selon un lien causal. Les femmes ont la capacité de produire du lait, cela ne leur est possible que par l'apport de sperme, donc l'hétérosexualité est une norme naturelle. La justification est assez simple et ne nécessite aucune capacité d'analyse. C'est la raison pour laquelle, les normes de genre sont si

[440] GODELIER, M. (2004).Les métamorphoses de la parenté, Paris : Fayard. p.508.

solidement ancrées dans nos sociétés, et plus encore en Méditerranée. Plus encore en Méditerranée, car le fait touristique, entre autres, a contribué à une exagération des traits dits culturels, à une caricaturalisation de culture et un effort collectif de la part des peuples pour correspondre aux traits qui leur ont été attribués, à la fois dans un souci de distinction mais surtout, dans un souci d'intégration aux catégories établies par le développement libéral.
Il faut apporter une précision, le propos n'est pas de souligner la nature comme étant *a priori* un terreau du genre, mais bien de distinguer la capacité interprétative du genre de sorte qu'elle a permis de penser la nature comme genrée. Au préalable, il nous a été donné de voir comment le genre est parvenu à informer les corps des individus, à influer sur leurs tailles, leurs poids, leurs régimes alimentaires. En tenant compte de ces informations, il paraît nécessaire de considérer la nature dans son ensemble, au sens d'écosystème et de corps sexués, pour parvenir à dresser un schéma d'intelligibilité du genre et de sa résistance.

C'est pourquoi il est nécessaire de considérer la nature comme ayant un genre, non pas dans une démarche d'essentialisation de la nature, mais plutôt pour souligner son imbrication avec la Culture et la domination culturelle qu'elle subit. Il est alors difficile de nier que le cadre environnemental conditionne des pratiques sociales, et donc genrées, spécifiques, valorisant les stéréotypes comme moyen de communication. Ces stéréotypes de genre, ont donc des conséquences sur les stéréotypes liés à la nature.

Le passage de la nature à la culture, est expliqué particulièrement clairement par l'anthropologue Paola Tabet qui associe la nature à une possibilité et la culture à une obligation. Elle prend l'exemple de la reproduction pour illustrer son propos :

> Dans les études, tout est considéré comme du naturel, c'est naturel que les femmes fassent des enfants, la fertilité est naturelle : comme je disais, c'est comme la pluie qui tombe. En analysant bien, on voit que dans les sociétés, ce n'est pas simplement un fait naturel, c'est un fait social, socialement géré : c'est naturel de faire des enfants, mais il y a des moyens de contraindre les femmes à les faire, il y a la possibilité de rythmer les naissances, d'imposer la reproduction. Pour le dire très brièvement, l'ovulation c'est biologique, le coït c'est un fait social. La sexualité chez les humains est l'objet de différents types d'intervention. Bien des sociétés font attention à étudier les moments de fertilité des femmes, comment les gérer éventuellement en imposant le coït « quand la femme est fécondable » : elles ne le font pas toutes ni toutes de la même manière, il y a des différences énormes, mais c'est un souci bien présent. D'ailleurs, il suffit de voir ce qu'a provoqué la possibilité d'avorter légalement et l'introduction des moyens contraceptifs dans les mains des femmes, dans nos sociétés, pour voir comment il s'agit encore maintenant un terrain de luttes : en Italie, il y a eu récemment la proposition d'un moratoire pour les avortements ![441]

[441] MARTIN, H., & REY, S. (2008). Creuser des évidences toutes naturalisées. Entretien avec Paola Tabet. Nouvelles Questions Féministes, 27(3), 127-137. https://doi.org/10.3917/nqf.273.0127

La nature devient finalement un prétexte de domination et de gestion des corps. Le pouvoir cherche à discipliner les corps. Le Maroc, nous l'avons vu, lorsqu'il est question de l'avortement ne dresse une analyse que du point de vue sanitaire, c'est ainsi la seule raison qui puisse être invoquée pour ne pas avoir à accomplir son destin biologique : la santé. Ce qui est finalement un critère qui parvient le plus à faire consensus. Tant que la mère ou le fœtus ne sont pas en danger, un débat a lieu. Il y a une ingérence du pouvoir politique sur les corps et particulièrement sur les corps des femmes. Des politiques inverses s'appliquent parfois, comme la politique de l'enfant unique, laquelle se construit également comme une contrainte de la reproduction. Preuve en est que le corps dans sa dimension reproductive est un enjeu politique. Le corps dans sa sexualité a également une dimension économique que sous-tendent les rapports de genre. C'est ce que soutient Paola Tabet en ces termes :

> L'échange économico-sexuel nous met devant une gigantesque arnaque basée sur le plus complexe, le plus solide et le plus durable des rapports de classe de toute l'histoire humaine, celui qui existe entre hommes et femmes : un rapport sous-jacent et articulé aux systèmes sociaux et économiques les plus divers, qui en constituent toujours la base. Un système varié, puissant et en même temps d'une extraordinaire compacité. Les éléments qui concourent solidairement à cette construction des rapports entre les sexes sont, sur le plan économique, des éléments simples mais d'une importance incalculable : la division sexuelle du travail et l'accès différencié des femmes et des hommes aux ressources et aux moyens de production dans les sociétés connues (Tabet 1979) et, dans l'histoire des sociétés capitalistes, entre autres, les différences de salaires et le travail domestique gratuit des femmes. Il en résulte aujourd'hui, sur le plan mondial, la concentration absolue ou presque des richesses entre les mains masculines, alors que les femmes fournissent plus de la moitié des heures de travail. Dans ce système, le surplus de travail des femmes est la condition même de l'accès des hommes à un surplus, surplus de temps libre et d'autres ressources, y compris l'accès au service sexuel, et donc – on peut en faire l'hypothèse – il rend possible l'échange économico-sexuel. On se trouverait ainsi face à un rapport global qui lie oppression sexuelle, limitation de la connaissance et exploitation économique.[442]

C'est-à-dire qu'à partir du constat d'une fécondité naturelle, des rapports sociaux genrés et sexualisés s'instaurent, sous le joug du capitalisme notamment. Le principe de la division sexuelle du travail, permet un rapport économique à la sexualité qui ne se limite pas à la seule prostitution. Tabet s'interroge ainsi : « La sexualité en elle-même est-elle quelque chose d'instinctif et de naturel, une oasis heureuse hors des rapports de domination, ou bien ne devrait-on pas plutôt la considérer comme un fait social et l'étudier dans le contexte des

[442] TABET, P. (2010). La grande arnaque l'expropriation de la sexualité des femmes. *Les rapports sociaux de sexe*, (17), 104-122. Consulté à l'adresse https://www-cairn-info.udcpp.idm.oclc.org/les-rapports-sociaux-de-sexe--9782130584742-page-104.htm

relations sociales et des relations de pouvoir ? »[443]. Elle fait état, dans son travail, d'une sexualité féminine toujours ancrée dans une logique économique. Elle estime d'ailleurs que la logique économico-sexuelle fait partie intégrante du mariage, sans qu'il y ait besoin de la trace ostentatoire d'une dot par exemple. Dans les pays occidentaux, démocratiques, libéraux, les femmes ont également accès à cette sexualité. Cette dernière peut conditionner l'obtention d'une promotion, la promesse d'une aisance matérielle, un nom de famille ou plus simplement de l'argent. Selon elle, la sexualité n'entre pas dans la logique du don et du contre-don, mais bien dans celle de l'échange asymétrique et devient ainsi un outil de pouvoir auquel les femmes, elles-mêmes participent.

Cet exemple de la sexualité comprise en matière d'inégalité de genre et de rapports de pouvoir, permet de dévoiler comment une donnée naturelle est socialement interprétée en ce qui concerne une hiérarchie sexuelle et, évidemment sociale. L'économie semble ainsi pénétrer toutes les strates de la sociétés, toutes ses couches, mais aussi l'intimité des individus qui serait, à présent, régie par la logique économique. Ce spectre économique qui entoure la sexualité, nous conduit à envisager la nature comme un mythe. Postuler tour à tour comme le fondement de l'identité individuelle et collective, comme une entité à combattre pour parvenir à une cohésion sociale, pour justifier des normes et des valeurs, s'avère être finalement un produit culturel et économique.

Conséquemment, s'interroger sur l'écoféminisme et sa capacité à résoudre les problématiques liées aux inégalités semble absolument pertinent. Pertinent car, l'écoféminisme part du postulat qu'il faut se défaire de ce *distinguo* artificiel entre Nature et Culture et considérer les individus comme des éléments de la nature. Nous n'évoluons pas au sein d'un écosystème, nous sommes une partie de l'écosystème. Les rapports de force instaurés par le paradigme social du genre entre nature et culture, entre exploitation naturelle et exploitation humaine, entre exigences économiques et exigences sociales, n'ont plus lieu d'être. En effet, il s'agit de considérer les injustices d'un point de vue global, non pas universel, et de s'adonner à une déconstruction de l'hétéronormation, des normes de genre à partir d'une valorisation de l'environnement naturel. L'écoféminisme se traduit ainsi comme une théorie intersectionnelle qui mène à la résolution des difficultés rencontrées par les différentes théories féministes et d'y inclure les injustices raciales, sociales et écologiques. C'est de cette manière, je crois, que nous

[443] *Idem.*

en arrivons à l'aboutissement d'une théorie de la justice qui permettrait de déconstruire les inégalités en définissant un nouveau paradigme. Le cadre méditerranéen est à ce sujet très éclairant, puisqu'en concentrant différentes cultures, différents niveaux de vie, différentes politiques, on s'aperçoit néanmoins des liens établis entre ceux-ci qui ont mis en œuvre la production d'un paradigme méditerranéen, d'une culture méditerranéenne. Il pourrait donc être considéré comme un terrain expérimental, puisqu'il semble avoir construit un schéma d'intelligibilité qui lui est propre, qu'on peut analyser selon l'hypothèse du *continuum*.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Mon argumentaire s'est construit en trois parties, la première, *La Méditerranée, entre conservatisme et progressisme*, la deuxième, *L'identité est-elle nécessairement patriarcale ?* et, la troisième, *L'écoféminisme, horizon de la théorie du genre ?* Ces trois étapes de recherche, *a priori*, décousues, permettent en réalité de mettre au jour le caractère invasif du genre et sa pénétration dans les sphères privées et sociales mais aussi, dans l'ensemble des corps et tous les domaines qui constituent notre environnement naturel ou culturel. Cette démarche, m'a aidée à problématiser les structures de pouvoir, les corps, les identités, les cultures, la nature, l'écologie, la politique migratoire, le port du voile islamiste, la discrimination raciale et sociale, la division sexuelle de l'espace et du temps, *par exemple*.

Ce travail de recherche m'a fourni l'occasion de questionner le terme même de Méditerranée, qui – au-delà d'une mer – est finalement un cadre de pensée, une idéologie, un patrimoine, un stéréotype, une représentation. C'est-à-dire que le mot « Méditerranée » renvoie à un travail d'essentialisation opéré par la société occidentale. Il s'agit donc d'une volonté d'homogénéisation, comme celle à l'œuvre dans le genre. Le genre, peut à présent se définir comme une structure de pouvoir opérant une division sexuelle, prétendument naturelle, entre les individus dans la sphère publique, dans la sphère privée, dans l'intimité. Le genre informe tous les moments de la vie, tous les lieux de vie et même, les lieux dits naturels.

Une réflexion sur notre paradigme économique a été nécessaire et fondamentale. Interroger le libéralisme en tant que cadre économique, politique et social, fut particulièrement fructueux en vue d'une analyse du genre dans le contexte méditerranéen. Ce qui m'a principalement préoccupée est de constater le caractère extérieur du libéralisme, tout en même temps que son intériorisation jusque dans les cultures pensées comme les plus réfractaires à cet environnement économique et social. Cela m'a permis de souligner la volonté d'occidentalisation latente, mais effective, derrière la logique libérale, néolibérale, capitaliste, qu'importe sa terminologie, elle procède selon un même dessein : le profit et la préservation des libertés individuelles. Libertés, pensées – toujours – selon le prisme occidental et le prisme du genre. Ainsi, l'universalisme qui semble traverser l'économie politique se réduit *in fine* à un ethnocentrisme et une volonté de diffusion culturelle. Ce sont les concepts de l'identité qui sont alors mis à mal par le libéralisme, puisqu'empreintes d'une volonté d'homogénéisation économique, politique et culturelle, ils tendent à redessiner les contours de l'identité, jusqu'à les annihiler. C'est de cette manière que je me suis intéressée aux concepts d'identité, de sexe et de race. D'abord, parce qu'ils semblent rejetés de notre langage, ils se constituent en tabou, en zone impensée et, surtout, impensable. Ces termes font l'objet d'un rejet, voire même d'une dénonciation, les pensant comme une habilitation des inégalités qu'ils produisent. Cela sans

penser que leur production ne leur est pas inhérente, elle est inhérente aux institutions de pouvoir. Selon moi, elle est imbriquée dans le système économique, et permet la pérennité du système de pouvoir qui n'est finalement fondé que sur des distinctions genrées, raciales et sociales. Dès lors, la Méditerranée devient ainsi un terrain d'analyse particulièrement riche, car il semble concentrer les dominations à la fois de genre, de race et sociales et donne à voir les rouages du pouvoir tels qu'ils s'exécutent dans les sociétés occidentales. Un aller-retour entre Occident et Méditerranée – en tenant compte du caractère pluriculturel de la Méditerranée, laquelle est à la fois orientale et occidentale – permet de souligner la prégnance du genre en Méditerranée et sa visibilité accrue. De fait, la conception d'une injustice de genre considérée comme liée aux injustices raciales et sociales, permet de prendre la mesure de l'étendue du genre et donc, de sa résistance. C'est pourquoi, il m'a semblé juste de s'intéresser, par le prisme de l'écoféminisme, à l'écologie. Effectivement, penser la Méditerranée, en occultant les urgences environnementales auxquelles elle fait face me paraissait particulièrement risqué. Risqué, car – loin d'ambitionner une analyse exhaustive de la Méditerranée – l'environnement naturel est partie prenante, sans conteste, de l'identité méditerranéenne. La culture, pénètre alors la nature : elles sont parfaitement intriquées jusqu'à voiler les frontières de l'une et de l'autre. C'est alors, que l'écoféminisme est d'après moi, un mouvement pertinent pour traiter de ces problématiques. Le genre, hors des considérations écoféministes, est un point aveugle de l'écologie, de la Sciences qui la sous-tend. La compréhension de la protection de la nature, la conception du développement durable, les écogestes sont autant d'oublis des inégalités et des injustices de genre. De plus, elles tendent à les reproduire. Profondément ancrée dans le libéralisme, l'écologie reprend ses schémas en les appliquant à la nature, ou plutôt, à ce qui se définit comme patrimoine. Cette distinction de l'être humain de son environnement naturel est au cœur de l'écoféminisme, qui mène à la considération des individus comme des éléments de la Nature. La logique de domination n'a donc plus de validité, il ne convient plus de suivre le schéma hiérarchique entre nature et culture, hommes et femmes, hétérosexuels et homosexuels, entre autres, mais il serait intéressant d'élaborer une théorie montrant l'émergence d'un paradigme obéissant à la volonté d'une horizontalité, plutôt que de reprendre les schémas verticaux alors à l'œuvre.

Cet aperçu théorique du paradigme économicopolitique « universel », met en relief la diversité culturelle et la réalité des inégalités telles qu'elles sont perpétrées dans l'espace local et reproduites par les identités culturelles, quoiqu'informées par l'élan universaliste. La Corse et la Méditerranée deviennent à ce titre des terrains d'analyse féconds puisqu'ils nous aident à

saisir la résistance du genre, et de l'ensemble des injustices, dans ces espaces. La problématique « La Méditerranée, un schéma d'intelligibilité de la résistance du genre ? » me semble alors particulièrement à propos dans le cadre de l'analyse de la place de la femme dans l'espace public en Corse et en Méditerranée. Cela m'a permis d'étudier comment les particularismes propres à l'espace méditerranéen ont mené à la pérennité et la reproduction du genre.

Cette recherche a cependant pris une tournure particulièrement étonnante notamment pour la Méditerranée en tant qu'espace traditionnel, évoqué en amont comme un espace nécessairement patriarcal. L'hypothèse de départ étant que la Méditerranée se distinguait du modèle mondialisé de par la prégnance de ses traditions liées à sa diversité culturelle, lesquelles auraient été le terreau idéal de la hiérarchie et la division sexuelle. L'analyse se fondait alors sur le mouvement de la première et deuxième vague selon les théories féministes universalistes et les théories féministes libérales.

Or, la nécessité d'une compréhension de l'universalisme comme masculiniste et ethnocentré a montré de nouvelles perspectives notamment des questions liées aux cultures. C'est pourquoi ma thèse a un caractère évolutif, elle part d'un *a priori* qui tend à être contrarié ou nuancé.

En effet, la conscience que les identités culturelles tendent à être analysées à partir du prisme universaliste – qui est en réalité un prisme occidental – offre une nouvelle perspective au travail de recherche. Bien que ce travail de recherche ne soit pas focalisé sur les identités culturelles, il s'avère néanmoins que le genre, que j'ai tâché d'analyser sous plusieurs angles, nous conduit inexorablement vers des problématiques raciales et sociales. Ainsi, les événements médiatiques, historiques, géographiques, sociaux, philosophiques, littéraires, cinématographiques et, évidemment, communicationnels ont dû être pensés selon le paradigme du genre, lequel dévoile des injustices globales. Le genre, donc, informe l'ensemble des inégalités et des injustices. Le processus d'intériorisation qui le sous-tend lui permet une diffusion totale et floue dont j'ai ambitionné de dessiner les contours.

Par conséquent, une analyse centrée sur la Corse et, plus généralement, sur la Méditerranée en tant qu'espace physique, géographique et culturel m'a poussée à décrypter les théories globales, occidentales, universelles afin de penser l'emprise du genre en Méditerranée, comme une conséquence de la théorie universaliste.

Effectivement, il me semble juste de considérer la Méditerranée comme un schéma d'intelligibilité de la résistance du genre. Car sa compréhension ne se limite pas à ses seules frontières ce qui dans un contexte de mondialisation n'est pas particulièrement surprenant. Analyser de cette façon le cadre méditerranéen permet de distinguer ses particularités et de

soutenir les entreprises de valorisation culturelles, hors du cadre universel, comme des moyens de dépasser l'hétéronormation et l'ethnocentrisme. La complexité de l'élaboration de ce paradigme tient notamment du fait des assises théoriques profondément androcentriques qui ont été réhabilitées également par la théorie du genre. Le *distinguo* nature/culture en est un exemple, au même titre que la théorie différencialiste qui soutient une naturalité dans les distinctions entre hommes et femmes, entre hétérosexuels et homosexuels.

Ainsi largement informée par le libéralisme, par l'essor des politiques nationalistes, par les luttes pour la reconnaissance identitaires et par le cadre religieux, la Méditerranée est un terreau du genre. Elle concentre en son sein, les inégalités raciales, genrées et sociales et les dévoile de façon plus ostentatoire et moins insidieuse encore que les régions occidentales.

Conséquemment, le genre résiste particulièrement bien en Méditerranée du fait des intrications des injustices qui rendent peu visibles la division et la hiérarchie sexuelle.

La difficulté d'obtenir un tel résultat tient notamment du fait de la divergence des positions quant à la théorie du genre, dans les multiples disciplines de Sciences Humaines et Sociales que j'ai fait le choix d'étudier.

D'emblée, on pourrait esquisser les différents courants de la théorie du genre dont on distingue aujourd'hui trois vagues. Celles-ci donnent à voir un positionnement particulier au sujet de l'universalisme et rendent difficile la lisibilité de la théorie du genre. Il faut en conclure, je crois, qu'il n'y a pas d'unité théorique. La difficulté s'est particulièrement manifestée lorsqu'il fut nécessaire de discuter de l'intersectionnalisme et du féminisme musulman, entre autres. Christine Delphy, à ce propos, débat du problème de l'universalisme du féminisme occidental et de sa tendance ethnocentrique. Elle affirme alors que les femmes issues de minorités raciales sont soit infantilisées – on considère qu'elles sont aliénées et qu'il faut les sortir d'une situation de domination – soit stigmatisées. Cette stigmatisation à laquelle répond un féminisme universaliste crée ainsi un terrain propice aux discriminations sexuelles et raciales, tout en permettant à la Loi de légiférer sur le corps des femmes. C'est ainsi qu'il s'est avéré primordial de discuter des lois sur le port du voile. D'autres points de vue m'ont permis d'élaborer une hypothèse de recherche et un positionnement scientifique.

La laïcité, selon d'autres théoriciennes telle qu'Elisabeth Badinter, serait un outil de l'émancipation féminine. Cette position se développe sur la conviction que la religion, et donc le communautarisme, serait forcément un vecteur de domination masculine. Loin de penser son interprétation comme ethnocentrée, elle se revendique au contraire comme universaliste.

La théorie du genre deviendrait, sous la plume de ces auteures, une théorie globale, applicable partout, à tous, sans distinction. La distinction des femmes est considérée comme un moyen du pouvoir patriarcale pour pérenniser les inégalités entre hommes et femmes. Le problème que pose ce courant, à mon sens, est que la race y demeure un point aveugle, un angle mort. En arguant que la laïcité permet une résolution des inégalités de genre, cela sous-entend que l'égalité est parfaitement atteinte dans les pays occidentaux, notamment en France, et que les pays du Sud doivent suivre un schéma occidental afin de pouvoir acquérir une liberté et de parvenir à l'égalité. Indirectement, c'est la culture qui est visée par cette analyse et ce sont les structures du pouvoir qui sont perpétrées en ne considérant pas la possibilité du racisme intrinsèque aux institutions. Il me semble alors qu'il est juste d'intégrer à la théorie du genre, le féminisme post-colonial et l'écoféminisme. Lesquels permettent de tenir compte des inégalités raciales, sociales et de genre tout en répondant à l'urgence environnementale, afin que les politiques écologistes n'autorisent pas une reproduction des normes, en invisibilisant les inégalités.

Ce débat étant dépassé, il m'a paru nécessaire d'interroger les textes fondateurs de Sciences Humaines et Sociales car ils ont informé non seulement notre cadre socio-culturel mais également nos analyses et notre *agir*. Penser nos *agir* à la lumière du pouvoir dominant, en l'occurrence masculin et blanc, m'a été possible notamment grâce à la théorie de Michel Foucault. Son œuvre dévoile que le corps est un lieu de réalisation du pouvoir. Comme le système des disciplines est fondé sur une organisation sociale des corps et sur une division des espaces. La société informe donc les corps et plus particulièrement le corps des femmes, lesquels répondent à l'injonction de reproduction. De manière que le corps physique, individuel, répond à une volonté sociale. Cette injonction à la maternité a d'ailleurs été particulièrement visible dans les traditions méditerranéennes dont les symboles, souvent stéréotypés, mettent souvent en avant la fécondité, la mère reproductrice, la mère protectrice. L'image de la femme est celle d'une gardienne de la tradition, notamment au travers de la reproduction. Reproduction qui implique un rôle social et une occupation différents de ceux des hommes. La reproduction permet d'assigner les femmes au *care*, à l'espace privé et donc de la désengager de l'espace public puisque son rôle est ailleurs. Les *harems* marocains tels qu'ils sont analysés par la sociologue Fatima Mernissi en sont l'exemple idéal : les femmes ont un espace physique qui leur est propre et des tâches qui leurs sont propres. Elle met en avant la notion de frontières comme une notion structurant l'ensemble de la société et la vie des femmes. Cette analyse de la société marocaine est intéressante, notamment lorsqu'on l'exporte

aux rives nord de la Méditerranée selon l'hypothèse du *continuum*. Sur les rives Nord, donc dans les sociétés occidentales, les frontières ne se matérialisent pas physiquement – pour ce qui est des rapports de genre, bien sûr – mais peuvent se trouver éclairées par les frontières des *harem*. La critique des sociétés arabes nous aide à révéler, le racisme latent, mais également l'intériorisation des structures de pouvoir et de domination. Elles sont ainsi inlassablement reproduites et trouvent une justification dans la domination même. La communication devient alors un outil d'analyse incontournable, car les sociétés se sont bâties et se bâtissent par les échanges communicationnels. La communication tient une place centrale dans la pérennisation des normes de genre, puisque le genre est la première donnée qui apparaît lors de l'interaction. Avant même les gestes ou la parole. Selon Marie-Joseph Bertini[444] les normes de genre sont reproduites perpétuellement dans la communication et trouvent une validité dans celle-ci. Hors du champ communicationnel, le genre n'existe pas. Il est donc évident qu'aucun champ, aucun espace n'échappe au genre.

Ces différentes données et théories donnent lieu à des interrogations quant à la place de la femme dans l'Espace public en Corse et en Méditerranée. Je crois qu'on peut affirmer que les femmes sont exclues de l'Espace public. En effet, même lorsqu'elles y accèdent, elles sont ramenées à des postures dites féminines, ou se distinguent par leur « féminité ». Ce constat peut se faire en Méditerranée, particulièrement, où les femmes sont les garantes de l'ordre social mais également de l'identité culturelle et individuelle. On pourrait m'objecter que la Méditerranée est plurielle et qu'ainsi l'essentialiser revient à une reproduction des schémas de domination. Cependant, tout en tenant compte du multiculturalisme qui caractérise la Méditerranée, il est nécessaire de souligner les points communs des pays qui la bordent. D'après moi, l'appréhension du tourisme, par exemple, en est un des exemples. La dépendance au tourisme pour le développement économique est un critère commun à toutes les régions méditerranéennes, alors même, nous l'avons vu, qu'il n'est garant ni de la culture, ni de l'économie, ni de la résolution des inégalités. De plus, la Méditerranée a des frontières absolument définies, des frontières maritimes qui abondent dans le sens d'échanges transnationaux, aussi bien du point de vue des individus, que des biens, des marchandises ou de la culture. Ce qui me mène, je crois, au développement d'une culture commune, avec ses différences et différends. D'ailleurs, le patrimoine, que nous avons discuté comme procédant

[444] BERTINI, M-J. (2006). Un mode original d'appropriation des Cultural Studies : les études de genre appliquées aux Sciences de l'information et de la communication. Concepts, théories et enjeux. MEI n°24-25.

d'une volonté d'homogénéisation et de marchandisation de la culture, donne à voir la Méditerranée comme une entité. Si mon analyse m'a conduite à souligner l'ethnocentrisme du patrimoine et son androcentrisme, elle m'a aussi conduite à considérer la Méditerranée comme une entité, poreuse, du fait des inégalités qui la traversent et des problématiques communes auxquelles elle fait face. Il ne s'agit pourtant pas d'opposer avec véhémence et sans nuance, Méditerranée et Occident, mais il serait intéressant de saisir plutôt les différences structurelles. Ainsi, nous ne retomberions justement pas dans l'écueil de l'uniformisation qui ne permet, finalement, qu'une invisibilisation des inégalités.

Par conséquent, il me semble que mon travail de recherche a rendu possible une approche de la théorie du genre selon un axe pluridisciplinaire, pensé d'après une volonté de justice globale. Le genre s'est alors étendu à différentes inégalités et injustices dans le cadre méditerranéen, pour échapper à la standardisation d'un discours qui ne mène finalement, qu'à la montée d'oppositions de plus en plus extrêmes. Penser la Méditerranée de la sorte, permet également, je crois, de donner une nouvelle perspective à notre rapport à la culture en la déconstruisant. La logique d'une domination qui se voue à l'universel a permis de déceler l'imbrication des structures de domination qui *in fine* se lisent dans le genre. Enfin, traiter de la Méditerranée aide également à ne pas la penser à rebours de l'Occident et d'échapper aux stéréotypes qui tendent à l'analyser selon une aliénation de principe.

Enfin, il m'apparaît que ce travail de recherche tend à être complété. Bien que j'aie tâché de penser mon travail de la façon la plus exhaustive possible, il est évident que l'ambition d'exhaustivité ne peut être réalisée. C'est pourquoi, il y a une omission fondamentale dans cette analyse : la perspective du genre et de la prison. Lesquels sont peu pensés ensemble ou sont pensés selon une logique antinomique. Médiatiquement, on peut s'apercevoir du soutien dont bénéficie le système carcéral. Lequel est considéré comme une résolution, notamment en matière de violences sexuelles.

La prison est en effet un point aveugle du genre, alors que, selon moi, genre et prison procèdent d'une même logique, notamment fondée sur la discipline des corps. Ils convergent donc vers une volonté de domination et d'assise hiérarchique, l'un entre hommes et femmes, l'autre entre citoyens et détenus. Ces deux types de catégorisation peuvent être examinés conjointement à l'instar du genre et de l'écologie, du genre et de la race, du genre et de la place sociale. Cela, dans un dessein de justice globale et dans un souci d'interdisciplinarité nécessaire à une analyse pertinente et complète.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES :

ALBERTINI, F. & PELISSIER, N. (2009). *Les SIC à la rencontre des Cultural Studies.* Paris : l'Harmattan.

AMAL, D. (2020). *Les impatientes.* Paris : Emmanuelle Collas.

ARENDT, H. (1989), *La Crise de la culture*. Paris : Gallimard.

ARENDT, H. (2007). *La crise de l'éducation.* Gallimard.

ARISTOTE. (1990) *La nature, Physique, II*. Paris : Profil Textes philosophiques.

ARISTOTE. (2001). *Ethique à Nicomaque.* Paris : Gallimard.

AUDART, C. (2009). *Qu'est-ce que le libéralisme ?* Paris : Gallimard.

BADINTER, E. (1980). *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel (XVII-XXe siècle).* Paris : Flammarion.

BARICCO, A. (1997). *Soie*. Paris : Gallimard.

BAUDRILLARD, J. (1986). *Société de Consommation*. Paris : Gallimard.

BEAUVOIR, S. (1949) *Deuxième Sexe*, Tome I et II. Paris : Gallimard.

BECKER, E. (2019). *La maison*. Paris : Flammarion.

BOURDIEU, P. (1998). *La domination masculine.* Paris :Points.

BOURDIEU, P. (2016). *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris :Minuit.

BRANCHE, R. & VIRGILII, F. (2013). *Viols en temps de guerre*. Paris : Payot.

BRAUDEL, F. (1977) La Méditerranée. Paris : Arts et métiers graphiques

BRIQUET, J-L.(1997).*La Tradition en mouvement. Clientélisme et politique en Corse.* Paris : Belin

BUTLER, J. (2005). *Trouble dans le genre.* Paris : La Découverte.

CAMUS, A. (1951). L'homme révolté. Paris : Flammarion.

CAREY, J. (1989). Communication as Culture : essays on Media and Society, New-York : Routledge.

COMBES, H. & VOMMARO, G. (2015). *Sociologie du clientélisme.* Paris :La Découverte.

COMTE, A. (1966). *Catéchisme positiviste.* Paris : Flammarion.

CRETTIEZ, X. (2006), *Violence et nationalisme.* Paris : Odile Jacob.

CRETTIEZ, X. (2008), *Les formes de la violence.* Paris : La Découverte.

DELPHY, C. (1997). *L'ennemi principal.* Paris : Syllepse.

DERRIDA, J. (1980). *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà.* Paris : Flammarion.

DESCARTES, R. (1989) *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, Paris : Flammarion.

Dictionnaire universel des créatrices (2013). Sous la direction de Béatrice Didier, Antoinette Fouque, Mireille Calle-Gruber Paris : Des femmes.

DWORKIN, A. (2007). *Pouvoir et violence sexiste*. Montréal : Sisyphe.

EL ASWANY, A. (2018). *J'ai couru vers le Nil.* Paris : Actes Sud.

FICHTE, J.G. (1981), *Discours à la Nation allemande*, Paris : Seuil.

FLICHY, P. (1997). *Une histoire de la communication moderne.* Paris : La découverte.

FOUCAULT, M. (1975), *Surveiller et Punir.* Paris : Gallimard.

FOUCAULT, M. (1987). *Dits et Écrits*, I. Paris : Gallimard.

FOUCAULT, M. (1994). *Histoire de la sexualité. T*ome I: La volonté de savoir. Paris : Gallimard.

FOUCAULT, M. (1997). Histoire de la sexualité, tome III: Le souci de soi.

FOUCAULT, M. (1997). *Histoire de la sexualité.* Tome II: L'usage des plaisirs. Paris : Gallimard.

FOUCAULT, M. (2008). *La société punitive*, Cours au collège de France (1972-1973). Paris : Gallimard.

FRAISSE, G. (2019). *Les excès du genre*. Paris : Points.

FRAISSE, G. (2020). *Féminisme et philosophie*. Paris : Gallimard.

FRASER, N. (2005). *Qu'est-ce que la justice sociale*. Paris : La Découverte.

FREUD, S. (2013). *Introduction à la psychanalyse*. Pairs: Payot.

FREUD,S. (1992). « La disparition du complexe d'Œdipe », Œuvres complètes, XVII, Paris : puf.

GODELIER, M. (2004). *Les métamorphoses de la parenté,* Paris : Fayard.

GOFFMAN, E. (1968). *Asiles: études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*. Paris : Éditions de minuit.

GRAZIANI, A-M. (2019). Des révolutions à nos jours. Permanences et évolutions (Volume 2), Ajaccio : Alain Piazzola.

GROS, F. (2017). *Désobéir*. Paris : Albin Michel.

GROULT, B. (2013). *Ainsi soit Olympe de Gouges: La déclaration des droits de la femme et autres textes politiques*. Paris : Grasset.

HABERMAS, J. (1990). *L'espace public.* Paris : Payot.

HALIMI, G. (2020) *Une farouche liberté*. Paris: Grasset.

HALL, E. (2014). *La dimension cachée.* Paris : Seuil.

HERITIER, F. (1996). *Masculin/Féminin*, Tome I et II, Paris : Odile Jacob.

HERITIER, F. (2012). *Les deux sœurs et leur mère*, Paris : Odile Jacob.

HOBBES, T. (2000) *Léviathan*, Paris : Gallimard.

HUGO, V. (2015). *Hugo orateur*, « Discours au congrès de la paix du 21 août 1849 ». Paris : Gallimard.

IRIGARAY, L. (1974). Ce sexe qui n'en est pas un. *Les cahiers du GRIF*, 5(1), 54-58.

IRIGARAY, L. (1974). *Speculum de l'autre femme*, Paris : Editions de Minuit.

JABLONKA, I. (2019). *Des hommes justes, Du patriarcat aux nouvelles masculinités*, Paris : Seuil.

JOULE, R-V., BEAUVOIS, J-L. (1998). *Soumission librement consentie*, Paris : PUF.

KAFKA, F. (1987). *Le Procès*, Paris : Gallimard.

KANT, I. (1985). *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann dans Œuvres philosophiques, tome II. Paris : Gallimard.

KANT, I. (1991). *Qu'est-ce que les Lumières ?* Paris : Flammarion.

KIERKEGAARD, S. (1989). *Le journal d'un séducteur*, Paris : Gallimard.

KYMLICKA, W. (1995). La citoyenneté multiculturelle. Paris : La Découverte.

LAFARGUE, P. (2005). Le droit à la paresse, réfutation du droit au travail de 1848. Paris : Allia.

LAFONTAINE, J. (1995). *Fables*, I. « Le corbeau et le renard». Paris : LGF.

LAFONTAINE, J. (1995). *Fables*, I. « L'homme et son image ». Paris : LGF.

LAHIRE, B. (2011). *L'homme pluriel*, Paris : Fayard.

LAQUEUR,T. (1992). *La fabrique du sexe*, Paris : Gallimard.

Les Mille et Une nuits (révisée éd.). (1991). Paris : Gallimard.

LEVI-STRAUSS, C. (1993). *Tristes tropiques.* Paris : Plon.

LIVANELI, Z. (2006). *Délivrance*, Paris : Gallimard.

LUCRECE. (1997). *De la nature/De rerum natura*. Paris, France : Editions Flammarion

MAALOUF, A. (1986). *Léon l'Africain*. Paris : Jean-Claude Lattès.

MAALOUF, A. *(*2013*). Samarcande.* Paris : Jean-Claude Lattès.

MACHIAVEL, N. (1980). *Le Prince.* Paris : Gallimard.

MACKINNON, C. (2014). *Traite, prostitution, inégalité.* Québec : M éditeur.

MAIGRET, E., MACE, E. (2005). dirs., *Penser les médiacultures*, Paris : Armand Colin.

MATHIEU, N-C. (1991). *Catégorisation et idéologie des sexes.* Paris : Côté-femmes.

MERNISSI, F. (1987). *Le harem politique: le Prophète et les femmes*. Michel.

MERNISSI, F. (1996). *Rêves de femmes.* Paris : Albin Michel.

MINCES, J. (1980). *La femme dans le monde arabe.* Paris : Mazarine.

MODIANO, P. (2019). *Encre sympathique: roman*. Paris : Gallimard.

NIETZSCHE, F. (1947)., *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Betz Maurice, Paris : Gallimard.

OKIN, S.M. (2008). *Justice, genre et famille.* Paris : Flammarion.

PERROT, M. (2020). Les femmes ou les silences de l'histoire. Paris : Flammarion.

PICARD, G. (1993). *Histoire de l'Illusion*, Paris : José Corti.

PLATON. (1991). *Le Banquet*. Paris : Le Livre de poche.

RAWLS, J. (2008). *La justice comme équité*, Paris : La Découverte.

RAWLS, J. (2009). *Théorie de la Justice*, Paris : La Découverte.

RICOEUR, P. (1993). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.

ROUDINESCO, E. (2021). *Soi-même comme un roi, essai sur les dérives identitaires,* Paris : Seuil.

ROUSSEAU, J-J. (2011), *Du Contrat Social*, Paris : Flammarion.

SARTRE, J. P., & ELKAIME-SARTRE, A. (1946). L'existentialisme est un humanisme. Paris : Gallimard.

SCHMOLL, C. (2020). *Les damnées de la mer*. Paris : La découverte.

SEN, A. (2000). *Repenser l'inégalité.* Paris : Seuil.

SEN, A. (2007). *Identité et violence*, Paris : Odile Jacob.

SEN, A. (2012). *Ethique et économie*, Paris : Puf.

SHAFAK, E. (2007). *La Bâtarde d'Istanbul.* Paris : Phébus.

SLIMANI, L. (2017). *Sexe et mensonges*, Paris : Les Arènes.

SMITH, A. (1999), *La richesse des nations*, Paris : Flammarion.

TODD, E. (1996), *L'invention de l'Europe*, Paris : Essais.

VEBLEN, T. (2014). *Théorie de la classe de loisir*, Paris : Gallimard.

VERGE-FRANCESCHI, M. (2014). Femmes Corses. Figures, mythes et destins. Ajaccio : Alain Piazzola.

WALLERSTEIN, I. (1980). *Le système-monde, du XVe siècle à nos jours*, Paris : Flammarion.

WEBER. M. (1971). *Economie et société*. Paris : Plon.

WINKIN, Y. (2000). *La nouvelle communication*, Paris : Editions du Seuil.

WINKIN, Y. (2000). *Anthropologie de la communication, de la théorie au terrain*. Paris : Editions du Seuil.

WOOLF, V. (1992), *Une chambre à soi*, Paris : 10/18.

ZENITER, A. (2018). *L'art de Perdre.* Paris : Flammarion.

ARTICLES DE REVUE :

ADORNO, T. (2002). *L'école de Francfort. La Théorie Critique entre philosophie et sociologie*. Tumultes n°17-18.

ALBERTINI, F. « Penser autrement la Méditerranée contemporaine : quelles voies pour le dialogue interculturel ? », *Revue française des sciences de l'information et de la communication* [En ligne], 2 | 2013, mis en ligne le 01 janvier 2013. URL : http://journals.openedition.org/rfsic/342 ; DOI : https://doi.org/10.4000/rfsic.342

ALBERTINI, F. (2006). Quand la diversité culturelle est au bout du réseau. Dans *Communication interculturelle et diversité en Méditerranée*. Ed. Dumane. P.15.

ALBERTINI, F. & PELISSIER, N. (2009). « When SIC meet CS ». Dans *Les SIC à la rencontre des Cultural Studies.* Paris : l'Harmattan.

ALBERTINI, F. (2000). « Au carrefours des contradictions : l'espace public corse », Letterature di Frontiera = Littératures Frontalières, 2, EUT Edizioni Università di Trieste.

ALBERTINI, F. (2013). « Lucie Santucci », Dictionnaire universel des créatrices. Sous la direction de Béatrice Didier, Antoinette Fouque, Mireille Calle-Gruber Paris : Des femmes.

ALEV DILMAC,J. (2005) « Cassar Carmel, L'honneur et la honte en Méditerranée, Édisud, 2005, 85 p. », Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée , 121-122 , http://journals.openedition.org/remmm/4593

ALZON, C. (1978). Chapitre II - Marxisme et structuralisme : la perspective ethnologique. Dans : C, Femme mythifiée, femme mystifiée (PP. 181-240). Paris cedex 14, France : Presses Universitaires de France.

AMBROISE, B. (2003). Judith Butler et la fabrique discursive du sexe. Raisons politiques, 4(4), 99-121. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/rai.012.0099

ARNOLD, A. & CANDEA, M. (2015). Comment étudier l'influence des stéréotypes de genre et de race sur la perception de la parole ? Langage et société, 2(2), 75-96. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/ls.152.0075

BALME, R. & CHABANET, D. (2002). Introduction : Action collective et gouvernance de l'Union européenne. Dans : Richard Balme éd., L'action collective en Europe. Collective Action in Europe (PP. 21-120). Paris : Presses de Sciences Po. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/scpo.balme.2002.01.0021"

BARTHELEMY, C., BOUTET, A., DE CHEVEIGNE, S., LEMAIRE, X., RICHARD, A. & ROSA, E. (2007). *Environment, knowledge and democracy*. Dans Natures Sciences Sociétés (2007/3) (Vol. 15). 302-306.

BENELLI, N., DELPHY, C., FALQUET, J., HAMEL, C., HERTZ, E. &ROUX, P. (2006). Les approches postcoloniales : apports pour un féminisme antiraciste. Nouvelles Questions Féministes, 3(3), 4-12.https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/nqf.253.0004

BERLANT, L. & WARNER, M. (2018). Sexe en public. *Questions de communication*, 33, 111-133. https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.12204

BERNARD, F. (2016). *Pratiques et territoires de l'écoresponsabilité : des questions de gouvernance, de culture, de société et de recherche*. Communication & Organisation(n°50).

BERNARD, F. (2018). *Les SIC et l' « anthropocène » : une rencontre épistémique contre-nature ?* Dans Les Cahiers du numérique (2018/2), Vol.14. 31-66.

BERTINI, M-J. (2006). *Un mode original d'appropriation des Cultural Studies : les études de genre appliquées aux Sciences de l'information et de la communication. Concepts, théories et enjeux*. MEI n°24-25.

BERTINI, M-J. (2009) « Construire / déconstruire ; Les épistémologies de genre, moteurs de la post-modernité » Dans Les SIC à la rencontre des Cultural Studies. Paris : l'Harmattan.

BEVILACQUA, S. (2015). *L'impensé du genre dans la patrimonialisation du régime méditerranéen*. Jounal des anthropologues n°140-141, 51-71.

BLAYO, C. (2012). Chapitre 8. Fécondité autour de la Méditerranée. Normes et valeurs. Dans : Yvonne Knibiehler éd., La maternité à l'épreuve du genre: Métamorphoses et permanences de la maternité dans l'aire méditerranéenne (PP. 65-73). Rennes, France: Presses de l'EHESP. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/ehesp.knibi.2012.01.0065"

BORGHINI, A. (2021). L'expérience toscane des Pôles universitaires en prison : un exemple de l'engagement des Universités dans un contexte régional. Dans : Patrizia Pacini Volpe éd., L'enseignement universitaire en milieu carcéral : expériences comparées entre la France et l'Italie (PP.138-154). Nîmes, France : Champs social. https://doi.org/10.3917/chaso.pacin.2021.01.0138

BOURDIEU, P. (1982). Les rites comme actes d'institution. *Actes de la recherche en sciences sociales*, *43*(1), 58-63.

BOURDIEU, P. (1994). L'emprise du journalisme. Paris : Actes de la recherche en sciences sociales, 101(1), 3-9.

BOURCIER, M.-H., (1999). « Femmes travesties : un mauvais genre »,*Clio. Femmes, Genre, Histoire.* No. 10, pp. 117-136.

BOYER, H. (2019). *La place du stéréotype dans la pensée sociale et les* médias. Hermès La Revue (n°83), PP.68-73.

BOZON, M. (2018, 1 février). Transformations de la sexualité, permanence du sexisme. Le Monde diplomatique. https://www.monde-diplomatique.fr/2018/02/BOZON/58359

BURGART GOUTAL, J. (2018). L'écoféminisme et la France : une inquiétante étrangeté ? Cités, 1(1), 67-80. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/cite.073.0067

CAILLE, A. (2013/1). « Jouer/Donner ». *In* Revue du MAUSS (n°41), PP.241-264.

CAILLEAU, Françoise, *Et si c'était dans la tête ? Histoire et répression de l'infertilité, in* Cahier de psychologie clinique (n°26), 2006, PP.85-98.

CALVES, G. (2016). Chapitre II. La parité entre les sexes dans la sphère publique. Dans : Gwénaële Calvès éd., *La discrimination positive* (PP. 83-104). Paris cedex 14, France: Presses Universitaires de France.

CASADO I AIJON, I. (2012). Chapitre 11. Entre le corps de la mère et le destin. Les responsabilités relatives à la procréation chez les Imazighen Rifains. Dans : Yvonne Knibiehler éd., La maternité à l'épreuve du genre: Métamorphoses et permanences de la maternité dans l'aire méditerranéenne (PP. 91-99). Rennes, France: Presses de l'EHESP. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/ehesp.knibi.2012.01.0091"

CERVULLE, M. et JULLIARD, V., (2018) « Le genre des controverses : approches féministes et queer », Questions de communication ,33. http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/12076

CHOAY, F. (2009). Le patrimoine en questions. Esprit, 11(11), 194-222. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/espri.0911.0194

CHOUDER, I. (2015). Féminisme-s islamique-s. *Confluences Méditerranée*, 4(4), 81-90. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/come.095.0081

CORALLI, M. & HOUENOUDE, D. (2013). La patrimonialisation à l'occidentale et ses conséquences sur un territoire africain: Porto-Novo au Bénin. Espaces et sociétés, 1(1-2), 85-101.https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/esp.152.0085

COSTA, G. (2014). La laïcité à l'italienne. *Revue Projet*, 342, 40-44. https://doi.org/10.3917/pro.342.0040

CRETTIEZ, X., FAZI, A. & LENCLUD, G. (2013). D'un passé aux possibles: Rencontre avec Gérard Lenclud. *Vacarme*, 3(3), 158-169. https://doi.org/10.3917/vaca.064.0158[2]

D'ALBIS, H., BONNET, C., NABAUX, J., PELLETAN, J. & SOLAZ, A. (2016). *Travail rémunéré et travail domestique: Une évaluation monétaire de la contribution des femmes et des hommes à l'activité économique depuis 30 ans. Revue de l'OFCE*, 149(5), 101-130. https://doi.org/10.3917/reof.149.0101

DELPHY, C. (2008). *Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme*. Dans : , C. Delphy, Classer, dominer: Qui sont les "autres" ? (PP. 174-216). Paris: La Fabrique Éditions.

DEMEURE, B. (2016), *La sexualité dans la philosophie positiviste d'Auguste Comte, et ses effets dans le discours nationaliste de l'Action française*, Topique, (134), PP.139-145.

DURU-BELLAT, M. (2017). II. « Exécuter son genre. » *La Tyrannie du genre* Paris: Presses de Sciences Po. 85-144

ESPINEIRA, K. (2014). Les constructions médiatiques des personnes trans - Un exemple d'inscription dans le programme « penser le genre » en SIC. *Les Enjeux de l'information et de la communication*, 15(1), 35-47. https://doi.org/10.3917/enic.016.0035

ESPINEIRA, K. (2014). La sexualité des sujets transgenres et transsexuels saisie par les médias. Hermès, La Revue, 69, 105-109. https://doi.org/10.3917/herm.069.0105

FASSIN, E. (2005). *Genre et sexualité. Politique de la critique historique.* Penser avec Foucault, Paris, PP.225-250.

FASSIN, É. (2006). 12. *Questions sexuelles, questions raciales. Parallèles, tensions et articulations.* Dans : Éric Fassin éd., De la question sociale à la question raciale : Représenter la société française (PP. 230-248). Paris: La Découverte. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/dec.fassi.2006.02.0230"

FERDINAND, M. (2020). Pour une écologie décoloniale. *Revue Projet*, 2(2), 52-56. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/pro.375.0052

FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, D. (2010). 8. *Talcott Parsons : un héritage controversé. Rôles de sexes, famille et modernité occidentale.* Dans : Danielle Chabaud-Rychter éd., *Sous les sciences sociales, le genre: Relectures critiques, de Max Weber à Bruno Latour* (PP. 121-134). Paris : La Découverte.

FLEURY, L. (2009). *Habermas et la chute du Mur de Berlin: La « révolution de rattrapage » et l'aliénation de la démocratie*.Tumultes, 1(1-2), 79-141. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/tumu.032.0079

FRASER, N. (2011). *Féminisme, capitalisme et ruses de l'histoire*.Cahiers du Genre, 1(1), 165-192. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/cdge.050.0165

FRASER, N. (2001). Repenser la sphère publique : une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement: Extrait de *Habermas and the Public Sphere*,

sous la direction de Craig Calhoun, Cambridge, MIT Press, 1992, p. 109-142. *Hermès, La Revue*, 31, 125-156. https://doi.org/10.4267/2042/14548

GAARD, G. (1997). « Toward a Queer Ecofeminism », Hypatia, vol. XII. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1527-2001.1997.tb00174.x

GALLAND, O. & LEMEL, Y. (2006). Tradition-modernité : un clivage persistant des sociétés européennes. *Revue française de sociologie*, 4(4), 687-724. https://doi.org/10.3917/rfs.474.0687

GAUSSOT, L. (2005). Des rapports sociaux de sexe à la connaissance de ces rapports : une vertu cognitive de la non-conformité ? Cahiers du Genre, 2(2), 153-172. https://doi.org/10.3917/cdge.039.0153

GAYLE, R. (1998) *L'économie politique du sexe*, dans Les Cahiers du CEDREF(n°7),PP.3-81.

GEMIS, V. (2008). La biographie genrée : le genre au service du genre. COnTEXTES, 3. https://doi.org/10.4000/contextes.2573

GENOT, P. (2009). « Cinéma, identité corse et patrimoine culturel : un passage queer entre les Sciences de l'Information et de la Communication et les Cultural Studies» Dans Les SIC à la rencontre des Cultural Studies. Paris : l'Harmattan.

GIACOMO, C. (2014/5). *La laïcité à l'italienne*, dans Revues Projet (n°343), PP.40-44.

GODARD, O. (2012). *Le climato-scepticisme médiatique en France : un sophisme moderne.*Dans Ecologie&Politique (2012/2), N°45, 47-69.

GRUMET, A. (2020). Arts et Culture : l'éga-conditionnalité pour garantir l'égalité entre les femmes et les hommes. *L'Observatoire*, 2(2), 33-36. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/lobs.056.0033

HEINICH, N. (1993). « Relations publiques, relations en public », *Communication et organisation* . URL :

http://journals.openedition.org/communicationorganisation/1663 ; DOI : https://doi.org/10.4000/communicationorganisation.1663

HENCHOZ, C. (2014). Indépendance financière, égalité et autonomie des femmes : une fausse promesse ?. Pensée plurielle, 37(3), 87-94. https://doi.org/10.3917/PP.037.0087

HOLMSTROM, N. (2010). 21. Karl Marx : En quoi peut-il contribuer à comprendre le genre ? [1]. Dans : Danielle Chabaud-Rychter éd., Sous les sciences sociales, le genre: Relectures critiques, de Max Weber à Bruno Latour (PP. 303-317). Paris: La Découverte. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/dec.chaba.2010.01.0303"

HUYGHE, F. (2016). Logiques du djihad. *Revue internationale et stratégique*, 4(4), 163-168. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/ris.104.0163

JASSER, G. (2006). Voile qui dévoile intégrisme, sexisme et racisme. *Nouvelles Questions Féministes*, 3(3), 76-93. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/nqf.253.0076

JOVELIN, E. (2009). Sociologie de la femme voilée. Du voile hérité au voile révélé. *Pensée plurielle*, 2(2), 113-125.https://doi.org/10.3917/pp.021.0113

KADIRI, G. (2021, mars). « La plupart temps, chef de salle nous enferme à clé » : plongée dans le Tanger clandestin du textile. Dans Le Monde. https://www.lemonde.fr/afrique/article/2021/03/01/ce-n-est-pas-difficile-de-monter-un-atelier-dans-une-cave-au-maroc-plongee-dans-le-tanger-souterrain-du-monde-de-la-confection_6071514_3212.html

KASTORYANO, R. (2006). *Vers un nationalisme transnational*. Dans Revue française de Sciences Politiques. https://www.cairn.info/revue-francaise-de-science-politique-2006-4-page-533.htm

KAYSER, P. (2000). Seconde Partie - La subjectivité au féminin : un sujet en rupture d'essence. Dans : , P. Kayser, *Emmanuel Levinas : la trace du féminin* (PP. 63-130). Paris cedex 14, France: Presses Universitaires de France.

KHEMILAT, F. (2018). La redéfinition des frontières de l'espace public à l'aune des controverses sur le voile : émergence d'une ségrégation « respectable » ? *Questions de communication*, 1(1), 43-63. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.4000/questionsdecommunication.12107

KNIBIEHLER, Y., ARENA, F. & LOPEZ, R. (2012). *La maternité à l'épreuve du genre: Métamorphoses et permanences de la maternité dans l'aire méditerranéenne*. Rennes : Presses de l'EHESP.https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/ehesp.knibi.2012.01

LAFFONT, J-L. (2013) *Les pleureuses et crieuses d'enterrements dans la France méridionale, in* Etudes sur la mort (n°144), 111-130.

LAMLOUM, O. (2006). Les femmes dans le discours islamiste. *Confluences Méditerranée*, 4(4), 89-96.https://doi.org/10.3917/come.059.0089

LARDELLIER, P. (2015). Que sont les rites politiques devenus : Quelques perspectives anthropologiques sur la déritualisation politique à l'ère des réseaux sociaux. Les Cahiers du numérique, 11, 11-24. https://doi.org/

LARRERE, C. (2015). La nature a-t-elle un genre ? Variétés d'écoféminisme. *Cahiers du Genre*, 2(2), 103-125. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/cdge.059.0103

LAUGIER, S. (2015). *Care*, environnement et éthique globale. *Cahiers du Genre*, 2(2), 127-152. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/cdge.059.0127

LAUGIER, S., FALQUET, J. & MOLINIER, P. (2015). Genre et inégalités environnementales : nouvelles menaces, nouvelles analyses, nouveaux féminismes: Introduction. *Cahiers du Genre*, 2(2), 5-20. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/cdge.059.0005

LAUWERS. M. (2019/1). *« Je t'aime – moi non plus », regards sur l'écoféminisme*. Dans Eco'rev (n°47), 201-211. https://www-cairn-info.udcpp.idm.oclc.org/revue-ecorev-2019-1-page-201.htm

LE BRETON, D. (2005). Rites personnels de passage: Jeunes générations et sens de la vie. *Hermès, La Revue*, 43, 101-108. https://doi.org/10.4267/2042/23995

LE GRAND-SEBILLE, C. (2016). Des rites pour se situer **[*]**. Dans : Emmanuel Hirsch éd., *Fins de vie, éthique et société* (pp. 572-579). Toulouse, France: Érès. https://doi.org/10.3917/eres.hirs.2016.01.0572"

LECLERC, G. (2000). *La Mondialisation culturelle : Les civilisations à l'épreuve.* Paris : Presses Universitaires de France. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/puf.lecle.2000.01

LEROUX , P. et SOURD, C. (2005) « Des femmes en représentation », Questions de communication , 7, http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/4076

LITS, M. (2014/3). *L'espace public : concept fondateur de la communication, in* Hermès, La Revue (N°70), 77-81.

MARTIN, H., & REY, S. (2008). Creuser des évidences toutes naturalisées. Entretien avec Paola Tabet. *Nouvelles Questions Féministes*, 27(3), 127137. https://doi.org/10.3917/nqf.273.0127

MADELINE, V. (2017, 25 novembre). Patrimoine, matrimoine... et l'écologie. Consulté à l'adresse https://www.eelv.fr/patrimoine-matrimoine-et-lecologie/

MARTINETTI, J. (2007). Les tourments du tourisme sur l'île de Beauté. *Hérodote*, 4(4), 29-46. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/her.127.0029

MEWES, H. (2016). L'action politique selon Hannah Arendt. *Cités*, 3(3), 79-92. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/cite.067.0079

MICHEL, A. (2007). Mouvements féministes et situation des femmes au XXe siècle. Dans : Andrée Michel éd., Le féminisme(pp. 77-112). Paris : Presses Universitaires de France.

MILAZZO, J. (2018). Catherine WIHTOL DE WENDEN, *Migrations. Une nouvelle donne*. *Revue européenne des sciences sociales*, 56-1, 292-295. https://doi.org/10.4000/ress.3870

MOLINIER, P. (2000). Virilité défensive, masculinité créatrice. Travail, genre et sociétés, 1(1), 25-44. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/tgs.003.0025

Monique Witting, « Le point de vue, universel ou particulier (avant-note à *La Passion* de Djuna Barnes) », p.112.

NASR, W. (2019). Pourquoi les djihadistes détruisent des vestiges archéologiques. Inflexions, 1(1), 35-44. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/infle.040.0035

NAVES, M. (2020). Donald Trump, ou la masculinité hégémonique au pouvoir. Revue internationale et stratégique, 3(3), 89-96. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/ris.119.0089

O. LADITAN, A, « De l'oralité à la littérature : métamorphoses de la parole chez les Yorubas » [En ligne], dans Semen (2004). URL : http://journals.openedition.org/semen/1226. Consulté le 10 juillet 2018.

OKIN, S. M. (2004). Gender, Justice and Gender: An Unfinished Debate, Fordham Law, 72, 15371567. Consulté à l'adresse https://ir.lawnet.fordham.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3963&context=flr

OKIN, S.M. ; HEINE, S.; INNERARITY, D, KYMLICKA, W, MESTIRI, S. (2008) *Femmes et multiculturalisme : quelle reconnaissance pour quelle justice ? in* Raison Publique(n°9), Paris : PUPS.

OUVRY, O. (2019). Politique et différence des sexes. Cliniques méditerranéennes, 1(1), 243-250. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/cm.099.0243

PASTINELLI, M., & BOUKALA, M. (2016). Quêtes, luttes, parcours de la reconnaissance. Des théories de la reconnaissance aux pratiques médiatiques des acteurs. Anthropologie et sociétés, 40, 9-29. https://erudit.org/en/journals/as/2016-v40-n1-as02502/1036368ar/

PATEMAN, C. (1988). « The fraternal social contract », *in* J. Keane, Londres : *Civil Society and the State.*

PATURET, J. (1990). Désir et anamnèse : Platon et Freud. Dans : , J. Paturet, Introduction philosophique à l'œuvre de Freud (pp. 111-122). Toulouse : Érès.

PERROT, M. (2014) « Histoire des femmes et féminisme », *in* Journal Français de Psychiatrie (n°40), 6-9.

PESENTI-IRRMANN, M. (2017). Lacan s'invite au *Banquet* de Platon. Dans : , M. Pesenti-Irrmann, *Lacan à l'école des femmes*(pp. 159-178). Toulouse, France: Érès.

PITTE, J-R. (2012, décembre) « Mère méditerranée », Géographie et cultures, 64 | 2007, http://journals.openedition.org/gc/1503.

POLICAR, A. (2021). *Débat : pourquoi l'intersectionnalité ne suffit pas ?* The conversation. https://theconversation.com/debat-pourquoi-lintersectionnalite-ne-suffit-pas-149178

PRUVOST, G. (2019). Penser l'écoféminisme: Féminisme de la subsistance et écoféminisme vernaculaire. *Travail, genre et sociétés*, 2(2), 29-47. https://doi.org/10.3917/tgs.042.0029

RASSE, P. (2000) « Identités culturelles et communication en Europe, le paradigme de la Méditerranée », [En ligne], dans Communication et organisation, mis en ligne le 27

mars 2012, URL : http://communicationorganisation.revues.org/2345. Consulté le 10 juillet 2018.

RAYNER, H. (2019). La Ligue de Matteo Salvini et l'« environnementalisme de salon » : entre indifférence, hostilité et intéressement aux enjeux écologiques. *La Pensée écologique*, 2(2) https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/lpe.004.0031

REY, S., MARTIN, H. &BASCHLIN, E. (2008). Identités et conflits en Méditerranée : un jeu de miroirs au détriment des femmes ? *Nouvelles Questions Féministes*, 3(3), 4-12.https://doi.org/10.3917/nqf.273.0004

RICOEUR, P. (entretien) (2018). L'éthique, le politique, l'écologie. Écologie & politique, 1(1), 35-46. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.3917/ecopo1.056.0035

RUBY, C. (2007). Le sens de l'action dans la philosophie de Jacques Rancière. *Le Philosophoire*, 2(2), 165-182. https://doi.org/10.3917/phoir.029.0165

RWAGATARE, P. & BRACKELAIRE, J. (2015). Génocide des Tutsis au Rwanda : quand le viol des femmes est utilisé pour annihiler l'origine même de la vie et de la pensée. Cahiers de psychologie clinique, 2(2),

Femme », Ed. Dumane.

SHANAHAN, G. et SMITH, M. (2018) « Le revenu universel, la solution aux inégalités homme-femme ? », The conversation. https://theconversation.com/le-revenu-universel-la-solution-aux-inegalites-homme-femme-93019.

SCOTT, J. W. (1988). Genre : Une catégorie utile d'analyse historique. Les Cahiers du GRIF, (3738), 125153.

SELLIER, G. (2003). Genre, modernisme et culture de masse dans la Nouvelle Vague. *Nouvelles Questions Féministes*, 1(1), 97-111.

SEVILLIA, J. (2014, 6 mars). Des millions d'œuvres d'art volées sous l'occupation : le grand pillage nazi. LEFIGARO. Consulté à l'adresse https://www.lefigaro.fr

SOLOVIEV, V. (2016/2), *L'idée d'humanité chez Auguste Comte*, Archives de Philosophie, tome 79, Centre Sèvres, pp.245-270.

SUEUR, J-J. (2013/4) *La « main invisible » et le droit économique. Retour sur Adam Smith et certaines de ses intuitions*, Revue internationale de droit économique, pp. 491-502. https://www.cairn.info/revue-internationale-de-droit-economique-2013-4-page-491.htm

TABET, P. (2010). La grande arnaque l'expropriation de la sexualité des femmes. *Les rapports sociaux de sexe*, (17), 104122. Consulté à l'adresse https://www-cairn-info.udcpp.idm.oclc.org/les-rapports-sociaux-de-sexe--9782130584742-page-104.htm

THIEBLEMENT-DOLLET, S. (2003). « Interculturalités », *Questions de communication*, 4, 5-11.

THIEBLEMONT-DOLLET, S. et FALL-SOKHNA, R, (2009), « Du genre au Sénégal », Questions de communication, 16, 159-176.

TREMBLAY, G. (2016) *Vers des sociétés du savoir : un projet social*, GRESEC « Les Enjeux de l'information et de la communication » (n°17/2), pp. 239-249.

VEREZ, J. (2013). Les défis de l'éducation dans les pays riverains de la Méditerranée. Mondes en développement, 4(4), 115-138.https://doi.org/10.3917/med.164.0115

WINKIN, Y. (1990). *Goffman et les femmes*. Actes de la recherche en sciences sociales, 83(1), 57-61.

WIHTOL DE WENDEN, C. (2018). Crise des migrations ou crise des politiques d'asile et ses effets sur les territoires d'accueil. Hommes & Migrations, 4(4), 23-29. https://doi-org.udcpp.idm.oclc.org/10.4000/hommesmigrations.7166

WITTIG, M. (1980). *La pensée straight*. Questions féministes, 45-53.

(2007). Lectures critiques. Revue française de science politique, 57, 819-829. https://doi.org/10.3917/rfsp.576.0819

FILMOGRAPHIE :

ALMODOVAR, P. (Réalisateur). (2006). *Volver* (film). El Deseo

ERGUVEN, D. (Réalisatrice). (2015). *Mustang* (film). CG Cinéma.

GODARD. J-L. (réalisateur). (1963). *Le Mépris* (film). Compagnia Cinematografica, Champion, Les Films Concordia, Rome Paris Films.

LABAKI, N. (Réalisatrice). (2007). *Caramel* (film). Les Films de Tournelles, Roissy Films, Les films de Beyrouth & City, Films Lebanon.

MARSHALL, T. (réalisateur) (2017). *Numéro une* (film). Canal +.

MEDDOU, M. (réalisatrice). (2019). *Papicha* (film). The Ink Connection, High Sea Production.

VARDA, A. (réalisatrice). (1977). L'une chante, l'autre pas. (Film). Ciné Tamaris, INLC, INA, Paradise, Population, SFP.

RAPPORTS ET BASE DE DONNEES :

AMNESTY INTERNATIONAL. (2010, mars). *Accouchement et mortalité maternelle, la crise de la santé maternelle aux Etats-Unis*. https://www.amnesty.org/download/Documents/36000/amr510192010fra.pdf

BALZER, S. (2016), *Les femmes sur le marché du travail insulaire : moins souvent actives et davantage au chômage*. (base de données). INSEE. http://www.epsilon.insee.fr:80/jspui/handle/1/41101

COUR EUROPEENNE DES DROITS DE L'HOMME. (2009, 4 octobre) *Affaire Cusan et Fazzo c*. Italie. https://hudoc.echr.coe.int/fre#{%22itemid%22:[%22002-9252%22]

FAURE, A. (2020, 5 Novembre) *Le droit à l'avortement dans l'Union Européenne*, Rapport à l'Assemblée Nationale. https://www.assemblee-nationale.fr/dyn/15/rapports/ega/l15b3343_rapport-information

GALLARD, E. (2015, juin). *Un faible niveau de vie et des revenus dispersés*. (base de données). INSEE. https://www.insee.fr/fr/statistiques/1285544#tableau-Figure_4

Présentation statistique − Enquête de victimation - cadre de vie et sécurité . (2018).(base de données). INSEE. https://www.insee.fr/fr/metadonnees/source/operation/s1474/presentation

L'accès et le maintien des femmes à l'emploi de qualité au Maroc, en Tunisie et en Turquie. (2017, juillet). AFD - Agence Française de Développement. https://www.afd.fr/fr/ressources/lacces-et-le-maintien-des-femmes-lemploi-de-qualite-au-maroc-en-tunisie-et-en-turquie

Le Padduc dans son intégralité. (2020, 5 novembre). Agence d'aménagement durable, d'urbanisme et d'énergie de la Corse. https://www.aue.corsica/Le-Padduc-dans-son-integralite_a47.html

ONDRP. (2004). IHEMI. https://www.ihemi.fr/publications/ondrp

Office parlementaire des choix scientifiques et technologiques, La pollution de la Méditerranée : état et perspectives à l'horizon de 2030, https://www.senat.fr/rap/r10-652/r10-652-syn.pdf.

UNESCO (2013). *La diète méditerranéenne*. https://ich.Unesco.org/fr/RL/la-diete-mediterraneenne-00884

UNESCO. (1972, novembre). *Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel*. https://whc.Unesco.org/fr/conventiontexte/

UNESCO. (1994). Stratégie globale. https://whc.Unesco.org/fr/strategieglobale/

UNESCO. (2003, 17 octobre). *Texte de la convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*. https://ich.Unesco.org/fr/convention

WORLD HEALTH ORGANIZATION. (2011, 14 décembre). *OMS | Mortalité maternelle*. https://www.who.int/maternal_child_adolescent/topics/maternal/maternal_perinatal/fr/

WEBOGRAPHIE :

DAUDIN, G. (2019, 25 novembre), 52% des viols commis à Paris en 2014 l'ont été par des étrangers" ? L'étude ne dit pas cela. *AFP*. https://factuel.afp.com/52-des-viols-commis-paris-en-2014-lont-ete-par-des-etrangers-letude-ne-dit-pas-cela

DOUKHAN. D. (2020, 8 septembre). À la radio et à la télé, les femmes parlent deux fois moins que les hommes. *La Revue des Médias*. https://larevuedesmedias.ina.fr/la-radio-et-la-tele-les-femmes-parlent-deux-fois-moins-que-les-hommes

La Manif Pour Tous. (s. d.). La Manif Pour Tous – Tous nés d'un père et d'une mère . https://www.lamanifpourtous.fr/

Léa Salamé donne la parole aux « femmes puissantes » dans son dernier ouvrage. (2020, 18 septembre). [Vidéo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=JZxhCTlUy-w

Mariage pour tous : discours de Christiane Taubira au Sénat. (2013, 4 avril). [Vidéo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=0b1EEKzyMBo

Tempo INA Mobilisations en Corse. (2018). Sous la direction de la professeure Françoise Albertini. INA. https://sites.ina.fr/mobilisations-en-corse/tempo/!/media/CAA8101704601

VINCY, T. (2018, 15 mai). Seulement 5% des textes du bac français sont écrits par des femmes. *Livres Hebdo*. https://www.livreshebdo.fr/article/seulement-5-des-textes-du-bac-francais-sont-ecrits-par-des-femmes

Articles de presse :

ABOU EZ. E. (2021, 2 février). L'Afrique est largement sous-représentée au Patrimoine mondial de l'UNESCO. *France télévisions*.

https://www.francetvinfo.fr/monde/afrique/culture-africaine/lafrique-est-largement-sous-representee-au-patrimoine-mondial-de-lUnesco_4280709.html

AFP, L. M. A. (2019, 3 janvier). Plus de 2 260 migrants morts en Méditerranée en 2018. Le Monde.fr. https://www.lemonde.fr/international/article/2019/01/03/plus-de-2-260-migrants-morts-en-mediterranee-en-2018_5404889_3210.html

AFP, L. M. A. (2011, 5 janvier). Ben Ali regrette les troubles en Tunisie et accuse les médias étrangers. Le Monde.fr. https://www.lemonde.fr/afrique/article/2010/12/28/ben-ali-regrette-les-troubles-en-tunisie-et-accuse-les-medias-etrangers_1458640_3212.html

Afp, L. M. A. (2021, 23 mars). Ouïgours : l'Union européenne prend des sanctions contre la Chine, qui réplique. Le Monde. https://www.lemonde.fr/international/article/2021/03/22/ouigours-l-union-europeenne-prend-des-sanctions-contre-la-chine-qui-replique_6074063_3210.html

ALBERTINI, A. (2018, 6 septembre). La Corse championne des voitures blindées, *Le Monde*. https://www.lemonde.fr/societe/article/2019/09/06/la-corse-championne-des-voitures-blindees_5506997_3224.html

CAMBIER, C. (2019, 26 novembre). « 52% des auteurs de viols à Paris sont étrangers » : une affirmation relayée par le RN. . . à nuancer. LCI. https://www.lci.fr/population/52-des-auteurs-de-viols-a-paris-sont-etrangers-une-affirmation-relayee-par-le-rn-a-nuancer-2138594.html

COULET, S. (2020, août 29). L'écologie serait-elle une affaire de femmes ? *France Culture*. https://www.franceculture.fr/environnement/lecologie-serait-elle-une-affaire-de-femmes

F. (2016, 6 septembre). L'article à lire pour comprendre le scandale des boues rouges. Franceinfo. https://www.francetvinfo.fr/monde/environnement/boues-rouges-dans-

les-calanques/l-article-a-lire-pour-comprendre-le-scandale-des-boues-rouges_1810895.html

F. (2020, 21 septembre). « Il y a une grande différence entre être contre le voile et s'attaquer à une femme voilée » , estime Leïla Slimani. Franceinfo. https://www.francetvinfo.fr/societe/religion/religion-laicite/video-il-y-a-une-grande-difference-entre-etre-contre-le-voile-et-s-attaquer-a-une-femme-voilee-estime-leila-slimani_4113199.html

FEUERSEIN, I. (2019, 5 décembre) Malgré les baisses d'impôts, la France reste championne de la pression fiscale. *Les échos*. https://www.lesechos.fr/economie-france/budget-fiscalite/malgre-les-baisses-dimpot-la-france-reste-championne-de-la-pression-fiscale-1153950

HADNI, D. (2016, août 25). Joumana Haddad : « A cause de son interdiction, le burkini devient un symbole de révolution ». Libération. https://www.liberation.fr/france/2016/08/25/joumana-haddad-a-cause-de-son-interdiction-le-burkini-devient-un-symbole-de-revoultion_1474596/#:%7E:text=Cette%20femme%20ne%20peut%20pas,choses%20est%20d'en%20douter.

Irlande : un an après sa légalisation l'IVG reste très difficile d'accès. (2019, 29 décembre). France Inter. https://www.franceinter.fr/en-irlande-un-an-apres-la-legalisation-de-l-avortement-seuls-10-des-generalistes-le-pratiquent

L. (2019, 8 mars). Pour la journée des droits des femmes, Matteo Salvini affiche sa misogynie. *L'Obs*. https://www.nouvelobs.com/societe/droits-des femmes/20190307.OBS1360/pour-la-journee-des-droits-des-femmes-matteo-salvini-affiche-sa-misogynie.html

LECAPLAIN, G. (2018, 25 janvier). Mais ça veut dire quoi, LGBTQIA+ ? Libération. https://www.liberation.fr/france/2018/01/25/mais-ca-veut-dire-quoi-lgbtqia_1625090

LEFORT, C. (2021, 5 avril). « Manifeste des 121 » : le réalisme des « professeurs ». Le Monde. https://www.lemonde.fr/archives/article/1960/11/03/le-realisme-des-professeurs_2095835_1819218.html

« Le matrimoine n' est pas un néologisme, mais un mot effacé par l' ; Histoire ». (2021, 29 janvier). France Culture. https://www.franceculture.fr/emissions/affaire-en-cours/affaires-en-cours-du-vendredi-29-janvier-2021

LE NEVE, S. (2021, 16 février). Frédérique Vidal lance une enquête sur « l'islamo-gauchisme » à l'université, *Le Monde*. https://www.lemonde.fr/societe/article/2021/02/16/frederique-vidal-lance-une-enquete-sur-l-islamo-gauchisme-a-l-universite_6070195_3224.html

LESEGRETAIN, C. (2019, 26 octobre). Des religieuses demandent au pape le droit de voter au synode. *La croix.* https://www.la-croix.com/Religion/religieuses-demandent-pape-droit-voter-synode-2019-10-26-1201056747

LEXPRESS.fr avec AFP. (2017, 25 mars). ONU : la destruction du patrimoine culturel devient un « crime de guerre ». *LExpress.fr*. https://www.lexpress.fr/actualite/monde/onu-la-destruction-du-patrimoine-culturel-devient-un-crime-de-guerre_1892716.html

MAO, B. (2012, 11 juin). Les pauvres, premières victimes des catastrophes naturelles. *Geo.fr*. https://www.geo.fr/environnement/catastrophe-naturelle-onu-pauvrete-43390

Paul Ricœur, l'intégrale en cinq entretiens (1993). (2016). France Culture. https://www.franceculture.fr/dossiers/paul-ricoeur-l-integrale-en-cinq-entretiens-1993

VINCELOT, S. (2015, 8 juin). *Maroc : Jennifer Lopez au cœur d'un ouragan médiatique*. *Le Figaro* https://www.lefigaro.fr/musique/2015/06/08/03006-20150608ARTFIG00183-maroc-jennifer-lopez-au-coeur-d-un-ouragan-mediatique.php

YORK, S. B. N. (2015, 13 décembre). *COP21 : comment les Etats-Unis ont pesé sur les négociations*. Le Temps. https://www.letemps.ch/monde/cop21-etatsunis-ont-pese-negociations

(2020, 10 janvier). Environnement : Donald Trump, dérégulateur en chef. *Courrier international*. https://www.courrierinternational.com/article/etats-unis-environnement-donald-trump-deregulateur-en-chef

(2020, 5 Novembre). La Méditerranée, mer la plus polluée du monde. National Geographic. https://www.nationalgeographic.fr/environnement/2020/06/la-mediterranee-mer-la-plus-polluee-du-monde

(2020, 14 Décembre). Assomption : date 2021, origine, sens chrétien et prières. La croix. https://croire.la-croix.com/Definitions/Fetes-religieuses/Assomption

(2021, 8 mars) (interview). Vannina Saget : « La Journée des femmes n'est pas seulement symbolique ». *Corse Matin*. https://www.corsematin.com/articles/interview-vannina-saget-la-journee-des-femmes-nest-pas-seulement-symbolique-116176

ACTES JURIDIQUES ET LOIS :

LOI n° 2013-404 du 17 mai 2013 ouvrant le mariage aux couples de personnes de même sexe.

LOI du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat.

LOI n° 15-14 modifiant et complétant l'article 475 du code pénal promulguée par le dahir n° 1-14-06 du 20 rabii II 1435 (20 février 2014); Bulletin Officiel n° 6240 du 18 joumada I 1435 (20 mars 2014), p. 2492

TABLE DES MATIÈRES

Résumé **3**

Abstract **4**

Riassuntu **5**

Remerciements **8**

Sommaire **9**

Introduction **11**

Première partie : La Méditerranée, entre conservatisme et progressisme **24**

I.1. Libéralisme et entre-soi 29

I.1.1. La dichotomie entre espace public et espace prive 38

I.1.2. L'espace public pris comme extension de l'espace privé 47

I.1.3. Le libéralisme comme structure de la hiérarchie 58

I.2. La théorie du genre à l'épreuve des traditions 67

I.2.1. Quel potentiel émancipateur pour le communautarisme ? 78

I.2.2. Que dit la littérature de l'Antiquité de nos sociétés contemporaines ? 89

I.3. Les femmes au cœur du conflit civilisationnel 101

I.3.1. La condition de la femme, étalon de mesure de l'humanisme d'une civilisation ? 107

I.3.2. L'exclusion des femmes de l'universalisme et identité culturelle 124

I.3.3. La place de la femme dans l'Histoire de la Corse 137

Deuxième Partie : Identité, sexe et race. De la controverse des concepts à l'effectivité politique **166**

II.1. L'identité est-elle nécessairement patriarcale ? 177

II.1.1. Limite des théories fonctionnalistes 181

II.1.2. Quels liens entre identité méditerranéenne et la question du « sexe » ? 188

II.2. L'enjeu de l'imbrication du traditionalisme et du progressisme 202

II.2.1. Le distinguo traditionalisme/progressisme est-il encore fécond ? 206

II.2.2. Le post-colonialisme, un paradigme à dépasser ? 219

II.2.3. Le féminisme est-il mauvais pour les minorités raciales ?.....229

II.3. Verticalité et phallogocentrisme du pouvoir 233

II.3.1. Le genre comme énoncé performatif 235

II.3.2. Les femmes dans les processus de migration en Méditerranée.....245

II.3.3. Genre et capitalisme, quelles implications ? 257

Troisième partie : L'écoféminisme, horizon de la théorie du genre ?.....267

III.1. Réévaluation de l'opposition nature/culture dans la démarche écologiste.....274

III.1.1. Le primat de la nature 282

III.1.2. L'écologie décoloniale pour penser le genre.....292

III.1.3. L'écologie comme outil d'émancipation féminine. 298

III. 2. Patrimoine et identité : économie, hégémonie et violences.....311

III.2.1. Tourisme, folklore et territoires genrées.....325

III.2.2. Le concept de « matrimoine » peut-il constituer une solution ?.....332

III.2.3. La nature informe-t-elle la culture ? 336

Conclusion générale.....343

Bibliographie 351

Table des matières.....380