PANTHERE PREMIERE

L’horizon sans les hommes

Par Mélusine

Thèmes : féminisme, inégalités, masculinité

Et si la lutte contre les inégalités entre hommes et femmes passait non pas par une redistribution des ressources, mais par une remise en question directe des fondements socio-culturels de la masculinité et de la féminité ?

Je ne crois pas en l’égalité entre les hommes et les femmes. Dans le discours autorisé, la revendication d’égalité tient aujourd’hui lieu d’abrégé consensuel des luttes féministes, devenue à la fois l’objectif institutionnel des politiques publiques et le slogan résumant — et limitant — les exigences émancipatrices des femmes. Elle a cela de confortable qu’elle paraît seulement exiger la réalisation effective d’un principe politique et philosophique dont la légitimité est depuis longtemps reconnue, inscrite aux frontons des codes et des bâtiments. Toute la radicalité potentielle d’une telle exigence, jamais nulle part réalisée, s’éteint pourtant dans ce vocable figé. Que voudraient donc les femmes ? L’égalité avec les hommes : rien de trop, rien de plus qu’avoir ce qu’ils ont, rien de plus que faire ce qu’ils font. Cette revendication n’est pas seulement timide, elle n’a aucun sens : elle contient une impossibilité logique qui se révèle lorsqu’on se demande sérieusement ce que recouvre chacune des deux catégories qu’on prétend faire s’équivaloir, celle des hommes et celle des femmes. En effet, toute l’énergie performative du monde ne permettrait pas d’inscrire un signe égal entre des valeurs intrinsèquement dissemblables. L’égalité hommes-femmes est une contradiction, un oxymore qui n’a aucun espoir de réalisation : parce qu’il ne peut exister ce qu’on appelle aujourd’hui « des hommes », et qu’ils soient les égaux de celles qu’on appelle « des femmes ».

Valence différentielle

Cette imposture, les travaux féministes se sont employés à la mettre au jour. C’est contre elle que s’est élaborée la notion de genre, dans son acception française telle que s’en construit aujourd’hui le consensus. Non pas les genres,

comme « sexes sociaux » se distinguant des « sexes biologiques » et recouvrant des identités ressenties et vécues — bien que cette définition demeure courante tant dans la littérature scientifique que dans les textes militants. Mais bien le genre [1] comme un système social produisant et — dans le même mouvement — hiérarchisant deux groupes distingués par leur sexe : les hommes et les femmes. Le genre, donc, compris comme principe de classement, qui sépare pour mieux ordonner.

Ce que cette notion permet de mettre en évidence, c'est que l'altérité ne précède pas la différence de traitement, de valeur et de droit. Autrement dit, ce n'est pas parce que les autres sont différent·es qu'on les traite différemment : mais c'est parce qu'il faut bien justifier l'existence d'un traitement différent qu'on crée des Autres, qu'on les différencie, les caricature et les met à l'écart. Ainsi, altérité et inégalité procèdent-elles du même geste, la première venant justifier la seconde et la perpétuer, lui donnant une raison, une nécessité et une évidence naturelle. Comme l'idéologie raciste de la suprématie blanche vint autoriser l'asservissement et le massacre d'individu·es déporté·es aux marges de l'humanité, les constructions socio-historiques de la masculinité et de la féminité permettent aujourd'hui de justifier la persistance de rôles genrés différenciés. L'existence des catégories hommes et femmes est à la fois nécessaire et concomitante au rapport de domination qu'elles entretiennent. Car les différences qui les opposent ne sont jamais seulement des distinctions, des incommensurabilités, mais toujours des hiérarchies : c'est une « valence différentielle des sexes[2] » qui fait primer le masculin et son monde — l'ensemble des représentations, pratiques, valeurs et principes qui sont associées aux hommes — sur le féminin. Le mythe de la complémentarité est toujours une vaste arnaque : à nous la douceur, l'attention, l'empathie, apanages glorieux qui nous rendent éligibles aux enfants morveux et aux meubles briqués. À eux la force, l'indépendance et l'analyse, dispositions fort sérieuses qui les condamnent à la décision, au travail d'importance et à toutes les choses graves du monde. Ils ont des permissions, nous des consolations. L'esprit, dès lors, achoppe, et peine à imaginer la réalisation d'une égalité entre des termes nécessairement inégaux, entre des hommes qui sont, par construction, plus que ne sont les femmes.

Partager ou abolir, il faut choisir

Cet horizon trompeur nous amène à croire que c'est par le partage qu'on pourra parvenir à cette égalité fantasmée. Partage de leurs privilèges et partage de nos fardeaux, grande redistribution générale entre hommes et femmes où, chacun·e faisant et recevant autant que l'autre, tou·tes pourraient vivre enfin

en bonne intelligence. Cette idée paraît sensée lorsqu'on énumère les choses en quantité limitée qu'ils possèdent en surnombre parce qu'à nos dépens : salaires et patrimoine[3], opportunités d'emploi et postes à responsabilité[4], exposition médiatique et mandats publics[5], mais également temps de loisir et liberté d'esprit[6].

S'il est possible de vouloir partager avec eux ces avantages, il est moins évident d'imaginer partager nos servitudes. L'exemple du travail domestique est éclairant. Christine Delphy, théoricienne de l'exploitation économique des femmes, définit le travail domestique comme un travail réalisé pour autrui (et surtout, pour son conjoint) de manière gratuite : peut-on dès lors souhaiter son partage ? Souhaiter mieux partager le joug pour amoindrir son poids ? Delphy propose une solution plus radicale : elle refuse de considérer les tâches ménagères comme le lot commun du couple qu'il s'agirait de partager plus ou moins équitablement entre les partenaires. Elle propose au contraire de rétablir l'autonomie de ces dernier·es afin que, chacun·e prenant en charge ses besoins, aucun·e ne travaille plus pour l'autre. Dès lors, le partage dans le couple n'a de sens que pour l'entretien nécessaire des éventuels enfantset des personnes dépendantes : il ne concerne jamais le couple cohabitant sans personne à charge. Du travail domestique (pour, ou plutôt à la place d'autrui), elle dit : « ce n'est pas son partage que l'on doit viser, mais son abolition[7] », et de ces mots on pourrait plus largement s'inspirer : non pas tenter de répartir les poids et les gains inhérents au système patriarcal, mais s'attaquer à la balance.

Or, que l'on parle de genre, de classe ou de race, on envisage aujourd'hui principalement le rapport de domination comme une répartition inégale de biens, de capitaux, de statuts, de dispositions — des ressources donc, que chacun·e posséderait à parts inégales et qu'il serait possible de distribuer autrement. À ces ressources, nous avons donné un nom, devenu commun dans le langage militant, celui de « privilèges ». Il permet de désigner l'ensemble des bénéfices dont les membres du groupe dominant sont susceptibles de profiter : gagner plus d'argent, ne pas se faire agresser, avoir confiance en soi, être considéré·e comme un·e individu·e, obtenir du respect ou un emploi, jouir de droits fondamentaux, etc. — autrement dit, « un paquet invisible d'avantages immérités[8] », dont l'expérience est quotidienne et bien souvent inconsciente. C'est un terme utile, en ce qu'il étend le champ du dicible, incluant des bénéfices de toute nature et traquant la domination jusque dans les espaces les plus intimes. Il a, par ailleurs, une force évocatoire certaine : les privilèges sont toujours injustes, et c'est bien pour ça qu'on les abolit. Enfin, cette notion permet une approche parallèle du fonctionnement des systèmes de domination : il y a des privilèges masculins, des privilèges blancs, des privilèges hétérosexuels, etc., détenus par des groupes dominants, aux dépens de

groupes dominés.

Être et avoir

Pourtant, la notion de privilèges porte les mêmes obstacles que celle d'égalité hommes-femmes : toutes deux reposent sur l'idée qu'il y aurait des ressources (matérielles, symboliques, affectives, etc.) qui pourraient être mieux réparties. Autrement dit, qu'il pourrait exister, hors du rapport de domination dans lequel ils sont pris, un groupe « hommes » et un groupe « femmes » (des « blanc·hes » et des « racisé·es », des « bourgeois·es » et des « prolétaires », etc.), qui auraient pu — et pourraient donc — vivre en égaux, mais qu'un processus socio-historique contingent et malheureux aurait rendus inégaux. Parler de privilèges implique de penser le sujet — dominant ou dominé — comme précédant l'exercice de la domination, de supposer l'existence d'un être masculin préexistant à la minoration des femmes[9] : qu'il y ait donc eu des hommes et, indépendamment, qu'ils aient eu des privilèges. Peut-être la naturalisation des différences entre les sexes est-elle si résistante qu'elle empêche de saisir immédiatement la difficulté. Elle apparaît plus claire, transposée au système raciste : l'idée que les privilèges seraient simplement détenus, et non incarnés, laisse entendre que le groupe blanc et les groupes racisés auraient une existence autonome, qu'ils ne seraient pas seulement le produit de processus d'altérisation et de racisation, mais leur préexisteraient et pourraient continuer à exister indépendamment d'eux, indépendamment du racisme. Que le sujet dominé ne serait finalement pas le produit d'un processus de domination (de classe, de race, de genre), mais qu'il aurait une essence particulière, en dehors de l'histoire de sa minoration et de son exploitation.

Parler des choses qu'on a, et non des choses qu'on est, empêche donc de remettre en question l'existence même des catégories. Pourtant, comment pourrait-on imaginer l'existence d'hommes sans privilèges ? Comment pourrait-il y avoir des hommes sans que n'existent la virilité, la paternité, la valorisation de la puissance et de la force, la violence physique, l'hétérosexualité et le foyer ? Qu'est-ce qui ferait la spécificité des hommes s'ils n'étaient pas censés être plus forts, plus grands, plus intelligents, plus indépendants, plus inventifs, plus égoïstes, moins tendres, moins coquets, moins bons cuisiniers, plus employables, plus responsables, mieux payés, plus aptes au commandement et au combat que les femmes ? En réalité, il ne reste rien de la masculinité, une fois évacué ce qu'elle nous enlève et nous prend, ce dont elle nous exclut et à quoi elle nous force. Par masculinité, j'entends non pas la « nature masculine » — ce que seraient les hommes par nature et de tout temps —, non pas la « virilité » — l'expression dominatrice et violente de ce que devrait être un homme —, mais bien l'ensemble des principes, valeurs, pratiques, représentations, manières d'être, de penser, de bouger et de faire, associées aux hommes. Cette masculinité a évidemment des expressions plurielles, elle est toujours médiée par les autres dimensions de la position sociale des individus. Toutes les manières d'être homme ne se valent pas, mais même celles qui font l'objet d'une sanction sociale participent à l'asymétrie du système patriarcal en ce qu'elles tracent la ligne de ce qui devrait être à eux et ne pourrait vraiment être à nous. Ceux qui ne sont pas de « vrais hommes » jouent en quelque sorte le rôle de frontière vivante de leur classe : parce qu'ils sont punis d'adopter des pratiques jugées inadaptées à leur sexe, ils ne sont pas hors des grilles du genre mais participent, à corps défendant, à sa structuration.

En finir avec la masculinité, ce n'est pas refuser aux femmes de s'approprier des traits jugés masculins, mais au contraire brûler les étiquettes. C'est pourquoi on ne pourrait se contenter d'une simple réforme : les hommes peuvent bien développer leur sensibilité, mais tant que cette disposition sera « féminine », elle n'aura pas de valeur. Elle sera à la fois le signe et la justification d'une minoration des femmes qui en font preuve et sont bien comme on dit qu'elles sont, des femmes qui n'en font pas preuve et à qui il manque quelque chose, des hommes qui en font preuve et qui, se féminisant, avilissent un peu leur classe. Si les comportements de genre alternatifs ou subversifs sont une pratique politique émancipatrice et l'une des voies vers la destruction des groupes de sexe, c'est bien celle-ci qui doit servir d'horizon : la fin du système cohérent du genre qui, en classant des attributs, classe les individus.

En réaffirmant une approche fondamentalement constructiviste du genre[10], on s'oblige donc à réévaluer à la hausse les objectifs de la lutte féministe. Comme il n'est plus question de ressources — qu'il serait possible de distribuer équitablement entre des groupes —, mais bien de l'existence de groupes dont la spécificité même repose sur leur accès inégal aux ressources, c'est aux catégories qu'il faut s'en prendre et au principe qui les produit. De la même manière qu'on ne pourrait songer à former le projet politique d'une « égalité bourgeois·es-prolétaires », de même, racisée, je ne peux pas souhaiter être l'égale des blanc·hes : je veux que soit détruit le principe de distinction qui nous sépare et me minore. Je veux que les catégories raciales perdent tout sens et toute réalité, qu'elles ne disent plus rien des individu·es qu'elles prétendent contenir, définir et enfermer : ni de ce qu'elles sont ou de ce qu'ils devraient être, ni de leurs conditions matérielles d'existence, ni de leurs expériences sociales et intimes. Féministe, que pourrais-je donc souhaiter d'autre qu'un horizon sans hommes ? Car tant qu'il y aura des hommes, il y aura des femmes : des mortes, des exploitées, des humiliées.

L'impossible déconstruction personnelle

L'autre écueil de la notion de privilège réside dans les pratiques militantes qu'elle encourage. Prendre conscience que l'on appartient à un groupe dominant, c'est-à-dire que l'on aurait des privilèges, est aujourd'hui souvent considéré comme un jalon nécessaire à la démarche militante, en particulier féministe et antiraciste. Le propre de ces privilèges étant qu'ils sont pour la plupart inconscients — avantages ignorés dont jouissent les gens normaux et qu'ils et elles n'imaginent même pas usurper à d'autres —, les mettre en lumière permet en effet de dénaturaliser la position de neutralité propre au groupe dominant, en comprenant que, pour que certain·es soient discriminé·es, il en faut d'autres qui en tirent avantage.

Mais après ce premier pas, on est souvent tenté d'en faire un second : affliction face à une position imméritée, volonté de rendre des privilèges indus et conviction qu'il est possible, à force d'efforts, de déconstruire son appartenance au groupe dominant[11]. Or, nous l'avons vu, la domination n'est pas affaire de privilèges dont on pourrait se séparer, mais d'une position de pouvoir qu'on

incarne dans son être et jusque dans sa chair. On ne peut cesser d'en être, même avec toute la bonne volonté du monde. Dominant, on est aussi coincé que le sont les dominées : comme on ne peut s'enfuir d'être une femme — c'est-à-dire d'être assignée à un rôle et réduite à des conditions d'existence matérielles spécifiques, desquelles on ne peut que se débattre[12] —, on n'abandonne pas ses privilèges d'homme en prétendant demeurer homme. Ces derniers relèvent en effet bien peu de la volonté individuelle, en ce qu'ils déterminent notre position sociale, l'ensemble des interactions quotidiennes, des trajectoires et des capitaux auxquels on peut prétendre et des dispositions qui sont les nôtres. Et il n'existe aucune île sanctuaire dans l'océan patriarcal, ni celle du couple, ni celle du for intérieur, jamais imperméable au monde social et façonnée jusque dans ses replis les plus intimes par l'assignation du genre. Indignation, honte et dégoût ne pourraient rien y faire : la poursuite d'une rédemption morale personnelle est vouée à l'échec. J'oserais même dire qu'elle témoigne d'une préoccupation nombriliste — un nouveau privilège, peut-être, à inscrire à la liste.

Pour une théorie du genre et de son abolition

Hommes et femmes — et quand je dis « hommes », quand je dis « femmes », je parle de tout ce que charrient ces mots, des robes à rubans jusqu'au chef de famille, de l'instinct maternel à l'odeur du musc — ne sont pas des catégories innées et nécessaires. Mais elles n'ont rien, non plus, de catégories fictives, qu'une simple volonté personnelle suffirait à dissiper. Masculinité et féminité ne sont que des constructions, mais leur réalité sociale est puissante et tenace : « Cela n'existe pas. Cela pourtant produit des morts[13] ». Dépasser l'objectif insensé d'une possible égalité entre hommes et femmes, c'est donc prendre au sérieux la réalité matérielle du genre, définitivement et violemment binaire, c'est prendre toute la mesure de l'emprise qu'il exerce sur les individu·es qu'il distingue et hiérarchise. C'est comprendre qu'il n'est pas un principe distributeur de ressources et de privilèges, mais un principe producteur de distinction d'êtres. Et c'est pour cela que le féminisme ne peut se réduire ni à une politique publique d'égalité, ni à une démarche personnelle de déconstruction, puisqu'il s'agit bien de collectivement transformer les modes d'existence.

On voit mal dès lors comment concevoir la fin du patriarcat sans la disparition des hommes — et donc celle des femmes. L'ambition paraît folle, elle consiste en la destruction systématique de l'ensemble des distinctions sociales qui font le genre. Celles des inégalités matérielles de droit et de ressources, qui font les femmes mineures et dépendantes. Celles des rôles assignés et obligés ; des dispositions de corps, qui enferment les femmes et les font petites ; et d'esprit, qui les font pratiques et conciliantes. Celles du rapport au pouvoir, à la violence, à l'autre et à son intégrité, qui fait les mortes, les battues et les violées, les tueurs, les cogneurs et les violeurs. Celles des images, des mots, des évidences, de toutes les choses qui font les hommes hommes et les femmes autres. Le féminisme ne pourrait se contenter de slogans consensuels ; ce n'est pas dans le consensus qu'on met à bas des civilisations. Car c'est bien après l'éducation, les arts, le marché, le langage, les institutions

politiques et sociales, la famille, le droit, l'amour et la vie quotidienne que nous en avons.

---

[1] Dans leur manuel *Introduction aux Gender Studies* (2008), Laure Bereni, Sébastien Chauvin, Alexandre Jaunait et Anne Révillard définissent le genre comme « un système de bicatégorisation hiérarchisée entre les sexes (hommes/femmes) et entre les valeurs et représentations qui leur sont associées ». Pour une définition complète, voir l'entretien de Laure Bereni, « Genre : état des lieux ».

[2] Françoise Héritier, *Masculin/féminin. La pensée de la différence,* Odile Jacob, 1996.

[3] Les hommes gagnent en moyenne 35 % de plus que les femmes (Observatoire des inégalités, données Insee, 2014) et détiennent un patrimoine supérieur de 18 % (Enquête *Économie et Statistiques,* Insee, 2014).

[4] Il y a 163 % plus de femmes en temps partiel (Observatoire des inégalités, données Insee, 2015) tandis que 86 % des postes de direction sont occupés par des hommes (Étude CSA-KPMG, 2015).

[5] À la radio et à la télévision, plus de 70 % des invité·es politiques et des expert·es sont des hommes (Rapport du CSA, « La représentation des femmes à la télévision et à la radio », 2017) comme par ailleurs 84 % des maires (Rapport « Les collectivités locales en chiffres 2016 », Direction générale des Collectivités locales).

[6] Les hommes profitent en moyenne de quatre heures de temps libre par semaine de plus que les femmes (Enquête *Emploi du temps*, Insee, 2010).

[7] Christine Delphy, « Par où attaquer le "partage inégal" du "travail ménager" ? », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 22, 2003, p. 47-71.

[8] Peggy Mcintosh, « White Privilege and Male Privilege :A Personal Account of Coming to See Correspondences Through Work in Women's Studies », Wellesley Center for Research on Women, 1988 (lire en ligne, en français).

[9] Maxime Cervulle, « La conscience dominante. Rapports sociaux de race et subjectivation », *Cahiers du Genre*, vol. 53, 2012, p. 37-54.

[10] C'est-à-dire prenant le contre-pied d'une conception naturaliste et biologique des différences hommes-femmes et reposant sur l'idée que la réalité sociale est le produit de constructions humaines collectives et historiques (de représentations, de normes, de traditions, d'institutions) plutôt que le reflet d'une nature invariante.

[11] On pense, par exemple, aux textes antiracistes proposant des pistes pour devenir « traître à sa race » en refusant la blanchité et ses avantages (Noel Ignatiev, « How to be a race traitor: Six way to fight being white », 1997, *in* Richard Delgado et Jean Stefancic (eds.), *Critical whites studies : Looking behind the mirror,* Temple University Press ; Pierre Tevanian, *La Mécanique raciste*, éditions Dilecta, 2008), ou à la production militante en ligne sur la manière pour un homme de devenir « un bon allié » de la lutte féministe.

[12] Dans *La Pensée straight* (1992), Monique Wittig écrit que les lesbiennes ne sont pas des femmes, car « ce qui fait une femme, c'est une relation sociale particulière à un homme […] qui implique des obligations perso-n-nelles et physiques aussi bien que des obligations économiques », relation à laquelle les lesbiennes échappent ou qu'elles refusent. On pourra y opposer que les lesbiennes ont des pères, des frères et des fils et que, dans notre société, elles font l'objet d'une sanction sociale qui les punit justement de ne pas être telles que les femmes devraient être.

[13] « Non la race n'existe pas.Si la race existe. *Non* certes, elle n'est pas ce qu'on dit qu'elle est, *mais* elle est néanmoins la plus tangible, réelle, brutale, des réalités. » Extrait de «"Je sais bien mais quand même" ou les avatars de la notion de race», article publié par l'anthropologue Colette Guillaumin dans *Le Genre humain* en 1981 (lire en ligne).

Texte paru dans le Numéro 2, printemps 2018 de Panthère Première.