

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS**  
**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES**  
**Departamento de Filosofía, Humanidades y Comunicación**

**TESIS DOCTORAL**

**EMPRISE ET OBJECTIVATION DU CORPS FÉMININ DANS  
LES TRADITIONS AFRICAINES**

**Une approche philosophico-phénoménologique de la déconstruction  
et de l'adaptation du genre en Afrique**

**Autor: Véronique LUNDOLO KAFUTI**  
**Director: Miguel GARCÍA BARÓ LÓPEZ**  
**Codirector: Jules KIPUPU KAFUTI sj**



**Madrid, 2023**



**COMILLAS**

UNIVERSIDAD PONTIFICIA



UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

**CONTROL Y OBJETIVACIÓN DEL CUERPO FEMENINO EN LAS  
TRADICIONES AFRICANAS**

Una aproximación filosófico-fenomenológica a la deconstrucción y adaptación  
del género en África

Autor: **Véronique LUNDOLO KAFUTI**

Director: **Miguel GARCÍA BARÓ LÓPEZ**

Codirector: **Jules KIPUPU KAFUTI sj**

MADRID | ABRIL 2023

Véronique  
LUNDOLO  
KAFUTI

**EMPRISE ET OBJECTIVATION DU CORPS FÉMININ DANS LES TRADITIONS AFRICAINES.**  
**Une approche philosophico-phénoménologique de la déconstruction et de l'adaptation du genre  
en Afrique**



# CONSTANCIA REGISTRAL DEL TRIBUNAL DEL ACTO DE LA DEFENSA DE TESIS DOCTORAL

**TÍTULO:** CONTROL Y OBJETIVACIÓN DEL CUERPO FEMENINO EN LAS  
TRADICIONES AFRICAS.

Una aproximación filosófico-fenomenológica a la deconstrucción y adaptación del  
género en África.

**AUTOR:** Véronique LUNDOLO KAFUTI  
**DIRECTOR:** Miguel GARCÍA BARÓ LÓPEZ  
**CODIRECTOR:** Jules KIPUPU KAFUTI sj

**TUTOR-PONENTE:** Miguel GARCÍA BARÓ LÓPEZ

**DEPARTAMENTO:** FILOSOFIA, HUMANIDADES Y SOCIALES

**FACULTAD O ESCUELA:** CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

**Miembros del Tribunal Calificador:**

**PRESIDENTE:** Denis BOSOMI LIMBAYA                      **Firma:**

**VOCAL:** Nadia RODRIGUEZ                                      **Firma:**

**VOCAL:** Felicien MPUKU LAKU                                **Firma:**

**VOCAL:** Encarnación RUIZ CALLEJÓN                      **Firma:**

**SECRETARIO:** Ricardo PINILLA                                **Firma:**

**Fecha de lectura:**

**Calificación:**



## EPIGRAPHE

« Personne n'est plus arrogant envers les femmes, plus agressif ou méprisant, qu'un homme inquiet pour sa virilité » (Simone de Beauvoir).

« Nous ne sommes pas seulement corps, ou seulement esprit mais nous sommes corps et esprit tous ensemble » (George Sand).

## **DEDICACE**

A la Révérende Sœur Nuria Arias Agudo, scc, et à toutes les personnes qui militent pour la valorisation des femmes et en particulier celles de toutes les femmes africaines victimes d'aliénation culturelle.

## REMERCIEMENTS

Arrivée au terme de ce parcours d'études doctorales, j'aimerais m'acquitter d'un agréable devoir de reconnaissance envers toutes les personnes qui m'ont prêté main forte pour que ce long projet se matérialise.

Avant tout, je remercie le Bon Dieu, auteur de la vie et source de toute force, inspiration, intelligence et sagesse.

Avec le même élan de reconnaissance, je pense à mon directeur et tuteur le Professeur Miguel García Baró López pour avoir accepté mon inscription au doctorat et m'avoir accompagnée pas à pas tout au long de mon périple scientifique jusqu'à l'aboutissement de mes recherches. Son professionnalisme aigu, son expertise avérée, sa rigueur et accompagnement indéfectibles, m'ont permis à réaliser ce travail de qualité défendant la cause noble, celle de l'aliénation corporelle et mentale de la femme africaine par sa propre culture.

Les mêmes remerciements, je les adresse à mon co-directeur, le Professeur Père Jules Kipupu, sj, pour sa rigueur. La pertinence de ses observations m'a aidé à pénétrer le sujet à fond et à réunir les éléments nécessaires en vue de parfaire ma dissertation doctorale.

Que le professeur Ricardo Pinilla, Coordonnateur du Doctorat en philosophie, ne se sente pas oublié. Ses orientations, conseils, discussions et appui m'ont été d'un grand apport dans mes recherches doctorales.

Je remercie aussi Mercedes Barrionuevo Elena Montero, Paula García Lecuona, Raquel Lopez Garrido pour la disponibilité et la promptitude avec laquelle elles répondaient à mes préoccupations, inquiétudes et frustrations dès le début.

Merci infiniment à mes parents pour la vie reçue d'eux, en particulier mon père qui aurait voulu lire cette dissertation, malheureusement le destin en a décidé autrement. Je ne l'ai plus revu jusqu'à sa mort en raison de ma mission et de mes études en Espagne. Paix éternelle à son âme.

Redevable, je le suis également à l'endroit de mes frères et sœurs de la grande famille Lundolo : Sylvie, Aubain, Nathalie, Trésor et Lauriane ; mes neveux et nièces : Providence, Julio, Josaphat et Allégresse pour leur affection et leur amour inconditionnel.

Que soit remerciée aussi la Révérende Sœur Nuria Lobo, Coordinatrice du territoire d'Espagne et toutes les sœurs de son territoire pour leur générosité et l'hospitalité, d'avoir mis tous les moyens financiers, matériels, spirituels et moraux pour que j'achève mes études et investigations.

Je remercie la Révérende Sœur Mary McCloskey, Supérieure déléguée actuelle de la Zone Europe-Afrique et tout Son conseil pour leur soutien et encouragement.



Les remerciements sont dus à mes sœurs du territoire d'Afrique et à mes frères de la province d'Afrique pour leur soutien, encouragement, proximité et prière durant ces années de recherche.

Je remercie nos aînés dans la science : les professeurs Père Denis Bosomi, ofmcap, Félicien Mpuku et Macaire Eyupar pour avoir accepté de lire et corriger mon manuscrit. Merci aussi à Mgr Emery Kibal, évêque du Diocèse de Kole, aux professeurs Père Willy Okey, cp, Père Willy Moka, sj, Père Crispin Mpululu sj, Père Michel Mambulau, cmf, Père Joseph Mbungu, cmf, Père Faustin Diatezulwa, C.S.Sp, Père Chistian Mongay, msc, Godefroid Mombula, cicm et Darius Makindu pour les conseils, encouragements et soutien.

Le professeur Dr Denis Mukwege, Prix Nobel de la paix et médecin directeur de l'hôpital de référence de Panzi, mérite également mes remerciements pour m'avoir permis de comprendre le contour de la violence que subie les femmes, le processus de leur réparation et l'impact de ces violences dans leur vie et réintégration sociale.

Un grand merci au professeur Juvenal Balegamire, Psychologue, Maman Lolo et Madame Thérèse Nema qui m'ont aidée à comprendre les modes d'accompagnement à offrir aux femmes violées lors de nos recherches à Bukavu.

Que soit remercié l'abbé Bellarmin Barhimanye, curé de la paroisse de Ciai de Bukavu, abbé Moïse et tous les prêtres de Ciai ; les sœurs Godée de la congrégation des filles de Notre Dame de la Miséricorde et Brigitte de la congrégation de petites filles des sacrés cœurs de Jésus et Marie Picole Figile, et toutes leurs consœurs pour l'hospitalité durant notre séjour de recherches à Bukavu auprès du Dr Mukwege.

Je m'en voudrais de ne pas remercier mes amis et camarades Rocío Ruiz Trapero, Álvaro Márquez Cabeza Greogory Nzau Musyoka, Daniel dos Santos, Gabi Navas, Christian Nzashi, Dieu Merci Makondo, Jaques Kuziala, Renaud Komabou, Galilée Munzadi, Aimé N'siangu, Luc Mazola, Christ Roi Tomety, Steeve Mayele. Ils ont été des anges sur mon chemin pour vos nombreux sacrifices.

Merci à tous les religieux et religieuses africains et congolais œuvrant en Espagne et à Madrid.

Enfin, je remercie chacun de vous qui, de près ou de loin, d'une manière ou d'une autre, avez contribué à l'aboutissement de ce long voyage. Vous êtes tellement nombreux à tel point que citer tous vos noms ferait l'objet d'une seconde thèse. Que personne ne se sente oubliée.



# Table des matières

<b>Resumen .....</b>	<b>17</b>
<b>Abstract .....</b>	<b>19</b>
<b>Introduction générale.....</b>	<b>22</b>

## **PREMIERE PARTIE: APPROCHE HISTORIQUE DE LA REVOLUTION FEMINISTE**

<b>Introduction .....</b>	<b>29</b>
<b>Chapitre I : Évolution de la pensée féministe.....</b>	<b>31</b>
I.1. Début idéologique du féminisme .....	34
I.2. La femme dans l'histoire de la pensée philosophique .....	41
I.2.1. L'Antiquité.....	42
I.2.1.1. La femme dans la pensée platonicienne .....	42
I.2.1.2. La femme dans la pensée aristotélicienne .....	46
I.2.2. Le Moyen-âge .....	48
I.2.2.1. La femme dans la pensée de saint Augustin.....	48
I.2.3. L'Époque moderne.....	49
I.2.3.1. La femme dans la pensée de Machiavel .....	49
I.2.3.2. La femme chez J. Locke .....	50
I.2.4. L'Époque contemporaine.....	50
I.2.4.1. Le féminisme de P. J. Proudhon .....	51
I.2.4.2. La femme dans la pensée d'A. Comte .....	53
I.2.4.3. La femme dans la philosophie de Nietzsche.....	54
I.3. Analyse critique de philosophie féministe par S. De Beauvoir .....	56
I.4. De l'approche marxiste du féminisme .....	59
I.5. Féminisme dans la perspective de la philosophie du sujet: analyse Phénoménologique.....	76

I.5.1. Statut du corps humain : objet ou sujet ? .....	77
I.5.2. Intersubjectivité comme inter-corporéité .....	80
<b>Chapitre II .....</b>	<b>83</b>
Introduction .....	84
II.1. Le gender : théorie de la déconstruction.....	87
II.1.1. Au niveau de la sexualité.....	87
II.1.2. Au niveau de la famille.....	88
II.1.3. Au niveau du langage .....	89
II.2. Genre et homosexualité .....	91
II.3. Téléologie de l'idéologie du gender .....	93
II.4. Le genre comme relent de la politique mondiale ?.....	94
II.4.1. Le protocole de MAPUTO .....	96
II.4.2. Le langage du gender.....	98
II.4.3. Gender et les pièges de la propagande de l'homosexualité .....	103
II.4.3.1. Le contexte culturel .....	103
II.4.3.2. Les causes exogènes du changement.....	103
II.4.3.3. Les causes endogènes du changement.....	104
II.4.3.4. Contexte sociologique et politique .....	105
II.4.3.5. La stratégie d'application : Gender mainstreaming, institutionnalisation et surveillance.....	106
II.4.4. Le gender à la croisée des cultures .....	107
II.4.4.1. Le processus du changement culturel et nouvelle éthique contraignante..	109
II.4.4.2. Une nouvelle éthique contraignante .....	110
II.4.4.3. Imposition, séduction et liberté de conscience .....	112
II.4.5. De la déconstruction du binarisme comme stéréotype postmoderne.....	113
II.4.5.1. La déconstruction des stéréotypes .....	113
II.4.5.2. Le binarisme : stéréotype postmoderne par excellence .....	116

II.4.5.3. Une nouvelle culture mondiale .....	118
II.4.5.4. Un géant aux pieds d'argile, une maison bâtie sur le sable .....	120
II.4.5.5. Tentative d'intellection du concept gender.....	122
II.4.5.6. Portée sémantique des concepts homme, femme et différence ontologique.....	123
II.4.5.7. La différence ontologique.....	124
II.4.5.7.1. La différence ontologique et la philosophie des sexes .....	124
II.4.5.7.2. La différence ontologique et la métaphysique des sexes.....	125
II.4.5.7.3. La différence ontologique et les présupposés du gender .....	126
II.4.5.8. Recherche inappropriée de pouvoir, de plaisir et de possessions.....	127
II.4.5.9. Fruit de l'héritage marxiste.....	130
II.4.5.10. Le concept gender et la notion de politique.....	131
II.5. La dimension politique du phénomène gender .....	134
II.5.1. L'infiltration dans les politiques nationales.....	135
II.5.2.L'idéologie du gender face à une Afrique croyante .....	138
II.5.3. Une théorie contestée par la science .....	146
<b>Conclusion de la première partie.....</b>	<b>153</b>

## **DEUXIEME PARTIE:**

### **GENRE, CULTURE AFRICAINE ET PERSPECTIVES DE DEVELOPPEMENT**

<b>Introduction .....</b>	<b>157</b>
<b>Chapitre III: Les attentes de la femme en Afrique .....</b>	<b>159</b>
III.1. L'impossible changement?.....	161
III.2. Présupposés philosophico-antropologique .....	169
III.2.1. Généralités sur l'anthropologie philosophique.....	169
III.2.2. Incidences de l'anthropologie philosophique sur le genre en Afrique.....	170
III.3. Présupposés ethnologique du genre en Afrique .....	174
III.3.1. Qu'est-ce que l'ethnologie?.....	174
III.3.2. Les incidences de l'ethnologie sur le genre en Afrique .....	179

**Capítulo IV : La mujer en la cultura tradicional africana..... 182**

IV.1. La concepción Yansi sobre la familia, la mujer y la sexualidad.....	184
IV.1.1. Localización geográfica del pueblo Yansi .....	184
IV.1.2. Organización sociopolítica del pueblo Yansi.....	187
IV.1.3. El matrimonio, la mujer y la familia entre los Yansi .....	191
IV.1.4. Las atribuciones y prerrogativas del poder entre los Yansi .....	195
IV.2. Paradigma de la doctrina matrimonial entre los Ajatado .....	200
IV.2.1. Las distintas formas de matrimonio en el entorno Ajatado .....	201
IV.2.1.1. Matrimonio por raptó o nyolu xo so .....	201
IV.2.2. La concepción de la muerte que implica a la mujer en el entorno Ajatado .....	207
IV.2.3. El futuro de las viudas.....	212
IV.2.3.1. El no volverse a casar de las viudas .....	212
IV.2.3.1.1. Las razones dadas.....	212
IV.2.3.1.2. Actitud de la sociedad ante el no matrimonio de las viudas .....	214
IV.2.3.2. El nuevo matrimonio de las viudas .....	214
IV.2.3.2.1. Motivos para volver a casarse .....	215
IV.2.3.2.2. Las modalidades del nuevo matrimonio de las viudas y su estatus .....	215
IV.2.3.2.2.1. El matrimonio levirático en el entorno Ajatado.....	215
IV.2.3.2.2.2. Nuevo matrimonio fuera del clan marital .....	217
IV.2.4. Sobre la tipología de los sistemas .....	218
IV.2.4.1. Las consecuencias de la tipología .....	218
IV.2.4.2. La sospecha de la muerte y su impacto en las mujeres Ajatado .....	220
IV.2.4.3. La condición de las mujeres Ajatado en una época de cambios sociales.....	223
IV.2.5. Las mujeres Ajatado en el centro del desarrollo .....	224
IV.2.5.1. Concepto y enfoque del desarrollo.....	224
IV.2.5.2. El enfoque crítico del concepto de desarrollo.....	228

IV.2.5.3. Noción de desarrollo sostenible .....	230
IV.2.5.4. El objeto fundamental del desarrollo: el bienestar sostenible.....	232
IV.2.5.5. Los grupos de mujeres y las lógicas del desarrollo.....	233
IV.2.5.6. Algunas recomendaciones prácticas .....	237
IV.2.5.6.1. El género en el ciclo vital de las mujeres.....	239
IV.2.5.6.2. Del papel de las mujeres al lugar del género en el desarrollo.....	241
A. Análisis de género .....	242
A.1. Mejorar la equidad de género.....	243
B. Las mujeres y el horizonte del desarrollo .....	243
B.1. La realidad de las mujeres agricultoras se hace visible .....	244
B.1.1. La condición de las mujeres del Sur.....	244
B.1.2. Poner de relieve las limitaciones que sufren las mujeres agricultoras	245
B.1.3. Ilustración: el impacto de los cultivos comerciales en las mujeres agricultoras de África .....	245
B.1.4. Una separación de funciones en la agricultura que perjudica a las mujeres .....	246
B.2. Instrumentos internacionales y nacionales: ejemplos.....	247
B.2.1. Las consecuencias de estas políticas .....	248
B.2.2. Los desafíos de los movimientos de mujeres campesinas.....	249
B.2.2.1. Trabajar por un contexto estructural favorable a la agricultura campesina y la soberanía alimentaria .....	249
B.2.2.2. Proseguir la investigación sobre alternativas al modelo económico actual a la luz de las consideraciones de género .....	250
B.3. Mantener una meta de desarrollo sostenible con efectos beneficiosos para hombres y mujeres .....	253
B.3.1. Articulación entre necesidades prácticas y estratégicas .....	253
B.4. Asegurar la transversalidad real del género gracias a una política integrada.....	253
B.5. Fortalecer las organizaciones de agriculturas, incluidas las de mujeres.....	254
B.6. De la división sexual del trabajo a la participación a las mujeres .....	256

B.7. Género y espacio político .....	257
B.8. Entre las relaciones sociales de sexo y las relaciones sociales de clase .....	258
B.9. Mujeres en la lucha contra la pobreza .....	259
IV.2.5.6.3. Del cambio social a la prueba de lo femenino .....	261
A. ¿Empresariado en África?.....	263
Conclusion de la deuxième partie .....	266
CONCLUSION GENERALE .....	268
ANNEXE .....	273
Interview avec le Docteur Denis MUKWEGE à l'hôpital de PANZI .....	274
<b>Bibliographie.....</b>	<b>282</b>

## Resumen



Título de la tesis doctoral:

## **CONTROL Y OBJETIVACIÓN DEL CUERPO FEMENINO EN LAS TRADICIONES AFRICANAS**

### **Una aproximación filosófico-fenomenológica a la deconstrucción y adaptación del género en África**

Este trabajo tiene como objetivo, en primer lugar, comparar la evolución de la cuestión de género en los países del Norte y en los países africanos. Por otra parte, la evolución de esta cuestión de género es importante dado que ha invadido todos los ámbitos de la vida social. De la política a la religión, pasando por la cultura (arte, música, cine, deporte, etc.), la cuestión del género se impone y se institucionaliza. Pasada la fase ideológica o de teorización de género, sus ideas no dejan de avanzar, se difunden incluso en países que por mucho tiempo habían querido ignorarlo. Algunos han llegado a proponer, en documentos administrativos, una casilla “neutra” o “x” además de las casillas “masculino” y “femenino” para todos aquellos que no se sienten ni hombre ni mujer. Otros reconocen en sus ciudadanos la posibilidad de un “tercer género”. ¿Cómo teorizar todas estas cuestiones en un África todavía esclava de sus tradiciones feminicidas? Este es el tema central de nuestra tesis doctoral.

Esta disertación gira en torno a dos partes principales: la primera parte titulada: Aproximación histórica de la revolución feminista. Aborda la cuestión del género y sus derivados, apunta a un esfuerzo por comprender su evolución histórica. La necesidad de acudir primero a la historia de la revolución feminista en el marco de un estudio como el nuestro es imprescindible. De hecho, es importante comprender el contexto en el que se desarrollaron las cuestiones de género y cómo evolucionaron hasta convertirse en una ideología mundial. La historia de la revolución feminista incluye dos polos epistemológicos importantes: primero el llamado género científico o “estudios de género”, luego el género histórico o “relato de género”. Según Marème Touré, la noción de género científico incluye todos los estudios en el marco de las ciencias antropológicas que rodean el tema del feminismo y el género. Desde otro punto de vista, el género científico encubre las publicaciones de feministas que, al producir los fundamentos de la legitimidad de un problema propio del análisis de las "relaciones sociales entre los sexos", han favorecido el surgimiento y reconocimiento de la nueva región epistemológica, federando teorías y prácticas que constituye la Investigación de Género”.

La segunda parte se titula: Género, cultura africana y perspectivas de desarrollo. Centrándose en la heterogeneidad cultural en África en general y en África subsahariana en

particular como un gran obstáculo para la evolución de la filosofía de género y para ciertas cuestiones relacionadas con el desarrollo iniciado por el femenino. La visión antropológica y etnológica en el África subsahariana se centra ontológicamente en la vida y la fuerza. La fuerza es propia del hombre que la crea, la conserva y la transmite después gracias a la descendencia. La mujer, en cambio, es un ser frágil que debe estar bajo la protección del hombre. Las iniciativas de desarrollo no pueden partir de ella.

Esta concepción tiene una doble consecuencia: en primer lugar, se presenta como una negación de la autonomía y libertad de las mujeres a partir de consideraciones culturales. Entonces, impide cualquier posibilidad de una filosofía emancipatoria que en realidad sería contra natura y contraproducente. Las barreras culturales hoy parecen ser el elemento central del statu quo que se opone a cualquier idea de progreso y cambio de paradigma. Varias prácticas como la escisión, el matrimonio forzado, la violación, etc. todavía se justifican y mantienen en nombre del conservadurismo cultural. En esta segunda parte de nuestro estudio, hemos abordado este tema basándonos en algunos ejemplos de ciertas tribus africanas para sacar a relucir las ideas marginadoras de las mujeres y el género. Es por eso que hemos procedido a una deconstrucción sistemática de estas ideas y hemos colocado a la mujer africana tradicional en el centro del desarrollo comunitario que tanto necesita el África periférica como moderna.

## **Abstract**

Title of the doctoral thesis:

**EFFECT AND OBJECTIVATION OF THE WOMAN BODY IN AFRICAN TRADITION.**

**Philosophical-phenomenological approach to the deconstruction and adaptation of gender issue in Africa.**

This dissertation has two main parts entitled as following: “Historical approach to the feminist revolution” and “Gender, African culture and development perspectives”.

The first part which develop the question of the gender and its derivatives, aims a good understanding of the historical evolution to seize the context in which gender issues have developed and how they shifted to a global ideology. Furthermore, the history of the feminist revolution has two important epistemological poles: firstly, the scientific gender, known also as “a gender studies”; then historical gender. According to Marene Toure, the notion of scientific gender incudes all the studies relating to anthropo-social sciences that surround the issue of feminism and gender. On the other hand, gender contains the publications of feminists who, by producing the basis for the legitimacy of specific issue in the analysis of “social relations of the sexes”, have promoted, the growth of the new epistemological field, unifying theories and practices that form the essential of research on gender.

While the second part is a reflection on cultural heterogeneity in Africa, particularly in its sub-Saharan part, as a major obstacle to the evolution of the philosophy of gender and certain questions relating to the development initiatives undertaken women. Actually, the anthropological and ethnological vision in black Africa is ontologically focused on power and life. The power is specific to man who creates, preserves, and transmits it thanks to progeny. Woman in contrary is a weak being who needs to be protected by man; consequently, she can not initiate any development project. This has two consequences: firstly, it is a clear negation of the autonomy and freedom of woman based on cultural considerations. Secondly, it prevents an emancipatory philosophy seen against nature and unproductive. It is this cultural barrier that is the main reason of the “statu quo” opposed to any change in the paradigm and justifies certain degrading practices such as excision, forced marriage and rape on behalf of cultural conservation. In our approach, we first drew examples from certain tribes to highlight the aspects of African culture that marginalize woman and gender. Then we deconstructed this vision and suggested an alternative that put woman at the centre of the development of the community that modern as well as peripheral Africa expects.



## **INTRODUCCIÓN GENERAL**

El cuerpo es lo que utilizamos para ocupar el espacio y el tiempo. A través de él se produce toda la existencia. Es el principio de movilidad e identificación del ser fenoménico. Presenta al ser en el mundo, lo dota de las herramientas necesarias para su realización existencial y lo pone en relación con el entorno exterior. Esta concepción es el objeto mismo de la filosofía del cuerpo.

En este ensayo hablaremos, como lo menciona el título, del control y objetivación del cuerpo femenino en las tradiciones africanas, desde una aproximación filosófico-fenomenológica a la deconstrucción y adaptación del género en África.

En efecto, los filósofos han preferido a menudo meditar sobre el alma y sus pasiones, investigar el entendimiento humano o criticar la razón pura, antes que examinar la realidad del cuerpo y todos los abusos sociales que de él se derivan. Sin embargo, aunque para algunos filósofos en general el cuerpo ha sido considerado a menudo como una carga que obstaculiza el conocimiento y la virtud, su enfoque filosófico-fenomenológico, teniendo en cuenta realidades sociales como la discriminación o la dominación sexual, es un imperativo epistemológico y un esfuerzo de hermenéutica social por nuestra parte. Es prácticamente imposible separar el cuerpo del sexo y viceversa.

El sexo es una de las partes enigmáticas del cuerpo. La procreación es posible gracias al sexo. En este sentido, es el órgano de la perpetuación de la existencia. De ahí su misteriosidad sin precedentes. Veremos que su uso, su percepción, y sus misterios plantean muchas cuestiones que pueden ser abordadas bajo el ángulo de la interrogación filosófica.

El cuerpo de la mujer y específicamente de la mujer africana ha sido a menudo vinculado o reducido a su sexo desde la noche de los tiempos. El sexo de la mujer no es sólo un órgano matricial sino también una fuente ineludible de placer. Y la idea de la mujer como "objeto" de placer entregado al insaciable apetito libidinal del hombre y "creada para la maternidad" ha estado firmemente anclada en el imaginario social desde siempre.

Los cambios meteóricos que se han producido en nuestra sociedad con respecto a los derechos de la mujer han contribuido a reducir significativamente la radicalidad de dicha concepción. Pero está claro que África, cristaliza y parece resistirse ferozmente a cualquier evolución. El arraigo y el apego "ontológico" de las sociedades africanas a la tradición, siguen constituyendo un gran obstáculo para la recepción y adaptación del género occidentalizado en África. La cultura africana sigue albergando prácticas innobles como la mutilación sexual, la

escisión, la violencia y el acoso sexual tradicionalmente justificado, etc., que reflejan simplemente el desprecio social por las mujeres, sus cuerpos y su dignidad.

Los problemas cruciales que, desde un enfoque moderno, estigmatizan a las mujeres en la costumbre de las tradiciones africanas y de manera específica en la tradición Yansi se encuentran primero en el propio poder del jefe del pueblo. Para mostrar su riqueza, pero sobre todo para demostrar su virilidad, los príncipes reinantes pueden poseer tantas mujeres como deseen. La mujer no sólo es un instrumento de disfrute, confirmando así la virilidad del príncipe, sino que también se cuenta en el orden de sus bienes y propiedades privadas. Y es esa mentalidad que se encuentra en el imaginario colectivo de las sociedades tradicionales africanas. Es por ello que proponemos deconstruir esta inmensa arquitectura tradicional africana, y sus mentalidades culturales dominantes desde la reapropiación del cuerpo femenino, creando las condiciones de posibilidad para la adaptación del género en África o un género africanizado.

Nuestros objetivos principales para este ensayo son:

- Relanzar el proyecto de un feminismo fenomenológico renovado y adaptado que responda a las expectativas y aspiraciones de libertad y verdadera emancipación de las mujeres en general y de las africanas en particular.
- Desmitificar los estereotipos sexistas presentes en el imaginario colectivo africano, tal y como revelan las prácticas consuetudinarias dominantes.
- Deconstruir el paradigma occidental del género, lo que resulta difícil para las mujeres africanas, que son vulnerables a la tradición y para las que el género se hará efectivo y se entenderá principalmente desde el punto de vista de la libertad de su cuerpo sexual, que todavía está sujeto a varios estigmas ancestrales.
- Deconstruir ciertos valores en los que se basa nuestra sociedad tradicional, especialmente la familia y la sexualidad, la fe y la religión, las costumbres y la educación, ya que son los lugares por excelencia donde se despliegan las principales discriminaciones contra la mujer en África en general. Como señala J.-P. Bwalwel, repensar estas estructuras tradicionales de socialización "es una estrategia importante para cambiar los prejuicios sobre los roles de los hombres y las mujeres en la sociedad"<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Cf. J.P BWALWEL, "La théorie du gender, nouveau paradigme éthique", en *Les Théories du gender et les mutations socio-culturelles en Afrique*, Actes des vingtièmes journées scientifiques (du 14 au 17 décembre 2016), Kinshasa, USAKIN, 2013.

➤ Que la mujer africana tome conciencia de su ser como sujeto pensante, capaz de gozar de su libertad y verdadera emancipación. Y no reducir a su cuerpo a un objeto, viviendo todo tipo de esclavitud sociológica, cultural, etc. Bajo la hegemonía masculina.

El cuestionamiento filosófico de esta cuestión se basa en el existencialismo y la fenomenología. Por eso para alcanzar nuestros objetivos, el aspecto metodológico que hemos adoptado es la fenomenología de Merleau-Ponty y de Michel Henry. El método propone, a través de la descripción de las cosas mismas, mostrar el "reverso" de los fenómenos, ocupar de la experiencia del ser, de su relación con el mundo a través de su cuerpo dotado de poder de percepción.

En efecto, si la filosofía del cuerpo que queremos explotar tiene sus orígenes en el pensamiento fenomenológico de Merleau-Ponty y de Michel Henry, la propia evolución del pensamiento feminista tiene sus orígenes en la esfera política.

Así nuestra disertación doctoral se articula en dos partes y cada parte tiene dos capítulos. La primera parte se titula: “la aproximación histórica a la revolución feminista”. En esta primera parte hablaremos de la historicidad de la revolución feminista, del contexto en el que se han desarrollado las cuestiones relativas al género y cómo han mutado en una ideología global.

Veremos los dos polos epistemológicos importantes de la revolución feminista: el primero llamado género científico o “estudio de género”, y el segundo llamado género histórico o “relato de género”.

El primer polo estudia los roles sociales de hombres y mujeres, en particular desde el ángulo de las desigualdades y las relaciones de poder, ya sea en relación con la salud, en el campo de los ingresos, carreras, en la vida social. Este polo hace estudios de carácter socio-antropológico.

El segundo polo consiste en un acercamiento a la revolución feminista desde un punto de vista histórico. El feminismo como movimiento ha interesado en sumo grado a los historiadores, quienes vieron en él la respuesta adecuada a una cuestión sociológicamente discriminatoria que estaría justificada por la “naturaleza”. Es este enfoque histórico el que exploraremos en los dos capítulos constitutivos de esta primera parte.



Nuestra segunda parte se titula: “género, cultura africana y perspectivas de desarrollo”. En esta parte, que tiene también dos capítulos como la primera parte, nos enfocaremos sobre la heterogeneidad cultural en África en general y en África subsahariana en particular, y como constituye un gran obstáculo para la evolución de la filosofía de género y para ciertas cuestiones relacionadas con el desarrollo iniciado por las mujeres. Hablaremos de la concepción machista que tienen las culturas tradicionales africanas, donde la mujer es una propiedad privada del hombre, y que puede hacer de ella lo que le da la gana. Mostraremos también que esta concepción tiene una doble consecuencia: primera, se presenta como una negación de la autonomía y la libertad de las mujeres a partir de consideraciones culturales, luego impide toda posibilidad de una filosofía emancipatoria que en realidad sería contra natura y contra productiva.

Luego, abordaremos este tema basándonos en algunos ejemplos de ciertas tribus africanas para resaltar las ideas marginadoras de las mujeres y el género. Luego, procederemos a una deconstrucción sistemática de estas ideas y colocaremos a la mujer africana tradicional en el centro del desarrollo comunitario que tanto el África periférica como la moderna necesitan urgentemente.

Los dos capítulos que componen esta segunda parte de nuestra tesis abordan cada uno un aspecto específico del problema. Primero en términos de las expectativas de la mujer africana, que resalta la profunda aspiración de la mujer africana, que a menudo no tiene precedentes y es sofocada por la sociedad de masculinidad dominante. Entonces, la mujer en la cultura africana tradicional presenta las condiciones desfavorables, es marginada y prisionera de su propia cultura, pero su acción cotidiana demuestra todo lo contrario, que puede ser actor en el desarrollo del continente.





**PREMIERE PARTIE:**  
**APPROCHE HISTORIQUE DE LA REVOLUTION FEMINISTE**

**Introduction de la première partie**

Parler du genre et de ses dérivés, sous-tend un effort de compréhension de son évolution historique. La nécessité de recourir préalablement à l'histoire de la révolution féministe dans le cadre d'une étude comme la nôtre permet de comprendre le contexte dans lequel les questions relatives au genre se sont développées et comment elles se sont mutées en une idéologie mondiale.

L'histoire de la révolution féministe comprend deux pôles épistémologiques importants : d'abord le genre dit scientifique ou les «genderstudy», ensuite le genre historique ou le «gender story». De l'avis de Marème Touré, la notion du genre scientifique comprend toutes les études dans le cadre des sciences anthropo-sociales qui entourent la problématique du féminisme et du genre. D'un autre point de vue, le genre scientifique recèle les publications des féministes qui, en produisant les fondements de la légitimité d'une problématique spécifique à l'analyse des «rapports sociaux de sexes», ont favorisé l'émergence et la reconnaissance de la nouvelle région épistémologique, fédératrice de théories et de pratiques que constitue «la Recherche sur le Genre»<sup>2</sup>.

Ce passage heuristique qu'engage le genre scientifique est intrinsèquement lié au saut qualitatif qui a permis de dépasser les études féminines, au centre desquelles se trouvaient la femme et la description de sa condition sociale pour interroger les causes profondes, les manifestations et les conséquences des relations de domination et de subordination qui unissent les femmes et les hommes dans toutes les sphères sociale, économique, culturelle et politique. Les *genderstudies* ou le genre scientifique étudient les rôles sociaux des hommes et de la femme, en particulier sous l'angle des inégalités et des rapports de pouvoir que ce soit face à la santé, dans le domaine de revenus, des carrières, dans la vie sociale. On pourrait dire que ce type d'études relève du bon sens, de même que ce qui distingue genre et sexe: l'un renvoyant à la culture et au langage, et l'autre à une notion anatomique, corporelle. Ces études sont d'ordre socio-anthropologique.

La révolution féministe, en croire les allégations de Françoise Hériter, est partie d'une interrogation profonde qui a par la suite déterminé l'avenir du féminisme : «pour quelle raison l'humanité en son entièreté a-t-elle développé des systèmes de pensée valorisant le masculin et dévalorisant le féminin, tout en traduisant ce système de pensée en action et en situation de fait ?»<sup>3</sup>. Cette question est partie d'une longue observation de notre culture largement masculine et masculinisée. Le constat partait des postulats ci-après: l'octroi d'un droit «naturel» des hommes à s'approprier des corps des femmes; la réduction de la femme à la seule fonction maternelle; les femmes sont-elles vraiment des personnes dotées de toutes les facultés? La femme devra garder sa douceur et l'homme par contre s'exprime par sa virilité et la violence.

---

<sup>2</sup> M. TOURÉ, *La recherche sur le genre en Afrique : quelques aspects épistémologiques, théoriques et culturels*, livre en ligne, consulté le 26 novembre 2021.

<sup>3</sup> F. HERITIER, *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2002, p.11.

Le «gender story» ou le féminisme historique consiste en une approche de la révolution féministe d'un point de vue historique. Le féminisme comme mouvement a intéressé au plus haut degré les historiens qui y voyaient la réponse adaptée à une question sociologiquement discriminatoire qui serait justifiée par la «nature». C'est cette approche historique que nous allons explorer dans les deux chapitres constitutifs de cette première partie.



## **CHAPITRE I: ÉVOLUTION DE LA PENSÉE FÉMINISTE**

Si aujourd'hui on parle du gender et de l'empowerment de la femme, ces termes peuvent être considérés comme les expressions de l'évolution de la pensée féministe. Il est alors important, pour comprendre la problématique sous examen, de revenir à l'origine de l'idéologie du féminisme. Comme nous abordons cette question du point de vue philosophique, il importe de parcourir les grandes périodes de l'histoire de la philosophie, pour en savoir un peu plus. Et il sera capital, dans cette entreprise, de ne pas ignorer l'apport de Simone de Beauvoir sur la question féministe, ainsi que les points de vue de ses critiques. Tel est l'objet de ce chapitre.



### **I.1. Début idéologique du féminisme**

Les historiens subdivisent la révolution féministe en deux grands moments: le premier s'amorce avec la chute du mur de Berlin où le concept d'égalité de genre est conçu par les mouvements psychiatriques aux Etats-Unis dans les années 1955. Certains analystes stipulent que ces mouvements issus des sciences sociales seraient progressivement transformés en projet socio-culturel et prendraient rapidement des consignations politiques tendant à abolir

les stéréotypes culturels opposant le masculin au féminin<sup>4</sup>. Bien que les origines du féminisme soient américaines, sa théorisation et sa systématisation est française. L'année 1968 est particulièrement déterminante, car elle marque un tournant décisif dans l'évolution théorique du féminisme en France. En croire les allégations de Françoise Héritier, cette révolution féministe française: «se nourrit de l'existentialisme athée français, en particulier l'idée de libérer l'individu de l'en soi (en niant ce qui est donné, la réalité) pour qu'il puisse vivre pour soi»<sup>5</sup>. L'idée de l'existentialisme révolutionnaire appliquée au féminisme donne lieu à une philosophie de négation par laquelle l'individu (femme) cherche à se libérer de ce qui lui a été donné sans intervention de sa part.

Cette philosophie est véhiculée avec avalanche lors de la publication en 1948 du célèbre écrit féministe *Le deuxième sexe* de Simone de Beauvoir. En effet, la phrase magique de cette œuvre magistrale stipule qu'«on ne naît pas femme, mais on le devient». En fait, la pensée de Simone de Beauvoir argue le postulat selon lequel ce sont les structures sociales préexistantes telles que la famille, le mariage et la maternité qui constituent les canaux par lesquels passent l'oppression et la discrimination de la femme en la maintenant systématiquement dans une condition de totale dépendance et vulnérabilité.

Sur le plan scientifique, la révolution féministe est marquée également par la fabrication dans des industries chimiques et pharmaceutiques de pilules contraceptives présentée comme un des éléments fulgurants qui marque les pas de l'autonomisation sexuelle de la femme ainsi que du contrôle total de son propre corps. Autre élément déterminant qui arrive avec la production et la commercialisation des pilules contraceptives c'est le droit à la liberté de la femme: liberté de choix, de décision, de consentement, d'approbation, etc. Comme le fait remarquer à nouveau Françoise Héritier, tous ces droits ont leur point de départ la contraception: «le droit à la contraception, avec ce qu'il implique en amont, consentement de choisir son conjoint, droit au divorce réglé par la loi et non une simple répudiation, interdiction de donner des fillettes pré-pubères, etc. Le droit de disposer de son corps, constitue le levier essentiel parce qu'il agit au cœur même du lien où la domination est produite»<sup>6</sup>. Cette révolution, comme on peut déjà le constater, a sonné le glas de la différence sexuelle basée sur le genre. C'est ainsi qu'en 1974, le féministe Ann Oakley introduisit pour la toute première fois le concept de *gender* dans les glossaires des sciences sociales et se

---

<sup>4</sup> Cf. F. HERITIER, *op.cit.*, p.10.

<sup>5</sup>*Ibid.*, p.26.

<sup>6</sup>F. HERITIER, *op.cit.*, p.26.

répand ainsi dans la culture anglo-saxonne<sup>7</sup>. En effet, son livre *sex, gender and society* fait l'objet d'étude minutieuse dans les départements de sciences sociales et humaines de plusieurs universités américaines d'où le terme «genderstudies» dont nous avons évoqué précédemment. L'objectif de ces études est non seulement de promouvoir l'égalité des sexes et par conséquent la justice sociale, mais aussi analyser les conditions de possibilité d'universalité d'une telle philosophie. Et l'effort de l'extension de la pensée féministe du genre conduit peu à peu à des revendications et des prises de conscience collective pour une mutation de l'ordre social tendant à devenir progressivement un véritable mouvement culturel des années 1970. Plusieurs autres mouvements verront donc le jour et s'attacheront à la vague de la révolution féministe. Parmi ces mouvements on cite les revendications homosexuelles, les premières manifestations «gays pride» de la communauté LGBT ou encore l'exhibition nudiste, etc.

Comme on peut bien le remarquer, la révolution féministe, étudiée suivant la perspective scientifico-épistémologique du «genderstudies», renvoie à un champ d'étude complexe. Comme le note W. Lesk: «les études de genre sont un programme pluri et transdisciplinaire qui s'intéresse aux manifestations culturelles de la différence entre masculin et féminin»<sup>8</sup>. La complexité de cette étude s'explique du fait qu'elle analyse à travers des données scientifiques variées la genèse des normes qui déterminent la construction des rôles en fonction de l'appartenance au sexe masculin ou féminin et réfléchit prospectivement sur les rapports de pouvoir en discutant l'idéal de l'égalité des chances sociales entre les deux sexes. Enfin, cette étude problématise l'articulation du sexe et du genre et s'interroge sur l'impact des présupposés anthropologiques mobilisés pour l'expression d'une identité sexuelle ou d'une orientation sexuelle.

Ainsi appréhendée, la lutte féministe réside sur l'impératif absolu du respect des droits fondamentaux de la femme socialement méconnus et bafoués en raison simplement de son appartenance sexuelle. C'est la raison pour laquelle cette lutte a revêtu plusieurs formes allant de l'abolition de toute forme de discrimination sexuelle à l'accès à la contraception et à l'avortement en passant par la redistribution universelle du pouvoir et des rapports de force entre les deux sexes au cœur de la société. A propos de cette dernière allégation, Margueritte A Peeter rebondit en arguant que cette époque est celle où «l'ajustement social semble devoir

---

<sup>7</sup>*Ibid.*, p.27.

<sup>8</sup> W. LESK, « Le genre : une catégorie utile en éthique ? » Dans Lacquenia, *Parole de foi et réalités éthiques. Quelles voies et quelle voix ?* Namur, Lumen Vitae, 2016, p.112.

se généraliser. En utilisant des catégories marxistes, les féministes affirment que les femmes cumulent un triple travail: la reproduction (à savoir la procréation), la production (à savoir le travail), la reproduction sociale (à savoir le maintien du ménage, l'éducation des nouveau-nés, la socialisation des enfants, la recherche d'eau et ainsi de suite)<sup>9</sup>. Cette auteure achève son raisonnement en affirmant avec véhémence que les femmes, non seulement elles travaillent beaucoup plus que les hommes, mais elles réalisent un travail dont la nature les maintient dans un état social inférieur à celui des hommes. Cette nuance ainsi introduite, fait encore l'objet des débats houleux et les plus passionnés dans les cercles féministes où certains refusent d'admettre l'hypothèse d'une éventuelle justification de différence sociale entre l'homme et la femme fondée sur la nature. Le refus de certains féministes de cautionner la discrimination sociale dans toutes ses formes entre les deux justifiée par la nature, a donné lieu à la fameuse théorie du Queer.

En effet, le néologisme «queer» est une traduction anglaise de «étrange» et se situe en opposition à tout ce qui relève de la norme dominante et légitimée dans une société donnée. En réalité, «Queer» ne se rapporte à rien de particulier en termes de modèle mais prône une identité sans essence: «on est ce qu'on veut aussi longtemps qu'on se prend comme tel et on peut le changer en tout moment»<sup>10</sup>. De cette manière, l'on peut vite s'en apercevoir l'identité sexuelle tout comme les actes sexuels ne sont que des constructions sociales. Le «Queer» prône dès lors une liberté totale dans l'auto-détermination de l'identité subjective, dans une certaine visée subjective de déstabiliser la notion même de l'identité. En ce sens, il s'agit pour le sujet de pouvoir échapper à toute définition, tout rôle, toute identification. Seul le sujet peut dire qu'il/elle est et doit revendiquer son identité. On se situe donc dans une certaine dimension d'asocialité que la société veut lui soustraire.

Le néologisme féminisme, quant à lui, est généralement employé pour désigner les revendications aussi bien les critiques du *gender*. Mais s'il faudrait trouver une définition unanime du féminisme en tant que courant de pensée, Sylvie Tenenbaum note ceci: «le féminisme c'est l'attitude de ceux qui veulent les mêmes droits pour les femmes que pour les hommes. Le féminisme, ce n'est ni la haine des hommes, ni la guerre contre eux, ni la transformation des femmes et des hommes. C'est la demande d'une égalité de droit et donc de choix de possibilité»<sup>11</sup>. En fait, le courant féministe comme un des mouvements

---

<sup>9</sup> M.A-PEETER, cité par H. FRAÇOISE, *op.cit.*, p. 27.

<sup>10</sup>*Ibid.*

<sup>11</sup>H. FRAÇOISE, *op.cit.*, p. 135.

philosophiques et idéologiques le plus influent des années 1960, se fragmente de manière générale en deux tendances: l'une se dit «universaliste et l'autre essentialiste»<sup>12</sup>. La première tendance est plus ancienne et s'inscrit dans tous les combats relatifs à l'égalité des droits des sexes. C'est dans ce contexte qu'on situe le combat pour l'égalité des droits de vote, de travail, de rémunération etc. D'autre part, une tendance plus radicale a vu le jour et se refuse de soutenir la notion d'égalité mais défend l'idée de différences de nature inhérentes entre les deux sexes<sup>13</sup>. Cette tendance oppose l'homme et la femme à partir des présupposés naturalistes faisant de ces deux derniers des êtres vivant dans deux mondes séparés.

La frange radicale du féminisme a eu ses heures de gloire à partir des années 1970. Certaines associations de femmes s'érigent contre toutes les inégalités dont elles sont victimes, notamment en matière de travail, de salaire et du droit de vote. Elles ont compris en effet que leur destin biologique ne les confine pas seulement à la maternité, à l'entretien de la vie du foyer et à l'exercice des fonctions subsidiaires. En ce sens, exploitant et récupérant toutes les études réalisées sur le genre par les sciences, elles renforcent la distinction entre sexe et genre: le sexe désignant l'aspect strictement biologique et inné de l'individu, tandis que le genre souligne son aspect socio-culturel acquis.<sup>14</sup>Tous ces féministes prônent sans équivoque la libération et l'émancipation de la femme en dénonçant les injustices dont elles étaient victimes et par ce fait, revendiquant également les mêmes droits sociaux que les hommes. De là sera nait le principe de parité que l'on retrouve aujourd'hui dans plusieurs pays. Mais quel est le statut épistémologique de cette philosophie féministe?

Dans son article, «la sexualité entre nature et aventure», P.-Y. Gomez pose les bases du statut épistémologique du féminisme et par conséquent du *gender*. Il s'interroge pour savoir si «la théorie du *gender* relève-t-elle d'une approche d'intention scientifique ou d'une proposition d'ordre idéologique?»<sup>15</sup>. Si le féminisme et les théories du genre s'appuient sur les sciences, notamment les sciences médicales, anthropologiques et sociales, ils se sont vite mutés en idéologie à cause de la manipulation inappropriée des résultats de ces sciences. L'épistémologie du féminisme l'identifie aux sciences sociales et le classant dans le domaine des études de genre appelées en anglais «*genderstudies*». Ces études sont issues des questions liées à la pratique médicale et cherchent à rendre compte des cas de naissance d'enfants

---

<sup>12</sup> S. TENENBAUM, *Les hommes naissent égaux et libres... et les femmes ?* Paris, Albin Michel, 2014, p. 130.

<sup>13</sup>*Ibid.*, p. 131.

<sup>14</sup> M-A PEETER, *op. cit.*, p. 62.

<sup>15</sup> P.-Y. GOMEZ, « Quel genre de théorie produit de la théorie du gender ? » In *gender, qui es-tu ?* Paris, Collection de l'IUPG, éd. de l'Emmanuel, 2012.

intersexués. Par extension, s'il existe bien deux sexes biologiques (masculin et féminin), à partir de l'observation des faits concrets, on peut constater une pluralité de sexes sociologiques, culturellement construit et véritable dans le temps et l'espace. En d'autres termes, l'être humain a la possibilité de construire son genre et ses identités sexuelles soit individuellement ou collectivement. Cette approche comme l'indique Mgr Tony Anatrella: « a été largement inspirée par les cliniciens américains travaillant sur les personnalités transsexuelles pour qui le corps fantasmé prend le pas sur le corps réel avec l'idée délirante que la nature s'est trompée de corps puisque le vrai sexe serait celui qui est ressenti ou imaginé. Autrement dit, le subjectif devient la norme pour ces personnalités»<sup>16</sup>.

Ainsi donc, le véritable inventeur du concept «*gender*» est le médecin et psychologue américain, J. Money, qui, dans les années 1950, désigne par ce terme une pathologie; c'est-à-dire un sujet qui se sent de genre féminin et se comporte comme tel, alors qu'il est génétiquement du genre masculin. Partant de là, il affirme que la différenciation homme-femme est due à l'éducation plus qu'à la biologie<sup>17</sup>. Et en 1960, il est suivi par le psychanalyste R. Stoller qui continue les recherches sur la transsexualité et remet en cause l'hétérosexualité qu'il présente comme floue et instable. Il sera le principal instigateur de la séparation du sexe et du *gender*; une des principales thèses de la théorie de *gender* sur laquelle nous nous attarderons le moment venu et selon laquelle le sexe apparaît comme un marquage de l'espace corporel sans autres conséquences sur la vie psychique alors que le *gender* lui, est à la fois l'identité sexuelle assignée par la société et celle que le sujet doit choisir dans son orientation sexuelle. Autrement dit, le *gender* précède le sexe biologique du sujet suivant la perspective même de S. De Beauvoir que nous allons épingleur comme figure emblématique du féminisme moderne.

En effet, le parcours historique du féminisme pose une question de fond, celle de la finalité de l'évolution de la théorie du *gender* et de son extension en *queer* puisque ces concepts s'inscrivent de plus en plus dans les textes et recommandations politiques. C'est la raison pour laquelle les années 1989 furent déterminantes pour l'ONU qui proposait un texte de consensus mondial sur les normes et les valeurs de toute coopération internationale. Le terme *gender* figure parmi les valeurs proposées et une conception de la famille et de la société qui y est inhérente trouve peu à peu sa place dans ces recommandations, particulièrement à partir de la quatrième conférence internationale sur les femmes à Pékin en

---

<sup>16</sup> M.NDONGMO, *op.cit*, p. 13.

<sup>17</sup>Cf. *Ibid.*, p.14.

1995. L'égalité des sexes devient une urgence pour tous les pays. Ceci amène M. Peeters à penser que «le processus des conférences onusiennes post guerre froide a été le théâtre d'une série de révolutions silencieuse, devenues notamment par le biais du langage de consensus: révolution politique, socio-économique, éducative, démographique, environnementale, juridique, éthique... une nouvelle vue du monde et une nouvelle éthique mondiale ont émergé et se sont rapidement imposées»<sup>18</sup>. Du point de vue politique par exemple, l'organisation du monde s'oriente vers les notions de démocratie participative, de consensus, de démocratisation, de partenariats égaux, de parlement pour les enfants, etc. S'agissant de l'aspect socio-économique et l'environnemental, l'accent est mis sur le développement durable, l'égalité des sexes, une stabilisation de la démographie, une croissance zéro, le principe de précaution, l'égalité de toute forme de vie, etc. Le monde juridique n'est pas exempt des changements progressifs: droits de l'enfant, droits sexuels, droits des générations futures, droits des animaux, etc. La réflexion éthique laisse davantage aux cultures, aux minorités, à la transparence, à la solidarité. Et le monde éducatif s'ouvre à de nouveaux horizons : éducation civique aux droits, au développement durable, à la prévention, à la formation en matière de genre, etc.<sup>19</sup> Néanmoins, pour mieux saisir la portée du féminisme il est important de le circonscrire dans le cadre de la philosophie du sujet.

---

<sup>18</sup>M-A PEETER, *Op.cit.*, p.42.

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*

## **I.2. La femme dans l'histoire de la pensée philosophique**

La question de la femme ainsi que celle de son intégration sociale dans l'histoire de la philosophie reste fort complexe. La conception dominante jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle était celle de partir de la définition du *corpus anatomique* pour fonder le module du sexe unique, dans lequel le genre définit le sexe<sup>20</sup>. Le présent point va s'employer à parcourir, sous un angle délimité, l'histoire de la philosophie afin de cerner les formes variées qui ont émaillé la

---

<sup>20</sup> Cf. B. FAYE, « L'énigme de la différence des sexes. Contribution philosophique à la perspective du genre », in *Spiritus* n°217 (décembre, 2014), p. 404.



question du genre au fil de l'histoire des cultures et des civilisations. Une telle démarche s'avère importante du fait que l'histoire a conféré une dynamique et une constance considérables à l'évolution de cette question dans le temps. Nous verrons que l'approche de la question du genre dans l'histoire de la philosophie reste liée aux différentes visions du monde des époques véhiculées notamment dans les systèmes symboliques, les catégories de langage, etc. Cependant, sans ces visions du monde il serait difficile de comprendre la portée ainsi que le sens de la question de l'intégration sociale de la femme dans le temps.

De l'Antiquité à notre époque en passant par le Moyen-âge et le Temps moderne, les réflexions sur la femme revêtent des formes et résonances variées. Ces réflexions peuvent se comprendre que lorsqu'elles sont alignées derrière une anthropologie philosophique qui aménage un cadre théorique approprié pour leur développement. Cette anthropologie philosophique consiste à mettre ensemble les réflexions de philosophes sur la question du genre avec les mentalités de leurs époques respectives. Généralement, ces mentalités insinuaient l'idée selon laquelle la femme n'avait pas le droit de prendre part à la gestion de la chose publique. Les incidences subséquentes à une telle mentalité se traduisaient notamment à l'assujettissement social de la femme. De même, le moyen-âge recèle les traits d'un assujettissement social passif de la femme. La révolution moderniste a, quant à elle, posé les bases solides pour la construction d'un paradigme d'intégration sociale de la femme. C'est à partir de cette époque que les voix s'élèvent pour réclamer avec force la participation politique de la femme au travers des traités et accords de portée internationale. Notre époque est celle où s'opère le passage décisif du sexe biologique au sexe social. C'est l'ère du *gender* où le sexe ne fait pas la femme et ne la définit pas non plus<sup>5</sup>. Aujourd'hui la question du rôle social de la femme est devenue une question d'Etat<sup>21</sup>.

### ***1.2.1. L'Antiquité***

Dans l'Antiquité grecque, il y a eu manifestement une conception «naturaliste» de la femme en tant que composante de l'univers et membre de la cité. C'est ce qu'affirme Giulia Pozzi: la Grèce antique, en effet, fondait la société sur la différence entre l'homme et la

---

<sup>21</sup> Cf. J.-P. BWALWEL, « Gender-Genre. Un concept nouveau ou une idéologie ? », in *Cresh* n°5, (avril – décembre 2013), pp. 239-251.

femme. Cette différence «reposait sur le respect des positions sociales attribuées à chacun, hommes, femmes, esclaves, en fonction de sa prétendue nature »<sup>22</sup>.

L'exposé de ce premier point se poursuivra avec l'analyse des œuvres de quelques philosophes de cette époque, en l'occurrence Platon et Aristote qui restent pour nous des références incontournables dont l'œuvre fait largement écho de la problématique sous-examen. Il sera ensuite question de mentionner les traits que leurs réflexions ont en commun avec la vision du monde grecque selon laquelle «certaines activités étaient strictement réservées à l'un des deux sexes, tandis que, dans les activités accessibles aux hommes comme aux femmes, on pensait *a priori* que les hommes étaient meilleurs»<sup>23</sup>.

### ***1.2.1.1. La femme dans la pensée platonicienne***

Un certain nombre de dialogues de Platon comme *Le Banquet*, *Alcibiade*, *La République* et *Timée* réservent de bonnes parties dans lesquelles les thèmes tels que l'amour, le rôle social de la femme, encore la relation homme-femme sont abordés de façon plus ou moins systématique. L'approche platonicienne de la place de la femme au sein de l'univers et de la cité porte la marque d'une ontologie mystificatrice sans laquelle on ne comprend pas grand-chose. En ce qui nous concerne, nous allons procéder ici à l'analyse de quelques dialogues de Platon pour déceler sa conception de la femme.

Bien avant d'aborder le rôle social de l'homme et de la femme, Platon, dans *Le Banquet*, met en relief une métaphysique des sexes ou de la différence des sexes. En effet, lors du Banquet offert par Agathon à ses convives de marque après son succès, la séance festive se transforme à un terrain d'échanges intellectuels tumultueux autour du thème de l'amour. Platon met dans la bouche d'Aristophane un discours épatant donnant lieu à une véritable métaphysique des sexes. Celle-ci se fonde souterrainement sur le fameux «mythe de l'androgynie» que nous allons analyser. En effet, «jadis notre nature n'était pas ce qu'elle est à présent, elle était bien différente»<sup>24</sup>. A la question de savoir comment était cette nature, Platon poursuit en disant: «D'abord il y avait trois espèces d'hommes, et non deux, comme aujourd'hui : le mâle, la femelle et, outre ces deux-là, une troisième *composée de deux autres*; le nom seul en reste aujourd'hui, l'espèce a disparu»<sup>25</sup>. Et «c'était, poursuit-il, l'espèce

---

<sup>22</sup> G. POZZI, *Qu'elles se marient, ou se fassent religieuses. Quand les philosophes parlent des femmes*, Rome, Librio, 2017, p. 11.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> PLATON, *Le Banquet* 189a-e.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 189e-190d.

androgynous qui avait la forme et le nom des deux autres mâle et femelle dont elle était formée»<sup>26</sup>. Pour Platon, cette race primordiale dite «androgynous» possédait des êtres «d'une force et d'une audace extraordinaires, et qui nourrissaient leur cœur des projets orgueilleux, jusqu'à attaquer même les dieux»<sup>27</sup>. Cette rébellion amena les dieux à trancher : «Alors Zeus délibéra avec les autres dieux sur le parti à prendre. Le cas était embarrassant: ils ne pouvaient se décider à tuer les hommes et à détruire la race humaine à coup de tonnerre, comme ils avaient tué les géants»<sup>28</sup>. Mais, au lieu de les exterminer, les dieux ont préféré les séparer en deux comme pour réduire leur force. Et quand le corps fut divisé en deux, «chacun regrettant sa moitié, allait à elle; et, s'embrassant et s'enlaçant les uns les autres avec le désir de se fondre ensemble...»<sup>29</sup>. C'est ici que vient le mystère de l'attraction mutuelle entre l'homme et la femme qui s'aiment et veulent se fondre l'un dans l'autre. L'homme et la femme qui s'aiment continuent, dans une certaine manière, «de persister toujours le souvenir de l'état antérieur qui éveille en eux, constamment, l'impulsion de restituer l'unité primordiale»<sup>30</sup>. C'est dans cette impulsion que situe le sens de la métaphysique de l'*éros* car «depuis les temps si reculés, l'amour pousse les êtres humains les uns vers les autres ; l'*éros* est inné dans la nature humaine»<sup>31</sup>. L'idée globale que Platon fait de la femme. Nous allons poursuivre l'analyse des autres dialogues platoniciens dont *Alcibiade*, *La République* et *Timée*.

Dans *Alcibiade*, Platon met en scène plusieurs personnages qui débattent sur la question de la connaissance. C'est dans une telle perspective, plus ou moins épistémologique, qu'apparaît la problématique de l'assimilation de la connaissance chez les femmes. En effet, l'idée générale qui ressort de ce dialogue est que certaines connaissances sont propres à la femme et d'autres à l'homme. Lors de la conversation de Socrate et Alcibiade, Socrate pose la question à ce dernier de savoir «quelle est la chose dont la présence ou l'absence la rend meilleure et fait qu'on s'en occupe et qu'on l'administre mieux?»<sup>32</sup>. Répondant à cette question, Alcibiade pense pour sa part: «que l'amitié et l'accord dont je parle sont ceux qui font qu'un père et une mère qui aiment leur fils s'accordent avec lui, le frère avec le frère et la femme avec son mari»<sup>33</sup>. A vrai dire, le problème de Socrate part avant tout du rôle ménager

---

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> B. PANGADJANGA, « Plaidoyer pour un mieux vivre du masculin et du féminin dans le contexte de la diversité des sexes », in *La théorie du gender et les mutations socioculturelles en Afrique*, Actes des vingtièmes journées scientifiques de l'USAKIN du 14 au 18 décembre 2016, p.145.

<sup>28</sup> PLATON, *o. c.*, 189e-190d.

<sup>29</sup> *Ibid.* 190d-191c.

<sup>30</sup> B. PANGADJANGA, *o. c.*, p.145.

<sup>31</sup> *Ibid.* p.145.

<sup>32</sup> PLATON, *Alcibiade*. Traduit par C. MARBOEUF et J.-F. PRADEAU, Paris, GF Flammarion, 155c-158e.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 158e.

de la femme et le relais que peut prendre l'homme et les limites d'une telle intervention. Il pose à nouveau la question à son interlocuteur: «Tu penses donc, Alcibiade, que le mari peut se mettre d'accord avec sa femme sur la manière de filer la laine, elle qui sait et lui qui ne sait pas?»<sup>34</sup>. Si pour celui-ci la relève dans le cadre du ménage pourrait, dans une certaine mesure, être relative.

Vu la vision du monde assez large du grand-maître de Platon, il paraissait quand même raisonnable à ce que le cycle ménager ne soit pas le seul et l'unique apanage de la femme, mais quelque chose d'entraide voire de rotatif. Mais l'avis de son interlocuteur, Alcibiade semble très dogmatique réfutant même le point de vue socratique qui tend à relativiser le rôle ménager de la femme. Au terme de son argumentaire contredisant l'idée «pro-féminine» de Socrate, celui-ci pose la question à son cher co-débateur en disant ceci: «Donc, d'après ce que tu dis, certaines connaissances sont propres à la femme et d'autres à l'homme?»<sup>35</sup>. La réponse d'Alcibiade fût immédiate et catégorique: «comment n'en serait-il pas autrement?»<sup>36</sup>. Malgré la position radicale de son interlocuteur, Socrate finit par proposer un consensus au débat en estimant que si, comme pense Alcibiade, les connaissances étaient réparties distinctement selon le sexe alors l'amitié reste cependant la seule chose qui n'est pas répartie selon les catégories biologiques de gens. En ce sens, pour Socrate, «l'amitié est accord»<sup>37</sup>.

Si dans *Alcibiade*, Platon traite de la question du rôle de la femme sur le cadre restreint du ménage, il en parle à nouveaux frais dans *La République* où il en élargit le cadre. Il s'agit ici d'analyser le rôle que peut avoir la femme dans la *respublica (polis)* ou dans la cité. Nous savons que la famille est chez Platon la forme primaire de la vie sociale tandis que la cité est le niveau extrême de la socialité. Dans ce dialogue Platon met en scène son maître Socrate, comme il en a l'habitude, avec un certain Glaucon dans un échange intellectuel animé. Face à Glaucon, Socrate veut savoir si ce dernier «a connaissance d'une activité exercée par les êtres humains, et dans laquelle le genre des hommes ne se distingue pas à tous égards de celui des femmes?»<sup>38</sup>. Il poursuit en disant «A moins que nous étendions en discours sur l'art du tissage, ou encore sur le soin porté à la confection des pâtisseries et des mets cuisinés, arts dans lesquels le genre féminin semble vraiment montrer sa valeur et où il serait tout à fait

---

<sup>34</sup> PLATON, *Alcibiade*, 159a.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 160a-161b.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 161b.

<sup>37</sup> PLATON, *Alcibiade*, 161b-161c.

<sup>38</sup> IDEM, *La République*. Traduit en français par G. LEROUX, Paris, GF Flammarion, 2002, 270a.

ridicule de le considérer comme inférieur?»<sup>39</sup>. Partageant la réflexion de son interlocuteur Socrate, Glaucon souscrit au point de vue selon lequel dans certaines activités de la cité l'un des genres (généralement masculin) domine entièrement l'autre.

Toutefois, la fin de cette conversation aboutit à une affirmation qui pourrait paraître un peu choquante pour les féministes radicaux: «La femme participe naturellement à toutes les occupations (de la cité bien entendu), l'homme de son côté participe à toutes également, mais dans toutes ces activités, la femme est un être plus faible que l'homme»<sup>40</sup>. Disons que pour Platon la nature faible de la femme montre d'un cran lorsqu'il s'agit des affaires de la cité, c'est-à-dire celles qui ont trait à la vie d'ensemble. Celle-ci exige des efforts considérables d'intelligence (pour la classe dirigeante ou la classe des rois), de force physique (pour la classe des guerriers ou des gardiens de la cité) et d'artisanat qui se subdivise en plusieurs activités, à savoir le commerce et l'agriculture où l'on peut avoir, d'une manière incontournable, besoin du savoir-faire de la femme.

Enfin, le tout dernier dialogue de Platon dans lequel nous avons décelé une séquence ayant trait avec thème de recherche est bel et bien *Timée*. D'un contenu hautement métaphysique (puis que traitant de l'âme), *Timée* se comprend en parallèle avec *Phédon* où tout le discours part de l'origine de l'âme, de ses principes et de son sort après sa séparation avec le corps. Bref, il y a là une véritable théorie de l'âme qui s'articule de façon la plus méticuleuse possible. Dans cette logique, l'extrait évoquant la problématique de la femme n'échappe pas à l'esprit de *Timée*. En effet, il est question ici d'une métempsychose qui doit s'opérer dans un être mâle (l'homme précisément) après une mort immorale et cela après une étape intermédiaire de reconversion. «Celui qui aurait vécu (sa vie mortelle) comme il faut, le temps prévu, celui-là retournerait (après la mort), dans l'astre qui lui a été affecté pour y habiter, pour y vivre une vie bienheureuse et conforme à sa condition; en revanche, s'il échouait, il serait changé en femme à la seconde naissance; et si, dans cet état, il ne cessait de commettre le mal, il serait, suivant le genre de faute qu'il commettrait, transformé en une bête»<sup>41</sup>. Cet extrait indique visiblement que la femme est une seconde nature d'un être mâle qui a antérieurement existé et remis en vie pour une seconde chance que lui offrent les dieux pour qu'il se convertisse sinon ils le transformeront en une bête ou en une troisième nature. Ici comme ailleurs, Platon a toujours tendance à reléguer la femme au second plan après

---

<sup>39</sup>*Ibid.*, 270a.

<sup>40</sup>*Ibid.*, 271b.

<sup>41</sup> PLATON, *Timée*. Traduit par L. BRISSON, Paris, GF Flammarion, 1992, 135b.

l'homme. Mais Platon est-il un cas isolé ? Nous avons dit tout au début que la conception antique et surtout celle de la Grèce en ce qui concerne la question du rôle social de la femme, restait tributaire d'une mentalité civilisationnelle dont la tendance veut exclure la femme presque dans tous les domaines de la vie active. Mais cette considération générale n'annule pas néanmoins l'exigence épistémologique que nous nous sommes fixés, celle qui veut que l'on analyse au moins deux auteurs de cette période afin de mieux saisir la dynamique de notre démarche. Naturellement, Aristote, comme son maître Platon, réserve une bonne partie de son corpus à l'étude de la femme.

### ***1.2.1.2. La femme dans la pensée aristotélicienne***

Dans le *Traité de la génération des animaux*<sup>42</sup>, Aristote indique avec précision que «la distinction du mâle et de la femelle est fondée sur une certaine puissance, ou impuissance, qui est en eux». Mais il souligne par ailleurs que «les mots de Puissance ou d'Impuissance ayant plusieurs sens, il faut que la femelle et le mâle soient opposés à ce point de vue (...)»<sup>43</sup>. Le rapport de l'homme à la femme qu'envisage Aristote porte remarquablement les empreintes de sa métaphysique orientée vers la question d'une éventuelle «différence ontologique» récupérée plus tard par M. Heidegger<sup>44</sup>. Le Stagirite recadre son raisonnement en posant une dualité assez prononcée entre l'être-homme représenté par le mâle et l'être-femme représenté par la femelle. Pour lui, «le contraire du mâle, c'est la femelle; et le changement a lieu en ceci que l'un est mâle, et que l'autre est femelle»<sup>45</sup>. Mais, «comme, poursuit-il, il existe une différence dans leur faculté et leur force, ils ont aussi un organe différent; et ils éprouvent le changement dans cet organe»<sup>46</sup>. Aristote met en exergue un élément captivant dans la différence entre le mâle et la femme.

En effet, la question de la force physique entre les deux natures qui fera surface plus tard chez S. De Beauvoir<sup>33</sup> sert de base pour mieux cerner les contours que trace Aristote afin

---

<sup>42</sup> ARISTOTE, *Traité de la génération des animaux*, livre IV. Traduit par J. BARTHELEMY-Saint Hilaire, Paris, Hachette, 1882. Dans ce livre Aristote pense que l'homme est avant tout un animal en raison des caractéristiques naturelles communes qu'il partage avec les autres animaux inférieurs. Mais le grand fossé qui le sépare des autres animaux est que ces derniers sont dépourvus de raison tandis que lui est doté des fortes capacités cognitives faisant de lui un être capable de vivre en société avec ses pairs.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>44</sup> Par différence ontologique, Heidegger entend la différence de nature, d'essence entre l'être et l'étant. La question de l'être étant oubliée, il convient donc de la ressusciter, de la reposer à nouveaux frais. Cf. D. BOSOMI, « La différence des sexes est-elle une différence ontologique ? », *La théorie du gender et les mutations socioculturelles en Afrique*, Actes des vingtièmes journées scientifiques du 14 au 17 décembre, Kinshasa, Usakin, 2016, pp.32-47.

<sup>45</sup> ARISTOTE, *Traité de la génération des animaux*, p.232.

<sup>46</sup> ARISTOTE, *Traité de la génération des animaux*, p.232.

de projeter sa conception de la femme. Il suffit, selon lui, «qu'une seule partie spéciale et essentielle vienne à changer, pour que la constitution entière de l'animal éprouve aussi un changement de forme considérable. On peut observer cette modification chez les eunuques, qui, par la mutilation d'un seul organe, perdent si complètement leur ancienne forme, et dont la tournure diffère si peu de celle d'une femme (...). Ainsi donc, le mâle est un principe de certain genre et cause. L'être est mâle parce qu'il peut faire tel ou tel acte, et est femelle parce qu'il ne peut pas le faire»<sup>47</sup>.

Plus tard dans *Les Politiques*<sup>35</sup>, Aristote affirme qu'il y a trois parties dans l'administration domestique: l'une concerne la fonction de maître, l'autre celle de père, la troisième celle d'époux»<sup>48</sup>. Comme son maître Platon, Aristote limite le rôle de la femme dans la seule sphère domestique et ménagère qu'il considère comme étant la tâche qui lui convient le mieux. Car, «l'autorité qu'on exerce sur la femme et celle qu'on exerce sur ses enfants concerne dans les deux cas des êtres libres (entendu par-là l'homme), mais ce n'est pourtant pas la même forme d'autorité : sur la femme s'exerce une autorité politique, sur les enfants une autorité royale»<sup>49</sup>. Et en ce qui concerne la gestion de la *republica*, Aristote déclare solennellement que «le mâle est, en effet, plus apte que la femme à gouverner, sauf si sa constitution va contre la nature, et *le plus que le plus jeune encore imparfait*. Dans la plupart des régimes politiques on est tour à tour gouvernant et gouverné (...). Mais dans le cas du mâle et de la femelle ce rapport de subordination existe toujours»<sup>50</sup>.

On voit que la pensée d'Aristote ne s'éloigne guère de celle de son maître et ces deux pensées ne peuvent mieux se comprendre que dans la mesure où elles sont vues en parallèle avec une tradition lointaine de la Grèce. Ainsi, chez le premier comme chez le dernier, la femme est reléguée au seul plan ménager et ses droits politiques restent très limités voire quasi inexistantes. Ce point, ainsi annoncé en avance, sera clôturé par une brève présentation de l'analyse que S. De Beauvoir fait elle-même de la condition de la femme pendant la période antique.

### ***1.2.2. Le Moyen-âge***

---

<sup>47</sup> Dans *Le traité de la génération des animaux*, Aristote aborde la question de la femme non plus sous un label métaphysique mais sous une approche politique, c'est-à-dire en portant l'interrogation sur le rôle qu'elle doit jouer au monde comme *polis*.

<sup>48</sup> ARISTOTE, *Les Politiques*, I, 12. Traduit par P. PELLEGRIN, Paris, GF Flammarion, 1990, p.127.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p.128.

<sup>50</sup> ARISTOTE, *Les Politiques*, p.129.

Le Moyen-âge, fidèle à la tradition aristotélicienne, suit plus ou moins la logique établie par l'Antiquité sur la problématique de la condition sociale des femmes. Selon G. Pozzi, la pensée des Pères de l'Eglise a par ailleurs continué à considérer les femmes comme des êtres inférieurs 'par nature', dont les seules finalités existentielles sont, et doivent être, le mariage et l'enfantement<sup>51</sup>. Cependant, notre analyse dans ce point, portera sur la réflexion de saint Augustin d'Hippone qui érige ainsi en exemple les «vertus» de sainte Monique, sa mère: belle, docile et pieuse, qui accepta les coups et les infidélités de son mari comme autant de don de Dieu. C'est donc à partir de cette considération augustinienne que nous allons orienter notre réflexion durant l'analyse de notre problématique dans ce point.

### ***1.2.2.1. La femme dans la pensée de saint Augustin***

Pour Augustin, l'union de l'homme et de la femme est donc le premier lien naturel de la société humaine. Il remarque que l'homme et la femme ne furent pas l'objet d'une création distincte, qui les eût rendus étrangers l'un à l'autre; c'est de l'homme que Dieu forma la femme. Un autre lien de société est formé par les enfants, le seul fruit honorable, non pas de l'union, mais des relations conjugales de l'homme et de la femme. Même en dehors de ces relations, il peut y avoir dans chacun des deux sexes un rapprochement de parenté et d'amitié, très compatible avec l'autorité de l'un et la soumission affectueuse de l'autre.

Promulguant un précepte du Seigneur, Saint Paul déclare que la femme ne doit point se séparer de son mari; et que, si elle s'en sépare, elle doit rester sans mari, ou se réconcilier avec le sien. En voici la raison: en se séparant d'un mari qui n'est point adultère et en suspendant toute relation conjugale, elle exposerait son époux à tomber dans l'adultère ou l'impureté. Mais elle peut en toute justice se réconcilier avec lui, soit en tolérant son inconduite. Si les filles fidèles se marient, c'est pour avoir, avec leurs époux, des relations chastes et modestes. D'où il suit qu'il est bon de se marier, parce qu'il est bon de créer des enfants, d'être mère de famille.

*Formée à la modestie et à la sagesse, plutôt soumise par vous (Dieu) à ses parents que par eux à vous, à peine nubile, elle fut remise à un homme qu'elle servit comme son maître (...). Et vous la rendiez belle de cette beauté qui lui gagna l'admiration et les respectueux amours de son mari. Elle souffrit ses infidélités avec tant de patience que jamais nuage ne s'éleva entre eux à ce sujet. Elle*

---

<sup>51</sup> Cf. G. POZZI, *op. cit.*, p.17.



*attendait que votre miséricorde lui donnât avec la foi, la chasteté. Naturellement affectueux, elle le savait prompt et irascible, et n’opposait à ses emportements que calme et silence*<sup>52</sup>.

Quand plusieurs des femmes de la ville, mariées à des hommes plus doux, portaient sur leur visage quelque trace des sévices domestiques, accusant, dans l’intimité de l’entretien, les moeurs de leurs maris, ma mère (Monique) accusait leur langue, et leur donnait avec enjouement ce sérieux avis, qu’à dater de l’heure où lecteur leur avait été faite de leur contrat de noce, elles avaient dû le regarder comme l’acte authentique de leur esclavage, et ce souvenir de leur condition devait comprimer en elles toute révolte contre leurs maîtres. Et comme ces femmes, connaissant l’humeur violente de Patricius<sup>53</sup>, ne pouvaient témoigner assez d’étonnement qu’on n’eût jamais oui-dire qu’il eût frappé sa femme, ou que leur bonne intelligence eût souffert un seul jour d’interruption, elles lui en demandaient l’explication secrète ; et elle leur enseignait le plan de conduite dont je viens de parler<sup>54</sup>.

### ***1.2.3. L’Epoque moderne***

Après le Moyen-âge, on ne se contente plus d’imposer aux femmes soumission et ségrégation au nom de leur «nature» ou de leur «tempérament» : on s’en moque. Machiavel est le pionnier d’un genre toujours d’actualité combattant la satire sexiste qui tend à rabaisser les femmes en brandissant leurs prétendus «défauts naturels» comme objets d’humour. Mais en dépit d’un style moins austère, pour les Modernes, l’idée de fond demeure la même: les femmes, par essence faibles et corrompues, doivent être contrôlées par tous les moyens. Leur tempérament séducteur est la source de nombreux désordres politiques et sociaux. Nous allons prendre les points de vue de quelques auteurs: Machiavel et John Locke.

#### ***1.2.3.1. La femme dans la pensée de Machiavel***

Machiavel s’interroge sur ce que peut la Fortune dans les choses humaines, et sur les moyens à employer pour lui résister. Considérée à l’image de la femme, la fortune qui change doit être maîtrisée. Machiavel détermine alors les conditions pour qu’elle soit maîtrisée et serve vraiment pour le bonheur de l’homme. «La fortune est femme, et il est nécessaire, à qui veut la soumettre, de la battre et la rudoyer. Et l’on voit qu’elle se laisse plutôt vaincre par ceux-là que par ceux qui procèdent avec froideur. Et c’est pourquoi, toujours, en tant que

---

<sup>52</sup> S. AUGUSTIN, « De ce qui est bien dans le mariage », in *OEuvres complètes*. Traduit par l’abbé BURLEREAUX, *BAR-LE-DUC*, Guérin, 1868, p.106.

<sup>53</sup> Le nom du père biologique de saint Augustin.

<sup>54</sup> S. AUGUSTIN, *Les Confessions*, livre IX, chapitre 9, texte établi par J. POUJOULAT et J.-B. RAUXXL, *BAR-LE-DUC*, GUERIN & Cie, 1864, p. 325.

femme, elle est amie des jeunes, parce qu'ils sont moins circonspects, plus hardis, et avec plus d'audace la commandent»<sup>55</sup>.

### ***1.2.3.2. La femme chez J. Locke***

Dans un extrait de *Les deux traités du gouvernement civil*, Locke dit ceci:

*Et en cela, à mon avis, consiste la principale, si ce n'est la seule raison, pour laquelle le mâle et la femelle, dans le genre humain, sont obligés à une société plus longue que n'entretiennent les autres créatures. Cette raison est que la femme est capable de concevoir, et est, de facto, pour l'ordinaire, derechef enceinte et accouche longtemps avant que l'enfant qu'elle a déjà soit en état de se passer du secours de ses parents, et puisse lui-même pourvoir à ses besoins. Ainsi, un père étant obligé de prendre soin de ceux qu'il a engendrés, et de prendre ce soin-là pendant longtemps, il est aussi dans l'obligation de continuer à vivre dans la société conjugale, avec la même femme, de qui il les a eus*<sup>56</sup>.

Le mari et la femme, qui n'ont au fond que les mêmes intérêts, ont pourtant quelquefois des esprits si différents, des inclinations et des humeurs si opposées, qu'il est nécessaire qu'il se trouve alors quelque dernière détermination, quelque règle qui remédie à cet inconvénient-là ; et que le droit est naturellement le partage du mari, la nature le lui donne comme au plus capable et au plus fort<sup>57</sup>.

### ***1.2.4. L'Epoque contemporaine***

Après la révolution française, des voix s'élèvent contre les inégalités sociales, y compris entre les sexes: les femmes se mettent à revendiquer leurs droits. Heureusement, l'essor du positivisme permit aux philosophes de refonder «scientifiquement» l'infériorité physique, intellectuelle et morale de ces dames outrancières et qu'il est urgent voire urgentissime de rappeler à l'ordre.

L'Epoque contemporaine, comme on en a fait mention précédemment, se déploie considérablement suite à ce que l'on nomme «la nouvelle éthique mondiale»<sup>58</sup>. Celle-ci tend à opposer, dans la femme, le sexe comme facteur naturel et le sexe comme facteur culturel qu'on appelle actuellement le genre. L'essor de cette opposition tient à la connotation que les idéologies contemporaines semblent lui octroyer, au point même que certains Etats et

---

<sup>55</sup> N. MACHIAVEL, *Le Prince*, chap. XXV, traduit par A. T'SERSTEVENS, Paris, Libro n°163, p. 176.

<sup>56</sup> J. LOCKE, *Les Deux traités du gouvernement civil*, second traité, chap. VII, traduit par D. MAZEL, Paris, GF Flammarion, p.586.

<sup>57</sup> Cf. J. LOCKE, *op. cit.*, p.588.

<sup>58</sup> Cf. R. SARAH, *op. cit.*, p.69.

gouvernements se focalisent là-dessus pour élaborer les plans d'action d'intégration sociale de la femme<sup>59</sup>. En ce qui nous concerne, nous allons procéder dans le présent point à l'analyse de quelques philosophes qui inaugurent ce courant révolutionnaire tendant à réhabiliter l'image sociale de la femme longtemps ternie. Le premier dans cette liste sera P.-J. Proudhon, suivi d'A. Comte et de F. Nietzsche.

#### ***1.2.4.1.. Le féminisme de P.J. Proudhon***

Cet auteur aborde de manière très souterraine la question du mariage qui ouvre, selon lui, à la réflexion globale de la situation de la femme. Pour lui, «notre décomposition sociale marche à vue d'œil; plus j'en étudie les symptômes, plus je découvre que les libertés publiques ont pour base et pour sauvegarde les mœurs domestiques»<sup>60</sup>. La question du mariage, telle que cet auteur la pose, peut manifestement se ramener à un dilemme : d'abord «ou l'homme et la femme, considérés dans leur triple manifestation physique, intellectuelle et morale, sont égaux en toutes les facultés; dans ce cas, ils doivent être égaux encore dans la famille, l'économie, le gouvernement, la magistrature, la guerre; en un mot, dans toutes les fonctions publiques et domestiques»<sup>61</sup>. Ensuite, «ou bien ils sont seulement équivalents, chacun ayant en prédominance une prérogative sociale: l'homme la force, la femme la beauté. Dans ce cas, la balance de leurs droits et de leurs devoirs respectifs doit être faite d'une certaine manière, mais d'une manière telle qu'en résultat il y ait entre les deux sexes égalité de bien-être et d'honneur»<sup>62</sup>.

Dans un nouvel angle, il aborde de manière soutenue dans *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*<sup>63</sup> la problématique proprement dite de la femme. Il estime que la révolution dans son déploiement divers doit déboucher sur la reconnaissance de justice et d'égalité. Il se pose cependant à un certain nombre de questions: l'homme et la femme sont-ils égaux entre eux ou équivalents? Sont-ils simplement complémentaires l'un de l'autre, de telle façon qu'il n'y ait entre les deux sexes ni égalité ni équivalence?

Bien avant de répondre à ces questions, P.J. Proudhon s'emploie à examiner les trois principales «infériorités» dont la femme fait souvent l'objet: il y a tout d'abord l'«infériorité»

---

<sup>59</sup> J.-P. BWALWEL, *op. cit.*, p.251.

<sup>60</sup> P.-J. PROUDHON, *La Pornocratie ou Les Femmes dans les temps modernes*, chap. I, Paris, PUF, 1875, p.263.

<sup>61</sup> P.-J. PROUDHON, *op. cit.*, p.267.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p.267.

<sup>63</sup> IDEM, *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, chap. XXIII, Paris, PUF, 1858, p.431.

de la femme due à sa constitution ou à son être physique. Certains pensent que la «nature» de la femme est la principale indication de sa faiblesse et par conséquent, de son infériorité. Si la «nature» peut justifier plusieurs réflexions qui tentent à inférioriser la femme, il est donc d'une importance capitale de nous arrêter sur ce concept de nature. Par nature, l'auteur entend «en fait d'expérience, commun à tous les mammifères que jusqu'à la puberté la complexion du jeune homme et celle de la jeune fille ne diffèrent presque en rien, mais qu'à partir du moment où commence la masculinité, l'homme prend le dessus sous plusieurs rapports»<sup>64</sup>. Cette définition indique que l'infériorité physique de la femme résulterait donc de sa *non-masculinité*. Et donc le monopole de ce qu'on appelle physique serait l'apanage de l'homme seul, qui par sa virilité, atteint le plus haut degré de tension musculaire et nerveuse que comportent sa nature et sa fin, et par là, le maximum d'action dans le travail et dans le combat. La femme, quant à elle, est un diminutif d'homme, à qui il manque un organe pour devenir autre chose qu'un éphèbe<sup>65</sup>.

En un second moment, l'auteur analyse une deuxième «infériorité» de la femme, celle liée à son intellect. Pour comprendre cette «infériorité intellectuelle», Proudhon recourt à la doctrine platonicienne plus précisément à la théorie de l'âme. Celle-ci est pour Platon une substance immatérielle, essentiellement différente du corps. Ainsi, «considérés en elles-mêmes, les âmes sont égales ; le corps seul détermine entre les personnes les inégalités de puissance organique et intellectuelle qui s'y observent. Or, si la destinée de l'espèce est de s'affranchir, par la religion, la science, la justice, l'industrie, des fatalités de la chair aussi bien que de la nature, il s'ensuit que l'égalité des âmes doit apparaître peu à peu entre les personnes, et toute différence de prérogatives entre les sexes s'efface»<sup>66</sup>. On comprend dans cet extrait que ce qui distingue la femme est que chez elle la faiblesse, ou l'inertie de l'intellect, en ce qui concerne l'aperception des rapports, est constante. La femme, pense-t-on, malgré quelques prétentions assez hautement manifestées, ne philosophe pas. On se trouve donc dans une posture où l'infériorité intellectuelle de la femme est non seulement mal avérée mais aussi organique et fatale.

Enfin, Proudhon brosse le portrait de l' «infériorité morale» qui est la conséquence de la réduction physique de la femme. En effet, la physique de la femme étant réduit à la maternité et au travail domestique, il ensuit que son esprit ou sa conscience morale passe forcément par

---

<sup>64</sup>P.-J. PROUDHON, *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, p.436.

<sup>65</sup>*Ibid.*, p.437.

<sup>66</sup>*Ibid.*, p.439.

l'initiative de l'autre sexe. Pour l'auteur, «la question ici revient ainsi à demander si la femme possède d'elle-même sa vertu, toute sa vertu, ou si par hasard elle ne tirerait pas, en tout ou en partie, sa valeur morale de l'homme, comme nous savons qu'elle en tire sa valeur intellectuelle»<sup>67</sup>. On présente généralement la femme dans un état de démoralisation constante où l'inégalité serait le propre de son âme. De même, il ensuit que la domesticité est aussi beaucoup moins antipathique à la femme qu'à l'homme. La moralité de la femme est douteuse en ce que «parler d'amour à la femme, de sympathie, de charité, elle vous comprend»<sup>68</sup>; comme pour dire que sa morale n'est pas réflexive mais plutôt sentimentale et intuitive.

Proudhon conclue en pensant que ce constat jette sur la femme un jour nouveau. Il poursuit que «la femme est une réceptivité. De même qu'elle reçoit de l'homme l'embryon, elle en reçoit l'esprit et le devoir»<sup>69</sup>. Ainsi donc, son dévouement à l'amour: ce n'est pas seulement l'instinct de la maternité qui la sollicite, c'est le vide de son âme, c'est le besoin de courage, de justice et d'honneur, qui l'entraîne. La réflexion de Proudhon se poursuit pour avoir un nouvel écho chez A. Comte.

#### ***1.2.4.2. La femme dans la pensée d'A. Comte***

Dans son *Cours de philosophie positive*<sup>70</sup>, A. Comte parle d'une saine philosophie biologique qui débute scientifiquement par ces chimériques déclamations révolutionnaires sur la prétendue égalité des deux sexes<sup>71</sup>. Dans sa logique positiviste, Comte développe une biologie positive dont la finalité serait de «représenter le sexe féminin, principalement chez notre espèce, comme nécessairement constitué, comparativement à l'autre, en une sorte d'état d'enfance continue, qui l'éloigne davantage, sous les plus importants rapports, du type idéal de la race»<sup>72</sup>. En venant à la rescousse de cette discipline socialement importante, la sociologie doit l'appuyer afin de démontrer «l'incompatibilité radicale de toute existence sociale avec cette chimérique égalité des sexes, en caractérisant les fonctions spéciales et pertinentes que chacun d'eux doit exclusivement remplir dans l'économie naturelle de la famille humaine, qui le fait spontanément concourir au but commun par des voies profondément distinctes, sans que leur subordination nécessaire puisse aucunement nuire à

---

<sup>67</sup> P.-J. PROUDHON, *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, p.440.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p.440.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p.441.

<sup>70</sup> A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, tome IV, Paris, Gallimard, 1830, p.569.

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Ibid.*

leur bonheur réel, éminemment attaché, pour l'un comme pour l'autre, à un sage développement de sa propre nature»<sup>73</sup>.

Pour Comte, la rencontre entre la sociologie et la biologie positive doit déboucher sur le dépassement relatif du cadre de vie de la femme. La biologie positive doit donc lutter contre les déductions naturalistes qui n'auront que pour but limité dans le temps et dans l'espace l'intervention de la femme. Cette discipline doit, en dernier ressort, assurer «l'heureuse destination sociale éminemment réservée au sexe féminin»<sup>74</sup>.

#### ***1.2.4.3. La femme dans la philosophie de Nietzsche***<sup>75</sup>

Nietzsche analyse la question de la femme dans ses grandes œuvres souvent comme une tentative de riposte en réaction contre la figure du Surhomme. Dans *Par de-là le bien et le mal*<sup>76</sup>, il considère les mouvements féministes comme étant «un des progrès les plus déplorable de l'enlaidissement général de l'Europe»<sup>77</sup>. De l'avis de Nietzsche, un tel «avènement» ne devait y avoir lieu parce que la femme «cache tant de choses pédantes, superficielles, scolastiques, tant de présomption mesquine, de petitesse immodeste et effrénée, qu'on examine seulement ses rapports avec les enfants!»<sup>78</sup>. Aussi «si la femme ne cherche pas ainsi une nouvelle parure, je crois que la parure fait partie de l'éternel féminin»<sup>79</sup>. La femme se penche le plus à ce qui est esthétique étant donné que «son grand art est le mensonge, sa plus haute préoccupation est l'apparence et la beauté»<sup>80</sup>.

Par ailleurs, Nietzsche estime que la femme a été avant tout mésestimée par la femme et non pas par l'homme d'autant plus que «les femmes, au fond de leur vanité personnelle, ont toujours un mépris impersonnel pour 'la femme'»<sup>81</sup>. Dans une autre manche, Nietzsche pense que «se tromper au sujet du problème fondamental de l'homme et de la femme, nier l'antagonisme profond qu'il y a entre les deux et la nécessité d'une tension éternellement

---

<sup>73</sup>A. COMTE, *op.cit.*, p.571.

<sup>74</sup>*Ibid.*, p.573.

<sup>75</sup> Notons que la philosophie de Nietzsche observe plus ou moins une posture conservatrice en ne déployant pas considérablement les efforts pour rendre plus légitimes les prétentions de femmes comme l'ont fait J. S. Mill ou K. Marx. Mais le mérite de Nietzsche vient du fait qu'il a réservé une bonne partie de son oeuvre en traitant de cette problématique.

<sup>76</sup> F. NIETZSCHE, *Par de-là le bien et le mal*. Traduit de l'allemand par H. ALBERT, Paris, Mercure de France, 1913, p.83.

<sup>77</sup> F. NIETZSCHE, *op. cit.*, p.84.

<sup>78</sup>*Ibid.* p.84.

<sup>79</sup>*Ibid.*, p.85.

<sup>80</sup>*Ibid.*, p.86.

<sup>81</sup>F. NIETZSCHE, *op. cit.*, p.86.

hostile, de rêver peut-être de droits égaux, d'éducation égale, de prétentions et de devoirs égaux, voilà les indices typiques de la platitude d'esprit»<sup>82</sup>. Nietzsche reconnaît que la femme aujourd'hui occupe une place remarquable dans la vie publique et aucune époque ne l'est traitée de cette façon. Cela «est une, poursuit-il, conséquence de notre penchant et de notre goût foncièrement démocratiques, tout comme notre respect pour la vieillesse»<sup>83</sup>. Depuis la Révolution française l'influence de la femme a diminué dans la mesure où ses droits et ses prétentions ont augmenté; et l'émancipation de la femme, à quoi aspirent les femmes elles-mêmes, apparaît comme un remarquable symptôme de l'affaiblissement et de l'énervement croissants des instincts vraiment féminins<sup>84</sup>.

Dans ses œuvres telles que «*Humain, trop humain*», «*Aurore*», «*Le Gai Savoir*», «*Ainsi parlait Zarathoustra*», Nietzsche traite d'un certain nombre de questions relatives aux femmes telles que: soupirs divers, ennui, suites habituelles du mariage, l'intelligence féminine, les femmes dans la haine, contradictions dans les têtes féminines, esprit libre et mariage, etc. Bref, l'analyse de tous ces thèmes traduit l'intérêt de l'auteur sur le problème et la situation de la femme bien que sa position soit plus ou moins conservatrice.

Nous exploiterons à présent l'analyse critique faite par S. De Beauvoir de l'histoire de la pensée philosophique sur la femme. Comme on peut bien de remarquer, de manière générale, la philosophie de par son évolution historique ne s'inscrit pas dans la logique de valoriser la femme et reconnaître à juste titre ses droits. Et Simone De Beauvoir tente de lever cette équivocité.

### **I.3. Analyse critique de philosophie féministe par S. De Beauvoir**

En fait, l'analyse de S. De Beauvoir ne fait pas exception à la grande règle que nous avons évoqué précédemment, celle qui exige une considération concomitante de la condition de la femme avec la mentalité de cette époque précise. En effet, l'idée majeure qui relève de

---

<sup>82</sup>*Ibid.*, p.88.

<sup>83</sup>*Ibid.*

<sup>84</sup> *Ibid.*, p.89.

son analyse est celle d'une «femme-mère», dont certaines qualités, outre la maternité-immanence, seront injustement occultées et cela pour des raisons variées et selon, bien entendu, les civilisations<sup>85</sup>.

Cependant, il est important de noter que S. De Beauvoir procède, sous un angle plus ou moins délimité, à l'analyse des dites sociétés: «une perspective existentielle nous a donc permis de comprendre comment la situation biologique et économique des hordes primitives devait amener la suprématie des mâles»<sup>86</sup>. Elle remarque que durant cette période «la mère est ravalée au rang de nourrice, de servante et la souveraineté du père est exaltée»<sup>87</sup>. La maternité, étant le seul rôle social de la femme, «devient une fonction sacrée»<sup>88</sup>. Vu le caractère périodique et passager de la maternité<sup>89</sup>, cette dernière ne pouvait pas être la seule attribution sociale de la femme. A cela, s'ajoute la fonction de la production au sens économique du terme. Cette nouvelle attribution visait un éventuel «équilibre» mais elle causait gravement préjudice à certaines dispositions naturelles de la femme. Mais, «puisque, dit-elle, l'équilibre production-reproduction réussit toujours à s'établir, fût-ce au prix d'infanticides, des sacrifices, de guerres»<sup>90</sup>. Mais pour reconforter la femme de son temps à l'égard de ce qu'elle qualifie du «spectre ancien», S. De Beauvoir estime que «engendrer, allaiter ne sont pas des *activités*, ce sont des fonctions naturelles; aucun projet n'y est engagé»<sup>91</sup>. C'est dans de telles conditions que l'homme «éprouve son pouvoir ; il pose des fins, il projette vers elles chemins : il se réalise comme existant»<sup>92</sup>.

La femme dans l'ancien temps fût totalement exclue des activités collectives et régaliennes. Et pour De Beauvoir, «la pire malédiction qui pèse sur la femme c'est qu'elle est exclue des expéditions guerrières (...). C'est pourquoi dans l'humanité la supériorité est accordée non au sexe qui engendre mais à celui qui tue»<sup>93</sup>. La femme ne participe pas à l'organisation régulière de la vie politique mais elle fête avec les hommes pendant leur victoire: «elle s'associe aux hommes dans les fêtes qui célèbrent leur succès et leur victoire

---

<sup>85</sup> On va voir que S. DE BEAUVOIR étend son analyse historique de la condition de la femme dans plusieurs civilisations notamment la Grèce, l'Égypte, l'Asie Mineure et quelque peu l'Afrique primitive. A ce titre, elle doit beaucoup aux travaux d'ethnologie et d'ethnographie de C. LEVI-STRAUSS qui l'ont beaucoup aidé à mener à bien son investigation sans craindre faire fausse route.

<sup>86</sup> S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, tome 1, p.113.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p.130.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p.114.

<sup>89</sup> Il est à noter que par maternité S. DE BEAUVOIR entend principalement la durée qui s'écoule entre la conception jusqu'à l'âge où l'enfant devient indépendant et émancipé.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p.109.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p.110.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p.111.

<sup>93</sup> S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, p.111.



des mâles»<sup>94</sup>. Inversement, «en Egypte, où la condition de la femme reste exceptionnellement favorable, la déesse *Nout* qui incarne le ciel et Isis, la terre fécondée, épouse du Nil, Osiris, demeurent des déesses d'une extrême importance»<sup>95</sup>.

S. De Beauvoir constate que le droit romain qui pouvait bien prendre parti des femmes subit malheureusement l'influence d'une idéologie neuve: le christianisme. Selon l'auteur, l'idéologie chrétienne a fortement contribué à l'oppression des femmes dans le Moyen-âge. Il y a dans l'Évangile un souffle de charité qui s'étend bien aux femmes qu'aux lépreux; ils sont des petites gens, les esclaves et les femmes qui s'attachent le plus passionnément à la loi nouvelle<sup>96</sup>.

Pour l'auteur, cette époque donne des gages louables en ce qui concerne les conditions de femmes. Elle pense résolument que la Révolution française eût changé le sort de la femme en ce qu'elle transforma les mentalités au sein des institutions bourgeoises où la présence masculine est dominante. Mais il sied de noter que c'est sur le plan économique et non sur le plan sexuel que la femme subit l'oppression. Il ensuit que même pendant cette période des grandes révolutions sociales, la condition de la femme restait encore précaire: «la femme est traitée en servante; souvent elle ne mange pas à la même table que le mari et les fils, elle trime plus durement qu'eux et les charges de la maternité ajoutent à ses fatigues»<sup>97</sup>. Pour elle, la véritable libération de la femme interviendra à l'époque contemporaine avec différentes ratifications de traités internationaux élargissant les droits de femmes.

Comme nous l'avions dit précédemment, De Beauvoir loue la période contemporaine en la considérant comme l'affranchissement historique des limites sociales imposées injustement à la femme et par déni. En effet, cette victoire qu'elle qualifie d'historique passe par les ratifications au niveau international des traités abolissant toute injustice sociale dont la femme a fait l'objet dans la trame de l'histoire.

Elle analyse quelques-uns de ces traités: le traité de 1893 de la Nouvelle-Zélande accordant à la femme la plénitude de ses droits; le traité de 1901 traitant de la question du vote féminin. Dans cette même période, on observe une réelle valorisation de la femme en Angleterre, en Amérique, principalement aux États-Unis, etc.

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p.112.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p.127.

<sup>96</sup> Cf. *Ibid.*, p.153.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p.183.

On le voit si bien que la situation de la femme a subi une évolution très mitigée et variée à travers l'histoire au point qu'une réflexion mettant au centre la question liée aux conditions de femmes ne peut se passer de cette exigence de prise en compte des données historiques. Cela est un appel à réévaluer la problématique.

A travers saint Paul s'affirme une tradition juive, farouchement antiféministe. Cette conception fût relayée par quelques-uns de pères de l'Eglise: Tertullien par exemple écrit: «Femme, tu es la porte du diable. Tu as persuadé celui que le diable n'osait attaquer en face. C'est à cause de toi que le fils de Dieu a dû mourir». Pour saint Ambroise, Adam a été conduit au péché par Eve et non Eve par Adam. Celui que la femme a conduit au péché, il est juste qu'elle le reçoive comme un souverain. Nous retrouvons le prolongement d'une telle pensée chez saint Jean Chrysostome, saint Jérôme, etc. Bref, l'auteure pense que comme l'Antiquité, le Moyen-âge reste la période où s'accroît considérablement l'assujettissement des femmes.

Et une approche qui a révolutionné le féminisme est le marxisme naissant en Europe. Bien que Marx encore moins Engels n'ont pas tout de même abordé systématiquement la question de la discrimination des sexes dans le matérialisme historique mais la postérité de ces deux penseurs ont élargi leur pensée pour en faire une grande théorie sur laquelle repose le combat des féministes de notre époque. Les lignes qui suivent aborderont l'approche marxiste du féminisme.

#### **I.4. De l'approche marxiste du féminisme**

L'une des philosophies du sujet auxquelles le féminisme s'est longtemps inspiré c'est le marxisme. Pour ce faire, nous partirons donc du contexte d'émergence du féminisme marxiste jusqu'à sa forme la mieux élaborée. Les féminismes marxiste et socialiste s'inspirent du

marxisme et naissent en réaction au féminisme libéral, dont le combat ne parvient pas à aller au-delà de l'égalité de droits, note Camille Cottais<sup>98</sup>. L'émancipation légale n'est en effet pas suffisante pour « libérer » les femmes puisqu'elle n'aboutit pas à une abolition du patriarcat au sein des relations sociales. L'égalité des droits ne suffit pas non plus à dépasser les inégalités économiques. Le féministe marxiste/socialiste est particulièrement populaire dans les années 1960 et 1970, durant lesquelles les idées de Karl Marx ont beaucoup d'échos, même si leurs origines peuvent être retrouvées dès la fin du XIXe siècle. Féminisme marxiste et socialiste se confondent et sont parfois utilisés comme synonyme. Cependant, on pourrait les distinguer en s'intéressant à leur analyse de l'oppression des femmes. Alors que pour le féminisme marxiste, le capitalisme est à l'origine de l'exploitation des femmes, qu'il a tendance à analyser seulement à travers le paradigme de classe, le féminisme socialiste prend davantage en compte les deux facteurs que sont la classe et le sexe et l'articulation patriarcat-capitalisme. Pour les deux courants, les femmes, en tant que classe, sont exploitées par les hommes. La situation des femmes, qui sont subordonnées aux hommes, est comparée à celle des ouvriers du XIXe siècle, subordonnés aux patrons capitalistes. « Dans la famille, l'homme est le bourgeois ; la femme joue le rôle du prolétariat »<sup>99</sup>, avançait Engels. Selon le féminisme marxiste/socialiste, l'oppression de la classe des femmes repose ainsi sur l'organisation globale de la reproduction de la force de travail. Mais une précision à titre de rappel s'impose: qu'est-ce que le marxisme?

En effet, ce courant est porté par des hommes et des femmes de gauche, s'inspirant des idées de Karl Marx ou encore de Friedrich Engels. Ces penseurs théorisent le capitalisme, un mode de production économique s'appuyant sur l'exploitation du travail de la classe ouvrière (ou prolétariat) par la classe des bourgeois (propriétaires d'entreprises capitalistes)<sup>100</sup>. Le capitalisme a créé deux grandes classes sociales: la bourgeoisie, qui possède les moyens de production, et les travailleurs qui, ne possédant que leur force de travail, sont obligés de la vendre contre un salaire. Le salarié ouvrier est donc dans la nécessité de travailler pour le profit d'un autre. Dans son œuvre phare *Le Capital*, Marx explique que ce rapport est inégal puisqu'il est marqué par une exploitation d'une classe sur l'autre: la bourgeoisie réalise son profit grâce à l'exploitation du prolétariat, c'est à dire qu'elle s'approprie les produits du travail des ouvriers sans les compenser (les payer) adéquatement. Le salaire des ouvriers en

---

<sup>98</sup> C. COTTAIS, « Le féminisme marxiste et socialiste », in EVR, n°33, pp.33-39.

<sup>99</sup> F. ENGELS, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, 1884. Traduction française, 1952 Cité dans Wikirouge, « Féminisme socialiste », [https://wikirouge.net/Féminisme\\_socialiste#Marx\\_et\\_Engels](https://wikirouge.net/Féminisme_socialiste#Marx_et_Engels).

<sup>100</sup> Cf. wikipédia, visité le 03 novembre 2021.

échange de leur force de travail est ainsi toujours très inférieur à la valeur du bien produit. Le propriétaire d'entreprise réalise donc une plus-value (un profit), s'enrichissant sur le dos de l'exploitation de ses ouvriers. Le mode de production du capitalisme fait ainsi de l'être humain une marchandise.

De première vue, Marx ne fait pas d'analyse de genre, et la question du travail des femmes, que ce soit des ouvrières ou du travail domestique non rémunéré, est même relativement invisibilisée dans ces travaux. Cependant, les féministes socialistes et marxistes s'inspirent de ses théories et se les réapproprient pour pallier ces manquements. Par exemple, elles reprennent l'idée affirmant que la nature humaine est le produit des rapports sociaux pour l'appliquer au genre et ainsi contrer l'idée essentialiste selon laquelle il y aurait une féminité naturelle<sup>101</sup>. Eleanor Marx, fille de Karl Marx, est une des pionnières du féminisme marxiste en Angleterre au XIXe siècle, aux côtés, à la même époque, de Rosa Luxemburg en Pologne, d'Alexandra Kollontai en Russie ou encore de Clara Zetkin en Allemagne. En France, on peut citer Louise Michel qui joua un grand rôle durant la Commune de Paris en ou encore Hubertine Auclert qui tente d'associer mouvement ouvrier et féminisme. Cependant, ce dernier était à cette époque perçu comme un mouvement bourgeois dans les milieux marxistes, et les militantes pour les droits des femmes ne se revendiquaient ainsi pas nécessairement comme féministes.

Ce fut néanmoins moins le cas en France qu'en Allemagne par exemple, où la social-démocratie utilisait à la fin du XIXe siècle le terme de féminisme comme synonyme de féminisme bourgeois et opposait donc de façon antagoniste marxistes et féministes. Les hommes communistes craignaient également qu'elles délaissent la lutte des classes au profit de la lutte des sexes, et donc que le féminisme divise les hommes et les femmes d'une même classe. La militante marxiste russe Angelica Balabanova résume bien cette pensée lorsqu'elle écrit: « [Nous] étions hostiles à toute forme de féminisme». Nous estimions que la lutte pour l'émancipation des femmes ne constituait qu'un des aspects du combat pour l'émancipation de l'humanité. [...] Nous voulions faire comprendre aux femmes, surtout aux ouvrières, qu'elles n'avaient pas à lutter contre les hommes, mais avec eux contre l'ennemi commun: la société capitaliste»<sup>102</sup>.

---

<sup>101</sup> Cf. C. COTTAIS, *op. cit.*, p.22.

<sup>102</sup> A. BALABANOVA, *Ma vie de rebelle*, Paris, Balland, 1938.

Pour les féministes socialistes principalement, les femmes sont exploitées par un système dual : capitaliste et patriarcal. Elles sont donc surexploitées. Le terme de patriarcat renvoie au mode d'organisation de nos sociétés, fondées sur une domination masculine et une subordination des femmes. Tout comme le capitalisme organise à la fois l'économie et la société, le patriarcat impacte de nombreux domaines, depuis les institutions politiques, économiques, sociales et culturelles aux discours et pratiques de la vie quotidienne. Les féministes socialistes/marxistes rejettent l'idée du féminisme radical selon laquelle le patriarcat est l'unique système à l'origine des inégalités femmes-hommes. Par exemple, la dépendance financière de beaucoup de femmes aux hommes reste un grand obstacle à leur liberté.

Les féministes marxistes ont insisté sur une vision du patriarcat comme produit du capitalisme. L'oppression patriarcale serait donc en quelque sorte secondaire, liée à l'exploitation économique capitaliste. Pour Engels, l'apparition de la propriété privée (et de la famille traditionnelle) a été la grande défaite historique des femmes, car en a découlé une obligation de transmettre ses propriétés et donc la nécessité du mariage monogame et du contrôle des femmes par les pères puis les maris. L'oppression des femmes serait donc liée à la propriété privée, et disparaîtra avec elle: l'abolition de cette propriété privée mènerait à l'abolition du mariage et de la famille. Selon le féminisme marxiste et Marx lui-même, l'oppression des femmes devrait ainsi disparaître avec l'effondrement du système capitaliste et la fin de l'oppression de classe. Il y a ici une sorte de dissolution du féminisme au sein d'une lutte plus grande pour l'avènement de la société communiste.

Le féminisme socialiste a au contraire refusé de considérer le féminisme comme une sous-catégorie de la lutte entre les classes économiques. Pour Camille Cottais, «les féministes socialistes ont pensé l'articulation et l'osmose patriarcat-capitalisme. Le genre et la classe se mélangent pour former des nouvelles formes d'oppression et de privilèges. Le capitalisme prend appui sur le patriarcat pour exploiter d'autant plus les femmes, ce qui ne signifie pas nécessairement que l'oppression des femmes est uniquement liée au système économique en place»<sup>103</sup>. La surexploitation des femmes est notamment visible sur le marché du travail, où les femmes sont non seulement exploitées par le système économique capitaliste comme le sont les travailleurs hommes, mais aussi moins payées que ces derniers en raison des inégalités salariales. Dans une logique patriarcale, les femmes valent moins que les hommes

---

<sup>103</sup> C. COTTAIS, *op. cit.*, p.24.

donc le travail féminin vaut moins que le travail masculin. On peut ajouter à cette double exploitation une troisième si les travailleuses viennent des pays du Sud, les ouvrières de certains pays étant moins payées. Cette main d'œuvre peu onéreuse bénéficie par la même occasion au système capitaliste qui peut ainsi baisser ses coûts de production et donc augmenter sa marge de bénéfice.

Les féministes marxistes et socialistes affirment que le mode de production économique du capitalisme favorise dans son organisation les capacités des hommes par rapport à celles des femmes. De plus, il contraint les femmes à assumer dans la sphère privée les tâches domestiques tandis que les hommes gagnent de l'argent dans la sphère publique, selon le modèle du *male breadwinner*. La perspective d'une égalité entre les sexes n'est donc pas envisageable sous une économie capitaliste.

Le concept de reproduction sociale désigne le travail effectué par les femmes dans la famille pour reproduire la vie (accoucher puis éduquer les enfants), la société et la capacité productive des travailleurs masculins (s'occuper des hommes pour qu'ils puissent travailler). Ce concept recoupe celui du travail domestique ou travail du *care*, ce travail effectué gratuitement par les femmes pour autrui (les enfants, les hommes, les personnes âgées), comme les tâches ménagères par exemple<sup>104</sup>. Le travail domestique n'est pas valorisé dans une société capitaliste car il n'a pas de valeur d'échange comme le travail productif. Ce travail est donc dévalorisé, non rémunéré et non reconnu comme tel.

Le capitalisme repose aussi sur ce travail invisible des femmes, que les féministes marxistes/ socialistes ont mis en avant, bien que Marx lui-même ait invisibilisé la question. Pour les féministes socialistes/marxistes, le travail domestique est une forme d'exploitation des femmes, puisqu'il s'agit d'un travail effectué gratuitement donc non payé à sa juste valeur, mais aussi puisqu'il profite à la fois au groupe social des hommes (qui n'ont pas à faire ce travail ce qui leur libère plus de temps libre ou de travail rémunéré) et au système capitaliste (les entreprises n'ayant pas besoin de verser de salaire aux femmes pour ces tâches).

Pour le féminisme marxiste/socialiste, «l'oppression des femmes se situe dans le prolongement de l'exploitation du prolétariat par le capitalisme [...] et elle disparaîtra avec l'avènement de la société communiste et la réintégration des femmes dans la sphère

---

<sup>104</sup>C. COTTAIS, *op. cit.*, p.24.

publique»<sup>105</sup>. Le renversement du système économique en place est donc censé permettre la libération des femmes. Le capitalisme étant au fondement des inégalités et le patriarcat un produit du capitalisme, les inégalités de genre disparaîtraient dans une société communiste sans classe. Outre l'abolition du capitalisme, d'autres solutions sont proposées, notamment la revalorisation du travail reproductif par la collectivisation du travail domestique et du soin aux enfants. L'exclusion des femmes de la production salariée entretenant leur oppression, il faut réintégrer les femmes dans le travail rémunéré et la sphère publique. Tandis que le PCF était ouvertement opposé à l'avortement à partir des années 1930, les féministes socialistes/marxistes commencent à revendiquer l'accès libre et gratuit à celui-ci au courant du siècle. La liberté amoureuse et le contrôle de la reproduction des femmes sont ainsi peu à peu revendiqués, dans le but de réduire et à terme d'abolir la distinction entre sphère privée et publique, entre production et reproduction. Le travail domestique et reproductif doit ainsi être inclus dans la notion de travail pour être reconnu à sa juste valeur. Le féminisme marxiste/socialiste souhaite également favoriser des salaires égaux ainsi que la syndicalisation des femmes. Ces revendications pour l'égalité au travail, l'égalité dans l'éducation, l'égalité salariale ou encore l'avortement constituent des points communs entre féminisme marxiste et libéral, mais leur objectif ultime diffère, car le féminisme marxiste/socialiste souhaite à terme renverser le système économique capitaliste, alors que le féminisme libéral se cantonne au réformisme et à l'égalité de droits. Contrairement aux féministes radicales, les féministes marxistes ne cherchent dans l'ensemble pas à exclure les hommes des luttes féministes. Elles veulent au contraire éviter une lutte des sexes, un séparatisme homme/femme, par peur de nourrir une division de classe en faisant des hommes une classe ennemie. Un mouvement des femmes est donc nécessaire mais devrait s'intégrer à l'ensemble des mouvements révolutionnaires, l'ennemi commun et principal étant le capitalisme.

Le féminisme marxiste/socialiste a attiré l'attention sur l'intersection du capitalisme et du patriarcat et l'importance de prendre en compte à la fois classe et genre dans les revendications féministes. Tout comme les femmes et les hommes issu.e.s de la classe prolétaire ne sont pas opprimé.e.s de la même manière, les différences de classe entre les femmes influencent leur expérience de genre. Par exemple, les femmes issues des classes supérieures peuvent employer des femmes plus pauvres pour effectuer les tâches domestiques

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p.25.

à leur place. De plus, être indépendante économiquement vis à vis de son conjoint permet de le quitter plus facilement si l'on est victimes de violences conjugales.

Le féminisme marxiste/socialiste s'est ainsi opposé à un féminisme libéral bourgeois, qui ne défendait que les intérêts des femmes riches et privilégiées, pour au contraire prendre en compte les femmes opprimées à la fois du fait de leur classe et de leur sexe. Mais, qu'en est-il des autres systèmes de domination, et notamment du racisme?

Le féminisme marxiste/socialiste a en effet abordé de front la question des classes sociales et du genre mais pas de la race, de la sexualité ou encore du handicap. La classe ou groupe social des femmes est en effet exploité par la classe ou groupe social des hommes, mais d'autres modes d'oppression que le capitalisme et le patriarcat sont à prendre en compte pour comprendre la société, la production des inégalités et l'hétérogénéité de la classe des femmes.

Aujourd'hui, la remise en cause du capitalisme ne permet pas au féminisme marxiste/socialiste d'obtenir autant d'audience que le féminisme libéral qui s'inscrivait dans les valeurs dominantes de la société en acceptant et même en encourageant l'existence du capitalisme. Ce type de féminisme est ainsi peu présent en Amérique du Nord où règne toujours une crainte du communisme et même du socialisme.

Le féminisme socialiste/marxiste s'est beaucoup concentré sur la dimension économique des inégalités femmes-hommes, au détriment de l'analyse d'autres domaines de la vie des femmes comme la sexualité, la violence ou l'avortement, qui se déroulent en dehors du cadre du travail. Il y a eu une priorité de l'oppression économique au sein de ce courant féministe, les luttes féministes autonomes ayant été vues comme bourgeoises et comme susceptibles de provoquer des divisions entre femmes pauvres et hommes pauvres.

On peut douter du fait que les hommes arrêteraient soudainement d'exploiter les femmes dans une société communiste après la révolution socialiste, alors même que le sexisme se retrouve par exemple au sein des partis politiques communistes, des syndicats ou des structures militantes de gauche. Envisager le marxisme comme une précondition pour la libération des femmes tend à invisibiliser le sexisme qui peut très bien perdurer malgré l'abolition des classes sociales et l'avènement d'une société communiste. Le domaine économique ne doit pas invisibiliser d'autres domaines comme le domaine social, car on sait aujourd'hui que l'oppression des femmes n'est pas uniquement un phénomène de classe. De



la même manière, l'oppression des femmes a eu tendance à être reléguée dans la sphère privée par l'approche marxiste.

Les théories marxistes ont eu beaucoup d'écho dans les années 1960-1970, durant lesquelles les travaux de sociologie utilisaient par exemple tous le paradigme de la classe sociale et du travail (sociologie du travail). La conscience de classe chez les ouvriers était également très forte. Néanmoins, le discours de classe s'est progressivement effacé dans les années 1980 et 1990, renforcé par l'effondrement du communisme au début des années 1990. Les classes sociales existent toujours bel et bien dans notre société, mais le discours sur celui-ci tend à disparaître. On ne parle plus de prolétariat ou de bourgeoisie mais de «classes populaires» et de «classes moyennes», des termes vagues qui recouvrent des réalités très diverses.

Par ailleurs, la métaphore employée par Heidi Hartmann dans "The unhappy marriage of marxism and feminism" illustre de façon efficace la rencontre manquée entre théorie féministe et théorie marxiste, du point de vue des faiblesses du marxisme. Leur union, souligne ironiquement Hartmann, reproduit en fait la logique du mariage entre homme et femme que l'on trouve dans la loi commune anglaise: de la même façon que pour mari et femme, marxisme et féminisme sont une seule chose, et cette chose est... le marxisme. Chaque fois que la question de cette union s'est posée, elle a été l'occasion soit de nier la spécificité de l'oppression des femmes, soit de démontrer qu'il s'agit bien d'une oppression *seconde*, subordonnée et moins importante que l'exploitation<sup>106</sup>.

En effet, l'approche révolutionnaire du marxisme intéresse au plus haut degré le mouvement féminisme naissant. Les tenants de ce mouvement s'unissent, s'organisent et se structurent pour lutter contre l'oppression sociale de la part des hommes dont elles sont victimes. C'est la guerre des sexes qui est déclarée. Etant donné que les rapports entre les hommes et les femmes sont toujours conflictuels, le *gender* est alors conçu comme cette matrice utopique d'une société sans discrimination, ni des classes, ni des sexes au modèle marxiste. Du combat pour l'égalité des droits dans une vision marxiste de l'histoire, il faut premièrement remplacer la classe du prolétariat opprimé par celle des femmes, deuxièmement, remplacer la classe capitaliste par celle des hommes et troisièmement

---

<sup>106</sup>Vers une "union queer" du marxisme et du féminisme 1 ? C. ARUZZA, *ContreTemps* n° 6 27/05/10 11:23  
Page 89.

remplacer la lutte des classes par la lutte des sexes.<sup>107</sup> Dans tous les cas, les femmes ne seront jamais libres et ne jouiront de tous leurs droits que lorsque la révolution aura réussie.

En effet, beaucoup de thèmes exploités par le féminisme semblent, à première vue, paraître loin des préoccupations marxistes : le rôle des pères, la maternité, l'homosexualité, le désir, etc. Et pourtant si l'on établit les rapports entre féministes et marxistes, c'est parce que ce qui semble le plus éloigné des préoccupations du marxisme, du point de vue d'une orthodoxie qui a montré son incapacité à renouveler la théorie, le plus éloigné du politique, paraît au contraire constituer les lignes de force qui inscrivent une pratique et une théorie nouvelles, non comme plaquage mais comme repensée féconde du marxisme lui-même. Ce qu'on a appelé, du côté «althussérien» une nouvelle pratique élargie de la politique marxiste. Mais en croire M. Couson, «une nouvelle pratique de la politique ne va pas sans un renouvellement de la théorie, un bouleversement des référents et des bases, un nouveau point de vue dans la théorie elle-même, une nouvelle méthode d'approche»<sup>108</sup>.

Et il semble que le féminisme est bien la seule pratique et la seule théorie aujourd'hui qui soit encore féconde du point de vue du marxisme. En d'autres mots, le féminisme part du point aveugle du marxisme. Il faille affirmer d'abord que le féminisme part du vécu des femmes et de leurs efforts sans précédent pour penser le procès et les structures de leur oppression et de leur exploitation. Mais c'est précisément ce vécu-là qui définit le point aveugle du marxisme. Et ce point aveugle fige la théorie et la pratique depuis des décennies (sinon des millénaires au regard de l'Histoire), reconstitue inlassablement tous les systèmes d'oppression et d'exploitation auxquels le marxisme tente de mettre fin.

Etre féministe dans le contexte du marxisme insinue en d'autres mots, changer à tel point de terrain que le marxisme lui-même s'en trouve à nouveau éclairé. En effet, le féminisme va à contre-courant de ce qui se passe ailleurs, même et surtout dans les syndicats et partis dits «de gauche». Les femmes aujourd'hui dans leur radicalité font preuve d'imagination, et font comprendre, pour celles qui se définissent ainsi, ce qu'être marxiste veut dire au-delà même et du fait que Marx lui-même n'était pas «féministe». Mais, le féminisme a su s'emparer des instruments théoriques du marxisme pour forger en même temps ses propres analyses. Ce qui montre bien son absence de sectarisme et sa capacité à renouveler les instruments du marxisme. Il faut souligner par ailleurs que les féministes rejettent le marxisme dans bien

---

<sup>107</sup> Cf. M. NDONGMO, *op.cit.*, p. 16.

<sup>108</sup>M. COUSON, *Entre marxiste et féminisme*, Paris, Odile Jacob, 1990, p.32.

d'égards. Elles le rejettent pour son «orthodoxie», cette incapacité à saisir le réel, parce que nous sommes les héritiers d'un marxisme tronqué, défiguré, méconnaissable, et que le marxisme n'a pas jusqu'ici intégré dans sa théorie l'oppression, l'exploitation des femmes. Cet «oubli» rend caduques une partie de sa théorisation et beaucoup de sa pratique. Et sur ce «marxisme», ce soi-disant marxisme, elles ont raison, même si beaucoup ne vont pas chercher plus loin, car sans être «marxistes» à la lettre, beaucoup de féministes sont «spontanément matérialistes».

De ce fait, entre féminisme et marxisme on ne voit que des contradictions de première vue, mais qui ne sont pas insurmontables. Le combat des femmes dans le marxisme comprend des intérêts défendus dans une résistance formidable qui crée un refoulement. Selon les analyses de Anne-Catherine Lochard, le concept de résistance paraît passif, car «une résistance ne peut se reproduire qu'en produisant la violence de sa survie. Et c'est cette violence-là qui se trouve surdéterminée par le système»<sup>109</sup>. La Division sexuelle, c'est peu dire qu'elle structure tous les modes de production, qu'elle structure la division nationale et internationale du travail. Cette structure est en elle-même une surdétermination. Si l'on part de cette surdétermination pour repenser un processus révolutionnaire, une analyse de classe, alors oui nous pensons que les moyens de sortir de l'impasse historique où se trouvent le mouvement ouvrier et, plus généralement, les forces révolutionnaires. Cette prémisse théorique a en effet des conséquences incalculables. Celles de mobiliser des millions et des millions de femmes et de tourner cette surdétermination négative en surdétermination positive. Cette mobilisation voudrait dire que plus rien ne serait comme avant et que la dialectique pourrait enfin casser des briques. Ce n'est pas un vain mot, ce sont les perspectives de l'histoire qui sont en jeu. Cela veut enfin dire que seuls aujourd'hui le point de vue féministe, sa pratique, peuvent rendre au marxisme sa vocation d'instrument révolutionnaire d'analyse du réel, son matérialisme dialectique, le tirer hors de sa langue de bois et de son dogmatisme.

Féministes et marxistes, il y a une lutte prioritaire commune à mener contre le système patriarcal, parce que ce système non seulement freine, transforme tout processus révolutionnaire en réaction, par l'enfermement des femmes qui préside à tout enfermement, mais parce que depuis toujours-déjà première forme constituée de la division en classes (Engels), puisque première forme de la propriété privée (sous sa forme d'appropriation

---

<sup>109</sup>A.-C. LOCHARD, « Marxisme et féminisme », in *Elles voient rouge*, colloque organisé à l'Université de Poitiers, décembre 1999, pp 26-39.

collective des femmes par les hommes), il a, comme nous l'avons écrit plus haut, surdétermine le sens de l'histoire<sup>110</sup>. Lutte prioritaire ne veut donc pas dire qu'on ignore ou que l'on rabat au second plan la lutte des classes. Les femmes sont prises dans cette lutte, elles ont aussi un intérêt prioritaire à subvertir, à briser tous les pouvoirs en place. Mais cette subversion totale ne peut être totale, c'est-à-dire radicale, que si l'on part d'une position féministe.

Le Mouvement de libération des femmes est déjà la réponse historique, car c'est «le seul instrument (et non pas système) que nous ayons pour rentrer massivement dans l'Histoire, nous opposer à l'histoire "officielle", le seul instrument de lutte et d'analyse collective qui nous fasse accéder à cette conceptualisation universelle d'une oppression et d'une exploitation, qui nous permette d'occuper efficacement le terrain, d'instaurer un rapport de force, le seul instrument qui puisse commencer à travailler comme mémoire collective, sans laquelle il n'y a pas d'histoire»<sup>111</sup>. Mais n'y a-t-il pas au Mouvement (comme dans l'histoire) un développement inégal entre pratique et théorie ? Se demande Nicole Edith Thevenin. Si la théorie est venue de la pratique, la pratique aujourd'hui est en retard sur la théorie. Nous ne tirons pas les leçons politiques, c'est-à-dire avant tout stratégiques, de notre théorie. Les problèmes de stratégie et d'organisation sont toujours intimement liés à une théorie politique. La théorie de l'oppression et de l'exploitation des femmes est en même temps une théorie politique qui appelle une pratique politique.

Les termes du débat pourraient se résumer ainsi : unification (minimum) du Mouvement ou strict respect de la pluralité? Ces deux positions pourraient ne pas être contradictoires. En réalité elles le sont. Et dans la théorie nous trouvons les bases de cette contradiction: d'un côté une théorisation d'ensemble de l'oppression et de l'exploitation des femmes qui appelle logiquement au rassemblement de toutes les femmes, c'est le Mouvement de libération des femmes. Mais si ce Mouvement reste si divisé, remarque Michèle Guenoun, «c'est que ce n'est pas suffisant, c'est que quelque chose d'autre travaille en sens contraire. Cet autre côté, c'est le rejet de toutes formes d'organisation partant de l'analyse de la faillite des organisations de la classe ouvrière, de la critique du manque de démocratie qui y règne, de la politique droitière et patriarcale qui les caractérise. Positions justes, critiques nécessaires»<sup>112</sup>. Selon cette auteure, le retard vient lui-même de ce qu'on ne tire pas les conséquences de la

---

<sup>110</sup>*Ibid.*

<sup>111</sup>N. E. THEVENIN, « Ça n'arrive qu'aux vivantes », in *EVR*, n°3., 1999, pp. 43-51.

<sup>112</sup>M. GUENOUN, « Les êtres à part », in *EVR*, n°3., 1999, pp. 32-41.

théorisation de l'oppression et de l'exploitation des femmes comme «classe». D'abord parce que cette théorisation est loin d'être admise par toutes les féministes, et ensuite parce que celles qui soutiennent cette position évitent de passer à une pratique politique adéquate. Car qui dit position de classe, rapport de force à instaurer, pose le problème du pouvoir, de la stratégie d'ensemble parce que s'organiser c'est être aussi obligé de prendre et d'utiliser les armes de nos adversaires. Et nous croyons encore à la « pureté » des luttes politiques. Utopie bien-sûr, car la pureté cache elle-même sa propre peur du réel. Sa peur de la contradiction à assumer. La peur aussi de la violence du réel. Aussi nos regroupements peuvent tourner facilement au simple «se retrouver entre nous» au lieu de pousser plus loin. Nos luttes ponctuelles, quoique souvent efficaces (et cette efficacité se perd aujourd'hui dans la conjoncture politique; le vent de l'histoire tourne et nous ne tournons pas avec lui), laissent ce problème-là intact. C'est pourquoi la notion de classe qui est discutée dans ce colloque est au cœur du débat politique. Beaucoup de femmes en ont peur, confondant position politique nécessaire et séparatisme pur et dur des sexes. Autre discussion à l'ordre du jour sur la question de l'homosexualité et de l'hétérosexualité.

Mais la faiblesse du Mouvement du point de vue de son action de masse vient aussi de sa composition sociale. Constitue surtout d'intellectuelles qui pour beaucoup ne travaillent pas d'une manière largement regroupée mais mènent des recherches individuelles, le Mouvement a du mal à les unifier. Le pouvoir, l'idéologique, l'économique, et ceci d'une manière massive et diffuse. La division en classes : bourgeoisie/prolétariat, est bien plus simple à saisir que la division sexuelle. Elle a en effet des lieux, des espaces déterminés où chacun s'affronte en tant que force collective. Ce minimum de ligne de démarcation est donné par le procès de production qui condense chaque classe à des pôles. Il n'en est pas de même dans la structure patriarcale ou, la division passant jusque dans ce qu'on appelle le «prive», les rapports personnels et quotidiens, il est plus difficile pour une femme de s'en arracher et même de prendre conscience d'un système général à partir de sa place individuelle. Le rapport antagoniste hommes/femmes tend alors à devenir invisible au profit du visible déterminé des classes sociales. Cette division, cette invisibilité même, souligne Lucie Pierre, «est bien-sûr le produit et le but du patriarcat. C'est là où nous voyons le rôle politique de la famille. Politique et idéologique»<sup>113</sup>.

---

<sup>113</sup>L. PIERRE, « le rêve féminin », in *Marxisme et féminisme*, n°3, 1999, pp.32-38.

Ce n'est pas pour rien que l'on peut parler de «stratégies matrimoniales» ou, plus généralement, familiales. Il y a donc une grande difficulté des femmes à pouvoir se regrouper entre elles, comme il y a une difficulté au Mouvement à se débarrasser de notre manière divisée d'agir pour trouver les moyens d'une lutte de masse. L'espace socialise nous manque et par la même l'expérience. D'où aussi la difficulté des femmes à accéder à la théorie, c'est-à-dire non seulement à l'abstraction mais aussi (ce qui va avec l'abstraction) à une vue générale du processus. Cette difficulté n'est pas inscrite dans leur biologie, mais bien dans leur statut social. N'oublions pas que le pouvoir d'abstraction est venu à l'homme par le procès de production et d'échange. Plus le procès de production s'élargit, remplaçant de plus en plus le travail concret par le travail abstrait, plus le procès de connaissance prend de l'ampleur et doit lui aussi apprendre à abstraire pour saisir le plus grand nombre de déterminations possibles. Il y a donc un rapport dialectique entre procès de la connaissance et procès de production et d'échange.

Ce rapport marque la différence entre marxisme et féminisme. C'est que le marxisme dès le départ a été une théorie qui portait en elle une stratégie de prise de pouvoir et donc d'organisation, ce qui lui a donné une perspective de masse. Mais ce fait ne lui est pas venu tout seul. Le marxisme ne faisait que refléter l'état de la lutte des classes et de l'organisation économique comme nous l'avons dit précédemment. Écoutons Marx plaidant pour l'organisation contre tous ceux qui voulaient rester aux groupes restreints: «Contre ce pouvoir collectif des classes possédantes, le prolétariat ne peut agir comme classe qu'en se constituant lui-même en parti politique distinct...»<sup>114</sup>.

A cette raison politique, il faut ajouter une autre économique:

*Si nous considérons les conditions économiques - industrielles et agraires - qui forment la base de l'actuelle société bourgeoise, nous trouvons qu'elles tendent à substituer l'action combinée des individus à leur action isolée. L'industrie moderne a pris la place des petits ateliers de producteurs isolés et développe les grandes fabriques et les entreprises, dans lesquelles des centaines d'ouvriers surveillent des machines compliquées mues par la vapeur... Partout l'action combinée et l'enchaînement d'activités et de procédés dépendant les uns des autres se substituent à l'action indépendante des individus isolés. Mais qui dit action combinée dit aussi organisation*<sup>115</sup>.

---

<sup>114</sup> Cf. K. MARX, *Le capital*, cité par L. PIERRE, *op. cit.*, pp.35-36.

<sup>115</sup>F. ENGELS-K. MARX, *Le Parti de classe*, tome III., Paris, Petite collection Maspero.

De ce processus les femmes ont été exclues. Cela crée un handicap sérieux. Mais il y a d'autre part la forme même d'organisation à interroger. Cette organisation marxiste-léniniste dont la classe ouvrière s'est dotée et qui se trouve aujourd'hui confrontée à une crise sans précédent. Dans cette crise, le Mouvement des femmes a mené une bataille décisive, remettant en cause la possibilité même d'un parti léniniste à transformer les rapports sociaux. Oui, un parti est bien une organisation des masses. Mais elle les organise sur les bases mêmes des rapports de pouvoir en place. En croire Peggy-Inès Sultan, le rapport de pouvoir instauré par les femmes dans la pensée marxiste est un «Exemple exemplaire, les rapports patriarcaux qui, loin d'y être remis en cause, trouvent là leur plus brillant avenir (avec à la clé quelques promotions femmes simplement) C'est-à-dire la certitude qui leur manquait»<sup>116</sup>. Au parti communiste, il est en effet certain que la politique soi-disant d'égalité entre hommes et femmes tend plus à masquer, donc à confirmer, des rapports qu'à les interroger. Parce qu'un parti est censé fonctionner à la «réelle» égalité. Beaucoup de femmes ne «voient» pas plus loin. Nous pourrions prendre comme exemple aussi la division entre intellectuels et ouvriers. Pour Marx, le parti était censé précisément mettre fin à la division du travail. Qu'en est-il aujourd'hui? Cette division se trouve non seulement reproduite mais aussi renforcée par la division sexuelle du travail, qui met les femmes du côté «manuel» et les hommes du côté des «intellectuels», les femmes à la base, les hommes au sommet. La radicalité d'une telle critique interroge ce que faire de la politique veut dire, «ce que penser veut dire». Là encore, tout sépare la conception des hommes de la politique, de la conception féministe. Conception dogmatique, figée, hiérarchisée d'un côté, ce qui donne le stalinisme; conception dialectique, dynamique de l'autre. D'où vient cette différence? De ce retard historique des femmes, souligne P.I. Sultan, qui leur donne en même temps une avance considérable. Car ce retard impose par la structure patriarcale leur donne en même temps un point de vue hors système, qui est un point de vue révolutionnaire<sup>117</sup>. Pour une femme en effet la politique, ce n'est pas se référer à un système extérieur, à des règles, des dogmes, des analyses toutes faites et ressassées depuis des décennies. Il n'y a pas de référent, mais tout à inventer à partir de sa propre expérience.

Comme on peut bien le remarquer, le féminisme dans le marxisme s'articule en termes de théorie des deux systèmes. En effet, Hartmann<sup>118</sup> essaie de trouver une issue au problème de

---

<sup>116</sup>P.-I. SULTAN, « De l'esprit marxiste », in *Elles voient rouge*, n°33, p.23.

<sup>117</sup> Cf. P.-I. SULTAN, *op. cit.*

<sup>118</sup> Cf. Vers une «union queer» du marxisme et du féminisme 1 ?  
Cinzia Aruzza, ContreTemps n° 6 27/05/10 11:23 Page 89.

la combinaison du marxisme et du féminisme, à travers le développement d'une théorie des deux systèmes, à savoir patriarcat et capitalisme. Son point de vue est ce qu'elle considère comme les limites structurelles de la théorie marxiste dans l'analyse de l'oppression des femmes, qui aurait toujours eu tendance à être considérée comme une oppression secondaire, subordonnée à l'exploitation de classe. L'intuition d'Engels, dans *L'Origine de la famille*<sup>119</sup>, qui est que la production et la reproduction de la vie immédiate, facteur déterminant de l'histoire, se compose de deux aspects— la production des moyens de subsistance et la production des êtres humains en tant que tels, et que ces formes de production sont toutes deux socialement déterminées, n'aurait pas été approfondie ni par Engels lui-même ni par le marxisme par la suite<sup>120</sup>. Ce qui aurait contribué à la nature *sex-blind* (asexuée) des catégories marxistes, avec des conséquences non seulement du point de vue de la sous-estimation de la condition d'oppression des femmes, mais aussi de la capacité à comprendre la réalité complexe du capitalisme. Des catégories telles que «classe», «force de travail», «armée de réserve» seraient donc *sex-blind* car elles reproduisent la nature *sex-blind* des lois de développement du capitalisme.

D'après Hartmann, en fait, le capitalisme crée continuellement des hiérarchies à l'intérieur de la force de travail, mais ses propres lois de développement ne suffisent pas à déterminer qui est destiné à occuper telle ou telle position à l'intérieur de cette hiérarchie. Car du point de vue des «pures lois de mouvement» du capital il est tout à fait indifférent que ce soit les hommes ou les femmes, les blancs ou les noirs qui en occupent les positions inférieures. Puisque les catégories de la critique de l'économie politique ne font que refléter les lois de développement du capital, elles sont tout autant impuissantes à expliquer les différentes positions des uns et des autres dans la hiérarchie. Autrement dit, la notion de classe n'est pas suffisante et doit être intégrée aux notions de genre, de race, de nationalité et de religion. Ce qui permet donc au capitalisme de remplir les espaces vides des hiérarchies qu'il crée, ce n'est pas ses lois internes, mais plutôt les lois d'un autre système, le système patriarcal, qui, tout en étant aujourd'hui fortement entrelacé au capitalisme, possède sa propre vie autonome.

La définition du patriarcat énoncée par Hartmann essaie, par le biais de son historicisation, d'éviter l'écueil d'en faire une structure universelle et invariable. Pour elle, il

---

<sup>119</sup> F. ENGELS, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, 1884. Traduction française, 1952, cité dans Wikirouge, « Féminisme socialiste », [https://wikirouge.net/Féminisme\\_socialisteMarxetEngels](https://wikirouge.net/Féminisme_socialisteMarxetEngels).

<sup>120</sup> Vers une "union queer" du marxisme et du féminisme 1 ?  
C. ARUZZA, *ContreTemps* n° 6 27, p. 89.



n'est donc pas possible de parler d'un patriarcat à l'état pur, car ses bases matérielles sont toujours ancrées dans des modes de production déterminés, qui en changent le caractère et la nature. Il faut donc parler plutôt d'un patriarcat esclavagiste, d'un patriarcat féodal, d'un patriarcat capitaliste, etc. En historicisant le patriarcat, Hartmann développe donc une position qui diffère d'une autre tentative d'articulation des deux systèmes, opérée par Juliet Mitchell dans *Psychanalyse et féminisme*<sup>121</sup>.

En bref, l'approche historique du féminisme en lien avec d'autres courants idéologiques à l'instar du marxisme comme nous venons de le démontrer révèle la complexité de son champ d'étude. En fait, les points de vue diffèrent et les analyses divergent souvent. Elles peuvent aller de la mise en évidence de tous les points d'appui contributifs à une légitime libération de la femme, à une plus grande égalité entre les humains et les peuples à la dénonciation d'une volonté de maîtrise battant en brèche les fondements même de nos sociétés, d'une recherche de pouvoir, alors que, par ailleurs, c'est bien ce dernier qui fut objet de contestation, le tout inscrit dans une culture laïque. L'égalité des sexes apparaît comme un impératif éthique de la gouvernance mondiale et un puissant moteur de déconstruction des différences sociales entre homme et femme. En ce qui concerne le *gender*, qui est par ailleurs l'objet d'étude principal du courant féministe, son idéologie repose sur la juste compréhension entre distinguer et dissocier. C'est ce que soutiennent les évêques de France quand ils affirment que «la distinction entre sexe et genre rappelle l'éducation, c'est-à-dire la culture qui aide à construire la dimension sexuée qui n'est pas que biologique mais aussi historique, humaine, personnelle. Mais lorsque l'on passe de la distinction à la dissociation, on entre dans l'idéologie. S'il importe de parler de la théorie du genre, on peut parler d'idéologie. L'idéologie du genre existe, la théorie du genre n'existe pas»<sup>122</sup>. En d'autres termes, reconnaître que le tout de l'identité humaine n'est pas dû à la seule dimension biologique mais qu'il faut distinguer ce qui, dans la culture au sens large construit notre identité est une chose. Autre chose est de dire que la dimension sexuée ne construit pas pour une part, l'identité du sujet humain; or, c'est ce qui est affirmé lorsqu'on se trouve dans une pensée de la dissociation. Cette dimension a bien été mise en lumière par Tony ANATRELLA qui estime que «cette idéologie prétend qu'il convient de dissocier le sexe biologique de sa dimension culturelle, c'est-à-dire de l'identité du genre qui se décline au masculin et au féminin, voire

---

<sup>121</sup> G. MITCHELL, *Psychanalyse et féminisme*, cité par B. HARTMANN, Vers une "union queer" du marxisme et du féminisme 1 ? *Cinzia Aruzza*, ContreTemps n° 6 27/05/10 11:23 Page 89.

<sup>122</sup> Conférence des évêques de France-service national famille et société. *A propos de la « gendertheory » : distinguer, dissocier ou conjuguer ?* Fiche de la famille et société n° 159, février 2014, p.1.

dans une dimension neutre, dans laquelle on fait entrer toutes formes d'orientations sexuelles afin de mieux établir l'égalité entre les hommes et les femmes et de promouvoir diverses identités sexuelles»<sup>123</sup>.

Ainsi, le genre masculin et féminin ne s'inscrit plus dans la continuité du sexe biologique puisqu'elle ne lui est pas intrinsèque, mais serait simplement la conséquence d'une construction culturelle et sociale. Ce type de vision de la sexualité repose généralement sur l'idée suivante: «puis que l'homme et la femme ont tous une part de masculin et de féminin, le sexe n'oblige pas. Dès lors, la société ne doit plus s'organiser sur base de différence sexuelle mais reconnaître toutes les orientations sexuelles qui se valent toutes»<sup>124</sup>. L'homme et la femme n'existe pas, c'est l'être humain qui doit être reconnu avant même sa particularité dans son corps sexué. Or, si affirmer une équivalence entre l'homme et la femme est chose nécessaire, autre chose est de prôner une distinction porteuse de trois confusions:

Une confusion entre identité et rôle social. Ici l'identité masculine et féminine ne sont que des constructions sociales puisque l'indistinction, la dissociation tend à affirmer que tout se vaut. Ce type d'approche contribuera à la pensée du mariage des personnes de même sexe si toute approche de la sexualité est équivalente à une autre. Par là nous pouvons nous demander: tout est-il rapport de force entre l'homme et la femme? Certes, il existe une asymétrie entre l'homme et la femme, mais ce n'est pas nécessairement une limite ou une aliénation. La relation homme-femme n'est pas seulement de domination et de rivalité. Elle peut être aussi de révélation naturelle et réciproque.

Une confusion entre identité et orientation sexuelle. En effet, nous ne devons pas confondre l'identité sexuelle qui est un donné de fait (on a un corps, un sexe d'homme ou de la femme) et l'orientation sexuelle qui a trait au désir et qui est le résultat de l'élaboration des pulsions partielles et des identifications primaires, mais qui devient dans le genre une identité. Comment une pulsion serait-elle source de l'identité? Il sied de rappeler que dans l'approche du genre, l'essentiel serait de dire que si le donné biologique peut être dissocié, chacun peut construire sa propre identité, voire en changer au cœur de sa propre histoire. Cette dissociation entre le registre du corps et du désir ne sera pas une conséquence, nous le verrons dans une approche contemporaine de la filiation. Pour certains, elle n'a plus à reposer sur l'union des corps mais bien sur le désir d'être parent.

---

<sup>123</sup> T. ANATRELLA, cité par M. NDONGMO, *Op.cit.*, p. 16.

<sup>124</sup>T. ANATRELLA, cité par M. NDONGMO, *op.cit.*

Une confusion au regard de ce qui fonde l'identité psychiatrique. La théorie du genre repose ici sur une confusion de la sexualité qui resterait dépendante de son économie psychique initiale qui serait une bisexualité psychique. Or, tout enfant, par un processus progressif lié au complexe d'Œdipe, acquiert une identité masculine ou féminine.

Ces trois types de confusions issues d'un amalgame entre distinction et dissociation ne seront pas la conséquence sur laquelle il nous faudra revenir dans la suite de nos recherches. Autrement dit, l'unisexualité et la confusion des sexes ne peuvent pas redéfinir le sens du couple, du mariage et de la famille et de la filiation. Les sociétés qui prennent la responsabilité de modifier leurs législations en fonction des orientations sexuelles créent de la confusion dans la loi qui devient alors source de violence comme on l'observe dans la société, à commencer chez les enfants et les adolescents; c'est loin d'être terminé.

### **I.5. Féminisme dans la perspective de la philosophie du sujet: analyse phénoménologique**

Par philosophie du sujet, on entend toutes ces philosophies issues de la modernité qui, réfutant l'idée même de l'essence, ont mis un accent excessif sur le sujet. Elle est généralement issue de l'utilitarisme et de l'existentialisme dans sa brèche athée. Comme le

souligne J.-P. Sartre, avec la philosophie de sujet «on entre dans une nouvelle herméneutique du rapport dialectique individu-communauté. L'individu est antérieur et extérieur à la société. Dans la conscience collective, il est un être isolé, existant véritablement en soi et la société est perçue comme la réunion d'une multitude d'individus. Etre moi, c'est être distinct, différent des autres, responsable de ma différence»<sup>125</sup>.

La modernité a engendré l'individu comme entité distinguée et promue, reconnue dans son unité et son unicité, tant par rapport à autrui que par rapport à la société en général, comme valeur imminente, reconnue dans ses droits spécifiques. Ce processus d'individualisation donne naissance au libéralisme, aux philosophies qui se caractérisent par l'affirmation prioritaire de l'autonomisation de l'homme comme sujet capable de façonner le monde, voire de le créer. C'est une vision du monde selon laquelle chacun est pris dans son individualité et dans son droit à la liberté. C'est de cette manière que J.-P. Sartre, un des pères du libéralisme pense que «l'égo est la source du vrai, du bien et du sens. Il n'y a ni essence, ni nature humaine, pas plus qu'il n'y a de déterminisme. L'homme est libre, il est liberté»<sup>126</sup>. De ce même auteur, nous pouvons paraphraser en disant : l'existentialisme est un humanisme parce qu'il rappelle à l'homme qu'il n'y a pas d'autre législateur que lui-même. Absoluité d'égo qui fait du sujet conscient et libre, la source absolue du sens<sup>127</sup>. De même, G. Mendel estime que l'homme est un individu. Cette position est claire lorsqu'il soutient que «l'individu sans appartenance est celui qui ne reçoit plus son identité d'un moi du groupe mais c'est un moi qui la tâche de faire son propre identité par ses libres choix. Il compose son existence à la carte sur le marché des idéologies, des valeurs et des croyances et il repousse les menus tout faits d'avance»<sup>128</sup>. L'on voit par-là que c'est l'individu autonome qui veut décider par lui-même et qui décide de signer des chèques en blanc sur le long terme. C'est l'individu qui revendique le droit au bonheur ici et maintenant, qui veut plus clairement s'identifier mais s'épanouir dans toutes les dimensions de sa personnalité

La théorie du corps, mais quel corps? Le corps de la femme fait encore de nos jours l'objet de diverses formes d'assujettissement. Le plus souvent son corps est réduit à un simple objet de plaisir. Mais avant qu'il soit un corps féminin il est avant tout un corps. Il nous paraît donc évident d'évoquer une philosophie du corps, mais quel corps? En ce sens, la phénoménologie nous sert d'outil important pour étayer notre réflexion.

---

<sup>125</sup> J.- P. SARTRE, Cité par M. NDONGMO, *op.cit.*, p. 15.

<sup>126</sup> *Ibid.*

<sup>127</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>128</sup> G. MENDEL, *54 millions d'individus sans appartenance*, Paris, Gallimard, 1993, p. 52.

L'approche phénoménologique du corps issue principalement de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty soutient l'idée selon laquelle le corps est un ancrage de l'existence humaine dans le monde, de l'ouverture à l'autre et au monde. Il est donc irréductible à un objet et permet de penser à nouveaux frais la question fondamentale du respect éthique de l'autre.

Merleau-Ponty, s'arc-boutant sur la théorie de la l'organisme de Goldstein, neurologue allemand, et Weizsäcker, ainsi que sur la Gestaltpsychologie (psychologie de la forme) de Koehler et Koffka, «démontre l'erreur de la décomposition des phénomènes organiques en unités élémentaires que sont les réflexes»<sup>129</sup>. La réponse de l'organisme à une quelconque sollicitation, selon Goldstein, n'est pas fragmentaire mais une *totalité*. Elle ne se contente pas d'un stimulus isolé mais du changement global de l'état de son milieu<sup>130</sup>. Cette emphase sur la *totalité* se lit aussi dans la théorie de la *forme* défendue par la Gestaltpsychologie. Celle-ci comprend la forme ou la structure comme un processus total dont les propriétés ne sont pas la somme de parties isolées<sup>131</sup>. Le comportement est alors conçu comme une forme ou une structure générale. Autrement dit, une constance dans les conduites, de l'affectivité, etc., orientée vers la position de la norme dans les rapports avec le milieu<sup>132</sup>.

### ***1.5.1. Statut du corps humain: objet ou sujet ?***

Chez Merleau-Ponty, la conscience a une corporalité et le corps a une intentionnalité. Et il n'y a de conscience que perceptive. Or, le sujet de cette perception n'est pas un "je" désincarné mais incarné ou corporel. C'est au corps que notre auteur a consacré la première partie de *La phénoménologie de la perception*. En effet, le problème central s'origine dans le dualisme sujet-objet comme structure oppositive qui privilégie l'un des deux termes par rapport à l'autre. «Tout l'effort de Merleau-Ponty consistera écrit J.Y., Mercury, à montrer que ces deux conceptions sont solidaires l'une de l'autre et, qu'en conséquence il faut les renvoyer dos à dos car, elles ne peuvent rendre compte des rapports qu'entretiennent le sujet et l'objet»<sup>133</sup>. Cette recherche de synthèse entre intellectualisme et empirisme sera donc couronnée par la découverte d'un troisième terme permettant d'éluder cette opposition: le "corps propre". Par ce corps, la conscience s'engage dans le monde et se révèle *ambiguë*.

---

<sup>129</sup> P. HUNEMAN et E. KULICH, *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Armand Colin, 1997, p. 97.

<sup>130</sup> Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La Structure du comportement*, p. 59.

<sup>131</sup> Cf. *ibid.*, p. 49.

<sup>132</sup> Cf. *ibid.*, p.160.

<sup>133</sup> J.Y. MERCURY, *Approches de Merleau-Ponty*, Paris, l'Harmattan, 2001, p. 11.

Cette ambiguïté vient contrecarrer la clarté que véhicule la conception cartésienne qui définit le corps comme «une somme de parties sans intérieur» et l'âme «comme un être tout présent à lui sans distance»<sup>134</sup>. L'un étant pris du côté de l'extériorité et l'autre du côté de l'intériorité. Par-là, l'existence revêt deux sens: existence comme objet (*l'En soi*), et existence comme conscience, (le *Pour soi*). Le corps est corollairement vu, dans la perspective cartésienne, comme objet, machine. C'est la même vision qu'admettent la physiologie, la biologie et la psychologie qui considèrent le corps comme objet dissécable, impersonnel, expérimentable, que l'on peut fermer dans un champ clos d'expérience<sup>135</sup>.

Par ailleurs, ne voulant rien préjuger sur cette pensée objective, Merleau-Ponty examine la genèse et la constitution du corps comme objet. Pour lui, l'objet existe *partes extra partes*. Comme pour dire qu'il est constitué des parties sans lien interne mais seulement avec des relations extérieures et mécaniques. Ces dernières le lient aussi avec les autres objets. Cependant, cette description de l'objet n'en est pas une. Car, on aperçoit dans ces relations certaines parties qui entretiennent une relation plus intime et profonde que celle simplement extérieur et mécanique. Dans le corps de même, on retrouve ce lien intime entre ses parties. Pour étayer cette relation interne, Merleau-Ponty, inspiré des atrocités de la deuxième guerre mondiale, évoque le cas du membre fantôme<sup>136</sup>. Et, il se demande comment l'amputé fait encore l'expérience de son membre fantôme. À cette interrogation, ni la physiologie ni la psychologie, ni la biologie nous donnent une réponse adéquate du fait qu'il existe un rapport interne entre les parties du corps qui ne peut être expliqué dans le langage de l'en-soi et par la causalité de la science (stimuli-reflexe). De là, on comprend que le corps humain ne peut pas exister *partes extra partes*. Loin donc d'être une somme d'organes distincts, le corps est leur unité, un organisme ayant sa propre structure interne d'organisation. «Le corps a son monde»<sup>137</sup> et nous insère au monde. Bien plus, il nous ouvre *aux choses et aux autres*.

Il se dégage clairement de ces analyses que le corps aussi objectif qu'on puisse le penser cache une certaine ambiguïté qui consacre son irréductibilité à un simple objet dans le monde objectif. Le corps n'est donc pas un objet<sup>138</sup>. Car si mon corps était considéré comme objet, il serait un objet dont je ne pourrais me séparer, me placer devant pour l'analyser et en fournir une explication. Tout objet étant fondamentalement ce qui est observable c'est-à-dire situé au

---

<sup>134</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 231.

<sup>135</sup> Cf. J.Y. MERCURY, *Approches de Merleau-Ponty*, p. 14.

<sup>136</sup> C'est un membre amputé dont le sujet sent encore la présence ou la position. (Cf. *ibid.*, p. 90-91).

<sup>137</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 236.

<sup>138</sup> Cf. *ibid.*, p. 106.

bout de mes doigts et de mon regard. Il ne peut malheureusement pas être ainsi du corps qui est *mien* parce que je ne peux le toucher de mes mains ni le voir de mes yeux<sup>139</sup>.

Le corps-mien ou corps-propre, par rapport à l'objet qui peut être éloigné et, à la limite, disparaître de mon champ visuel, est particulièrement permanent.

«Sa permanence, note Merleau-Ponty, n'est pas une permanence dans le monde mais une permanence de mon côté. Dire qu'il est toujours là pour moi, c'est dire que jamais il est vraiment devant moi, que je ne peux pas le déployer sous mon regard, qu'il demeure en marge de toutes mes perceptions, qu'il est *avec moi*»<sup>140</sup>.

Sa permanence est donc absolue comparativement à celle relative des objets véritables<sup>141</sup>. A ce sujet, Merleau-Ponty écrit: «J'observe les objets extérieurs avec mon corps, je les manie, je les inspecte, j'en fais le tour, mais quant à mon corps je ne l'observe pas lui-même: il faudrait, pour le faire, disposer d'un second corps qui lui-même ne serait pas observable». Mon corps est, en fait, «*ce par quoi* il y a d'autres objets»<sup>142</sup> pour moi, «il est ce qui voit et ce qui est touché»<sup>143</sup>. Et «je n'ai pas d'autres moyens de connaître le corps humain que de le vivre (...) et de confondre à lui»<sup>144</sup>. Le corps-mien n'est pas synonyme d'un corps que l'on possède, mais d'un corps que l'on est. Je n'ai pas mon corps mais je suis mon corps, ou mieux le corps est toujours de mon côté, en deçà de toute vision.

Sans réduire le corps à un simple objet, comme d'aucuns pensent, la notion de l'existence anonyme obéit au processus dialectique «rendu à son sens vrai, en tant que cohésion des opposés, union par la séparation, renversement, ou vérité en plusieurs en sens, c'est-à-dire la révocation de l'ontologie de l'*identité*». C'est dire que l'existence corporelle est semblable au mouvement simultané, à un va-et-vient entre le général et le particulier, l'anonyme et le connu. En fin de compte, je suis et vis mon corps mais la connaissance que j'ai de corps demeure lacunaire<sup>80</sup>. On sous-entend, par ce fait, la précarité même de l'union de la conscience (âme) et du corps, du psychique et du physiologique. Une telle expérience rend compte de l'ambigüité du corps, du monde, de l'existence et de leur rapport.

### ***1.5.2. Intersubjectivité comme inter-corporéité***

---

<sup>139</sup> Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 106.

<sup>140</sup> *Ibid.*

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>142</sup> *Ibid.*

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 231

En fait, le sujet s'ouvre au monde par son corps. Et ce monde auquel il s'ouvre est d'abord le monde naturel, c'est-à-dire la trace d'une existence généralisée. C'est dans ce monde naturel que surgit, après un effort de compréhension de l'objet naturel, le monde culturel.

«Je n'ai pas seulement un monde physique, affirme Merleau-Ponty, je ne vis pas seulement au milieu de la terre, de l'air et de l'eau, j'ai autour de moi des routes, des plantations, des rues, des églises, (...). Chacun de ces objets porte en creux la marque de l'action humaine à laquelle il sert»<sup>145</sup>.

Cette rencontre évacue le sujet solipsiste que véhicule l'idéalisme transcendantal. D'après notre auteur, cet idéalisme méjuge le problème d'autrui comme celui du monde par le fait qu'il «fait paraître en moi, avec la première lueur de conscience, le pouvoir d'aller à une vérité universelle en droit, et que l'autre étant lui aussi sans eccéité, sans place et sans corps, l'*alter* et l'*ego* sont un seul dans le monde vrai, lien des esprits». Ici, le monde perd son opacité et sa transcendance, et devient par conséquent une représentation. Ainsi, le "Je" peut penser sans difficultés autrui puisque les deux ne sont pas pris dans le tissu du phénomène et valent plutôt qu'ils coexistent.

En définitive, la phénoménologie interroge le sens profond du corps, son paraître, ses rapports avec les corps qui l'entourent. Ceci dit, la phénoménologie se mêle au féminisme d'autant plus que son combat est aussi celui de la libération du corps de la femme objectivé par une société virile. Le chapitre qui suit sera consacré entièrement à l'étude des enjeux de la théorie du genre. Si dans un premier temps le féminisme n'était pas forcément le genre, ce dernier représente de nos jours une approche renouvelée et structurée du féminisme du 19<sup>ème</sup> siècle. Et les implications de cette théorie du genre intéressent de plus en plus les chercheurs dont nous faisons partie.

Les réflexions développées dans ce chapitre montrent que la pensée féministe tire ses origines aux Etats-Unis d'Afrique. Mais cette pensée a été systématisée en France, notamment avec Simone de Beauvoir.

Et l'histoire de la philosophie n'escamote la question du genre au fil de l'histoire des cultures et des civilisations. On trouve chez les auteurs de l'antiquité, du moyen-âge, des

---

<sup>145</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 400.



époques modernes et contemporaines, ont chacun une approche de la question du genre. Cependant, sans ces visions du monde il serait difficile de comprendre la portée ainsi que le sens de la question de l'intégration sociale de la femme dans le temps.

Quant à Simone de Beauvoir, elle fustige la pire malédiction qui pèse sur la femme, notamment son exclusion des expéditions guerrières. Voilà qui accorde, dans l'humanité, la supériorité non au sexe qui engendre mais à celui qui tue. Et dans, la famille, l'homme est le bourgeois ; la femme joue le rôle du prolétariat. Telle est l'approche du féminisme marxiste. Cette approche se distingue de celle de la philosophie du sujet qui met l'accent sur la liberté de l'être humain et, partant, de la femme.

De tout ce qui précède, on peut retenir que le parcours réflexif et historique de chapitre avait pour but de cerner l'évolution de la pensée féministe. Il était donc important, dans une telle entreprise, de revisiter le début de l'idéologie du féminisme, la femme dans l'histoire de la pensée philosophique, la critique de la philosophie féministe de S. De Beauvoir, l'approche marxiste du féminisme et de faire une analyse phénoménologique du féminisme dans la perspective de la philosophie du sujet. Et cela, pour une meilleure compréhension de la théorie du gender.



## **CHAPITRE II:**

### **LES ENJEUX DE LA THEORIE DU GENDER**

Ce chapitre tend à décrypter la genèse, mieux l'origine de la théorie du *gender* et son déploiement dans la société moderne. La théorie du *gender* tire ses origines dans les mouvements de l'émancipation de la femme. Petit à petit, le terme s'est imposé dans le langage et dans la culture mondiale pour devenir une théorie et un objet d'étude de différentes disciplines scientifiques.

Selon les diverses idéologies du *gender*, il n'existe pas à proprement parler de différence ontologique entre l'homme et la femme, car l'identité masculine ou féminine ne serait pas inscrite dans la nature, dans la réalité, mais serait uniquement à attribuer à la culture. Elle serait le résultat d'une construction sociale, d'autant que c'est un rôle que jouent les individus à travers des tâches et des fonctions sociales. Ainsi qu'on peut lire, «le *gender* est performatif,

et les différences homme-femme ne sont que des oppressions normatives, des stéréotypes culturels et des constructions sociales qu'il faut déconstruire afin de parvenir à la parité entre l'homme et la femme»<sup>146</sup>.

Partant de là les batailles idéologiques du *gender*, obéissant à des exigences individualistes et subjectivistes, visent à organiser la société sans avoir à respecter la différence sexuelle. On comprend dès lors pourquoi ces théoriciens et les puissants lobbys qui fièrement combattent en faveur d'une indifférenciation des sexes qu'ils appellent «neutralité sexuelle»: une espèce de fluidité magmatique qui mélange confusément des choses abstraites et qui est mise en mouvement comme nouvelle utopie de «libération du désir» prétendument porteuse d'une félicité universelle. Ils travaillent au démantèlement de ce qu'ils appellent le système binaire homme-femme.<sup>147</sup>

Comme on peut le voir, l'humanité se trouve confrontée à une révolution qui cherche à renverser l'ordre de la création de l'homme et de la femme tel que Dieu l'a conçu dans sa sagesse originelle. Menée par l'Occident, cette révolution opère de manière silencieuse dans une absence presque totale de débat public, alors ses conséquences sont d'une grande gravité. Elles ne concernent pas seulement le domaine des sciences médicales, humaines et sociales, d'autant que ses retombées destructrices pourraient devenir plus évidentes dans la vie concrète des personnes individuelles et des sociétés, où que nous vivions. En réalité, cela crée des stéréotypes nouveaux.

C'est dire que le *gender* consolide actuellement ses fonctions et gagne un terrain considérable. Une nouvelle façon d'envisager le mariage, la famille, l'amour, la dignité, les droits et la sexualité dans une perspective essentiellement subjectiviste s'implante progressivement et solidement en Occident, et voilà qui tend à se répandre au reste du monde, comme l'indique Peeters, «Elle passe dans une volonté de déstabilisation identitaire et institutionnelle généralisée, car elle ne s'arrête pas seulement à la déconstruction du sujet, elle s'intéresse surtout à la déconstruction de l'ordre social (...) il s'agit de semer des troubles dans les tendances normatives de l'ordre sexuel, d'introduire le soupçon quant aux restrictions de l'hétérosexualité, de changer la culture, de démolir les règles conventionnelles»<sup>148</sup>.

---

<sup>146</sup>M.-A. PEETERS, *Le gender, une norme politique mondiale ? Pour un discernement*, Paris, Mame, 2013, p.1.

<sup>147</sup>Cf. *Ibid.*

<sup>148</sup>M.-A. PEETERS, *op.cit.*, p. 2.

En effet, certains auteurs ont mis en lumière une nouvelle approche du féminisme sous le concept du *gender*, qui présente une lecture du monde et des sociétés uniquement en termes de rapports de force et de contestation de l'hégémonie de l'hétérosexualité. C'est le point de vue de X. Lacroix, remarquant une approche figée de l'humain, réduit à sa seule dimension sexuée: «dans une perspective quasi nietzschéenne, il n'y a ni substance, ni être, davantage de sujet et encore moins de personne. Certains discours du *gender* deviennent avant tout statiques. Ils ont pour but de déplacer une ligne de fond, non de rechercher une vérité. Tout n'est que rapport de force»<sup>149</sup>.

Cette approche est-elle voulue, délibérée ou induit-elle insidieusement dans l'imaginaire collectif au point de modifier progressivement, particulièrement via de nouvelles législations ne traitant pas en soi du *gender*, notre manière de vivre en société?

Nous l'avons vu précédemment, le genre serait le relent théorique du combat des femmes des années 60-70 avec cette idée que la masculinité et la féminité ne serait pas déterminée par le sexe mais bien par la culture. En ce sens, tous les genres sont possibles et toute activité sexuelle est justifiable : hétéro masculin, hétéro féminin, homosexuel, lesbienne, bisexuel indifférencié. A ce sujet, certains auteurs pensent que derrière cette approche de la sexualité peut se dessiner une visée ; pour parvenir à l'acceptation universelle de ces idées, les promoteurs du féminisme radical tentent d'obtenir un changement culturel progressif, ladite déconstruction de la société commençant par la famille et l'éducation des enfants. Derrière cette semblable visée, ce sont en effet des caractéristiques structurantes de l'humain, du couple et de la famille qui se trouvent remises en cause: ce qui fait l'humain dans son identité psychique et spirituelle.

Lorsque le présumé des relations n'est plus la visée de différenciation, ni le fait d'exister par l'autre et les autres, c'est progressivement une autre société qui est en train de se construire. En effet, il ne faut pas confondre une perspective du genre qui protège le droit à la différence hommes-femmes, encourage la coresponsabilité dans le travail et la famille, avec la position radicale qui ignore et annule la diversité naturelle des deux sexes. D'autres auteurs auront une appréciation plus radicale, faisant de la perspective du genre une recherche délibérée de déconstruction de nos sociétés. Tel est le point de vue d'O.Alzamora qui soutient qu'il est clair que le but des promoteurs de la perspective du genre fortement représentés à Pékin, est de parvenir à une société sans classe de sexe. Pour cela, ils proposent de

---

<sup>149</sup> X. LACROIX, « A propos de la gender theory », Laennec, n°3/2014, p. 37.

déconstruire entre autres le langage, les relations familiales, la reproduction, la sexualité, l'éducation, la religion et la culture<sup>150</sup>.

Paul Valadier va plus loin en considérant une volonté explicite de certains auteurs de ces idéologies d'arracher à l'Eglise toute influence morale sur la société<sup>151</sup>. Ici la révolution n'est pas terminée. On peut d'ailleurs se demander si son action effective aux gouvernements est indemne de toute propagande et de tout prosélytisme, quand on constate la diffusion officielle des théories du genre et l'invitation non moins officielle de groupes homo/lesbiens/transsexuels dans les écoles. De telles influences secrètes et discrètes seraient cohérentes avec les théories professées ouvertement de partout.

## **II.1. Le gender: théorie de la déconstruction**

Invoquer la théorie du genre de nos jours fait paraître l'exigence de faire mention de certains auteurs jouissant d'une certaine à la matière. Parmi eux, nous citons Judith Butler. Son célèbre livre *Gender and trouble. Feminism and the subversion of identity*<sup>152</sup> est révélateur d'une vérité selon laquelle, le *gender* est essentiellement une théorie de déconstruction; pour cette auteure, il n'y a rien d'inné, tout est construction. Le corps lui-même est une construction. Le réel et la facticité sexuelle sont des constructions fantasmatiques et la substance n'est qu'apparence de substance. Plus loin elle affirme encore : «je suis toujours et

---

<sup>150</sup> O. ALZAMORA REVEREDO, cité par P. VALADIER, In *intelligence de croire*, Paris, Forum/Salvator, 2014, p.74-75.

<sup>151</sup> P. VALADIER, *Intelligence de croire*, Paris, Forum/Salvator, 2014, p.74-75.

<sup>152</sup> J. BUTHLER, *Gender trouble. Féminisme et la subversion de l'identité* (trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité), New-York/London, Routledge, 1990, p. 10.

sans cesse en construction. Rien n'est fixe et rien ne doit être considéré comme normal puisque le normal n'existe pas».<sup>153</sup>

De cette manière, il faut repenser les catégories du *gender* en dehors d'une conception métaphysique et figée de la substance. Il faut mettre la confusion dans le langage, mettre le trouble dans le genre. L'ordre actuel doit être renversé car il s'agit des structures sociétales mises en place par le pouvoir patriarcal et phallogénique dans le seul but de perpétuer la domination hétérosexuelle et masculine. C'est ce que pense J. Butler lorsqu'elle affirme que «l'hétérosexisme et le phallogénisme sont des régimes de pouvoir qui cherchent à étendre leur domination par la répétition et la naturalisation de leur logique, de leur métaphysique et de leur ontologie»<sup>154</sup>.

En ce sens, on doit travailler de manière à déconstruire toutes ces structures pour libérer l'individu, car les conceptions du corps, de la sexualité et des comportements qui y sont attachés ne sont que les résultats de représentations conventionnelles et arbitraires historiquement situées. Elles ont été façonnées de toute pièce par des performances sociales et culturelles ; le temps est venu de s'en défaire. En effet, cette déconstruction s'opère en trois niveaux précis. D'abord, dans la sexualité, la famille et le langage.

### ***II.1.1. Au niveau de la sexualité***

Un des lieux de manifestation de la déconstruction de la théorie du genre s'observe dans la sexualité. Cette dernière est perçue comme étant la reconnaissance de la liberté souveraine de l'individu: il revient à chaque individu de construire librement son orientation sexuelle. Après avoir fait une distinction nette et claire entre sexe et *gender*, ces théories finissent par les opposer. Le sexe apparaît ici comme un marquage de l'espace corporel sans autres conséquences sur la vie psychique alors que le *gender* est à la fois l'identité sexuelle assignée par la société et celle que le sujet va choisir dans son orientation sexuelle. Autrement dit, le sexe est conçu comme la nature brute et sans réel intérêt, un neutre infrahumain. C'est pourquoi la différence anatomique est dépourvue de toute signification profonde.

L'être humain naît neutre, il devient homme ou femme unique par le processus de socialisation. A la question de savoir ce qu'est la femme, Simone de Beauvoir répondait: «on

---

<sup>153</sup>*Ibid.* p. 15.

<sup>154</sup>J. BUTHLER, *op. cit.*, p. 10.

ne naît pas femme, on le devient»<sup>155</sup>, invitant ainsi les femmes à se délester de ce pesant héritage pour s'inventer chacune elle-même comme sujet, pour devenir le résultat de toujours nouveau de leur propre projet pour vivre libres et autonomes.

On observe dès lors, la nouveauté des théories du *gender* consiste à reconnaître, normaliser et légaliser toutes les formes de sexualités, à remplacer le principe de différence sexuelle par celui de différence des sexualités. En s'appuyant sur les valeurs d'égalité, de dignité et de liberté, elles mettent sur le même pied d'égalité les différents types de sexualités et les diverses unions consensuelle. Puisque chaque individu est libre de se construire son identité sexuelle, il peut aussi avoir une identité hétérosexuelle, bisexuelle, homosexuelle et même en changer en cas de besoin.

Comme nous le disions plus haut, pour les théories du *gender*, rien n'est fixé d'avance, il n'y a ni substance, ni essence, ni détermination préalable. La vie sexuelle est reconnue dans son autonomie, valorisée pour elle-même et dissociée de la procréation. Le corps n'est pas déterminant aussi bien dans la vie psychique que dans la vie sociale. Le *gender* précède le sexe biologique du sujet tout comme la psychè préexistait au corps. L'idéal que se fait le sujet de son corps serait plus vrai que réel. C'est dans cette même approche de liberté et d'égalité qu'il faut comprendre la déconstruction de la famille traditionnelle.

### ***II.1.2. Au niveau de la famille***

La famille en Afrique traditionnelle est le relent de l'héritage ancestral du continent noir exclusivement patriarcal où les hommes s'octroient tous les pouvoirs et assignent aux femmes des tâches subsidiaires. La liberté et l'émancipation des femmes passent par la déconstruction de ce type de famille. Puisqu'il ya séparation entre le sexe et le *gender*, la famille ne doit plus être considérée à partir du sexe, car «son destin n'est pas déterminant et ne saurait la confiner à la maternité et à l'entretien de la vie. D'ailleurs grâce aux sciences médicales et biotechniques, elle peut et doit se libérer des contraintes naturelles, à commencer par la maternité. Dans la même perspective, la contraception et l'avortement sont conçus comme l'expression de la liberté des femmes»<sup>156</sup>. Ces dernières sont autonomes et elles doivent absolument se libérer de l'image d'épouse et de mère.

---

<sup>155</sup> S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe I*, Paris, Gallimard, coll. « idées », 1949, p. 285.

<sup>156</sup> Cf. S. DE BEAUVOIR, *Op.cit.*, p. 286.



Dans la famille, les rôles sont interchangeable, le père peut se mater et la mère peut se paterner<sup>157</sup>. Le *gender* dénonce le caractère essentialiste de la femme comme mère et épouse, avec l'esclavage que présentent la procréation et l'aliénation que représente la vie familiale.

En définitive, la déconstruction de la maternité présuppose et implique la déconstruction de la structure familiale classique et artificiellement construite à partir des rapports d'égalité et d'oppression, la femme y est soumise, passive, cantonnée à la maison dans son rôle d'épouse et de mère de famille. Parce qu'à l'origine de la famille, il y a un pouvoir de domination du «sexe fort», se fondant sur des bases soi-disant naturelles ou divines, il faut déconstruire cette famille traditionnelle, d'autant plus que d'autres configurations familiales sont possibles, souhaitables et même préférables. C'est ainsi que le *gender* brandit les familles monoparentales homoparentales, les familles recomposées ou concubinaires comme des alternatives possibles. Tout cela passe par le langage.

### ***II.1.3. Au niveau du langage***

De l'avis des théoriciens du *gender*, le langage exprime toujours, plus ou moins indirectement, les relations de pouvoir et entre les différents *genders*, leurs intérêts convergents ou conflictuels. Le langage est le résultat d'un positionnement et d'un positionnement hétérosexuel. Le monde actuel baigne dans des mots, dans une grammaire, dans des symboles, dans un imaginaire et des conceptions qui reflètent la domination masculine<sup>158</sup>. Le langage est performatif, «je pense, donc je suis». Le langage humain a le pouvoir créateur, il fait ce qu'il dit. Parler c'est faire exister, commander ou disparaître. Le langage n'est pas neutre, il est toujours orienté et orientant.

Dans cette perspective, la déconstruction doit passer absolument par le langage. L'heure est venue de secouer le joug de la puissance tyrannique du langage hétérosexuel et d'inventer un nouveau langage et une nouvelle grammaire. En ce sens, le *gender* est performatif. Il est ce que le sujet fait à des moments précis et non ce qu'il est selon un concept universel immuable. Le *gender* est une construction. Il suffit de vouloir un certain *gender* pour l'avoir: «je veux être, donc je suis». De cette manière, il n'y a donc pas de «je» préalable aux constructions sociales. Tout est produit par le *gender*, y compris le «je». L'identité personnelle est le fruit d'une mise en scène, elle est par essence théâtre, résultat fantasmatique d'un mime qui ne

---

<sup>157</sup>*Ibid.*

<sup>158</sup> M. NDONGMO, *op.cit.*, p. 24.

reflète aucune réalité. A la question de savoir «qui suis-je?», la réponse est simplement artéfact, un être techniquement construit, un produit culturel. Chacun se fait et se défait par son milieu et non à partir de son être en développement.<sup>159</sup>

## **II.2. Genre et homosexualité**

Plusieurs remarques viennent fustiger la théorie du genre l'accusant de vouloir uniquement prendre en compte les revendications homosexuelles. Il ne s'agit pas en fait de stigmatiser ses personnes ni de les réduire à leur seule identité, l'Eglise l'a suffisamment rappelé, particulièrement dans les textes de la Congrégation pour la doctrine de la foi, dans sa lettre aux Evêques de l'Eglise catholique à l'égard des personnes homosexuelles, paru en 1986, l'on peut paraphraser ce qui suit: «Créée à l'image et à la ressemblance de Dieu, la personne humaine ne peut trouver sa figure adéquate dans une réduction à sa seule

---

<sup>159</sup>M. NDONGMO, *op.cit*, p. 24.

orientation sexuelle. Tout être qui vit à la surface de la terre à ses problèmes et ses difficultés personnelles, mais également des occasions de croissance, des ressources, des talents, des dons propres. L'Eglise offre le cadre dont l'exigence se fait aujourd'hui sentir, d'une pastorale de la personne humaine, lorsque précisément elle refuse de regarder celle-ci comme «hétérosexuelle» ou «homosexuelle» et souligne que chaque être humain a la même identité fondamentale en tant que créature et, par grâce, enfant de Dieu et héritier de la vie éternelle»<sup>160</sup>.

Le risque que l'on peut souler par rapport à cette position est celui d'un glissement de signification reposant sur la compréhension de la différenciation sexuelle. Car à partir du moment où l'on prétend que la différenciation sexuelle entre l'homme et la femme n'a pas nécessairement d'importance, la voix est ouverte pour déclarer que chacun est libre de choisir son identité sexuelle, et même d'en changer selon son désir. Ainsi, la reconnaissance des unions homosexuelles est revendiquée par certains comme un droit que la législation doit protéger.

Sans entrer dans la problématique de l'homosexualité, cette approche renvoie en fait à deux thèses qui s'opposent, renvoyant à deux visions du monde. «L'une s'inscrit dans une approche réaliste: l'humanité est composée d'hommes et de femmes qui s'inscrivent dans une différence sexuelle, biologique, symbolique, etc. L'autre, s'inscrit dans une dimension subjective du *gender*: une organisation sexuelle basé sur la différence sexuelle est dépassée»<sup>161</sup>. S'agissant bien de l'homosexualité, une question importante se pose: cette situation particulière et privée doit-elle poser de nouvelles normes en matière conjugale et familiale, surtout lorsque ces dernières s'inscrivent dans les registres du droit, de la législation?

---

<sup>160</sup> CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Gender. La controverse*, Paris, Pierre Téau, 2011, p. 127.

<sup>161</sup> D. JACQUEMIN, *Vers une éthique pour la famille. Aimer, être aimé, se laisser aimer*, Namur, Editions Jésuites/Lessius, 2014, p. 142-172.

### **II.3. Téléologie de l'idéologie du gender**

Nous avons jusqu'ici évoqué plusieurs finalités poursuivies par le *gender*, entre autres lutter contre les inégalités sociales et toutes formes de discriminations ou d'exclusion; travailler à la libération et à l'émancipation des femmes en prônant l'égalité et la parité de tous les citoyens à tout point de vue; mettre fin à l'hégémonie et à la domination masculine; faire éclater les visions essentialistes qui figent les identités du genre et donner à chaque individu de construire librement son identité sexuelle; abolir la frontière entre le naturel et l'artificiel ou la culture en montrant que tout est construction.

Pour les tenants du *gender*, la déconstruction se fait en vue d'un monde nouveau. Il s'agit en fait d'amener les humains et leurs sociétés au-delà de la différence homme/femme, au-delà de ce qu'on a toujours considéré jusqu'ici comme différence naturelle inéluctable alors qu'elle n'était que culturelle, temporaire, pure invention du pouvoir phallocrate de la domination masculine. L'objectif final est de parvenir à une société post-sexuelle ou asexuelle. Tout être humain a le droit et même le devoir en tant qu'humain d'inventer son *gender* comme il entend et de le faire évoluer librement au cours de sa vie. Ce futur monde post-sexuel sera également un monde transgender, car il faut abolir les différences entre les *genders* eux-mêmes, de telle sorte qu'aucune différence ne doive être faite entre hétérosexuel et homosexuel puisqu'il existe une identité de *gender*.

#### **II.4. Le genre comme relent de la politique mondiale?**

Il est question d'analyser la manière dont la politique mondiale s'est emparée de la théorie du genre en faisant d'elle une norme universelle.

En effet, en 1989, précisément après la chute du mur de Berlin, l'Organisation des Nations Unies a initié un nouveau consensus mondial sur les normes, les valeurs et même les propriétés de la coopération internationale pour la nouvelle époque en gestation. La période durant laquelle nous œuvrons, le 20<sup>e</sup> siècle, c'est l'heure de la mondialisation. C'est donc au travers d'une série de grandes conférences qui s'est succédé les unes les autres avec une

rapidité extraordinaire, que la construction de ce consensus s'est faite visible. Ainsi, de nouveaux paradigmes ont vu le jour lors de la succession de ces conférences. De Margueritte-A Peeters, nous avons appris qu'au cours du grand processus de ces conférences, furent adoptée une série de «nouveaux paradigmes» s'exprimant à travers un nouveau langage. Le *gender* est l'un d'entre eux. C'est sous l'impulsion des féministes du genre, opérant en partenariat opérationnel avec les organes onusiennes depuis les années septante comme l'histoire nous permet de démontrer, que, le terme *gender* est entré dans le langage des textes négociés par les Etats-membres de l'ONU au début des années 1990<sup>162</sup>.

Les organes des Nations-Unies soutiennent dorénavant l'interprétation idéologique du genre, comme susmentionné. On s'aperçoit que lors de la quatrième conférence internationale sur les femmes de Pékin en 1995, le concept *gender* a fait une percée décisive. En fait, il est devenu en ce sens l'objet d'un prétendu consensus mondial. Ainsi, la perspective du *gender* se voit le terme central de la plateforme de l'action de Pékin et a pour objectif premier l'égalité des sexes (*genderequality*).

Ajoutons que le mouvement de ces conférences des Nations-Unies qui est né après la guerre froide a engendré plusieurs mouvements contestataires, notamment sur l'aspect politico-socio-économique, sur l'éducation et sur l'environnement. A ce propos, Margueritte A-Peeters est très claire: «le processus des conférences onusiennes post-guerre froide a été le théâtre d'une série de révolutions silencieuses, advenues notamment par le biais du langage et du consensus: révolution économique, politique, éducative, démographique, environnementale, juridique, éthique...»<sup>163</sup>. Il s'agit de la naissance d'une nouvelle vue du monde et une nouvelle éthique mondiale. Cette dernière consistait à : Révolutionner la politique en procédant à la mise en place d'une démocratie participative, d'une construction de consensus, d'une bonne gouvernance, des partenariats égaux, d'une démocratisation des religions, du parlement des enfants, etc. Révolutionner l'aspect socio-économique et environnemental en instaurant l'égalité des sexes, la stabilité démographique, le développement durable de la croissance zéro, l'égalité de toutes formes de vie... Révolutionner le juridique où l'on parle désormais d'une certaine approche des droits dont les droits des enfants, droits des animaux, droits des générations futures, droits reproductifs et sexuels... Révolutionner l'éthique culturelle en ce qui concerne la qualité de vie pour tous, la diversité culturelle, éthique mondiale, et/ou de la solidarité... Enfin, révolutionner l'éducation

---

<sup>162</sup> M. A PEETERS, *op.cit.*, p. 41.

<sup>163</sup> M. A PEETERS, *op.cit.*, p. 42.

par la formation intégrale, le développement durable, l'éducation civique, l'éducation aux droits, à la formation en matière de genre, etc.

Il est à souligner que le *gender* se voit désormais inséparable des autres nouveaux paradigmes, car d'après la mouvance de la gouvernance mondiale, le consensus des années 1990 constitue un but. Dans ce sens, nous réalisons que la quatrième conférence tenue à Pékin et qui retient plus notre attention, se fonde sur les acquis de la conférence de Caire qui a parlé de la charte, des droits sexuels et les droits de la reproduction, c'est-à-dire l'accès universel à la gamme complète des contraceptifs, et à l'avortement dit «sans risque», là où il est possible. La conférence de Caire s'est construite sur les acquis de Rio qui avait abordé le thème du développement durable. Comme on le voit, tout est vraiment entrelacé au point que tout est inextricablement dans tout. A la vérité, le nouveau consensus des années 1990 devient ainsi un système éthique et sémantique. De cette façon, loin d'être seulement une pierre de construction du nouveau consensus, le *gender* en devient la clef de voûte. On notera qu'après la conférence de Pékin, la gouvernance mondiale a rapidement posé comme condition de coopération internationale: l'égalité des sexes.

Le consensus de toutes ces conférences internationales, y compris celle de Pékin est alors intergouvernemental. Or, l'ONU, de par son mandat, est une organisation internationale. Pour reprendre Peeter, l'une des manifestations concrètes de la révolution politique a été l'instauration de fait d'un régime pluri actionnaire: la participation, à côté du processus intergouvernemental classique en amont, durant et après les conférences, d'experts et de quantités d'acteurs dits «non étatiques», en particulier des puissantes ONG internationales telle que AMNESTY International, le planning familial, Women's Environment and Development Organization, Green, Peace, pour n'en nommer que quelques-unes<sup>164</sup>.

Signalons au passage que la participation de ces acteurs non étatiques dans les politiques des organisations internationales a été sans précédent dans leur histoire et dans celle de la démocratie occidentale.

#### ***II.4.1. Le protocole de MAPUTO***

---

<sup>164</sup>M-A PEETERS, *op. cit.* p.43.

Organisée sous la houlette de l'ONU dans la capitale chinoise, du 4 au 15 septembre 1995, cette conférence est en réalité la continuité et la concrétisation de la 3<sup>em</sup> conférence de Nairobi qui tenue en 1985, considéré comme l'acte de «naissance du féminisme mondial»<sup>165</sup>.

Le concept de *gender* fut pour la première fois proposé lors de la troisième conférence qui a eu lieu à Nairobi. Mais l'idée a été mise au point et développée dans la communauté internationale aux fins d'être formellement présentée à Pékin en 1995. Le but a été de savoir comment remplacer le concept genre par celui de sexe, d'autant que le genre renvoie aux relations entre homme et femme basées sur des rôles que la société a déjà définis et que l'on assigne indistinctement à l'un ou l'autre sexe. C'est ce qu'affirme Olivier Bonnewijn pour qui, «le terme *gender* apparaît plus de 150 fois dans les documents finals et un des objectifs de cette conférence des Nations-Unis est de diffuser la nouvelle théorie au niveau international»<sup>166</sup>.

Il va de soi que la déclaration finale reflète l'engagement de la communauté internationale au service de la promotion de la femme et de la mise en œuvre du programme d'action, en veillant à ce qu'une perspective du genre soit appliquée à toutes les politiques et tous les programmes au niveau national, régional et international. Comme véritable charte refondatrice des droits des femmes, la conférence vise la promotion et l'autonomisation des femmes en matière des droits humains.

Comme note Marcus Ndongmo, «le but de la 4<sup>è</sup> conférence était de sortir les femmes de la pauvreté, leur octroyer un pouvoir décisionnel et les mêmes droits que les hommes; lutter contre les violences faites à leur égard. En résumé, les gouvernements reconnaissent que l'égalité des droits, des chances et l'accès aux ressources, le partage égal des responsabilités familiales et un partenariat harmonieux entre les hommes et les femmes sont essentiels à leur bien-être et à celui de leurs familles ainsi qu'à l'affermissement de la démocratie»<sup>167</sup>.

De ce qui précède, nous pouvons affirmer que l'égalité entre hommes et les femmes reste une possibilité pour le de développement durable mais aussi pour la paix et la démocratie. Le plan d'action de la conférence de Pékin définit les mesures à prendre à l'échelon national et international, soit douze objectifs dits stratégique concernant les domaines prioritaires d'intervention.

---

<sup>165</sup> F. HERITER, *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, ODILE JACOB, 2012, p. 23.

<sup>166</sup> O. BONNEWIJN, *Gender, qui es-tu ?* Collection l'IUPG, Paris, Ed. de l'Emanuel, 2012, p. 200.

<sup>167</sup> M. NDOGMO, *Gender, Quel avenir ?*, op. cit., p. 30.



Au fond, derrière ces allocutions et derrière tous ces textes, nous constatons que ce sont les théories du *gender* qui se profilent, surtout en ce qui concerne les droits génériques: les droits relatifs à la santé sexuelle et à la procréation. «D’abord, tous les problèmes sont abordés sous un angle sexo-spécifique, en plus, il a fallu le désaccord officiel des Etats-Unis et du Saint-Siège pour que le droit des femmes à l’avortement soit sujet à controverser»<sup>168</sup>. On devine le bien-fondé de ces deux réserves d’usage en la matière.

Il importe de noter qu’au terme du prolongement des conférences des Nations Unis sur les femmes, le régime pluridimensionnel s’est substitué en principe politique. En 1996, pendant les assises d’Istanbul (en Turquie), la reconnaissance d’un principe de partenariat a fait des «acteurs non-étatiques» des partenaires égaux et a forcé des gouvernements à l’application du nouveau consensus mondial.

A bien voir les choses, les acteurs non-étatiques ont joué un rôle non négligeable dans la construction d’un nouveau consensus. C’est de là qu’a vu le jour la gouvernance mondiale qui se révèle comme un réseau puissant de partenaires idéologiques alignés, «(...) incluant les organisations internationales, les ONG, et experts qui aspirent leurs orientations, les gouvernements occidentaux qui les gouvernent et tout autre acteur économique ayant rejoint le consensus, parlant son langage et adhérant à son éthique»<sup>169</sup>. C’est dire que de nouveaux visages du *gender* ont vu le jour en marge de toutes ces conférences pour définir le langage du *gender*.

#### ***II.4.2. Le Langage du gender***

En étudiant le langage des instruments juridiques adoptés dans les années 1990, nous réalisons que l’usage du concept *gender* et de ses corollaires, représente non seulement une nouveauté, mais également une rupture d’avec le discours intergouvernemental. Les traités des droits de l’homme se diffèrent en effet, aux hommes et femmes, aux «époux», «parent», «mère» ou «mari», et «femme» lorsqu’ils abordent l’égalité de tous les êtres humains (en dignité ou en droit), ou des questions relatives à la famille, au mariage et à l’éducation des

---

<sup>168</sup>M. NDOGMO, *op. cit.*, p. 30.

<sup>169</sup> M.-A PEERTERS, *op.cit.*, p. 43.

enfants<sup>170</sup>. Le concept sexe est ici utilisé pour connoter la question de la non-discrimination tout en précisant l'identité personnelle ou le rôle qu'elle joue ou assume.

D'après la charte internationale des droits, la famille au singulier non au pluriel (les familles), devient le socle naturel et fondamental de la société; cette dernière et l'Etat ayant pour devoir de protéger celle-ci. Cependant, la famille dont on parle maintenant a pour fondement le mariage entre un homme et une femme contracté seulement par consentement libre et plénier des époux intentionnels, compris sans ambiguïté dans le contexte de ces documents comme signifiant un mari et une épouse, un homme et une femme. Elle affirme la dignité inhérente voulant dire appartenant à leur nature commune donnée de tous les membres de la communauté humaine. La dignité inhérente de la personne humaine, sa différenciation sexuelle en tant qu'homme et femme, l'unité ontologique de l'homme et de la femme (dont l'identité biologique n'est qu'une composante), leur égalité dans la dignité, le mariage reconnu comme union d'un homme et d'une femme, la procréation, la maternité, la famille en tant que cellule de base naturelle de la société ; le droit des parents de choisir l'éducation qu'ils donneront à leurs enfants, l'identité responsable de l'être humain sont des réalités universelles, reliées entre elles, inaliénables et indissoluble<sup>171</sup>.

Il ne reste pas moins certain que tous les hommes et toutes les femmes sont dotés de la raison et de la conscience qu'ils ont la possibilité de les reconnaître comme vraies, bonnes et propices au bonheur. De ce fait, nous pensons que le rôle du langage est de nommer les réalités telles qu'elles sont. Voilà pourquoi, les traités de droits de l'homme, jusqu'à ce moment et jusqu'à un certain point, honorent cette fonction du langage. Or, comme nous le savons, le rôle du droit est de déclarer ce qui est juste, mais non celui de construire la réalité et la vérité. Si ce n'était pas le cas, la loi et l'universalité deviendraient carrément des impositions arbitraires.

Comme la révolution de la théorie du *gender* s'assigne pour rôle la déconstruction des réalités universelles, telle qu'épinglé ci-haut, il nous paraît moins étonnant que le langage de ces réalités ait tendu à disparaître de la gouvernance mondiale depuis son identification car le programme de la révolution à la fois féministe, sexuelle et culturelle occidentale tel que la théorie du *gender* y a joué un rôle très déterminant.

---

<sup>170</sup> M. NDONGMO, *op.cit.* p. 45.

<sup>171</sup> M-A PEERTERS, *op.cit.* p.45.

Il sied de remarquer qu'un nouvel ensemble sémantique s'est imposé, avec le *gender*, comme une des composantes: «la santé et les droits sexuels et reproductifs (au lieu de la procréation), la famille sous toutes ses formes ou les familles (intentionnellement vague) pour inclure «tous les choix possibles, au lieu de la famille, l'avortement sans risque, la liberté de choisir, les stéréotypes (au lieu de la complémentarité), les constructions sociales, les partenaires égaux (au lieu des époux), les grossesses dites «forcées», pour n'en citer que quelques-uns»<sup>172</sup>.

Il est impérieux de noter que depuis la conférence de Pékin, le langage propre au *gender* s'est répandu comme une traînée de poudre dans les politiques au niveau international, supranational, national et local. Malgré la prépondérance moins négligeable du concept *gender* dans la plateforme d'action de Pékin et de sa nouveauté relative dans la terminologie des Nations-Unies, on s'aperçoit que le «consensus» de Pékin ne donne pas une définition claire du concept «gender».ainsi qu'on peut lire: «ceux qui avaient avec succès intégré le terme «gender» dans les nouveaux documents, aussi bien non-gouvernementaux que gouvernementaux, occidentaux pour la plupart, ne voulaient pas le définir pour éviter que les oppositions qui se seraient directement manifestées à leur projet idéologique n'empêchent l'obtention du consensus mondial sur la perspective du genre»<sup>173</sup>.

Ce sont des experts qui travaillent dans des laboratoires de l'intelligence post- moderne occidentale depuis des années 1960 et la génération de Mai 68 qui ont introduit la perspective du genre dans la plateforme d'action de Pékin. Dans ce sens, ils ont réussi à forger un consensus mondial sur le *gender*. Pour eux, il fallait surveiller également l'application mondiale des résolutions de Pékin et orienter l'interprétation du langage en conformité avec leur idéologie. De là découle, au bout du temps, au sein de l'ONU une mega-agence en 2010, ONU Femmes. Or, le concept de *gender* était, à Pékin, totalement inconnu du grand public et même de la majorité des gouvernants. La majorité est encore aujourd'hui très largement ignorante de ces enjeux. Autrement dit, les «experts» ont mené et mènent la danse. En entrant dans leur cadre, on se laisse diriger par eux.<sup>174</sup>

Voilà la première étape d'une stratégie de manipulation au bout de laquelle ils arriveraient à forcer l'adhésion consciente des majorités aux objectifs idéologique qu'ils leur avaient initialement cachés. Disons que le *gender* a été le cheval de Troie de Pékin.

---

<sup>172</sup>M-A PEERTERS, *op. cit.* p. 46.

<sup>173</sup>*Ibid.*, p. 47.

<sup>174</sup>J.M. FORGET, *Y-t-il encore une différence sexuée ?* Paris, Ed. Erès, 2014, p. 12.

L'absence de définition du mot-clef de la conférence de Pékin a créé, pour ainsi dire, un vide politique. Le nouveau concept de genre était-il à interpréter dans son sens grammatical traditionnel, comme le pensaient sans doute une majorité de gouvernements des pays en voie de développement? Mais alors pourquoi ne pas s'en tenir au langage jusque-là courant à l'ONU et continuer à parler d'hommes et de femmes? Ceux qui avaient conscience de l'existence d'un agenda caché nuisible au bien de l'humanité étaient moins nombreux. Mais entre la majorité ignorante et la minorité doctrinaire et résistante, il n'y avait pas évidemment de consensus réel, et le malaise paraissait perceptible.

En lisant l'annexe IV du rapport de Pékin, l'on se rend compte qu'il contient une déclaration du président de la conférence sur la signification commune du terme *gender*. Cette déclaration évoque les conclusions d'un groupe de travail formé avant la conférence sur la signification du terme: il n'y a pas d'indication qu'un sens nouveau ou une connotation nouvelle, différente de l'usage accepté antérieurement, aient été voulus dans la plateforme d'action.

Ainsi, les relations entre l'Organisation des Nations-Unies et ses Etats membres, laïques et croyants, lobby minoritaire et participatifs, majorité silencieuse n'auraient su être calmes ou tranquilles immédiatement après la conférence de Pékin, la gouvernance mondiale a fait de la théorie du *gender*, l'une de ses préoccupations. Dans la foulée, elle a fait une pression non négligeable sur les pays-membres de l'ONU et leurs cultures afin qu'ils respectent leurs prétendus engagements et se conforment à son leadership normatif.

La mise en application de la perspective du genre exigeait que le *gender* soit clairement défini, les choses deviennent plus concrètes lorsqu'il s'agit de les appliquer. La gouvernance mondiale est donc passée de l'absence de définition à la production des définitions par les différents organes onusiens et les ONG. Celles-ci étaient néanmoins longues et s'élargissant en permanence et destinées, non à clarifier le concept, mais à introduire<sup>175</sup>.

Le consensus de Pékin concerne l'égalité des hommes et des femmes, et non le projet idéologique promu par ceux qui ont introduit le concept dans le document et n'ont pas ouvertement soumis leurs objectifs au processus intergouvernemental. Ainsi, l'ambivalence du sens a produit confusion et brouillard car cette ambivalence sémantique a pris le consensus de Pékin sous la houlette; or, l'humanité aspirait au développement intégral et non au *gender*.

---

<sup>175</sup> F. HERITIER, *op.cit.*, p. 240.

L'ambivalence du langage et du consensus mondial proclamé par Pékin s'est montrée conflictuelle. Telle était en effet la réalité politique: les idéologues minoritaires et leurs partenaires institutionnels détenaient les rennes de la gouvernance mondiale et du pouvoir normatif, interprétatif et opérationnel mondial et étaient déterminés à s'en servir pour imposer progressivement aux gouvernements et aux peuples leur projet de transformation sociale mondiale, en filtrant la possibilité de leur propre interprétation, non consensuelle, féministe laïciste et homosexuelle<sup>176</sup>.

En diagnostiquant toutes ces différentes approches définitionnelles, l'on se rend vite compte qu'ils n'ont pas subi le contrôle intergouvernemental. La gouvernance mondiale les a considérées comme si elles avaient une autorité normative.

Eu égard à ce qui précède, il nous importe de marquer un point d'arrêt à la définition actuelle, ONU Femme: Super agence créée en 2010 par l'Assemblée Générale et devenue fonctionnelle en 2011, avec la pression de faire appliquer mondialement la perspective du genre au niveau national.

De ce fait, «le *gender* correspond aux attributs sociaux et aux opportunités associées au fait d'être homme et femme et aux relations entre femmes et aux relations entre hommes. Ces attributs, opportunités et relations sont socialement construits et sont appris au cours du processus de socialisation. Ils sont spécifiques à certains contextes et époques et changeables»<sup>177</sup>. Le *gender* détermine ce qui est attendu, permis et valorisé dans une femme ou dans un homme dans un contexte déterminé.

Dans bien des sociétés, il existe des différences et inégalités entre homme et femme en termes de responsabilité qui sont assignées, des activités qu'ils entreprennent, de l'accès et du contrôle des ressources, comme en ce qui concerne les opportunités de prise de décision.

Le *gender* fait partie du contexte socio-culturel large. D'autres critères importants pour l'analyse socio-culturelle incluent la classe, la race, le niveau de pauvreté, le groupe ethnique et l'âge<sup>178</sup>.

Essayons-en une brève élucidation. Le concept «relation», devient un terme holistique incluant des «relations sexuelles». Or, la définition ne fait pas allusion seulement aux relations

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>177</sup> M.-A. PEETERS, *op.cit.*, p.39.

<sup>178</sup>Cf. M.-A. PEETERS, *op.cit.*, p.39.

existant entre femmes et hommes, mais également spécifique aux relations entre les «femmes» et celles existant entre les «hommes». Nous réalisons que l'ONU Femme veut inclure la possibilité d'une interprétation de l'homosexuelle et *queer* dans sa compréhension du *gender*. Cette thèse est confirmée plus avant dans la définition, dans sa considération, non des fonctions sociales de l'homme et de la femme, mais des «attributs» sociaux, opportunités et relations des hommes et des femmes traitées comme autant de constructions sociales<sup>179</sup>.

Sans que la majorité s'en rende compte, nous basculons des fonctions aux attributs, des opportunités et relations. Ce changement de langage n'est pas anodin. Si les relations hommes-femmes (relations pouvant dire relations sexuelles), se révèlent une construction sociale, il devient en effet possible de déconstruire l'hétéro normativité. Les propos de Marguerite soutiennent: «et les attributs sociaux et opportunités associées aux relations entre hommes et entre femmes, ne pourraient-ils pas vouloir signifier: attributs sociaux et opportunités associées aux relations entre lesbiennes et aux relations entre homosexuels, autrement dit le mariage homosexuel»<sup>180</sup>.

Il est à noter que le « consensus » sur la norme mondiale de l'égalité des sexes a été systématiquement autorisé au cours des négociations intergouvernementales qui ont suivi la conférence de Pékin. Ainsi, la gouvernance mondiale saisit cette opportunité pour assoir son projet idéologique. Signalons que de toutes ces définitions sur le *gender*, seule celle donnée à l'article 7/3 du statut de la cour pénale internationale (1998) qui jouit, à ce jour, d'un accord intergouvernemental et juridiquement contraignant: la gouvernance mondiale reste inconsciente de tous les enjeux et n'en tient même pas compte tout en allant de l'avant. «Dans l'état actuel des choses, l'idéal est évidemment, non de restreindre la teneur idéologique des interprétations qui sont faites du *gender*, mais de ne pas utiliser ce terme dans le vocabulaire intergouvernemental, ou du moins le nôtre»<sup>181</sup>.

#### ***II.4.3. Gender et les pièges de la propagande de l'homosexualité***

Comme susdits, les interprétations féministes et homosexuelles du *gender* viennent du même arbre. Elles ont coexisté dès les premières parutions du concept dans les laboratoires de l'intelligentsia postmoderne occidentale.

---

<sup>179</sup>Cf. *Ibid.*, p. 49.

<sup>180</sup>*Ibid.*

<sup>181</sup> M.-A. PEETERS, *op. cit.*, p. 50.

#### ***II.4.3.1. Le contexte culturel***

D'un point de vue culturel, nous réalisons qu'en Occident, c'était la célébration de la «libération de la femme» dans le contexte d'une libération sexuelle par son accès à la contraception et à l'avortement. Par conséquent, dans le reste du monde, cela aspirait au développement intégral de la femme, l'interprétation féministe de la norme politique mondiale de l'égalité des sexes s'est imposée en premier, avec toute facilité, pratiquement pas d'obstacles et d'oppositions.

Il faut noter que les temps qui ont suivi la conférence de Pékin, les politiques tout comme les lois ont subi un changement dans le but de se conformer à la perspective du genre. Le changement connut alors des causes endogènes et exogènes.

#### ***II.4.3.2. Les causes exogènes du changement***

L'accent particulier sur les valeurs telles que: «la parité, la promotion de la femme, son habilitation ou autonomisation, ses droits, son indépendance économique, son accès égal aux postes décisionnels, aux ressources, à l'éducation, à l'information, au salaire égal pour le travail égal et au pouvoir, à la lutte contre les violences faites aux femmes et contre toute forme de discrimination à leur égard»<sup>182</sup>.

Ces politiques visent l'augmentation de la productivité et la croissance économique en donnant désormais aux femmes l'accès au marché du travail. Car l'inégalité homme-femme serait l'un des principaux facteurs retardant la croissance économique dans les pays en voie de développement. Aussi, l'égalité des genres est-elle la plus haute priorité des politiques internationales de développement. «Parfois les quotas ont porté atteinte à la liberté en imposant arbitrairement une représentativité féminine égale, par exemple au parlement. Autrement, la plupart de ces changements sont eux-mêmes neutres. C'est, en effet, le contenu, et l'esprit dans lesquels ils sont interprétés et appliqués qui font qu'ils soient bons ou mauvais»<sup>183</sup>.

#### ***II.4.3.3. Les causes endogènes du changement***

C'est une vision laïciste de la femme-individu; autonome de ses relations personnelles et familiales qui a dominé les politiques de l'égalité des sexes. Elles ont aussi contribué à la

---

<sup>182</sup> M.-A. PEETERS, *op.cit.*, p. 51.

<sup>183</sup> M.-A. PEETERS, *op.cit.*, 51..

détérioration des politiques et des lois familiales. Individualisation de la femme salariée, absence de discrimination des allocutions familiales au profit du désavantage de l'aide sociale pour assurer la garde des enfants et des personnes âgées.

Pour Marcus Ndongmo, ces politiques d'égalité des sexes viennent à décréter qu'il est désormais discriminatoire de parler de la famille et de mettre les formes de familles sur le même pied d'égalité. Elles instaurent un nouveau rapport entre les sexes interdisant, de manière à la fois doctrinaire et pratique, d'employer le mot «complémentarité» Elles se sont toujours combinées à des politiques d'accès accru à la contraception ouvrant la voie au droit d'avortement.<sup>184</sup>

En effet, il devient obligatoire et prioritaire pour la gouvernance mondiale que l'habilitation des femmes passe par leur accès à la santé et aux droits sexuels et reproductifs, c'est-à-dire accès à la gamme complète des contraceptifs et à l'avortement dit sans risque, là où ils ont été légalisés.

Toutes ces politiques d'égalité des sexes ont une grande responsabilité dans la destruction des cultures dans lesquelles elles sont appliquées en les sécurisant. C'est par l'augmentation des divorces et la destruction de la famille que les politiques d'égalité des sexes rendent solides leur fondation. Ces politiques accordent plus d'avantages sociaux pour les couples non-mariés, pour les familles reconstituées et les divorcés. Par-là, il est aisé de constater que les phénomènes gauches ou nuisibles reçoivent progressivement un statut culturel, une valeur politique, éthique voire juridique. A ce sujet M. Ndongmo pense qu'«elles aboutissent au résultat contraire à celui que recherchent les peuples, en augmentant l'accès au pouvoir des femmes? Les politique d'égalité des sexes les stimulent à renoncer à leur féminité et anticipent la crise de la famille et aucune société n'échappe à ces révolutions, tout à fait logiques et explicables»<sup>185</sup>.

#### ***II.4.3.4. Contexte sociologique et politique***

Les changements socio-politiques qui sont intervenus à travers l'application totale de l'interprétation féministe du *gender* ont balisé le chemin pour la percée actuelle de l'interprétation homosexuelle.

---

<sup>184</sup> Cf. M. NDONGMO, *op.cit.* p. 18.

<sup>185</sup>J.-M.FORGET, *op. cit.*, p. 14.



M.-A. Peeters, pense que «ces dernières années, le puissant lobby transcendantal des LGBT (lesbian gay bisexual transgender) prend, pour ainsi dire, le relais d'un lobby féministe à bout de souffle en Occident et gagne un terrain considérable. Il fait gravir un échelon décisif au processus subversif. Il manœuvre habilement et avec efficacité pour faire avouer son interprétation homosexuelle du *gender*. Il en fait ainsi apparaître le visage radical à ceux qui ne l'avaient pas encore découvert»<sup>186</sup>. Sa stratégie est de commencer par revendiquer, au nom de «droits universels», des protections contre les discriminations et les violences ainsi que les bénéfices sociaux. Mais il y a là un piège à relever; au fond c'est le changement culturel mondial en faveur d'une acceptation et valorisation générale des styles de vie qui est visée.

Toutefois, ce qu'en décembre 2008 que pour la première fois, l'Assemblée des Nations-Unies a débattu sur les expressions «orientations sexuelles et identités sexuelles». En mai 2012, ces expressions ont fait l'objet d'une réflexion au Conseil des droits de l'homme de l'ONU; cela est intervenu après la publication du premier rapport officiel de l'ONU sur les abus en matière des droits de l'homme sur base d'orientation sexuelle par le Haut-Commissariat pour les droits de l'homme<sup>187</sup>. Ce rapport stipule que 76 pays récusent la pratique consensuelle privée de l'homosexualité.

En emboitant les pas, le traité de Lisbonne en 2009, refuse toute discrimination basée sur le sexe, la race, la couleur, les caractéristiques génériques, la fortune, la langue, la religion, les convictions ou opinions politique ou toute autre opinion, l'appartenance à une minorité nationale, un handicapé, l'âge ou l'orientation sexuelle<sup>188</sup>. C'est ce qui permet à Marguerite d'affirmer plus tard que «l'égalité des droits des homosexuels est d'ores et déjà une priorité des politiques étrangères américaines et européennes»<sup>189</sup>.

Dans un message adressé au festival du film des droits humains le 02 juillet 2012, l'ancien secrétaire des Nations-Unies, Ban Ki-Moon a ovationné le travail des défenseurs des droits des homosexuels, lesbiennes et transsexuels à travers le monde et mentionné l'obligation légale des Etats de rompre avec la violence et avec la discrimination pour raison d'orientation sexuelle. Ban Ki-moon n'a fait que prolonger la position onusienne selon laquelle les droits sont au-dessus de toute coutume, tradition, valeur culturelle et croyance religieuse.

---

<sup>186</sup> M.-A PEETERS, *La nouvelle éthique mondiale : défi pour l'Eglise*, Kinshasa, MEDIASPAUL, 2007, p.8.

<sup>187</sup>Cf. M-A. PEETERS, *Gender, une norme politique et culturelle mondiale ? op. cit.* p. 57.

<sup>188</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>189</sup>M-A. PEETERS, *Gender, une norme politique et culturelle mondiale*, p.57.

#### ***II.4.3.5. La stratégie d'application: Gender mainstreaming, institutionnalisation et surveillance***

Le consensus de Pékin avait sa stratégie d'application nommée «*gender mainstreaming*», qui signifie l'intégration systématique de la perspective du genre dans le courant principal des politiques et l'opération d'une institution donnée. Aucune institution, aucun secteur de ces institutions, aucune société n'échappe au *gender mainstreaming*. Le *gender mainstreaming* a fait preuve de son efficacité dans l'application depuis Pékin. L'ONU prit les devants de ce processus.

Kofi ANNAN conduisit, dès 1997, une réforme institutionnelle dont l'un des objets fut l'intégration de la perspective du genre dans tous les programmes des onusiens. Le secrétariat se mit à souligner de plus en plus explicitement la priorité que l'ONU était déterminé à accorder à l'égalité des sexes<sup>190</sup>.

En conséquence, les institutions supranationales, les gouvernements et leurs ministères ainsi que les organisations internationales n'ont fait qu'emboîter immédiatement les pas. Parmi les huit objectifs du millénaire pour le développement assigné en 2001, l'égalité des sexes a été élue comme priorité transversale de toute coopération internationale.

Ainsi, nous pouvons affirmer avec force que le *gender* s'est imposé comme norme politique de la gouvernance mondiale, cela d'une façon vertigineuse tout en produisant efficacement des effets jusqu'au niveau local par le truchement des partenaires et réseaux transnationaux d'acteurs non-étatiques qui se sont multipliés exponentiellement depuis 1995.

Les signes ne manquent pas dans la volonté de passer du consensus silencieux de Pékin à la surveillance de son application via des contrôles durs. A propos, l'autonomisation de la femme a été une des cinq priorités lors du second mandat du secrétaire général de l'ONU, en l'occurrence Ban Ki-Moon. Le terme «gender» a été mentionné 27 fois dans le document de Rio. Par ailleurs, un nouveau protocole d'entente entre l'Union Européenne et l'ONU Femme a été conclu dans le renforcement de coopération entre deux organisations dans le domaine de l'autonomisation des femmes et de l'égalité des sexes à travers le monde.

La création de l'ONU Femmes en 2010 témoigne de la volonté de rendre institutionnel le projet de transformation sociale de l'égalité des sexes. Dans le cadre de suivi de Pékin, il y a

---

<sup>190</sup>*Ibid.*

eu adoption en 2012 d'un plan d'action par le conseil de coordination des directeurs exécutifs de l'ONU dans le but de mesurer les avancées accomplies en matière de l'égalité des sexes à l'échelle du système onusien et l'intégration du genre dans ses opérations. Ce qui fait dire à Héritier Françoise que «ce plan d'action est conçu dans le cadre de responsabilisation qui permettra à l'ONU Femme de coordonner avec plus d'efficacité l'action du système onusien en matière d'égalité des sexes»<sup>191</sup>. Nous assistons à une forte pression de l'ONU-Femmes sur le système onusien pour que le cadre soit rapidement et efficacement appliqué.

En émettant une déclaration concernant la tenue en 2015, d'une cinquième conférence mondiale sur les femmes à Pékin, cette proposition visait l'élaboration d'un programme mondial dans la ligne de cette conférence, tout en s'ouvrant aux questions émergentes et impliquant davantage les jeunes. Elle entend également donner un élan à l'ONU-Femmes en renforçant à la fois son autorité et ses institutions. On peut donc constater un changement subreptice de vocabulaire: l'ONU passe du mot «international» à «mondial». Ce n'est pas un changement anodin. Les questions émergentes sont en particulier celles liées à la participation politique des femmes. La résolution 1325 du Conseil de Sécurité nous parle de l'accès égal à un travail décent, la sécurité alimentaire, etc.

#### ***II.4.4. Le gender a la croisée des cultures***

Loin d'être seulement une théorie et une norme politique, le *gender* se voit aussi une culture, pas n'importe quelle culture, mais une culture en cours de mondialisation. En fait, frappée des maux que lui a vus son reniement à son héritage judéo-chrétien, la civilisation occidentale se trouve dans un état de désarroi; sans réveil humain et spirituel des peuples, sans leadership politique et culturel approprié pour les aider à retrouver le chemin vers une destinée véritable, elle restera comme anesthésiée par des siècles de sécularisation, devenu un no man's land, elle procure à des phénomènes tels que le *gender* un terrain culturel propice à leur développement<sup>192</sup>.

Le nouveau paradigme circule là où il y a absence de résistance. La gouvernance mondiale s'est faite complice de cela et s'est même évertuée à lui procurer une dimension politiquement et culturellement normative. La pression est faite aux gouvernements et peuples du monde de pouvoir s'aligner sur les nouvelles normes, de la culture aux normes politiques.

---

<sup>191</sup> F. HERITIER, *op.cit.*, p. 68.

<sup>192</sup>M.-A PEETERS, *Gender, une norme politique et culturelle mondiale ? op. cit.*, p.57.

La gouvernance mondiale dont les normes sont politiques et culturelles a fait de l'égalité des sexes une partie intégrante de l'éducation civique. C'est dire que, la norme politique de *gender mainstreaming* continue à mettre en pratique sa stratégie d'application qui est celle d'une transformation culturelle mondiale au bénéfice de l'éthique du *gender*. A ce titre, on se rend compte que cet objectif est sur le point d'être atteint. Pour Marguerite, sous la gouvernance mondiale, l'égalité des sexes pénètre transversalement dans les institutions et leurs divers secteurs. La norme est adoptée, appliquée, et enseignée selon la perspective éthique de la gouvernance mondiale, une éthique qui ne tient pas compte des réalités anthropologiques universelles<sup>193</sup>.

Les tenants de la théorie du *gender* s'engage à manipuler ainsi les aspirations des peuples, leur autodétermination et nous livrent une interprétation émanant de leur volonté, de l'égalité des sexes.

Malgré son caractère artificiel, nous réalisons que la culture mondiale d'égalité des sexes fabriqués par la gouvernance mondiale éduque les citoyens du monde. Cette culture d'égalité des sexes a eu une grande influence sur les mentalités, le style de vie, sur le comportement, cette influence touche plus les jeunes. Cela prouve à suffisance son installation efficace parmi les peuples, sur les continents et dans le monde entier. Quelle région du monde, quel pays, quelle institution, quel secteur a complètement échappé à l'entreprise idéologique de l'égalité des sexes?

En Afrique, en Amérique latine, en Asie, ne crée-t-on pas des ministères du genre? Ne combat-on pas dès l'école maternelle des stéréotypes sexiste, allant de plus et s'ouvrant jusqu'à insérer la question du choix d'orientation sexuelle dans les manuels scolaires? N'en a-t-on pas fait une condition d'aide au développement? Est-il encore possible à une ONG d'obtenir des fonds publics sans référence à l'égalité des sexes? Le *gender* n'a-t-il pas déjà intégré certains instruments juridiques, comme le protocole de MAPUTO en Afrique? Autant d'inquiétudes qui démontrent que le *gender* aujourd'hui touche toutes les couches de la sociales à travers le monde. Il devient incontournable dans tous les domaines. Voyons maintenant son accroche culturelle réelle à travers le monde.

#### ***II.4.4.1. Le processus du changement culturel et nouvelle éthique contraignante***

---

<sup>193</sup>*Ibid.*, p. 58.

Il est temps que nous prenions en compte le processus du changement culturel, ensuite nous verrons si l'assise culturelle du *gender* qui est imposée aux nations n'est-elle pas un pas géant au pied d'argile. Selon Marguerite nous avons appris qu'«au fur et mesure de leur développement, les peuples prennent conscience des problèmes qu'ils ont encore à résoudre, comme par exemple de ceux que peut poser le manque d'éducation des femmes désir»<sup>194</sup>. C'est à partir de cette prise de conscience engendre un saine réflexion concrète que les modalités de le réaliser.

Comme on peut le remarquer, la mondialisation met face à face les populations des pays en voie de développement avec d'autres sociétés plus avancées économiquement, socialement et politiquement. «Elle provoque un choc qui est une arme à double tranchant. D'une part, elle renforce leur désir d'être et de rester eux-mêmes et de préserver leurs richesses culturelles, voire de les développer parce qu'ils les trouvent bon dans la culture avec laquelle la mondialisation les met en contact. D'autre part, elle a pour effet pratique, observable, et d'entraîner une perte en sens irréversible de leur héritage culturel et des richesses humaines et spirituelles qu'il contient»<sup>195</sup>.

Dans cette rencontre culturelle, ce sont plus les jeunes qui sont séduits par le "modèle occidental", mais ces jeunes ont la difficulté de discerner suffisamment ce qu'il contient aujourd'hui de nuisible. Ils se laissent prendre par la vague puissante des changements que ce modèle impose chez eux.

Ainsi, la tentative est portée de prendre le *gender* comme solution toute faite aux difficultés réelles des femmes à travers le monde. A ce titre, Marguerite est précise lorsqu'elle soutient qu'il n'est pas aisé pour les cultures non-occidentales de discerner que les normes d'égalité des sexes telles qu'elles leur sont imposées les engagent à: Substituer aux personnes-citoyens de leurs sociétés des individus-citoyens laïcisés et occidentalisés, et l'ouverture à l'amour par une éthique froide et non contractuelle; Retirer subrepticement à la personne, l'amour, la famille, la mère, le père, l'époux, le fils, la fille leur droit de cité et étouffer progressivement dans leur culture le sens de la sexualité et de la famille; Provoquer une lutte implicite des sexes, puisque le but de la révolution est de redistribuer le pouvoir en le prenant

---

<sup>194</sup> M.-A. PEETERS, *Gender, une norme politique et culturelle mondiale ?* p. 59.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 69.

à un sexe pour le donner à l'autre; diffuser rapidement des styles de vie inspirés de la «libération sexuelle» occidentale et ainsi accélérer leur sécularisation<sup>196</sup>.

Les ingénieurs sociaux et les intellectuels post- moderne ont beaucoup contribué à la construction des nouveaux concepts, ils ont aussi joué un rôle critique, non seulement au départ du processus révolutionnaire qu'ils ont lancé, mais également tout au long de son processus qu'ils ont intellectuellement accompagné.

Nous nous rendons compte que les nouvelles normes politiques mondiales ont en même temps bouleversé les cultures dans leur fonctionnement et ont exprimé les changements culturels des sociétés occidentales. Les peuples restent en même temps ici réceptionnaires passifs et participants actifs des changements culturels.

De ce qui précède, nous pensons que les propositions des activistes des normes politiques, les propositions des idéologues des peuples et des institutions ne visent toujours pas d'une façon stricte la même teneur idéologique. Mais les interprétations de ces normes quelle qu'en soit l'origine se réfèrent à un noyau dur commun assurant ainsi la cohérence apparente de la transformation culturelle qu'elles opèrent conjointement.

#### ***II.4.4.2. Une nouvelle éthique contraignante***

Rappelons que la perspective de *gender* est traitée par la gouvernance mondiale non seulement comme une norme culturelle et politique, mais également comme un impératif éthique. Aujourd'hui son intégration dans un programme, dans une charte, dans un discours devient une condition sine qua non. Passer outre cette obligation pratique de son éthique, c'est s'exposer à la critique. D'où la question: comment peut-on oser résister au consensus mondial et à la haute «autorité morale» et ne pas s'engager à l'appliquer et en donnant vie ses partenariats?

La nouvelle éthique mondiale revêt un caractère contraignant. La postmodernité se révèle ainsi dure, fermée et partisane. Dans cette nouvelle éthique, aucune autre valeur n'est au-dessus de la liberté de choisir; son interprétation du «libre-choix» s'impose.

De fait: la gouvernance mondiale s'efforce de contrôler l'application effective de la perspective du genre par tous les moyens possibles, elle force à un engagement idéologique

---

<sup>196</sup>M.-A. PEETERS, *Gender, une norme politique et culturelle mondiale ?*, p.69.

qui ne peut être que contraire à leur conscience. Le contenu de la prétendue norme mondiale du *gender* n'a pas été soumis à un débat démocratique ouvert: un consensus a été déclaré sans que le concept ait été défini, et les définitions normatives qui ont suivi n'ont pas été soumis à un contrôle intergouvernemental et encore moins au contrôle parlementaire du niveau national.<sup>197</sup>

On s'aperçoit du coût que ce processus viole les principes démocratiques de base. Il est aisé d'y discerner manipulation et contrainte. Culturellement, le *gender* n'est pas une émanation asiatique de l'Océanie, sud-américaine, non plus africaine; c'est un produit des minorités qui est imposé aux nations à l'heure où elles n'ont jamais souhaité se déterminer librement. Lui opposer de résistance devient de plus en plus difficile et de lourde conséquence.

Mais les esprits avertis qui ont compris l'idéologie véhiculée par le *gender*, et qui refusent toute compromission de leur conscience, souffrent souvent à trouver une issue à la fois pratique et moralement satisfaisante à des situations concrètes telles que celles-ci. L'obligation pour tous les membres d'un groupe particulier (entreprise, consortium d'ONG, association, etc.), sous peine de marginalisation pénalisante, de signer une charte éthique incluant le *gender*, de s'y conformer dans les activités suivantes:

Conditionnement de l'aide au développement par bailleurs de fonds: obligation pratique d'intégrer la perspective du genre dans leur projet, et de prouver son application lors du contrôle de surveillance (de plus en plus fréquent) de l'usage du financement accordé; Engagement dans tous les partenariats divers (projets de développement, projets sanitaires, éducatif, et /ou religieux) forçant l'adhésion à la perspective du *gender*; Appartenance à un milieu professionnel impliqué directement ou indirectement dans des programmes de promotion du *gender*; appartenance à un parti politique ayant intégré le nouveau langage dans la plateforme, voire faisant de l'égalité des sexes une priorité; participation à des décisions politiques incluant souvent même prioritairement la perspective du *gender*; participation à des comités d'éthique régis par une logique consensuelle ne laissant pas de place au pluralisme et l'opposition; confrontation (en tant que parents, enseignant; enfants, étudiants) à des programmes scolaires ou universitaires obligatoires, intégrant la sensibilité, etc.<sup>198</sup>.

---

<sup>197</sup> Cf. M.-A PEETERS, *Une nouvelle éthique mondiale, op. cit.*, p. 26.

<sup>198</sup> Cf. M.-A PEETERS, *La Nouvelle éthique mondiale, op. cit.*, p. 63.

Cette nouvelle éthique est contraignante non seulement par les pressions financières ou pressions légales, mais également par la mentalité consensuelle de la nouvelle culture et par son éthique.

#### ***II.4.4.3. Imposition, séduction et liberté de conscience***

En paraphrasant le professeur Marcus Ndongmo, nous pouvons affirmer qu'il n'y a pas de changement culturel durable et réel sans l'adhésion des membres à la culture en question. En s'y engageant, le changement des mentalités et de comportement s'avère nécessaire. Cependant, ce changement de mentalité et de comportement implique un engagement de leur conscience.

S'agissant de l'imposition, Peeters exprime son inquiétude en ces termes: «comment réussir à imposer, du haut de la gouvernance mondiale, aux peuples du monde et aux personnes qui les forment, les normes culturelles qui, parce qu'elles nient ce qui est bon, font vivre l'homme et la femme en dehors d'eux et resteront toujours externes à leur personne»<sup>199</sup>.

Pour y parvenir, les ingénieurs sociaux et la gouvernance mondiale utilisent les verbes «s'approprier» et «internaliser» pour décrire leur méthode. Ils savent bien que le changement culturel ne peut avoir lieu que par le concours des membres d'une culture donnée. Le moyen pour atteindre cet objectif est de faire de ces membres des parties prenantes du processus du changement. Accepter un tel projet exige des membres d'une culture donnée de sérieuses restrictions ou compromission spirituelle, personnelle et morale au regard des conséquences nuisibles qu'il entraînerait.

Une fois que les contraintes de la culture du genre réussissent et qu'elles arrivent à changer de façon durable des cultures, cela prouverait que les consciences sont déjà affaiblies ou embrouillés au point de ne plus savoir discerner. Il ne paraît pas y avoir d'autres alternatives à l'imposition du *gender* que de substituer dans nos cultures un éveil de la conscience.

La conscience permet au peuple de faire un tri, par amour d'eux-mêmes, entre ce qui est conforme ou non à la réalité, à la vérité et à leur vocation. Il revient à tout gouvernement démocratique de défendre la liberté de la conscience, un droit fondamental et universel.

---

<sup>199</sup>*Ibid.*, p. 64.



## ***II.4.5. De la déconstruction du binarisme comme stéréotype postmoderne***

### ***II.4.5.1. La déconstruction des stéréotypes***

Il sied de noter que le concept «stéréotype» tire son origine de deux racines: stéréo signifie «solide, ferme» et typos «impression, marque gravée». Le terme stéréotype fut engendré dans le contexte de l'imprimerie pour parler d'un type en relief obtenu par moulage pour effectuer des impressions rapides et à bon marché.

C'est en 1798 qu'on retrouve pour la première fois le concept stéréotype; il était question dans ce contexte de copier un original à des fins de large reproduction. C'est au cours du 20<sup>e</sup> siècle que le concept stéréotype acquiert un sens sociologique. C'est précisément en 1992 que Walber Lippmann a utilisé ce concept pour désigner une image mentale d'un sujet (le plus souvent d'une catégorie sociale, d'une nationalité par exemple); largement reproduite et fermement gravée dans l'opinion publique. Les stéréotypes et leurs impacts psychologiques font depuis des années l'objet d'études en psychologie sociale.

Après cette élucidation conceptuelle, nous réalisons que l'imposition culturelle de la nouvelle éthique se manifeste avant tout dans le domaine de l'éducation.

En effet, depuis Pékin, sous la gouvernance normative de l'Unesco entre autres, une majorité des ministères nationaux de l'éducation ont revu d'une manière ou d'une autre sensible au genre. Bien qu'il soit une entreprise immense, ce projet de réforme révolutionnaire et subversive de l'éducation a peu de visibilité et passe relativement inaperçu. Comme l'indique M.-A Peeters, il commence au jardin des enfants et se poursuit jusqu'à l'université, le plus souvent à l'insu des parents ou sans qu'ils en mesurent la portée pour l'éducation des enfants et la vie sociale. Dans un nombre croissant de pays, les thèmes de l'orientation sexuelle et de l'identité sexuelle sont introduits dans le contenu de l'éducation et y sont souvent associés à un droit.<sup>200</sup>

Quant au concept «stéréotype», il est essentiellement lié à la post-modernité, à la révolution du *gender* et à la réforme de l'éducation. Ce concept a alors acquis une signification sociologique et vient à signifier une croyance socialement partagée, perpétuée sans changement, concernant les caractéristiques qui seraient propres à certaines catégories sociales.

---

<sup>200</sup> M.-A PEETERS, *Gender, une nouvelle norme politique et culturelle mondiale ?*, op. cit., p.65.

Dans le contexte du *gender*, les stéréotypes renvoient à des modèles socialement définis, ayant à leurs seins les croyances d'une culture déterminée concernant les rôles sociaux de l'homme et de la femme, y compris leurs relations même sexuelles. En d'autres termes ce que la société comprend du comportement masculin et féminin et qui serait universel, d'après les tenants de la postmodernité, semble être discriminatoires face à ce que eux considèrent de vulnérable ou opprimée.

Dépendant d'un pays à l'autre, d'une culture à l'autre, selon bien entendu les époques, et selon les psychologues, les stéréotypes sont transmis dès la prime enfance à travers l'éducation des parents au cours du processus de socialisation et à l'école. Ce sont surtout les médias et la culture au sens large qui ont consolidé les stéréotypes tout au long de l'existence. Ces derniers ne sont pas seulement inscrits dans les mentalités populaires, mais également dans les structures légales et institutionnelles d'un pays.

Un stéréotype reste simpliste et généralisateur, il se fonde *a priori* sur les suppositions existantes. Généralement un stéréotype revêt une connotation négative; il peut être plus ou moins proche de la réalité. Les sociologues qui sont des serviteurs de l'éthique pseudo-marxiste de l'égalité et de la non-discrimination s'intéressent moins au degré d'ouvrage des stéréotypes dans la réalité. Cette nouvelle éthique s'impose et exige une déconstruction des stéréotypes qu'elle juge discriminatoires.

Les réalités anthropologiques universelles trouvées gênantes au projet des idéologues de la théorie du *gender* ont été transformées, en stéréotypes par les leaders intellectuels de la culture du *gender* dans les buts stratégiques de pouvoir les déconstruire. Quand ces données liées à la réalité anthropologique et existentielle de l'homme et de la femme sont furtivement transformées en stéréotypes sexistes, elles deviennent étrangères à ces cultures et reçoivent une image négative. Les cultures elles-mêmes souhaitant leur déconstruction, commencent à émettre sur ces données externes des généralités négatives, simplistes et réductrices.

Nous réalisons que l'objectif poursuivi par les ingénieurs sociaux est de rendre les peuples eux-mêmes premiers acteurs de déconstruction de leurs propres cultures. Le tableau suivant peut nous éclairer sur la manière dont les avocats du *gender* ont en particulier transformé en stéréotypes sexistes certaines considérations sur la nature humaine.

Féminité et masculinité: êtres, rôles, gestes, remarques, attitudes, dons, apparences,
--

habits, ...féminins ou masculins
Maternité et paternité, «sein maternel», «maison paternelle»
Sponsalité (hétérosexualité)
Complémentarité homme-femme comme «aide assortie à l'homme»
Famille traditionnelle fondée sur le mariage entre un homme et une femme, constituée d'un père, d'une mère et de leurs enfants
Homme chef de famille, autorité paternelle
Femme, «cœur du foyer», «gardienne de la vie», éducatrice
Corps sexué féminin ou masculin

Femme, réceptrice et médiatrice
Femme victime ou servante, se sacrifiant, servant son mari, ses enfants, sa communauté
Sexe fort et sexe faible, supériorité physique de l'homme et infériorité physique de la femme, homme protecteur et femme besoin de la protection
Rationalité masculine et sensibilité féminine, homme/raison et femme/cœur
Empathie et don d'écoute féminin

Comment ne pas remarquer le caractère dur de la postmodernité, qui s'attaque à ce qu'il y a de plus grand dans la culture, à savoir à la vocation de l'homme et de la femme à l'amour?

#### ***II.4.5.2. Le binarisme: stéréotype postmoderne par excellence***

Comme stéréotype postmoderne, le binarisme voit caricaturalement la réalité selon un schéma conflictuel dominant-dominé, vérité-mensonge; blanc-noir, homme-animal, homme-femme<sup>201</sup>.

D'après les féministes du *gender*, il y a des stéréotypes binaires à déconstruire, et nous pensons au concept femme qui est stéréotype féminin dominant dans la majorité des cultures: «la femme épouse et mère».

En paraphrasant Peeters, nous pouvons dire que ce stéréotype appartiendrait au système patriarcal et/ ou religieux et donc serait, selon les féministes du “genre” négatif, restrictif et discriminatoire; ce qui serait contraire à l'égalité en réduisant la femme à un être inférieur et à une victime constituant un obstacle à ses habilitations et à son autonomisation.

A côté du stéréotype «femme épouse et mère», l'hétéronormativité se dévoilerait face à l'autre stéréotype «binaire générique» à déconstruire. En ce sens, ce dernier aurait pour mission d'informer les individus dans une identité sexuelle et un rôle social devant obligatoirement se conformer à leur identité biologique de femme et d'homme. D'après les théoriciens du *gender*, pour que l'homme ou la femme accède à la libération, il conviendrait d'après eux de dépasser ces oppositions dialectiques en déconstruisant leurs composantes. Pour libérer durablement les sociétés des valeurs patriarcales et de l'hétéronormativité inculquée par l'éducation dès la petite enfance, les ingénieurs sociaux ont compris qu'il fallait transformer la mentalité des vecteurs des prétendues stéréotypes (principalement les parents de l'éducation, leaders religieux) et ajuster le contenu du message transmis par les médias, l'art et les musiques, les jeux, le langage, les législations et politiques, procédures décisionnelles, les sessions de formation...<sup>202</sup>. Le souhait de ces ingénieurs sociaux est de changer la culture jusque dans le soubassement, et a pour conséquence l'usage à répétition du concept «approfondissement» pour dire leur ferme détermination de faire pénétrer toujours profondément les normes du *gender* dans le tissu des sociétés.

Consultés par la gouvernance mondiale, les ingénieurs sociaux et anthropologues analysent la situation des pays pour déterminer au sein de différentes cultures et de façon

---

<sup>201</sup> M.-A PEETERS, *Gender, une nouvelle norme politique et culturelle mondiale ?*, op. cit., p. 67.

<sup>202</sup> M.-A PEETERS, *Gender, une nouvelle norme politique et culturelle mondiale ?*, op. cit., p. 67.

locale ce qui doit être modifié dans le but d'atteindre leurs objectifs se révélant révolutionnaires.

Analysant Jacques Dériida, M. Peeters affirme à juste titre: « maître de la déconstruction postmoderne, n'a-t-il pas suggéré peu de temps avant sa mort en 2004, dans un article paru dans le monde, d'éliminer le mot «mariage» du code civil français pour résoudre le problème du statut juridique des couples homosexuels? L'exclusion de certains mots en facteur important à prendre en compte dans l'analyse»<sup>203</sup>.

De pas les considérations émises ci-haut, nous nous rendons compte que la nouvelle éthique mondiale refuse la différence dans le traitement des enseignants à l'égard des petites filles et petits garçons à l'école comme jadis. Parler de tel métier ou tel habillement qu'il est masculin ou féminin, ou de préparer les filles à la maternité, rejoint la pensée de Peeters: «Au contraire, les manuels du *gender training* les instruisent de casser les stéréotypes en assignant par exemple aux garçons des tâches féminines (coudre, faire la cuisine, jouer à la poupée...) pour leur donner la liberté de choisir leur rôle social, et une fois devenus adultes, afin de déssexualiser les rôles sociaux et les tâches ménagères»<sup>204</sup>. La nouvelle éthique veut promouvoir des modèles de changement selon lesquels il n'existe plus de gestes domestiques féminin ou masculin.

Paraphrasant Simone de BEAUVOIR, le professeur B. Pangadjanga affirme qu'en «prêchant le narcissisme féminin, la rédaction du deuxième sexe permet à son auteur de théoriser des choix de vie, adaptés d'abord de façon individuelle ou spontanée: en l'occurrence, la recherche de l'indépendance économique par la femme, le refus du mariage et de la maternité selon la coutume, enfin, la mise en pratique d'une vraie liberté sexuelle et de la libération érotique. C'est cela la femme libre, c'est cela la femme émancipée, c'est cela la femme indépendante»<sup>205</sup>.

#### ***II.4.5.3. Une nouvelle culture mondiale***

La déconstruction postmoderne ne sera jamais qu'une négation et un refus de la réalité et de la vérité, de ce qui est et par conséquent ne peut être annihilé. La déconstruction-négation sera toujours un échec. Cependant elle peut prendre une ampleur culturelle très

---

<sup>203</sup>*Ibid.*

<sup>204</sup>*Ibid.*

<sup>205</sup>B. PANGADJANGA, *op.cit.*, p. 147.

important et mener à vide dont nous ressentons aujourd’hui péniblement les effets. La postmodernité prétend combler ce vide par la construction de nouvelles images du rôle social de l’homme et de la femme. Elle finit ainsi par se contredire: «de déconstructiviste qu’elle était, elle devient constructiviste en fabriquant ses propres stéréotypes. Nous avons vu le succès avec lequel la gouvernance mondiale était d’ailleurs parvenue à les rendre culturellement et politiquement normatifs»<sup>206</sup>. Ces stéréotypes, déconstruction-construction, vide de contenu, inapte à remplir le vide social, politique et culturel actuel, occupent néanmoins le territoire appartenant au droit, non aux ingénieurs sociaux, mais à des personnes libres et membres d’une culture donnée.

Le tableau ci-après décrit très précisément comment l’image du rôle de la femme est particulièrement stéréotypée:

Pure citoyenne
Autonome, indépendante, auto réalisée, carriériste, maîtresse de sa destinée, «libérée» de la domination, égale à l’homme en force et en pouvoir
Sexuellement «libérée», «libérée» de son rôle reproductif, contrôlant la fécondité, pouvant choisir jusqu’à son orientation sexuelle, célébrant la diversité des choix...
Revendicatrice et détectrice de droits
Détentrices de pouvoir social, économique, politique, preneuse de décision
Activiste, agente de transformation sociale
Partenaire indifférenciée de la gouvernance mondiale, de ses programmes, de son éthique, pleinement engagée dans leur application

<sup>206</sup>M. A- PEETERS, *La nouvelle éthique mondiale, op. cit.*, p. 47.

Productrice, rentable à l'économie

Il va de soi que les nouveaux stéréotypes tendent à exclure ce qu'ils ont déconstruit. Au sein des cultures, ils livrent un combat entre par exemple:

- citoyenneté et maternité,
- droit de la femme et vie de l'enfant à naître,
- liberté de choisir et norme hétérosexuelle,
- toutes les formes de famille et famille fondée sur le mariage entre un homme et une femme,
- partenariat égal homme-femme et complémentarité.

En dépit de leur marche en avant, les promoteurs du *gender* ne cessent de se plaindre du caractère à leurs yeux trop marginal de leurs succès: «les sociétés seraient encore bien loin de la transformation sociale planétaire souhaitée. Mais alors, qu'ils ambitionnent d'aller plus loin encore, les signes de leur essoufflement, à la fois militant et doctrinaire, ne sont-ils pas déjà perceptibles?»<sup>207</sup>. Entre-temps, la norme culturelle de *gender* continue à être appliquée à travers le monde. Elle continue à briser l'unité de l'homme et de la femme, à casser la famille, à désorienter les jeunes, à occuper le terrain qui appartient à la croissance personnelle de l'homme et de la femme et à leur bonheur, et à séculariser les cultures, à faire perdre leur identité à ceux qu'elles influencent. Les dangers de la nouvelle culture mondiale du *gender* et la dévastation qu'elle opère sont bien réels.

#### ***II.4.5.4. Un géant aux pieds d'argile, une maison bâtie sur le sable***

On pourrait comparer le *gender* à un géant aux pieds d'argile, ou à une maison bâtie sur le sable. Le *gender* est un géant: «norme politique et culturelle mondiale efficacement appliquée, sa machinerie semble aujourd'hui gouverner à de degrés divers, les gouvernements et les cultures des peuples. L'apparent triomphe mondial de la nouvelle éthique génère souvent un sentiment d'impuissance auprès de ceux qui veulent lui résister»<sup>208</sup>. Mais il

---

<sup>207</sup>M.-A PEETERS, *Gender, une nouvelle norme politique et culturelle mondiale ?*, op. cit., p.70.

<sup>208</sup>*Ibid.*, p. 71.

n'existe une issue pratique. Le géant a les pieds d'argile. Le consensus mondial sur lequel il repose est un mythe. Car, tant qu'elles ne sont pas séduites et ne sont pas passées du côté du mal, la population, la population n'adhère pas très sincèrement à cette charlatanerie, qui leur est artificiellement imposée par le haut, à travers les politiques et la réforme de l'éducation agencée par la gouvernance. Ne suffirait-il pas alors d'une pierre pour mettre à terre ce géant aux pieds d'argile.

Le *gender* est une maison bâtie sur le sable. Des fissures apparaissent déjà dans l'édifice, laissant présager son effondrement. Le réveil des cultures et des personnes, au fur et à mesure qu'elles prennent conscience de son agenda caché, crée de nouvelles vagues qui font bouger le sable. Ces vagues sont aussi celles provoquées par les entrechoquements des contradictions internes du *gender*: son ambivalence intrinsèque est insoutenable.<sup>209</sup> Alors qu'elle absolutise la liberté individuelle, l'idéologie du *gender* est conformiste et cherche à aligner les citoyens du monde sur ses clichés réductionnistes. Elle prétend être holistique et prendre en compte la complexité de la réalité, mais elle s'enferme dans des stéréotypes excluant la réalité.

Elle réagit contre le stéréotype de la femme-victime mais ne considère la femme que comme victime de discrimination. Il vaut mieux recommander aux habitants de la maison de la quitter rapidement pour ne pas être ensevelis sous ses débris et décombres.

Le *gender* est incapable de répondre aux aspirations de l'humanité. Il les a pris en otage. Ainsi, s'est engagée dans le monde, paradoxalement sans que les majorités ne s'en rendent compte, une grande bataille: entre la gouvernance mondiale qui impose son éthique sans scrupules, et la liberté des peuples. Qui emportera la victoire?

Les diverses études sur le genre montrent à suffisance l'impact dont jouit cette nouvelle idéologie sur l'éducation, la politique, les médias et le monde de la culture. Sous ses apparences inoffensives, la théorie du "genre" sert de causes nobles: égalité des chances, tolérance, l'homéostasie entre l'homme et la femme. Plus précisément, la théorie du genre mène son combat pour l'établissement d'une anthropologie pernicieuse: la neutralisation de la différence du féminin et du masculin. Car celle-ci, selon les théoriciens du "genre" serait le substrat des inégalités sociales.

Le *gender* veut non seulement interpréter le monde mais également le transformer en offrant à chacun la possibilité de choisir à souhait une forme de sexualité qui lui conviendrait.

---

<sup>209</sup>Cf. *Ibid.*, p. 70.



Le masculin et le féminin n'étant que des constructions phallogocratiques et non des données naturelles, le mariage ne serait donc plus l'union naturelle de l'homme et de la femme dans une complémentarité féconde, mais l'union de deux êtres dont l'affiliation devient artificielle.

Soutenu par les grandes puissances économiques et politiques mondiales, le *gender* formate, ou mieux restructure les esprits sous toutes les latitudes avec une ambition à peine dissimulée: l'avènement des êtres sexuellement indifférenciés substituables les uns aux autres dans une prétendue indétermination sexuelle.<sup>210</sup>

La théorie du Genre existe, avance, se répand même dans les pays qui, longtemps, avaient cherché à l'ignorer. Parti des Etats-Unis, son berceau, le *gender* se dissémine partout à travers un puissant mécanisme de séduction. Le *gender* est donc dans l'air du temps. Il tient à inoculer son venin dans toutes les sociétés au point de vouloir mettre un terme à l'exploration inlassable de l'énigme du masculin et du féminin.

Certes, notre monde change et il ne peut que changer parce qu'il est soumis à un dynamisme irréversible et irrésistible. De cette manière, l'Afrique s'accommodera-t-elle d'un prêt-à-porter venu du pays de l'oncle Sam? Avec la théorie du *gender*, qu'advient-il de nos valeurs socio-culturelles profondément ancrées sur le respect de la différence créatrice?

Loin d'inventer quelque chose vraiment de nouveau, le *gender* semble se rattacher au processus de négation propre au mystère du mal qui, depuis sa genèse aurait mis l'humanité tout au long de son histoire dans un dévoilement se manifestant à trois moments: la recherche désordonnée de pouvoir, de l'avoir et de valoir profond.

Nous réalisons après une analyse que le *gender* fait réveiller la vieille tentation du surhomme de l'homme et de la femme qui comptent «être des dieux» et veulent se réaliser indépendamment du plan établi par Dieu et cela s'accompagne avec la négation de la vérité sur l'être et le refus de l'amour.

A un point culturellement encore jamais atteint, le *gender* mène la révolte contre Dieu. Cela se manifeste par une remise en cause de l'identité sexuelle de l'homme et de la femme, correspondant à la plus antique révélation de Dieu à l'humanité. Dans ce point, nous relevons divers aspects du *gender* comme négation.

---

<sup>210</sup> Cf. B. LEVET, cité par F. DIATEZULWA : « Adresse de bienvenue », In *Actes des vingtièmes journées scientifiques* (du 14 au 17 décembre 2016), Kinshasa, USAKIN, 2016, p. 3.

#### ***II.4.5.5. Tentative d'intellection du concept «gender»***

Il est difficile de comprendre le concept *gender* qui, aujourd'hui, désigne à la fois le sexe, le genre et la génération. Néanmoins, rentrons à son sens étymologique pour en saisir tant soit peu l'idée.

En effet, *gender*, du latin *genus, generis* ou du grec *genos*, se réfère à la génération et à l'origine pour identifier les êtres, les différencier et les regrouper par catégories homogènes. C'est ainsi que depuis toujours, le sexe occupe une place essentielle dans la distinction homme/femme, l'humanité étant divisée en genres masculin et féminin à partir des paramètres physiques, biologiques, psychologiques et spirituels<sup>211</sup>.

En biologie, le genre est un élément déterminé et fixe de la systématique et du groupe morphologique. Il est une subdivision familiale de la même façon que l'espèce est une subdivision du genre<sup>212</sup>. Mais alors que le genre comme l'ordre de classe, est un groupement conventionnel, c'est-à-dire un ordre de méthode visant à dégager une conception systématique de la désignation des êtres, l'espèce biologique est supposé renvoyer à un fondement dans la réalité. Les difficultés rencontrées pour construire une conception rigoureuse de l'espèce, particulièrement dans la taxinomie végétale, ont poussé à remettre en question puis abandonner l'idée classique de la fixité et de l'hétérogénéité des espèces.

Dans la période classique, notamment chez Aristote, le *genos*, qu'il soit posé comme catégorie biologique ou comme dénomination d'un domaine de réalité, définit un ensemble d'êtres différenciables en espèces. Le genre est donc ce qui est attribué essentiellement à des choses multiples et différentes spécifiquement entre elles. Et l'espèce est pour Aristote substance que le genre en tant qu'il est plus proche de la substance première, considéré comme élément et principe des êtres<sup>213</sup>. Ainsi donc, le genre exprime l'essence des rapports dans lesquels l'homme est en relation avec la nature, l'histoire et lui-même. S'agissant bel et bien de la question du genre, analysons le sens des mots Homme, femme et leur différence ontologique.

#### ***II.4.5.6. Portée sémantique des concepts homme, femme et différence ontologique***

---

<sup>211</sup> S. AUROUX, *Encyclopédie universelle. Les notions philosophiques*, Paris, PUF, 1990, p. 1059.

<sup>212</sup> *Ibid.*

<sup>213</sup> *Ibid.*

Avant de poursuivre nos analyses, il sied de préciser le sens des mots homme et femme. Dès lors, nous signalons ici que le concept homme est polysémique. Par homme, nous entendons d'abord l'être humain de sexe masculin. A ce propos, D. BOSOMI affirme que «l'homme est le plus évolué des êtres vivants, appartenant à la classe des mammifères, à l'ordre des primates, à la famille des hominidés et à l'espèce de l'*homo sapiens*»<sup>214</sup>. L'homme est, aux yeux de ce dernier, un être humain de sexe masculin et adulte. Le mot homme suivi d'un nom sert à indiquer un état, une profession: homme d'Etat, homme d'affaires, homme de loi, homme de confiance, homme des lettres, homme de parole. Enfin, ce mot peut être utilisé comme une conclusion prépositive: un homme à venger, parlé d'homme à homme.<sup>215</sup>

De l'autre côté, on appelle femme, l'être humain de sexe féminin. La femme peut mettre au monde. A cela s'attachent plusieurs sens: ce qui fait la femme c'est cet ensemble de comportements spécifiques qui l'opposerait à l'homme. Le concept femme indique aussi les aptitudes. Par exemple une femme de tête, femme d'esprit, femme intérieure, femme ménagère etc.<sup>216</sup>

Ces concepts sont simples, les plus usuels. Mais ce qui apparaît simple, peut parfois être difficile pour l'expliquer. Il fallait procéder par l'examen de ces termes pour relever la différence entre eux. Homme et femme n'est pas la même chose, ils ne sont pas identiques.<sup>217</sup> Mais avant de procéder à cette distinction du point de vue ontologique, il nous faut apporter un peu plus de lumière sur un autre concept, l'hétérosexualité.

#### ***II.4.5.7. La différence ontologique***

L'expression différence ontologique se rapporte souvent à M. Heidegger qui la traite tour à tour dans ces œuvres. Par différence ontologique, Heidegger «entend la différence de nature, d'essence entre essence et étant»<sup>218</sup>. La question de l'être étant oubliée, il convient donc de la ressusciter, de la reposer à nouveau frais. Et la vie de ce nouveau re-questionnement prend son départ dans la conscience de la différence ontologique. Etre c'est la caractéristique fondamentale de l'étant, le principe de vitalité, de vivification. Il est de ce fait même appelé

---

<sup>214</sup> D. BOSOMI, « La différence des sexes est-elle la différence ontologique ? » In *Actes des vingtièmes journées scientifiques*, (du 14 au 17 décembre 2016), Kinshasa, USAKIN, 2016, p. 32.

<sup>215</sup> *Ibid.*

<sup>216</sup> Cf. *Ibid.*, p. 33.

<sup>217</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>218</sup> M. HEIDEGGER, cité par D. BOSOMI, *op.cit.*, p. 34.

*actus essendi* alors que l'étant est le résultat de l'action de l'être, son effet. Autrement dit, l'étant c'est toute réalité qui est, qui existe ou qui participe à l'être.<sup>219</sup>

La différence ontologique est un véritable repère, une vérité pour laquelle le philosophe ne cesse de questionner. Elle est source d'intelligibilité universelle, de lumière philosophique. Cependant, quand nous parlons de différence ontologique dans le cadre de ce travail, nous ne voyons pas directement la différence entre être et l'étant, mais parlons, en termes de l'expression de l'humanité différenciée de sexes comme gage de relations sociétales. De là, on peut de la philosophie des sexes.

#### ***II.4.5.7.1. La différence ontologique et la philosophie des sexes***

Force est de rappeler que la différence ontologique dont il est question ici n'est pas celle prêchée par M. Heidegger. «Par différence ontologique, nous n'entendons aucunement ici l'homme comme être et la femme comme étant ou vice-versa, ce qui serait opposer deux semblables, c'est-à-dire deux étants simplement, ce qui est absurde, illogique, irrationnel. Pour nous, par différence ontologique, nous entendons la différence de nature, d'essence entre l'homme et la femme»<sup>220</sup>. Dans cette logique, D. Bosomi estime qu'une telle différence n'est pas superficielle et accessoire, mais bien fondamentale et essentielle. Ce qui faudrait tout de même appréhender, étant donné que homme et femme participent du même genre humain, de quelle "différence" dans la "similitude" il s'agit en tant que des personnes l'un et l'autre, c'est-à-dire chacun ou chacune à part entière.

La différence ontologique dans la perspective de D. Bosomi est synonyme de l'altérité. Entre l'homme et la femme, il existe une large altérité, c'est-à-dire la non-identité entre les deux. Ainsi, «on peut évoquer à ce stade tous les philosophes de l'altérité dont M. Buber, E. Levinas, M. Nédoncelle et J. de Finance. Pour ne citer que ce dernier, il montre la différence entre les êtres cosmique, dans la figure  $A \neq B$  (A n'est pas égal à B). Les deux sont différence parce que, selon l'esthétique transcendantale de Kant, ils sont situés dans deux espaces et deux temps différents. Ainsi donc, cette différence peut s'appeler simplement altérité»<sup>221</sup>. De ce fait, on appelle altérité, la différence radicale entre les êtres, entre les choses. A part l'espace et le temps qui sont facteurs de la différence entre les êtres humains, il y d'autres

---

<sup>219</sup>*Ibid.*

<sup>220</sup>*Ibid.*

<sup>221</sup>M. HEIDEGGER, cité par D. BOSOMI, *op.cit.*, p. 34.

facteurs plus déterminants comme ceux génétiques, biologiques, psychologiques, qu'il faut prendre en compte.

De ce qui précède, nous pouvons dire avec D. Bosomi que la différence ontologique prêchée par M. Heidegger et l'étude de l'altérité des philosophes de la rencontre peuvent constituer une matière précieuse. De leurs recherches, nous percevons la différence essentielle entre l'homme et la femme. Passons outre les différents débats autour du sexe pour parler de la métaphysique des sexes.

#### ***II.4.5.7.2. La différence ontologique et la métaphysique des sexes***

L'ampleur que prend le sexe dans notre société actuelle est connue de tout le monde. Apparemment en aucun temps, la femme et le sexe n'avaient occupé tant le premier plan. Sous mille formes, femme et sexe dominant dans la littérature, le théâtre, le cinéma, la publicité, dans toute la vie pratique contemporaine. La femme est ainsi présentée pour attirer l'homme et le séduire sexuellement. A cet effet, la théorie du mythe de l'androgyné décrit dans le *Banquet* de Platon nous servirait brièvement de guide pour comprendre métaphysiquement ce phénomène devenu drame<sup>222</sup>.

Selon Platon, il existait une race primordiale d'êtres qui renfermaient en eux les deux principes, le féminin et le masculin. Les membres de cette race androgyné étaient d'une force et d'une audace extraordinaires et ils nourrissaient dans leur cœur un projet orgueilleux, celui de conquérir les dieux. Mais au lieu de les foudroyer, les dieux ont préféré paralyser simplement la puissance en les séparant en deux. De là, la connaissance d'êtres de sexe distinct, porteurs en tant qu'homme et femme d'un sexe et ou l'autre. Mais en ces êtres, continue de persister le souvenir de l'état intérieur qui éveille en eux, constamment l'impulsion de reconstituer l'unité primordiale. C'est dans cette impulsion que réside le sens de l'*éros*, c'est-à-dire de l'amour.<sup>223</sup>

En effet, depuis les temps très reculés l'amour pousse les êtres humains les uns vers les autres, l'*éros* est inné dans la nature humaine. Ainsi, à partir de la participation commune des

---

<sup>222</sup> Cf. B. PANGADJANGA, « Plaidoyer pour un mieux vivre ensemble du masculin et du féminin dans le contexte de la diversité des sexes ». In *Actes des vingtèmes journées scientifiques* (du 14 au 17 décembre 2016), Kinshasa, USAKIN, 2016, p. 144.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 145.

aimants au plaisir sexuel, l'âme de chacun d'eux tend à quelque chose différent qu'elle ne sait pas exprimer, mais qu'elle sent et révèle systématiquement.<sup>224</sup>

Platon fait demander aux aimants ce qui suit: «ce que vous convoitez dans l'acte d'amour, n'est-ce pas la quête d'une fusion parfaite de l'un avec l'autre, de façon à ne jamais vous séparer l'un de l'autre, ni jour, ni nuit? Si tel est votre désir, je peux vous fondre ensemble et vous souder avec un fort feu en un individu, de telle sorte que, de deux vous étiez, je vous réduise en un seul être, si bien que vous viviez unis l'un à l'autre tant que durera votre vie».<sup>225</sup>

Ainsi, par l'acte d'amour, l'objectif est de s'unir et de se fondre avec l'aimé pour que, de deux êtres distincts, l'on revienne à une seule nature. De cette façon, la différence des sexes doit se comprendre en termes de complémentarité.

#### ***II.4.5.7.3. La différence ontologique et les présupposés du gender***

Tout le combat des philosophies du *gender* est orienté contre la domination masculine, c'est-à-dire contre le machisme. Car, pour assurer leur pouvoir, les hommes ont fabriqué des stéréotypes masculins et féminins. Ils ont institué entre eux des relations de dominateurs et dominés à leur profit, selon une vision marxiste ou non de l'histoire<sup>226</sup>. Comment libérer le monde de cette violence dont les femmes sont les premières victimes? C'est cette réalité que le *gender* entend remettre en cause, jugeant cette dernière trop fixiste, différentialiste, biologisante et enfermante, car jusqu'ici elle n'a contribué qu'à l'asservissement des femmes.

Pour le *gender*, l'enjeu premier de l'identité sexuelle est le pouvoir. La différence sexuelle n'est finalement rien d'autre qu'un instrument au service de la domination hétérosexuelle ou masculin. L'idée même d'une identité sexuelle est une construction sociale au service de cette domination. En dénonçant les inégalités creusées entre l'homme et la femme, le *gender* en est venu à remettre en cause, voire nier la différence naturelle des genres, estimant que celle-ci est d'ordre purement culturel. Cette théorie privilégie l'humain bisexué par rapport à la différence sexuelle. Nous appartenons tous au même genre humain. Il y a du masculin et du féminin en chacun de nous et tout le monde a la liberté d'assumer son sexe.

---

<sup>224</sup>B. PANGADJANGA, *op. cit.*, p. 146.

<sup>225</sup> PLATON, cité par B. PANGADJANGA, *art. cit.*, p. 147.

<sup>226</sup> Cf. O. BONNEWIJW, *Gender, qui es-tu ?*, Collection l'IUPG, Paris, Ed. De l'Emmanuel, 2012, p. 183.

L'humain est neutre à sa naissance et un rôle masculin ou féminin lui a été imposé par le milieu culturel dans lequel il se trouve.

Par ailleurs, les frontières du masculin et du féminin sont floues et ne vivent qu'à l'intérieur de nous-mêmes. La différence entre les sexes n'a donc aucun fondement naturel, même si sa conscience n'est apparue qu'à une certaine époque de l'histoire; et le moment venu qu'elle disparaisse en tant que tison de désordre. Les rôles de l'homme et de la femme sont en fait interchangeables. Mais en rejetant le modèle normatif lié à la procréation, le *gender* envisage une pluralité d'identités sexuées et prétend dépasser la dichotomie entre le masculin et le féminin, tout comme la distinction entre homosexuel et hétérosexuelle. Il aboutit finalement à l'idée d'un sexe polymorphe, pluraliste, subjectif, sexe à la carte, sans limite et finalement indéfini, ludique voire libidineuse (se résorbant en auto-satisfaction sans frontière).

La seule normalité qui vaille serait alors celle du plaisir individuel, celle de rendre le sujet satisfait ou heureux seul. Pour arriver à cette pluralité sexuelle, il faut certains présupposés: il faut renverser le processus d'intériorisation de la pseudo-norme hétérosexuelle. Analysons à présent les motifs qui sont à la base de l'émergence de l'idéologie du *gender*

#### ***II.4.5.8. Recherche inappropriée de pouvoir, de plaisir et de possessions***

Le concept de pouvoir, en particulier de son auto-attribution, et de jouissance individuelle se fait proluxe dans la culture actuelle. Selon M.-A. Peeters, «il apparaît dans des concepts tels que contrôle de sa vie ou de sa destinée, autonomisation, auto-détermination des enfants, indépendance de la femme, réalisation de son potentiel, autoréalisation, autodétermination, acquisition de connaissances/compétence, construction de capacité, droit/pouvoir de choisir, empowerment (incorrectement traduit en français par habilitation, mais qui signifie en réalité prise de pouvoir), accès universel à l'information à la santé, au pouvoir de décision, aux choix, aux droits et ainsi de suite»<sup>227</sup>.

Avec Peeters, nous osons affirmer que l'acquisition de pouvoir comme fin en soi a été l'objectif de toutes les révolutions. Associée à la volonté subjective de possession d'une part,

---

<sup>227</sup> M.-A. PEETERS, M.-A. PEETERS, *Le gender, une norme politique mondiale ?*, op. cit, p.73.

et de plaisir égoïste, d'autre part, elle a été responsable de désordres humains, sociaux, politiques et spirituels depuis le Jardin d'Eden»<sup>228</sup>.

Comment l'acquisition du pouvoir se manifeste-t-elle dans la culture post-moderne et la révolution du *gender* en particulier? Il est à remarquer que la post-modernité est issue de la réaction contre le pouvoir, «contre le pouvoir tel qu'il était exercé sous la modernité: contre le pouvoir dit de domination ou 'pouvoir sur la suprématie masculine' et son 'régime patriarcal', l'autorité des parents, les impositions dogmatiques, la coalition raison-pouvoir, de la politique habilitiste et de la *Réal politik*, les hiérarchies sociales et humaines»<sup>229</sup>.

Nous le réitérons, le but poursuivi par la post-modernité est de déconstruire les relations binaires caractérisant la nature, les relations humaines telles qu'elles auraient été construites, la réalité politique ou le régime politique moderne: gouvernant-gouverné, dominant-dominé, supérieur-inférieur, homme-femme, mâle-femelle, blanc-noir, professeur-élève, colonisateur-colonisé, occident-reste du monde, riche-pauvre, majorité-minorité, hétérosexuel-homosexuel, aîné-cadet, nous les autres, croyant-athée, cultivé-sauvage, homme-environnement, clerc-laïc, ainsi de suite<sup>230</sup>.

Poursuivant son but, la postmodernité, le néo-marxisme taxe ces «relations binaires d'incarner» autant de régimes d'oppression du plus faible par le plus fort. La postmodernité arrive même à déclarer que toute frontière identitaire se voit opprimante.

En quête de la déconstruction des relations «binaires» à travers lesquels ils appréhendent la réalité du monde, les postmodernes s'en prennent au dessein de celui qui a créé le monde selon l'ordre donné et à des fins d'amour. Les postmodernes ne veulent pas abolir le pouvoir, mais ils s'entendent à redistribuer le pouvoir en le faisant passer de «l'opresseur» à «l'opprimé» et en le rendant ainsi prétendument égal pour tous.

Nous remarquons que la nouvelle notion du pouvoir ne serait plus ni dominatrice, ni contraignante. Cette nouvelle notion du pouvoir captive aussi bien les occidentaux que les non-occidentaux. Et beaucoup sont ceux qui croient que les paradigmes postmodernes ouvrent enfin à l'humanité, après des siècles d'injustices sociales, le chemin de l'égalité.

---

<sup>228</sup>*Ibid.*, p. 74.

<sup>229</sup>M.-A. PEETERS, *Le gender, une norme politique mondiale ?*, op. cit, p.73.

<sup>230</sup>*Ibid.*, p.75.



Nous évoquons ici deux remarques analytiques qui s'imposent: la première consiste à épinglez, contrairement aux apparences, la continuité idéologique entre modernité et postmodernité. Le pouvoir est perçu dans l'éthos de l'une comme de l'autre, non seulement comme une valeur dominante, mais également comme un objectif poursuivi et comme fin en soi. La deuxième remarque est celle qui montre que la postmodernité mène l'erreur moderne plus loin, qu'elle se voit avant tout une culture de lutte pour le pouvoir.<sup>231</sup>

A ce propos, M.-A Peeters nous révèle qu'«un indice de cette affirmation est la tendance à la disparition du mot «service», encore présent dans le langage de la culture moderne, du nouveau langage post-moderne. Un autre indice est l'éclipse du concept représentation démocratique respectée sous la modernité comme principe démocratique la représentation impliquant un sens du service de ceux qui nous ont mandatés de les représenter et lesquels on reçoit son autorité et la légitimité du pouvoir qu'on exerce sur eux de la culture politique postmoderne. Celle-ci met en avant la démocratie participative»<sup>232</sup>.

Nous réalisons que du point de vue pratique, la conception postmoderne de la participation facilite la compréhension du pouvoir par des groupes de pressions et minorité participative comme stipule l'exemple de la théorie du genre, un tel virement de pouvoir a déjà atteint des proportions mondiales.

Ainsi donc, le pouvoir devient une finalité en soi, lorsqu'il est conçu comme un service. De ce fait, nous tendons dans la dialectique: recherchant le pouvoir pour soi, on l'exerce contre ceux qui défendent les idées ou des intérêts qui divergent. «Pour autant qu'ils fassent impasse sur le service, le «gagnant-gagnant», le pouvoir «partagé» postmoderne sont un leurre comme l'a été le léninisme: un équilibre d'intérêt individuels, un contrat sans amour, une auto-réalisation mutuelle égoïste.

L'empowerment féministe et homosexuel promu par la gouvernance mondiale est bien une prise de pouvoir, non pour le partager ou redistribuer, mais pour imposer la *weltouscharung* de certains lobbys partout dans le monde, comme condition de la libération, du salut, de la fin de l'oppression, de l'égalité pour tous.<sup>233</sup>

---

<sup>231</sup> Cf. M.-A. PEETERS, *Le gender, une norme politique mondiale?, op.cit.*, p.76.

<sup>232</sup> *Ibid.*

<sup>233</sup> Cf. *Ibid.*, p. 75.

La perspective de ces lobbies se voyant incompatible avec celle des défenseurs du bien de la famille, du mariage et de l'humanité, comment s'étonner de ceux qui veulent prendre le pouvoir pour eux seuls.

#### ***II.4.5.9. Fruit de l'héritage marxiste***

Nous l'avons suffisamment évoqué au début de cette première partie. Mais ici l'accent sera mis sur l'héritage de Marx en ces jours. Le culte moderne et postmoderne du pouvoir se voit tributaire de l'idéologie marxiste où les prolétaires doivent prendre le pouvoir et contrôler des moyens de production dans le but de renverser le pouvoir de la bourgeoisie (lutte de classe). A propos, K. Marx écrit: «ainsi nous assistons d'une part, à une concurrence entre bourgeois et d'autre part, les ouvriers ou mieux les prolétaires devenus nombreux engagent d'abord une lutte tacite, c'est-à-dire que l'existence du prolétariat est toujours et déjà une lutte contre la bourgeoisie, ensuite la lutte engagée entre les ouvriers isolés, après entre ouvriers d'une même fabrique, enfin les ouvriers d'une même branche de l'industrie dans une même localité contre les bourgeois qui les exploitent directement. Il commence par attaquer les rapports bourgeois de production, ceux qui volent les instruments de production et les détruisent»<sup>234</sup>.

Nous assistons ici, remarque Marx, à un renversement de valeurs. Les bourgeois menacés se rangent du côté des révolutionnaires, ils passent ainsi de la bourgeoisie au prolétariat.

Dans le cadre du *gender*, les féministes radicales doivent prendre le pouvoir politique et le contrôle de moyens de production (contraception, avortement) dans le but de renverser le pouvoir patriarcal, masculin, dominateur (lutte des sexes et des genres. Les lobbies s'efforcent de renverser le pouvoir culturel et politique dans l'intention d'abolir les privilèges hétérosexuels) et transformer les sociétés et les lois.

#### ***II.4.5.10. Le concept gender et la notion de politique***

---

<sup>234</sup> K. MARX & ENGELS, *Sur la religion*. Trad. de G.BADIA, P. BANGE, E.BOTTIGELLI, Paris, 2d. Sociale, 1997, p. 82.

Il sied de considérer le lien existant entre le contenu du concept *gender* et la notion du pouvoir. Les théoriciens du *gender* ont la prétention d'offrir à l'individu le pouvoir de créer sa propre identité sexuelle par le discours (langage performatif). L'individu se fabriquerait lui-même et se contrôlerait et aurait ainsi ses choix, son corps, son identité, sa vie et sa destinée. Il acquerrait le pouvoir de s'autodéterminer librement comme s'il était devenu le maître absolu de son existence. «Le *gender* représente une volonté d'autocréation, d'auto-rédemption propre, du surhomme nietzschéen: illusion chimérique puisque l'identité auto-attribuée au cours du processus de déconstruction ne sera jamais qu'une identité sans essence fantomatique, désincarnée»<sup>235</sup>.

Le combat postmoderne pour le pouvoir ne se termine jamais dans l'acquisition d'un statut définitif: l'accès à la gamme complète de choix possibles est un processus d'élargissement, d'ouverture et de changement sans fin.

La *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* de 1948 a eu dans le monde un impact culturel et politique considérable. Son premier article déclare: «tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droit»<sup>236</sup>. La culture des droits et d'égalité, qui s'est développée sous la modernité depuis le 18<sup>e</sup> siècle et se prolonge pour arriver à une sorte d'explosion à l'ère postmoderne a exercé son influence dans tous les domaines.

Cette *Déclaration Universelle de Droit de l'Homme* a eu une influence moins négligeable quand elle a contribué, par exemple, à mettre en lumière la dignité inaliénable de toute personne humaine, abolir les hiérarchies sociales arbitraire, rendre les personnes plus proches les unes les autres, combattre le racisme, dépasser l'esprit colonialiste, promouvoir l'éducation et la santé du grand nombre, promouvoir la socialisation, d'autonomie légitime et la dignité de la femme et de l'enfant. L'égalité en dignité et en droit se voit désormais reconnue comme un principe démocratique incontournable.

En égard à ce qui précède, il est non moins certain d'affirmer que les êtres humains naissent égaux en dignité, c'est comprendre d'une façon implicite que l'égalité en dignité n'est pas d'une auto-attribution, mais elle a été solennellement proclamé dans l'élaboration de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*. Selon une telle approche, la politique et les lois ont à déclarer ce que la raison, la conscience et le cœur de tout être humain reconnaissent comme réel et vrai.

---

<sup>235</sup> M.-A PEETERS, *Le gender, une norme politique mondiale?, op.cit.*, p. 77.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 77.

En contre point, nous réalisons que l'interprétation de l'égalité se voit loin d'avoir toujours été conforme à l'esprit de ce qui est authentiquement universel. L'égalité a été en réalité, une valeur ambivalente depuis le 18<sup>e</sup> siècle, lorsque sont nés les droits de l'homme en Occident. La Déclaration (française des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1793 diffère dans sa formulation de la DUDH: «tous les hommes sont égaux par nature et devant les lois».<sup>237</sup>

La nature fut un pilier de l'éthos moderne marqué profondément par le déisme du 18<sup>e</sup>. «Dieu créa le monde selon un ordre que la raison humaine peut découvrir seule, de façon autonome de Dieu qui n'est plus père»<sup>238</sup>. Nous nous rendons compte que la consommation du conflit entre foi et raison, grâce et nature, qui émanent du déisme a engendré des conséquences considérables sur l'interprétation occidentale de l'égalité de la dignité humaine, des droits et de la citoyenneté depuis les siècles des lumières.

Nous réalisons que ces notions ont pris pour repère l'homme et la femme comme personnes mais elles n'ont pas pris pour référence l'individu citoyen. Ainsi le sens originalement filial de la fraternité et humain s'est aliéné. Peeters renchérit en ces termes: «la révolution culturelle d'occident s'est emballée après la *Déclaration Universelle* de 1948. Engendrant une révolution des droits et une interprétation de plus en plus subversive de l'égalité: individualiste et égalitariste, faisant fin de la configuration anthropologique de la personne, abolissant les hiérarchies naturelles et légitimes et créant de nouvelles catégories d'individus détenteurs de droits, tels que les homosexuels»<sup>239</sup>.

Du naturalisme, la révolution de la culture occidentale en est venue à divorcer d'avec la notion de nature. Pour la postmodernité, les hommes n'étant plus égaux par nature, n'étant plus non plus égaux en dignité de par leur ressemblance à Dieu, l'égalité ne peut plus se rattacher à partir d'aujourd'hui qu'à la notion de pouvoir et de «liberté de faire le choix» de façon arbitraire. Elle se voit transformée ainsi en dictat éthique et juridique.

A ce sujet, Frédéric Craisté pense que «la notion de la nature humaine est déconsidérée de nos jours chez bon nombre de philosophes modernes. C'est chez Aristote que l'on trouve

---

<sup>237</sup> M.-A PEETERS, *Le gender, une norme politique mondiale?, op.cit.*, p. 77.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>239</sup> *Ibid.*

dans l'antiquité le concept le plus précis de nature. La nature est l'essence d'un étant possédant en lui-même le principe de son mouvement, de son avenir (...).<sup>240</sup>

Mais sous l'influence de Descartes se développe une nouvelle conception de la nature et une nouvelle anthropologie. L'idée d'un principe immanent de mouvement ordonné à la réalisation d'une fin objective est abandonnée, car, trop étroitement attachée à la cosmologie aristotélicienne. Désormais, la nature est perçue comme le système des lois mécaniques réglant l'univers. Mais tout cela a été machiné par la politique.

## **II.5. La dimension politique du phénomène gender**

---

<sup>240</sup> F. CRAISTE, « La nature humaine, une notion controversée », in *L'éducation à l'âge du « Gender », construire ou déconstruire ou construire l'homme*, Paris, éd. Salvator, 2013, p. 110.

C'est au cours de la conférence de l'ONU tenue du 15 septembre 1995 à Beijing sur la femme que le terme *gender* a été officialisé. Le comité directeur avait proposé la définition suivante: «Le *gender* se réfère aux relations entre hommes et femmes basées sur des rôles socialement définis que l'on assigne à l'un ou l'autre sexe»<sup>241</sup>

Jusqu'à là la définition est encore classique. Mais Mme Bella Abzug ajoutait: «le sens du terme *Gender* évolué, se différenciant du mot sexe pour exprimer la réalité selon laquelle la situation et les rôles de la femme et de l'homme sont des constructions sociales sujettes à changements»<sup>242</sup>.

Au fait, depuis cette conférence de Pékin de 1995, où le concept est devenu l'objet d'un prétendu consensus mondial, le *gender* s'est intégré au cœur des politiques internationales, régionales, nationales et locales, des instruments juridiques comme le protocole de Maputo, des manuels scolaires, des codes éthiques des entreprises, des ONG de développement, des Objectifs pour le Développement Millénaire (ODM) censé être atteint au cours de cette décennie.

Le terme a même été forgé pour décrire cette avancée triomphale du nouveau paradigme: le *gendermainstreaming*, terme à nouveau intraduisible, qui évoque l'idée d'intégration du genre sous-entendu dans tous les rouages et à tous les niveaux de la société. Il s'est même imposé comme priorité transversale de la coopération internationale. D'ores et déjà, le *gender* a pénétré dans nos sociétés par tous les pores. Nous sommes maintenant en pleine phase d'application. Désormais dans les textes internationaux ainsi que sur les cartes d'identité de certains pays, le terme *gender* remplace le mot sexe, considéré comme trop réducteur. Progressivement l'égalité des sexes est en passe de devenir l'égalité des genres. Les propos de M.-A Peeters sont plus lucides lorsqu'elle soutient que «l'objectif du processus des conférences était de construire une nouvelle vision du monde, un nouvel ordre mondial, un nouveau consensus mondial sur les normes, les valeurs et les priorités pour la communauté internationale du XX<sup>e</sup> siècle»<sup>243</sup>.Après la révolution culturelle qui avait déconstruit les valeurs traditionnelles occidentales, il était en effet tacitement accepté que la nouvelle éthique mondiale devait être construite pour ainsi dire *ex nihilo*, c'est-à-dire comme si la nature et la

---

<sup>241</sup> J.-M VERLINDE, *L'idéologie du gender comme identité reçue ou choisie*, Paris, Ed. Le livre ouvert, 2012, p.64.

<sup>242</sup> *Ibid.*

<sup>243</sup>M.-A PEETERS, *La mondialisation de la culture occidentale*, Institute for intercultural dialogue dynamicsasbl, 2007, p. 22.

loi de Dieu n'existaient pas, à travers un processus de consensus puisque l'humanité se trouvait désormais prétendument dans une situation de consensus.<sup>244</sup>

L'éthique du consentement se fonde sur le principe que rien, jamais, ne peut être imposé à l'individu. Le choix individuel est mis explicitement au-dessus des lois de la nature, conduisant à une éthique individualiste arbitraire, et à une culture consensuelle. Les créateurs de cette nouvelle culture mondiale exercent sur les pays en voie de développement une pression maximale. Dans de nombreux pays, notamment dans les pays africains, en l'occurrence la RDC, l'Afrique du Sud, le Kenya, pour ne citer que ceux-là, des ministères du genre et des ministères du plan, chargé de la planification et de la limitation des naissances, ont déjà remplacé les ministères de la famille.

Même s'il semble s'agir d'abord de promouvoir le développement social de la femme, la porte est désormais ouverte dans les pays en voie de développement à une déconstruction anthropologique opérée par des ingénieurs sociaux radicaux venant d'ailleurs. Le tout est bien sûr enrobé des meilleures intentions et d'un vocabulaire adapté. C'est ainsi que dans le cadre des programmes de la santé reproductive, les experts de l'OMS – Organisation Mondiale de Santé, Agence de l'ONU spécialisée en santé, imposent aux femmes de ces pays ce qu'ils considèrent être un droit humain fondamental: le droit à la contraception et à l'avortement dans de bonnes conditions sanitaires.<sup>245</sup> Dès lors, le devoir de la communauté internationale est d'aider les individus à acquérir l'accès à ces droits.

De cette manière, différentes organisations internationales vont même apporter à ces pratiques des justifications économiques: la divulgation de la contraception, la limitation de la natalité par des moyens les plus efficaces seraient, pour les pays pauvres, une condition préalable indispensable à leur développement.

### ***II.5.1. L'infiltration dans les politiques nationales***

L'idéologie du *gender* s'insinue également dans les politiques nationales: des requêtes de plus en plus nombreuses sont exprimées pour exiger, pour des personnes de même sexe, le droit au mariage et à l'adoption d'enfants, au nom de l'égalité des citoyens devant la loi. Le but avoué de cette pression d'institutionnaliser de telles pratiques, afin de créer une nouvelle

---

<sup>244</sup>Cf. *Ibid.*

<sup>245</sup>Cf. M.-A PEETERS, *La mondialisation de la culture occidentale, op.cit.*, p.22.

réalité sociale, dans laquelle la différence des identités sexuelles remplacerait progressivement la différence sexuelle.

Les déclarations de Florence Rochefort sont fortes lorsqu'elle affirme qu'«en démocratie, l'anatomie ne doit plus être un destin»<sup>246</sup>. Cette déclaration fait écho à la réflexion d'Eric Fassin qui stipule que «dans les sociétés, l'ordre social n'est pas défini par un principe transcendant Dieu, la nature ou la tradition, les normes sont instituées de manière immanente. Autrement dit, nous sommes responsables de l'ordre des choses que nous choisissons de le conserver ou de le transformer. Le féminisme participe de cette prise de conscience démocratique»<sup>247</sup>. Si le sexe est important, c'est qu'il y a aujourd'hui une extension de la logique démocratique aux questions sexuelles. Même le sexe est soumis aux exigences de liberté et d'égalité.

En effet, le sexe est devenu un enjeu politique par excellence. C'est que là se pose la question de savoir s'il y a des limites à l'empire de la démocratie. Tous est-il historique, et donc politique, ou bien la démocratie s'arrête-t-elle aux frontières du sexe? Nous récusons que la nature soit un principe transcendant pour des êtres naturels: se soumettre à la nature n'est-ce pas tout le contraire, obéir à un principe immanent et donc consentir à ce que nous sommes? Quelle est donc cette démocratie utopique qui veut faire fi de notre enracinement naturel? Notre responsabilité ne porte pas sur l'ordre immanent des choses de la nature que nous recevons comme un donné, mais sur la manière dont nous allons les utiliser pour le bien d'un plus grand nombre.

N'assistons-nous pas à une perversion du droit au nom de prétendues revendications individuelles qui tentent de s'imposer à la société? Il n'est sans doute pas inutile de rappeler que le droit n'a jamais eu comme vocation de satisfaire aux attentes psychologiques des individus. «Pour l'approche classique, précise Guillaume Bernard, le droit consiste en une attribution d'une chose, d'une faculté à une personne (individuelle ou collective) en raison du rôle qu'elle remplit dans la société»<sup>248</sup>.

Le droit s'intéresse à l'acte et non à l'être de la personne (ce dernier relevant de la morale). C'est en vertu du mérite de l'acte que le droit est accordé à la *persona*. La question juridique consiste à déterminer si le comportement, en l'occurrence celui sexuel, réalise le

---

<sup>246</sup>F. ROCHEFORT cité par J.-M. VERLINDE, *op.cit.*, p. 72.

<sup>247</sup>E. FASSIN et V. MARGRON, *Homme, femme, quelle différence ?*, Paris, Salvator coll., p. 41.

<sup>248</sup>G. BERNARD cité par J.-M. VERLINDE, *op.cit.*, p. 74.



bien commun, participe à l'harmonie sociale ou détruit l'ordre social. «Or la pratique homosexuelle est stérile par nature, tandis que l'hétérosexualité ne l'est que par accident. Par conséquent, ses adeptes, qui ne participent pas à la fonction de perpétuation de la société, ne peuvent obtenir les mêmes droits que ceux qui la remplissent. Ce ne sont pas des individus qui sont inégaux, mais les rôles qu'ils remplissent qui sont dissemblables; c'est de là que découle, pour les penseurs classiques, la différence des droits»<sup>249</sup>. Grégor Popping souligne comment l'idéal du droit s'est subrepticement déplacé de la recherche de la justice à l'exigence de l'égalité, qui succède à l'équité comme finalité du droit.

La mise en garde du pape Benoit XVI à ce propos est particulièrement éclairante:

*Aujourd'hui, nombreux sont ceux qui sont tentés de prétendre ne rien devoir à personne, si ce n'est à eux-mêmes. Ils estiment n'être détenteurs que de droits et ils éprouvent souvent de grandes difficultés à grandir dans la responsabilité à l'égard de leur développement personnel intégral et de celui des autres. C'est pourquoi il est important de susciter une nouvelle réflexion sur le fait que les droits supposent des devoirs sans lesquels ils deviennent arbitraires. Aujourd'hui, nous sommes témoins d'une grave contradiction. Tandis que, d'un côté, sont revendiqués de soi-disant droits, de nature arbitraire et voluptuaire, avec la prétention de les voir reconnus et promus par les structures publiques, d'un autre côté, des droits élémentaires et fondamentaux d'une grande partie de l'humanité sont ignorés et violés. Cette relation est due au fait que les droits individuels, détachés du cadre des devoirs qui leur confère un sens plénier, s'affolent et alimentent une spirale de requêtes pratiquement illimitées et privées de repères. L'exaspération des droits aboutit à l'oubli des devoirs. Les devoirs délimitent les droits parce qu'ils renvoient au cadre anthropologique et éthique dans la vérité duquel ces derniers s'insèrent et ainsi ne deviennent pas arbitraires. C'est pour cette raison que les devoirs renforcent les droits et situent leur défense et leur promotion comme un engagement à prendre en faveur du bien. Si par contre, les droits de l'homme ne trouvent leur fondement que dans les délibérations d'une assemblée de citoyens, ils peuvent être modifiés à tout moment et, par conséquent, le devoir de les respecter et de les promouvoir diminue dans la conscience commune.*<sup>250</sup>

Le mariage hétérosexuel est une institution structurante pour l'homme et la femme, les enfants et la société. Il n'est pas une réalité à la libre disposition du législateur; il fait partie du droit naturel et exige des conditions qui lui sont propres à commencer par la différence sexuelle. C'est bien ce qu'affirme la nouvelle loi protégeant la famille traditionnelle, promulguée par la Hongrie en 2012. Le texte de la loi dispose que la famille, fondée sur le

---

<sup>249</sup> *Ibid.* p. 74.

<sup>250</sup> BENOIT XVI (Pape), *Caritas in veritate*. Lettre encyclique sur le développement humain intégral dans la charité et dans la vérité, n°43.

mariage entre un homme et une femme, qui a pour objet d'élever les enfants, est une communauté autonome (...) établie avant l'émergence du droit et de l'Etat et que l'Etat se doit de la respecter pour une question de survie nationale.<sup>251</sup>

Dans ses nombreuses publications sur le sujet, Mgr Tony Anatrella, psychanalyste et spécialiste en psychologie sociale, pose les questions que soulèvent les relations entre les exigences individuelles et le droit au sein de la société. Nous les résumons brièvement:

La loi civile a pour fonction d'organiser des réalités universelles et objectives dans le souci de l'intérêt général. Dès lors: Doit-elle légitimer des sentiments et des mœurs particulières en matière sexuelle? L'Etat doit-il s'immiscer dans la vie affective des citoyens? La société doit-elle prendre en compte les orientations sexuelles pour organiser autrement le conjugal et parental? Une orientation sexuelle représente-elle une réalité suffisante pour redéfinir le couple et la famille? Comment peut-elle devenir une référence pour engager des choix de société? Ne relève-t-elle pas d'une problématique psychique particulière qui demeure une question privée et ne concerne pas le champ politique? Au nom de l'égalité, faudrait-il légaliser toutes les orientations sexuelles et fabriquer légalement toutes sortes de couples et de familles? Comment concevoir qu'une tendance pulsionnelle soit légalisée et devienne une institution?<sup>252</sup>

En écoutant suffisamment les affirmations et les exigences de l'idéologie du *gender*, nous reviennent en mémoire les paroles du pape Jean Paul II dans la Lettre encyclique sur l'Esprit Saint dans la vie de l'Eglise et du monde: *Dominum vivificantem* (1986): «nous nous trouvons ici au centre même de ce que l'on pourrait appeler l'anti-Verbe, c'est-à-dire l'anti-vérité. Ainsi se trouve faussée la vérité de l'homme»<sup>253</sup>. Comment les africain qui sont en quête de la fécondité ont-ils accueilli les idéologies du *gender*? Essayons d'en analyser le contenu.

### ***II.5.2. L'idéologie du gender face à une Afrique croyante***

Contre l'aspiration moderne à définir les identités de genre et sexuelles en les déconnectant du sexe biologique, l'Eglise Catholique n'a, depuis lors, cessé de condamner l'idéologie de genre par plusieurs canaux. Pour l'Eglise Catholique et ses successeurs attitrés des apôtres (Jean-Paul II et Benoît XVI par exemple) la reconnaissance de l'égalité essentielle

---

<sup>251</sup> Cf. J.-M VERLINDE, *op.cit.*, p76.

<sup>252</sup> T. ANATRELLA cité par J.-M. VERLINDE, *op.cit.*, p. 78.

<sup>253</sup> *Ibid.*

de l'homme et de la femme du point de vue de l'humanité<sup>254</sup> n'est admise que dans la mesure où elle ne touche pas au monopole des hommes sur certains rôles sociaux, ni à la morale conjugale et sexuelle.

Paul VI avait bien engagé l'Eglise dans le combat d'émancipation des femmes, en proclamant par exemple 1975 «l'année de la femme», au diapason de l'ONU. Depuis lors, l'Eglise Catholique romaine maintient la même ligne argumentaire. Les femmes ont certes une dignité égale à celle des hommes. Elles ne sont ni inférieures, ni impures comme d'autres ont pu malheureusement et à tort l'enseigner jadis. Le pontificat de Jean Paul II qui commence en 1978, avait confirmé ces orientations par un discours abondant et ambitieux sur les femmes, qui, tout en concédant à la thématique de la juste égalité, critiquait une forme radicale de féminisme poussant trop loin ses exigences d'égalité, notamment en matière de contraception et d'avortement. Du fait de leur capacité à donner la vie, les femmes disposent des qualités propres (soin de l'autre, écoute, humilité) nécessaires à la vie domestique où elles ont à s'investir en priorité.<sup>255</sup>

Devenu Pape en 2005, Benoit XVI accentua la condamnation. Il nomma explicitement le genre dans un discours de vœux à la curie pour Noël en 2008. Dans sa pensée, la critique du *gender* procéderait désormais d'une critique générale de la modernité, engagée dans une course vaine vers une autonomie oublieuse de la nature. Paraphrasant le pape Benoit XVI, le professeur BOKONGO estime que «ce qui est souvent exprimé et entendu par le terme *gender*, se résout en définitive dans l'auto-émancipation de l'homme par rapport à la création et au Créateur»<sup>256</sup>.

Dans ce discours remarqué, la sauvegarde de la création et de l'écologie passait par la défense du mariage homosexuel. Si les normes sociales tendent à n'être que de pures conventions oubliées de la Création, alors la nature est en danger.

En effet, l'expression «théorie du genre» ou du «gender» se développa en réalité depuis les années 1990 en France, dans les milieux catholiques en marge des prises de position des Nonces Apostoliques auprès des instances internationales. Depuis les années 1990, des

---

<sup>254</sup> Cf. J.-M. BOKONGO, « La perception de l'idéologie de gender par les africains. Parcours historique », In *La théorie du gender et les mutations socio-culturelles en Afrique*. Actes des vingtièmes journées scientifiques (du 14 au 17 Décembre 2016), Kinshasa, USAKIN, 2016, p. 77.

<sup>255</sup> Cf. J.-M. BOKONGO, « La perception de l'idéologie de gender par les africains. Parcours historique », *op.cit.*, p. 77.

<sup>256</sup> *Ibid.*

intellectuels catholiques interprètent en effet de manière large la condamnation romaine du concept de genre, en accentuant certains aspects et en théorisant une genèse intellectuelle et politique pour en condamner le développement. Ils accusent les Nations Unies et ses agences de vouloir détruire la famille en promouvant «l'idéologie du gender». Cette dernière était comprise, à partir de Marx et Engels, comme outil de conflit entre les hommes et les femmes.<sup>257</sup>

En relativisant les rôles assignés dans les cultures traditionnelles l'idéologie du *gender*, de surcroît n'ait toute importance à la différenciation génitale de l'homme et de la femme. Elle était pour l'avortement et l'homosexualité. Le point de départ de théorie du *gender* est une conception du citoyen égal politique hostile à la paternité, à la maternité, à la filialité, autrement dit à la personne, la conception laïque de l'égalité citoyenne étant asexuée. Cette construction a balayé la personne et l'amour de la culture et du contrat social. Qu'en est-il de l'idéologie du *gender* en Afrique?

Pendant l'un des synodes des Evêques pour l'Afrique, le Cardinal Robert Sarah, chargé de la Mission dans l'Eglise à la congrégation pour l'évangélisation des peuples, a traité du danger de la théorie du *gender* pour l'Afrique.

Pour Cardinal Sarah, «la théorie du genre est une idéologie sociologisante occidentale des relations hommes-femmes, qui s'attaque à l'identité de la personne humaine, à la complémentarité anthropologique entre l'homme et la femme, au mariage, à la maternité et à la paternité, à la famille et à la procréation. Elle est contraire à la culture africaine et aux vérités humaines. L'idéologie du *gender* sépare le sexe biologique de l'identité masculine ou féminine en affirmant que celle-ci n'est pas intrinsèque à la personne, mais qu'elle est une construction sociale»<sup>258</sup>.

De cette manière, des réactions à l'égard du protocole de Maputo et notamment de l'article de celui-ci n'ont pas tardé à se manifester, mais pourront-elles seulement arrêter la détermination des théories du *gender* et des instances de l'ONU dans leur élan à déconstruire le monde ? Le 19 janvier 2006, la Conférence épiscopale de l'Ouganda publie ce message:

*Jamais dans l'histoire, un protocole n'est allé aussi loin ! Nous croyons fermement que les peuples d'Afrique n'ont aucun désir de voir ce protocole introduit dans leurs lois (...) nous sommes*

---

<sup>257</sup>Cf. J.-M. BOKONGO, *art.cit.*, p. 78.

<sup>258</sup> R. SARAH cité par J.-M. BOKONGO, *art.cit.*, p. 80.

*certaines que le peuple de l'Ouganda ne le désireront jamais. Les situations de forte détresse mentionnées dans le texte du protocole (viol, inceste, agression sexuelle) ne peuvent créer un droit de supprimer une vie innocente. Ceci s'applique encore moins dans les cas mal définis d'un danger pour la santé mentale ou physique de la mère ou d'un danger pour la vie de la mère ou du fœtus. En fait, ceci est une porte ouverte pour l'avortement libre<sup>259</sup>.*

Suite à cette déclaration, un communiqué des évêques africains, signé par le cardinal Polycarpe Pengo, président du SCEAM et les autres évêques, fut divulgué le 29 avril 2007, en ces termes:

*Nous voulons attirer l'attention des chefs politiques de l'Afrique sur nos fortes réserves concernant des aspects de l'article 14 du protocole de Maputo : nous observons que les droits des femmes de protéger et de promouvoir leur santé sexuelle et reproductive dans cet article ont exclu les droits du couple, de la famille et de la société (civile, traditionnelle, religieuse et culturelle) de précisément prendre part à la promotion des droits de la femme aux soins de santé. Par exemple, l'autorisation d'avorter et le droit de toutes les méthodes de contraception pour les femmes...sont particulièrement incompatible avec enseignements de l'Eglise catholique, sa tradition et ses pratiques. En outre, l'Eglise affirme sans interruption depuis le premier siècle que c'est une grave faute morale pour toute personne ou leur agent de procurer un avortement. Cet enseignement n'a pas changé et demeure inchangeable... A la lumière de ceci, nous observons que l'avortement et l'infanticide sont des crimes abominables pour presque toutes nos cultures africaines, sociétés traditionnelles et religions.<sup>260</sup>*

Bien avant ce communiqué, soit quatre mois auparavant, le pape Benoit XVI, dans un discours au corps diplomatique accrédité auprès du Saint-Siège, avait déjà réagi le 8 janvier 2007 en disant: «comment ne pas se préoccuper des continuelles atteintes à la vie, de la conception jusqu'à la mort naturelle? De telles atteintes n'épargnent mêmes pas des religions où la culture du respect de la vie est traditionnelle comme en Afrique, où l'on tente de banaliser subrepticement l'avortement, par le protocole de Maputo, ainsi que par le plan d'action adopté par les ministres de santé de l'Union Africaine, qui sera d'ici peu soumis au sommet des chefs d'Etats et de gouvernement»<sup>261</sup>.

Toutes ces réactions et il y en a d'autres, ne semblent pas ébranler ou arrêter la machine du *gender* mise en route avec une forte complicité des instances de l'ONU pour

---

<sup>259</sup>M. NDONGMO, *Gender : quel avenir ? Les non-dits de la théorie du genre*, Yaoundé-Cameroun, Ed. MangwaFoundation, 2014, p. 35.

<sup>260</sup>M. NDONGMO, *Gender : quel avenir ? Les non-dits de la théorie du genre*, p.35.

<sup>261</sup> BENOIT XVI (pape), cité par M. NDONGMO, *Op.cit.*, p.36.

«déconstruire» le monde. Pour le cas spécifique de l'Afrique, il a du reste un vieux compte à régler, celui de l'idéologie de la surpopulation tant décriée depuis quelques décennies. L'Afrique serait surpeuplée, il y aurait trop de noirs. Ce qui explique la pauvreté matérielle du continent. C'est pourquoi les pays riches et occidentaux, en connivence avec les chefs d'Etats et des gouvernements africains, doivent tout mettre en œuvre pour réduire le nombre d'Africains.

Après l'échec apparent de toutes les autres stratégies adoptées jusqu'ici, puisqu'elles n'ont pas produit les fruits escomptés, le protocole de Maputo, rédigé avec l'assistance de la Fédération Internationale du Planning Familial (IPPF, et on comprendra mieux pourquoi) vient comme un nouvel essai à inverser la tendance procréatrice. Pour ce faire, les cibles sont prioritairement les femmes mais surtout les jeunes filles parce qu'elles seules, bien éduquées comme le souhaite le protocole, sans avoir nécessairement recours aux familles ou aux maris sont capables de refuser de procréer. Après tout, le *gender* n'enseigne-t-il pas que chacun (surtout la femme) a le droit de disposer de son corps comme il entend et que la femme ne doit plus accepter d'être définie par rapport à sa seule maternité?

Tout ceci pour reconnaître que le protocole de Maputo est une illustration parfaite du néocolonialisme occidental et de l'ingénierie sociale des manipulations qui sont imposées à l'Afrique. L'Afrique n'a pas à suivre l'exemple suicidaire des pays étrangers. Si ces derniers sentent leur mort imminente, qu'ils meurent seuls sans chercher à y entraîner les autres. Les africains ont le sens des réalités là où l'Occident construit des théories idéalistes dans le déni des conditions objectives de l'existence humaine. Les africains ne veulent pas être encombrés intellectuellement par des idéologies totalitaires qui se créent à la suite de chaque génération. Ils sont confrontés à d'autres maux comme la corruption, le pouvoir usurpé, la polygamie et la maltraitance des femmes, l'injustice et les crises économiques vecteurs de guerres, les pratiques occultes et la mise en cause de la liberté religieuse<sup>262</sup>.

Engager une lutte contre les hommes et les femmes au nom du *gender* est incompréhensible pour les africains et encore davantage lorsqu'il s'agit de privilégier des orientations sexuelles pour initier la vie conjugale et familiale. La question n'est pas tant d'appliquer une vision égalitariste, mais de savoir traiter la vie conjugale et familiale.

---

<sup>262</sup>Cf. J.-M. BOKONGO, *art.cit.*, p. 81.

L'idéologie du *gender* est meurtrière dans le sens où elle déstabilise, et comme le dit Cardinal Robert Sarah, s'attaque à l'identité de la personne humaine, à l'identité masculine et féminine comme réalité intrinsèque à chacun, au mariage, à la maternité etc. toucher à ses réalités fondatrices et formatrices en Afrique ne peut que produire toujours davantage de violences. Celles-ci ne cessent de se développer dans les sociétés occidentales notamment à partir des enfants et des jeunes. Lorsque, dans ses lois, la société dénie la différence sexuelle, encourage la déliaison du lien conjugal à la moindre difficulté, favorise la mort des enfants en gestation, laisse entendre qu'un couple et une famille se forment dans n'importe quelles conditions, alors il ne faut pas s'étonner que le cadre porteur se fragilise, les personnalités deviennent instables et impulsives et rencontrent de difficultés pour élaborer leur vie pulsionnelle.

Les textes de l'ONU sont remplis des projets nobles et louables, de bonnes intentions et de multiples valeurs. Malheureusement, ceux-ci sont tellement universels et abstraits qu'il est difficile de déterminer concrètement leur contenu réel. Du coup, toutes sortes d'idéologies peuvent s'y dissimuler et c'est le cas des théories du *gender*. A titre d'exemple, regardons les objectifs du millénaire dégagés par les Etats membres en 2000: «réduire l'extrême pauvreté et la faim, assurer l'éducation primaire pour tous; promouvoir l'égalité des sexes et l'autonomisation des femmes; réduire la mortalité infantile, améliorer la santé maternelle, combattre le SIDA, le paludisme et autres maladies préserver l'environnement, mettre en place un partenariat mondial pour le développement»<sup>263</sup>.

De prime abord, tous ces objectifs n'ont rien de mal en soi et on ne voit pas comment et pourquoi un Etat pourrait ne pas y adhérer, mais quelles sont les politiques et les idéologies dominantes qui s'y profilent? Cela relève du non-dit. Un non-dit qui peut être confortable comme le souligne Michel Boyance: «les textes de l'ONU sont remplis de bonnes intentions, mais se révèlent vides. Ce vide peut être confortable parce que l'on veut. Il rend ainsi possible un apparent consensus, les Etats membres pouvant signer un même texte tout en donnant un sens différent aux termes présentés »<sup>264</sup>. Ainsi, en est-il des valeurs promues par l'ONU telles que la liberté, l'égalité, le refus de toutes discriminations...valeurs vides; et c'est pourquoi elles font unanimité puisqu'elles peuvent être remplies par toutes sortes d'idéologies.

---

<sup>263</sup> M. BOYANCE, « Le concept de genre : quels enjeux pour l'anthropologie fondamentale ? », in *Gender qui es-tu ?*, Paris, Collection de l'IUPG, Ed. de l'Emmanuel, 2012, p.28.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p.28

Le point d'ancrage par exemple de l'idéologie du *gender*, c'est l'individualisme qui prône l'individu-roi et souverain qui a le droit de construire librement son identité en raison des fondements même de la démocratie moderne. Partant de cette base ratée d'avance, ce sont toutes les autres valeurs (liberté, égalité, démocratie...) qui vont être édulcorées. D'abord, la personne humaine n'est pas individu au sens d'une monade close sur elle-même, sujet monologique et autosuffisant. Le seul fait de recevoir nécessairement de l'autre est la preuve qu'elle ne peut s'accomplir et réaliser sa vocation qu'en assumant la double de sa personnalité qui est à la fois intérieure et sociale.

Aujourd'hui, toutes les philosophies du sujet qui paraissent dépassées, montrent que l'estime de soi appelle nécessairement la référence non dite de l'autre qui n'est pas une reduplication du moi, un autre moi, mais véritablement un autre que moi. Dans ce sens Paul Ricœur écrit: «ma thèse est que la sollicitude ne s'ajoute pas du dehors à l'estime de soi, mais qu'elle en déplie la dimension dialogale jusqu'ici passée sous silence»<sup>265</sup> autrement dit, estime de soi et sollicitude pour autrui ne peuvent se penser et se vivre l'une sans l'autre; nous sommes dans une inévitable dialectique qui autorise à parler de l'incontournable socialité de la personne humaine, non pas au sens de Hobbes ou de Rousseau comme résultat d'un consensus ou pacte social, mais au sens originare d'un vivre-ensemble qui a sa nature propre en corrélation avec la nature humaine. Dans cette logique, Paul Ricœur parle de la triade «je-tu-il» pour marquer le rôle déterminant de l'intervention d'un tiers dans la construction identitaire du sujet. La relation interpersonnelle, relation binaire «je-tu» n'est pas suffisante; elle nécessite la médiation d'un «tiers» ou d'un troisième élément pour être réussie. De ce fait, la liberté humaine ne saurait être conçue au sens de la modernité qui, partant de l'individu-roi, l'a volontairement défigurée en faisant une autocréation, une liberté auto-divinisée un ego auto-fondé si bien que ce que veut l'individu est juste parce qu'il le veut souverainement. Sa volonté infinie et indéfinie, est à elle seule le propre critère de sa légitimité. Comme le note Michel Boyance: «la liberté, d'après cette théorie, réside dans la capacité de l'individu d'être absolument roi et souverain de lui-même et de sa destinée sans que l'on puisse universaliser un contenu objectif en raison même de cette liberté»<sup>266</sup>.

En réplique à une telle théorie, nous sommes tous unanimes pour reconnaître que l'individu dont on parle n'est pas un Dieu, être tout-puissant. Sa liberté n'est pas illimitée, non seulement il est coincé dans sa finitude d'être créé, mais bien plus, l'expérience montre que sa

---

<sup>265</sup> P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 212.

<sup>266</sup> M. BOYANCE, *art.cit.*, 29.



raison et sa volonté sont parfois sujettes à des errements, ce qui explique, comme l'a démontré le pape Jean Paul II, la nécessité de la loi comme guide, balise, protection de la liberté. La loi de Dieu n'attend donc pas la liberté de l'homme et encore moins ne l'élimine, au contraire, elle la protège et la promeut. Par ailleurs, la liberté n'est pas à confondre avec le libre arbitre, n'est pas ce que l'on veut et encore moins une fin en soi. Elle est intrinsèquement orientée vers le bien; pas un bien particulier ou égoïste, mais un bien universel et vrai. C'est pourquoi on la définit comme ce pouvoir de faire volontairement le bien, la possibilité du mal n'est pas libre dans le mal. Pour dire autrement, il n'y a de liberté que là où la personne humaine, du plus profond d'elle-même, prend position en faveur du bien et dans l'amour.

Quant à l'égalité, point n'est besoin de dire toute la complexité qui entoure une telle notion. Aristote faisait déjà une distinction devenue classique entre l'égalité arithmétique ( $1=1$ ) et égalité géométrique, proportionnelle et adaptée à la chose réelle et aux circonstances. On peut également parler aujourd'hui d'une égalité juridique puisque c'est le droit qui permet de la construire en sortant autant que possible des inégalités naturelles et traditionnelles des sociétés hiérarchiques. Mais l'égalité est aussi profondément liée à la notion de justice si bien que promouvoir l'égalité, c'est promouvoir la justice et vice versa.

Cependant, peut-on dire que toute inégalité est une injustice? N'y-a-t-il pas des égalités qui sont même des injustices graves? A supposer que nous ayons un gâteau à distribuer entre huit personnes forcément différentes. Si nous donnons la même part à chacun d'entre elle sous le prétexte de l'égalité, n'est-ce pas là la pire des injustices et une forme d'égalitarisme? C'est pourquoi il nous faut revenir à la parabole des talents (Mt.25, 14-30) qui montre que Dieu ne donne pas la même chose à tous. A l'un, il donne cinq talents, à un autre deux, à un troisième un seul, à chacun selon ses capacités. A partir de là, on peut comprendre que l'essentiel n'est pas de faire des comparaisons mais de fructifier les talents qu'on a reçus.

L'égalité qu'il faut promouvoir est celle qui porte essentiellement sur la dignité personnelle et sur les droits fondamentaux qui en découlent. Ainsi le concile Vatican II dans *Gaudium et Spes* rappelle que «toute forme de discrimination touchant les droits fondamentaux de la personne, qu'elle soit fondée sur le sexe, la race, la couleur de la peau, la condition sociale, la langue ou la religion, doit être dépassée, comme contraire au dessein de Dieu»<sup>267</sup>. A partir de là, il faut donc clairement distinguer les droits fondamentaux des revendications fausses et abusives. Par contre, le véritable problème qui mine le vivre-

---

<sup>267</sup>*Gaudium et spes*, n°29, 2.

ensemble et ternit l'égalité des personnes comme le suggère le même document, c'est bien plus le déficit de la justice sociale : les inégalités économiques et sociales excessives entre les membres ou entre les peuples d'une seule famille humaine font scandale. Elles font obstacle à la justice sociale, à l'équité, à la dignité de la personne humaine, ainsi qu'à la paix sociale et internationale. C'est à ce problème de fond qu'il faudrait s'attaquer pour que l'on parvienne à des conditions de vie plus justes et plus humaines.

C'est pourquoi nous pensons que les théories du *gender* et leurs promoteurs semblent, soit nous distraire, soit se tromper de cible, ce d'autant plus qu'elles bénéficient excessivement des largesses du système mondial actuel et des lobbies financières et économiques.

### ***II.5.3. Une théorie contestée par la science***

Tout commence à partir de la publication de l'ouvrage *Cerveau rose, cerveau bleu. Les neurones ont-ils un sexe?* Du neurobiologiste américaine Lise Eliot. L'auteur y prouve que les différences de comportements entre garçon et fille, loin d'être uniquement le produit des facteurs sociaux et éducatifs, présentent également un substrat biologique.<sup>268</sup> Autrement dit, la science contredit la distinction dialectique avancée par les théoriciens du *gender* entre le sexe inscrit dans le corps biologique et l'identité sexuelle, soi-disant socialement construite.

En réalité, cela n'étonne personne, nous savons tous que dès la fécondation de l'ovocyte par le spermatozoïde, c'est-à-dire dès le premier instant du cycle vital d'un être humain, l'embryon est déterminé génétiquement comme fille ou garçon. Avant même l'apparition morphologique des organes génitaux, le sexe du zygote est génétiquement programmé.

L'identité sexuée est en effet donnée par l'association des chromosomes XX ou XY contenus dans le noyau de la première cellule. Elle ne changera plus, sera inscrite dans chaque cellule du fœtus, du nouveau-né puis de l'adulte, quelle que soit l'orientation sexuelle ultérieure de la personne.<sup>269</sup> Autrement dit, dès la conception, nous avons à faire à un zygote déjà sexuellement déterminé qui sera cet homme ou cette femme unique, et non pas à un embryon indifférencié comme tend à le faire croire les nouveaux programmes de l'éducation repris en chœur par les manuels de certains pays qui insistent lourdement sur cette soi-disant

---

<sup>268</sup> La présentation de l'ouvrage de Lise Eliot est prise d'un article de Pierre-Olivier Ardduin, « la science invalide la théorie du *gender* », paru sur le site <http://www.libertepolitique.Com/le 27 Août 2011>. Visité le 15 Avril 2018, 14h30.

<sup>269</sup> Cf. J.-M. VERLINDE, *op.cit.*, p. 82.

distinction originelle car , «il existe un stade phénotype indifférencié comportant les mêmes ébauches génitales chez l'embryon mâle et chez l'embryon femelle»<sup>270</sup>

Dans son ouvrage, Lise Eliot montre par nombreux exemples, comment la différenciation entre le garçon et la fille apparaît dès les premiers stades du développement du fœtus, ce qui s'explique entre autres par le rôle des hormones sexuelles sécrétées pendant le développement intra-utérin et qui ne sont pas les mêmes chez le fœtus masculin ou féminin, et pour cause: la fabrication de ces molécules est commandée directement par des gènes dépendant du sexe.

Le sophisme qui consiste à refuser la pertinence de la sexualité anatomique dans l'orientation du comportement humain, ne trahit-il pas une théorie idéaliste qui donne les conditions objectives de l'existence humaine? Comment peut-on subordonner l'influence du corps sexué, ce donné biologique objectif, à celle de l'orientation sexuelle dans la construction de l'identité personnelle des esprits incarnés que nous sommes?

Dans une conférence au Vatican le 23 novembre 2011 sur l'idéologie du *gender* et la santé reproductive, Mgr Tony Anatrella précisait que «l'identité de l'homme et de la femme repose sur l'être même de la personne, alors qu'une orientation sexuelle, dépend des pulsions partielles et des identifications primaires. Du point de vue épistémologique, les sociologues qui soutiennent la théorie du *gender* ne voient pas que leur concept est une source de conflit en raison d'une confusion entre ce qui relève de l'ontologie et ce qui dépend du psychologique»<sup>271</sup>. Jusqu'à présent nous avons une vision unifiée de personne humaine en reconnaissant de façon réaliste que c'est le sexe qui fait le genre, là où maintenant on voudrait affirmer que c'est le genre qui fait le sexe. Une telle conception est irréaliste et idéaliste. Comment nier que l'identité sexuelle, c'est-à-dire le genre masculin ou féminin, dans lequel nous sommes socialement reconnus, dépend du sexe phénotypique de la naissance?

L'identité sexuelle n'est pas la résultante de l'influence de la société, même si cette dernière n'est pas négligeable sur le comportement, elle s'inscrit dans le développement psychologique de la personnalité en intériorisant le corps sexué.<sup>272</sup>

Le même auteur revient à plusieurs reprises sur cet argument dans d'autres interventions: «la valorisation des orientations sexuelles sert d'idée que chacun se construit selon son désir,

---

<sup>270</sup> P.-O. ARDDUIN, cité par J.-M. VERLINDE, *op.cit.*, p. 83.

<sup>271</sup> T. ANATRELLA cité par J.-M. VERLINDE, *op.cit.*, p. 84.

<sup>272</sup> *Ibid.*

indépendamment des réalités objectives et des données de fait. Affirmer qu'avant d'être homme ou femme nous sommes des êtres humains est à la fois un sophisme, un idéalisme et un mépris du corps sexué alors que les êtres humains ne sont pas asexués»<sup>273</sup>.

La théorie du *gender*, nous l'avons vu, repose en effet, sur une soi-disant asexualité qui serait plus fondamentale que la sexualité psychique ce qui permet à l'enfant de s'identifier à l'autre sexe afin d'intérioriser le sens de l'altérité sexuelle d'être capable en lien intime avec la personne de l'autre sexe, de prendre conscience de sa propre identité sexuelle et d'avoir confiance en soi cela ne veut pas dire qu'il est porteur des deux sexes et que l'état premier des représentations pulsionnelles est la fin de la sexualité humaine. Nous ne sommes pas homme et femme en même temps et nous ne disposons pas des deux sexes en nous comme le fantasme de toute puissance infantile peut le suggérer. S'il y a des traces de la féminité chez l'homme ou des traces de la masculinité chez la femme, elles sont en rapport avec les identifications primitives à l'image du père et de la mère et s'inscrivent dans une dynamique psychique là où l'on a tendance à la chosifier.

Dans sa lettre adressée aux femmes, *Mulieris dignitatem*, Jean Paul II était obligé de rappeler une évidence du bon sens: «l'être humain existe toujours et uniquement comme femme et comme homme»<sup>274</sup>. A la même époque, le cardinal Joseph Ratzinger analysait les raisons cachées du refus de cette évidence, et la vision de l'homme et de la femme que véhicule l'idéologie sous-jacente: «Le caractère typique de cette nouvelle anthropologie, qui devrait être la base de nouvel ordre mondial, se dévoile surtout l'image de la femme, dans l'idéologie du ‘*Women's empowerment*’, proposé par Pékin. Le but en est l'autoréalisation de la femme qui a pour principaux obstacles la famille et la maternité. L'autre y compris l'enfant à naître est toujours finalement, le concurrent qui m'enlève une partie de ma vie, une menace pour mon moi et mon libre développement»<sup>275</sup>.

Dans un document publié en 2004 sur le thème de *La collaboration de l'homme et de la femme dans l'Eglise et dans le monde contemporain*, la Congrégation pour la doctrine de la foi, dirigée par le même cardinal Joseph Ratzinger, décryptait les fondements de cette déconstruction anthropologique, en expliquant que:

---

<sup>273</sup> *Ibid.*

<sup>274</sup> J. PAUL II (Pape), *Mulieris dignitatem*, cité par J.-M. VERLINDE, *Op.cit.*, p. 87.

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 88.

*Pour éviter toute suprématie de l'un ou l'autre sexe, on tend à gommer leurs différences, considérées comme de simple effet d'un conditionnement historique et culturel. Dans ce nivelage, la différence corporelle, appelée sexe, est minimisée, tandis que la dimension purement culturelle, appelée genre, est soulignée au maximum et considérée comme primordiale. La racine immédiate de cette tendance se trouve dans le cadre de la question de la femme, mais sa motivation la plus profonde doit être recherchée dans la tentative de la personne humaine de se libérer de ses conditionnements biologiques. Selon cette perspective anthropologique, la nature humaine n'aurait pas en elle-même des caractéristiques qui s'imposeraient de manière absolue: chaque personne pourrait ou devrait se déterminer selon son bon vouloir, dès lors qu'elle serait libre de toute prédétermination liée à sa constitution essentielle.<sup>276</sup>*

La liberté humaine pourrait dès lors nier la signification de la différence des sexes et construire sa propre identité sexuelle, en fonction de son orientation sexuelle du moment. Dans la théorie du *gender*, l'orientation sexuelle est le nouveau concept pour désigner le désir et devient une catégorie quasi ontologique, alors qu'elle n'est qu'une inclination qui relève de l'imaginaire pulsionnel et a besoin d'être travaillé psychiquement pour en évaluer la signification et la pertinence.

Plus précisément, la sexualité caractérise l'homme et la femme non seulement sur le plan physique mais aussi sur le plan psychologique et spirituel, marquant chacune de leurs expressions. Elle ne peut être réduite à un simple donné biologique insignifiant; elle est plutôt une composante fondamentale de la personnalité, une de ses façons d'exister, de se manifester, de communiquer avec les autres, de ressentir, d'exprimer et de vivre l'amour humain.

Ainsi, le masculin et le féminin se révèlent comme faisant ontologiquement partie de la création. Non seulement nous ne participons à l'humanité qu'en étant homme ou femme, dont le bien est source de vie conjugale et de vie familiale, mais l'existence de chacun d'entre nous procède de cette union.

Le mariage n'est pas une sorte de reconnaissance sociale des sentiments qui attachent plus ou moins durablement les personnes entre elles. Ce curieux acte d'adoubement affectif demandé à la société n'a rien à voir avec la dimension objective et symbolique de l'engagement matrimonial. Comme le souligne Sylviane: on ne semble pas remarquer que la revendication du mariage homosexuel ou de l'homoparentalité n'a pu se formuler qu'à partir

---

<sup>276</sup> PAUL II (Pape), *Mulieris dignitatem*, cité par J.-M. VERLINDE, *Op.cit.*

de la construction ou de la fiction de sujets de droits qui n'ont jamais existé: les hétérosexuels<sup>277</sup>.

C'est en posant comme une donnée réelle cette classe illusoire de sujets que la question de l'égalité des droits entre homosexuels et hétérosexuels a pu se poser. Il s'agit cependant d'une fiction, car ce n'est pas la sexualité des individus qui a jamais fondé le mariage, ni la parenté mais d'abord le sexe, c'est-à-dire la distinction anthropologique des hommes et des femmes. Des individus ne suffisent pas à composer une société; seuls des pères et des mères peuvent lui donner les membres qui la constituent. La complémentarité des sexes fonde le lieu social: la relation homme-femme débouche sur la relation père-mère-enfant, et constitue le premier lieu de socialisation, symbolique, affectif et éducatif.

Le tissu social se noue au croisement de la différence sexuelle et de la filiation; si l'on défait ce nœud, c'est l'ensemble du tissu qui se défait. Il est suicidaire pour une société de donner une valeur symbolique à ce qui ne constitue pas comme telle, et de ruiner l'ordre symbolique sur lequel elle repose. C'est pourquoi la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme rappelle que la famille est l'élément naturel et fondamental de la société et a droit à la protection de la société et de l'Etat.

Dans ce point, nous faisons parler deux philosophes africains qui, à notre avis ont contribué de manière considérable à la critique des idéologies du *gender* dans le contexte socio-politico-économique de l'Afrique.

En effet, «le continent africain, notre beau continent, n'est pas épargnée par le vent impétueux de la théorie du *gender* qui remet en cause ses valeurs traditionnelles et spécifiques, la famille, noyau de toute société»<sup>278</sup>. Nous retenons que par la divulgation de cette idéologie et beaucoup d'autres semblables, elles affectent de plus en plus le continent et détruit lentement et sûrement l'identité africaine, solidement enracinée sur la famille. Si quelques parlements africains commencent à ratifier les mariages homosexuels comme le cas de l'Afrique du sud et quelques autres pays qui le vivent sans une reconnaissance officielle, c'est bien dommage.<sup>279</sup>

---

<sup>277</sup> SYLVIANE cité par J.-M. VERLINDE, *op.cit.*, p. 91.

<sup>278</sup> D. BOSOMI, *art.cit.*, p. 43.

<sup>279</sup>Cf. *Ibid.*

De sa part Denis Bosomi pense en ce sens que «plusieurs facteurs sont à la base de ce phénomène du mariage homosexuel en Afrique, il va de la contamination des réalités extérieures du monde occidental comme également de l'extrême pauvreté dans laquelle croupissent nos peuples»<sup>280</sup>. Le synode des Evêques sur la famille ne dit pas autre chose quand il affirme: nous pensons aux difficultés économiques causées par les systèmes pervers, par le fétichisme de l'argent et par la dictature de l'économie sans visage et sans un but véritablement humain qui humilie la dignité de la personne. Nous pensons aux pères et aux mères sans emploi, impuissants face aux besoins les plus élémentaires de la famille; et à ces jeunes qui se trouvent devant la journée désœuvrée et sans espérance, proie potentielle des dérives de la drogue et de la criminalité.<sup>281</sup>Quelle est la place de l'idéologie du *gender* dans la recherche scientifique en Afrique?

La réflexion sur l'idéologie du *gender* en Afrique s'est développée à partir des études féministes et provient essentiellement de la recherche féministe. Réfléchissant en ce sens, le professeur Médard Bokongo soutient qu'«il n'existe pas une imperméabilité absolue entre recherche féministe, recherche femme et recherche genre. Cela ne veut pas pourtant dire que les recherches femmes n'ont rien avoir avec les recherches féministes»<sup>282</sup>

La recherche sur le genre en Afrique se veut une approche spécifique qui, à partir du constat de l'inégalité des rapports sociaux entre les sexes, nous permet d'analyser le degré, les formes et les conséquences de celles-ci pour les transformer. Elle suppose que l'on reconnaisse non seulement l'inégalité, mais son caractère social. Les hommes et les femmes sont les produits de leur culture, de leur valeur et de leur histoire.

En abordant la théorie du *gender*, ce deuxième chapitre a voulu surtout en dégager les présupposés et surtout les principes de la nouvelle éthique qui l'accompagne. Aussi, on y vu comment la théorie du *gender* est construite avec certaines valeurs de l'Afrique qui, au-delà de sa croyance en l'Absolu, tient à la vie en abondance. Et cette vie est au prix de certains interdits qui n'ont aucune dans la théorie du *gender* qui soutient, par exemple, l'égalité des sexes et la liberté égale pour tous. C'est pourquoi, dans la partie qui suit, il sied de confronter cette théorie du genre à la culture africaine.

---

<sup>280</sup>*Ibid.*

<sup>281</sup>*Ibid.*, p. 43.

<sup>282</sup>M. BOKONGO, *art.cit.*, p. 86.





## **Conclusion de la première partie**

Quelle que soit son origine, la pensée féministe se fonde sur l'égalité de genre. Bien que ses origines soient américaines, sa systématisation est française. Il est fondé sur la conviction que la situation des femmes dans la société est injuste et doit en conséquence être changée.

L'histoire de la révolution féministe comprend deux pôles épistémologiques importants, à savoir : le genre dit scientifique (« genderstudy ») et le genre historique (« gender story »). Dans le champ de l'histoire de la philosophie, la question du féminisme et du genre liée aux différentes visions du monde des époques véhiculées notamment dans les systèmes symboliques, les catégories de langage, etc. Ce sont ces visions du monde qui permettent de comprendre l'évolution de la pensée féministe et du statut de la femme. Autant dire qu'il existe une anthropologie propre à chaque époque qui véhicule l'idée de la femme y relative. Et notre époque est celle où le sexe ne fait pas la femme et ne la définit pas non plus.

Cette approche de la femme ébranle et contraste en même temps avec la culture africaine. En fait, en affirmant l'égalité des sexes et la transhumance du masculin en féminin et vice versa, la théorie du gender plaide pour la liberté de la femme africaine et transgresse certains interdits ou valeurs de la culture africaine.



**DEUXIEME PARTIE:**  
**GENRE, CULTURE AFRICAINE ET PERSPECTIVES DE**  
**DEVELOPPEMENT**



## Introduction de la deuxième partie

L'hétérogénéité culturelle en Afrique en général et en Afrique subsaharienne en particulier constitue un obstacle majeur pour l'évolution de la philosophie du genre et pour certaines questions liées au développement engagé par la femme. La vision anthropologique et ethnologique en Afrique noire est ontologiquement centrée sur la vie et la force<sup>283</sup>. La force est le propre de l'homme qui la crée, la conserve et la transmet par la suite grâce à la progéniture. La femme en revanche est un être fragile qui doit être sous la protection de l'homme. Les initiatives de développement ne peuvent pas partir d'elle.

Cette conception a une double conséquence: d'abord elle se présente comme une négation d'autonomie et de liberté de la femme basée sur les considérations culturelles, ensuite elle empêche toute possibilité d'une philosophie émancipatrice qui serait en réalité contre-nature et contre-productive. Les barrières culturelles paraissent aujourd'hui l'élément central du statu quo qui s'oppose contre toute idée du progrès et de changement de paradigme. Plusieurs pratiques telles que l'excision, le mariage forcé, le viol, etc. se justifient encore et se maintiennent au nom du conservatisme culturel. Dans cette deuxième partie de notre étude nous allons aborder cette problématique partant de quelques exemples de certaines tribus d'Afrique afin de ressortir les idées marginalisantes de la femme et du genre. Ensuite, nous procéderons par une déconstruction systématique de ces idées et placer la femme africaine traditionnelle au centre du développement communautaire dont l'Afrique tant périphérique que moderne a grandement besoin.

Les deux chapitres qui composent cette seconde partie de notre dissertation abordent chacun un aspect spécifique de la problématique. D'abord en termes d'*attentes de la femme africaine* qui met en exergue l'aspiration profonde de la femme africaine bien souvent inédite et étouffée par la société de masculinité dominante. Ensuite, *la femme dans la culture traditionnelle africaine* présente les conditions défavorisantes que traverse la femme africaine prisonnière de sa propre culture pourtant son action quotidienne démontre le contraire, qu'elle peut être l'actrice du développement du continent.

---

<sup>283</sup> Cf. P. TEMPELS, *La philosophie bantoue*, Paris, J-Vrin, 1994.



**CHAPITRE III:**  
**LES ATTENTES DE LA FEMME EN AFRIQUE**

Bien qu'elles soient dans la plupart des cas inédites et étouffées par les mentalités dominantes, les attentes de la femme africaines demeurent pourtant vives. La soif de l'émancipation véritable et l'appel vibrant à l'émancipation sans hypocrisie sont les principales attentes de la femme africaine encore prise au piège de la tradition conservatrice. Mais quelle instance peut être le vecteur efficace par lequel ces attentes seront exprimées? La question majeure à laquelle le présent chapitre s'évertue à répondre.

En effet, parler des droits et revendications de la femme revient à souligner les efforts de l'ONU et des organisations régionales qui ont relayé l'appel à l'émancipation et à l'autonomie véritables des femmes africaines. Ce travail mené depuis de longues années a pour but d'instaurer l'égalité entre les hommes et les femmes. Ce projet ne sera atteint qu'une fois que les femmes seront complètement autonomes et que leurs choix ne remettront plus en cause leurs droits dont la tradition leur a longtemps privé<sup>284</sup>. L'adoption de la *Convention internationale* sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes et du Protocole à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples relatifs aux droits des femmes servent de fondements à cet objectif.

Toutefois, le bilan est encore sombre. Il n'est pas étonnant que seulement trente-six Etats africains aient ratifié ces protocoles et leur effectivité souffre d'application. En 1999, un observatoire spécial a été créé afin d'améliorer la situation des femmes en Afrique et à cet égard, il a entrepris de nombreuses missions pour collecter les informations relatives à leur statut et à leur place en Afrique mais les résultats sont alarmants<sup>285</sup>. Et la question principale est de savoir si le changement est possible?

---

<sup>284</sup> Cfr. N. EBA NGUEMA, *Etre femme africaine aujourd'hui*, Yaoundé, Plume d'or, 2010.

<sup>285</sup> Cfr. Commission africaine des droits de l'homme et des peuples, Rapports annuels d'activités 15-17, disponible sur <<http://www.achpr.org>>, (consulté le 21.04.2022).



### III.1. L'impossible changement?

Eu égard au ralentissement consternant de l'émancipation véritable de la femme en Afrique, le doute et le scepticisme s'installe. Le changement est-il encore possible? Le constat est qu'aujourd'hui la femme africaine impose du respect. Son courage, son endurance, sa capacité d'adaptation font d'elle un être exceptionnel aspirant profondément à la liberté. La quête inlassable se réalise par son engagement. Elle a su prendre le train en marche et s'inscrire dans les questions sociales, politiques, économiques de son pays. La femme africaine n'a plus de limites que celles qui sont indépendantes de sa volonté. Même dans les entités les plus reculées, elle apparaît être un moteur de changement à travers ses activités génératrices de ressources.

La certitude que le progrès fulgurant des luttes de femmes africaines est mené à bien est largement due au droit à l'éducation. Plus les femmes en Afrique ont accès à une bonne éducation, plus elles sont conscientes de leurs droits et de leurs potentiels. Dénoncer des violences, demander le divorce, exiger un travail, prendre des décisions; mais le constat est que plus largement revendiquer des droits reste encore l'apanage de la femme instruite<sup>286</sup>. Le droit à l'éducation est sans doute l'un des droits qui a le plus fait évoluer l'image de la femme africaine et casser les stéréotypes. Ce droit a permis à la femme africaine de se hisser au plan intellectuel et de concurrencer les hommes dans les postes de responsabilités, notamment à travers le principe de discrimination positive évolutive dans le continent. L'Union africaine (UA) a encouragé le leadership féminin. Elle a donné l'exemple en matière de promotion politique de la femme. De nombreuses femmes font partie de son équipe et certaines occupent des postes clés. En 2003, cinq femmes ont été élus commissaires de l'UA; en 2004, une femme a été nommée à la direction du Parlement panafricain de l'UA. Le mécanisme d'évaluation intra-africaine, qui fixe des critères de bonne gouvernance a aussi été mis sous la direction d'une femme. En 2012, une femme a été nommée à la tête de la Commission de l'UA et une femme au poste de Secrétaire général. Ce sont des progrès significatifs.

En dépit de ces remarquables progrès, observe Coquery-Vidrovitch, «on constate que l'imaginaire africain véhicule des images stéréotypées de la femme africaine, que la situation entre pouvoir et domination, entre l'idéalisation exaltée de la mère féconde et généreuse, et la

---

<sup>286</sup>Cfr. UNESCO, *L'éducation des filles : les faits*. Rapport mondial de suivi sur l'EPT. Fiche d'information, [en ligne], octobre 2013, p.2-3, (consulté le 16.04.2022).

stigmatisation infamante de la jeune beauté facile et cupide»<sup>287</sup>. L'Africaine est-elle la pauvre femme asservie, soumise à des mutilations sexuelles, donnée en mariage au moment de sa puberté, séquestrée dans la maison de son mari ou exploitée par lui dans les champs? S'interroge ce penseur. En effet, la femme de notre époque se présente comme cette femme indépendante, pleine de vitalité et d'énergie qui gère son ménage, apporte l'essentiel des revenus domestiques, gère en commerçante avisée son étal au marché et passe des contrats avec les fournisseurs internationaux, solidaire de ses sœurs et organisant groupes d'entraide autour d'elle. Par ailleurs, les statistiques dénotent que s'il y a une infime minorité de femmes en Afrique qui acquiert au prix fort une relative autonomie, ces réussites ne peuvent dissimuler la situation d'infériorité, de précarité et de dépendance de l'immense majorité des Africaines tant dans la sphère de la production que dans celle de la vie familiale, pour ne pas parler de leur accès au politique. L'amélioration du statut des femmes, l'égalité à promouvoir entre hommes et femmes sont devenues des passages obligés de tous les discours, programmes et déclarations sur la question du développement en Afrique. On ne saurait s'en plaindre, et en Afrique plus que partout ailleurs, il est d'évidence que les progrès à faire en ce domaine constituent un enjeu majeur des années à venir.

Dans les recherches sur les femmes et le développement, selon l'approche qui avait prévalu dans les années 50 et 60 et qui demeure assez répandue, les femmes étaient surtout considérées dans leur seul rôle domestique et reproductif. En tant que groupe vulnérable, pauvre et passif, les femmes devaient régulièrement recevoir l'assistance de la communauté ou d'organismes de protection sociale pour l'aider à se chercher dans un monde monolithique. Ce constat a été peint par une auteure de référence du féminisme afro-américaine Esther Boserup<sup>288</sup> qui revient largement sur le rôle productif de la femme en Afrique qui est mis en avant et est devenu selon elle une construction sociale. Dans ce livre, l'auteure montre à quel point les préoccupations de développement économique faisaient peu de place aux problèmes particuliers des femmes et à leur participation à l'activité économique. Son analyse identifiait l'Afrique subsaharienne comme une région d'agriculture exclusivement féminine. Faisant ressortir les mécanismes d'occultation, d'assignation et d'exploitation de la force de travail féminine, elle y soulignait la spécialisation sexuée des activités agricoles, les hommes investissant les cultures de rente tandis que le secteur vivrier d'autosubsistance était dévolu

---

<sup>287</sup> C. COQUERY-VIDROVITCH, *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique noire du XIX au -W siècle*, Paris, Desjon-queries, 1994, p. 8.

<sup>288</sup> E. BOSERUP, *La femme dans le développement économique*, Paris, PUF, 1970.

aux femmes<sup>289</sup>. Cette pertinence analyse a donné lieu à une nouvelle approche de la question des femmes, celle de l'intégration des femmes au développement, formalisée sous l'acronyme de (IFD). Cette approche a considérablement révolutionné le 20<sup>e</sup> siècle, considéré comme l'âge d'or du féminisme moderne. Selon les analystes de la question du féminisme rural, la politique de l'IFD s'est caractérisée par trois approches successives:

-La première c'est l'approche de la quête d'égalité visant à impliquer les femmes africaine dans les activités de développement de manière à ce qu'elles puissent en profiter autant que les hommes. Mais il est à souligner que cette approche, tributaire à Esther Boserup, néglige toutefois les rapports de force entre les hommes et les femmes.

-La deuxième approche est celle de l'anti-pauvreté axée essentiellement sur les besoins des femmes rurales dans leur activité productive partait de l'hypothèse que, pour conjurer la pauvreté, la productivité des femmes devait augmenter plus que celle des hommes.

-La troisième approche est l'approche de l'efficacité qui a connu ses heures de gloire vers la fin des années 70, qui consistait à considérer l'appui aux activités productives des femmes comme un des instruments du processus global de développement. La politique de l'IFD dans ses différentes manifestations a été sévèrement critiquée. Parmi ses détracteurs, on retient ici le nom de Madelaine Bozon pour qui cette approche «tendait à solliciter de plus en plus la participation des femmes à la production notamment agricole, sans leur apporter les moyens de donner leur propre orientation au développement. Sous des dehors généreux, cette approche s'est parfois révélé un piège pour les femmes. Leur intégration au développement pouvait n'être qu'une forme rajeunie de la traditionnelle exploitation dont elles étaient l'objet»<sup>290</sup>.

Ces critiques ont donné naissance à une nouvelle approche aux côtés de trois approches traditionnelles de l'IFD. Cette approche est celle de l'acquisition de pouvoir. Les promoteurs de ce courant ont démontré qu'on ne peut espérer améliorer la situation des femmes et promouvoir l'égalité entre les sexes que si l'on remet en cause les rapports de pouvoir historiquement et socialement valorisés entre hommes et femmes. De l'avis Madelaine Bozon, «L'objectif de l'approche de l'acquisition du pouvoir des femmes, terme difficile à traduire, qui exprime à la fois le renforcement du pouvoir politique, l'autonomie économique, la capacité à exercer pleinement des droits juridiquement reconnus et la maîtrise de la destinée,

---

<sup>289</sup> Cfr. *Ididem*.

<sup>290</sup> M. BOZON, « Pékin : Utilités et limites d'une conférence mondiale », in *CEPED*, no 19, 1995, pp. 4-6.

n'est pas une simple exigence de justice mais un moyen et une garantie de l'efficacité dans la lutte pour le développement et contre la pauvreté»<sup>291</sup>. Cette approche est révolutionnaire car elle est un sujet difficile dans toutes les sociétés à masculinité dominante d'accepter la remise en question des pouvoirs masculins, et de renouveler les problèmes du développement indépendant et participatif. C'est la raison pour laquelle des initiatives d'actions dites de développement à l'exemple de projets de développement rural, programmes de planification familiale ou de soins de santé primaire, sont pas bien assimilés dans ces sociétés<sup>292</sup>. Cette approche trouve ses racines dans la conférence historique de Pékin, considérée comme une chance pour les Africaines.

En effet, la 4<sup>ème</sup> conférence mondiale sur la Paix, l'égalité et le développement tenue en septembre 1995 à Pékin, a mis le feu des projecteurs sur les combats des femmes pour l'égalité. En Afrique, le sujet ne semble pas avancer car il est limité à quelques cercles d'intellectuels qu'ils soient hommes ou femmes qui ne sont pas prêts à faire exploser la présence des femmes dans la société civile. Les travaux de cette conférence ont été prolongés lors de la conférence régionale africaine de Dakar en décembre 1994. Notons que les résolutions de ces travaux ont permis de définir une plate-forme africaine commune. Cela a été l'occasion de rencontres entre représentant(e)s des gouvernements et d'ONG, et d'une appropriation collective, par les Africaines déjà impliquées lors de la conférence de Pékin, de thèmes qui jusque-là n'avaient pas fait l'objet d'un consensus. Un élément de taille considéré comme une nouveauté lors de la conférence de Pékin est que ce n'étaient pas seulement des femmes de présidents ou de ministres qui ont représenté les femmes d'Afrique mais aussi des délégations conséquentes associant représentantes politiques, techniciennes et militantes d'associations<sup>293</sup>.

De manière laconique, la synthèse à dégager des revendications des femmes Africaines peut se présenter en ces termes:

---

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 4-6.

<sup>292</sup> Th. LOCOH, A.LABOUNE-RACAPE et Ch. TICHIT (éd.), *Genreet développement : des pistes à suivre*, Paris, CEPED, 1996, p.154.

<sup>293</sup> Les principales revendications des femmes Africaines à Pékin furent résumer par des thèmes ci-après : 1) Pauvreté des femmes, sécurité alimentaire défaillante et marginalisation économique, 2) Accès insuffisant à l'éducation, à la formation, aux sciences et à la technologie, 3) Rôle essentiel des femmes en ce qui concerne la culture, la famille et la socialisation, 4) Amélioration de la santé des femmes et de leur santé génésique, y compris la planification de la famille et les programmes intégrés, 5) Rôle des femmes en matière de gestion de l'environnement et des ressources naturelles, 6) Participation des femmes au processus de paix, 7) Accès des femmes au pouvoir politique, 8) Droits de la personne et droits légaux des femmes, 9) Production statistique de données ventilées par sexe, 10) Femmes, communication et information, 11) Accès à un traitement équitable des petites filles.

*La plate-forme de Dakar insiste particulièrement sur l'acquisition du pouvoir et le rôle que peuvent jouer les femmes dans tous les domaines, notamment la culture, la famille, la socialisation et le développement. Le droit des femmes à l'accès au crédit et à la terre y est fortement souligné. Un des thèmes prioritaires insiste sur la situation des petites filles, les discriminations dont elles sont l'objet justifiant qu'une attention particulière leur soit portée. C'est d'ailleurs sur l'insistance particulière des Africaines que ce dernier thème a été inscrit dans le programme d'action final issu des plusieurs conférences<sup>294</sup>.*

Mais après les enthousiasmes des rencontres internationales, il faut retourner aux combats quotidiens et en Afrique les chantiers ne manquent pas, notamment sur le terrain politique où jusqu'ici les femmes se sont peu investies. Ces conférences ouvrent cependant une brèche largement et éminemment politique du renversement de mythe par les femmes en Afrique. La politique rend-t-elle impossible le combat des femmes en Afrique?

En effet, les tentatives de démocratisation vécues dans de nombreux pays d'Afrique subsaharienne à l'aube des années 90 ont également manifesté une forte détermination des femmes à s'impliquer dans les changements. A l'occasion de la libération de la parole qu'ont entraînée la tenue de conférences nationales et l'explosion de la presse indépendante dans plusieurs pays, les femmes et leurs associations se sont exprimées comme jamais auparavant. Elles ont payé un prix élevé dans cette revendication de la démocratie comme elles l'avaient fait, à plusieurs occasions, dans les temps forts de la revendication anticoloniale<sup>295</sup>. Dans ces moments privilégiés, la revendication de liberté qui s'exprimait fortement et faisait écho à leur profonde aspiration à être reconnues pour elles-mêmes et comme des égales leur a donné l'énergie de sortir de leurs rôles habituels et à briser le mythe. Depuis, malgré le reflux, leur détermination continue à se nourrir de ces expériences. Cela se traduit par une nouvelle dynamique associative: des ONG se créent dans tous les pays et sur tous les terrains où les femmes entendent lutter. Ce qui est surtout remarquable c'est que les initiatives associatives sortent les femmes de leur caserne de bonnes épouses et de bonnes mères. Elles sont désormais plus présentes dans la lutte pour le respect des droits civiques, de l'égalité de l'accès à l'éducation et commencent à se mobiliser sur le front des violences faites aux femmes.

---

<sup>294</sup> A. LABOURIE-RACAPE, « La quatrième conférence mondiale sur les femmes, priorités et enjeux des programmes internationaux », in Th. LOCOH, A. LABOURIE-RACAPE et Ch. TICHIT (éd.), *op. cit.*, p. 88.

<sup>295</sup> Cfr. C. COQUERY-VIDROVITCH, *op.cit.*

Le système électoral pris dans la pratique démocratique donne encore plus d'avantage de participation politique aux femmes Africaines, leur donnant un moyen d'expression nouveau dont les hommes, eux aussi, mesurent le poids. Leurs tentatives de récupération de ces votes en sont la preuve. Kafui Adjamagbo-Johnson fait le point de l'entrée progressive des femmes africaines en politique. Certes, comme ailleurs, les habitus pèsent de tout leur poids pour faire de cette entrée une effraction mais les efforts de démocratisation, qu'ils soient encore à l'œuvre ou qu'ils aient avorté, ont été l'occasion pour les femmes de prendre conscience de leur rôle en tant que citoyennes. Souvent démobilisées de l'action strictement politique par la dénaturation des essais démocratiques, certaines continuent à se situer sur le terrain de la défense de leurs droits, situation d'attente pour une nouvelle entrée en politique. La politique étant plus ou moins conquise par la femme en Afrique, ne semble plus être dans l'immense majorité des cas la cible privilégiée de leur ultime combat. Désormais, le regard est orienté vers l'accès aux moyens de production qui constitue un droit nouveau pour lequel plusieurs femmes africaines revendiquent actuellement. Et en Afrique, le moyen de production le plus courant c'est la terre.

En fait, la condition juridique de la femme dans le continent noir est généralement toujours caractérisée par sa subordination bien que considérant le fait que partout en Afrique les centres juridiques spécialisés aux femmes ne cessent de croître, ce qui montre qu'il existe bel et bien une forte demande pour ce genre de services. Le débat juridique est mené à plusieurs niveaux. Au niveau international, des discussions houleuses ont lieu entre d'une part les défenseurs de l'universalité des droits de l'homme qui estiment que les diversités culturelles et religieuses sont prises comme prétextes pour éroder les droits de la femme et d'autre part ceux qui défendent un statut spécial pour les femmes<sup>296</sup>. Pour M. Monimart, «l'analyse des législations nationales telles que le code de la famille, le droit successoral, le droit du travail, etc. se révèle souvent désastreuse pour la femme, et il est de notoriété publique que, dans la pratique, lorsque ces lois pourraient protéger les droits des femmes, elles restent inappliquées ou sont contournées. Cependant, c'est au niveau du terroir villageois que l'analyse de l'insécurité juridique de la femme et des changements importants intervenus, se révèle particulièrement instructive»<sup>297</sup>. Le droit à la terre et aux ressources naturelles qui y sont directement attachées (eau, arbres, pâturages, etc.) est une condition importante, voire cruciale pour répondre aux besoins de base dans les domaines productif, domestique,

---

<sup>296</sup> Cfr. E. LE BRIS, « Sainte Alliance », in *Politique africaine*, n° 64, p. 145.

<sup>297</sup> M. MONIMART, *Femmes du Sahel. La désertification au quotidien*, Paris, Karthala, 1989, p. 34.

socioculturel et religieux. A la suite d'une compétition de plus en plus féroce pour l'utilisation de ces ressources, l'intérêt pour les systèmes juridiques qui doivent régler cette utilisation est devenue l'enjeu fondamental d'un développement durable. Or, en Afrique les droits des femmes en matière de ressources naturelles étaient et sont toujours les moins visibles et les moins précis. Il ressort que les femmes représentent une majorité marginalisée quant à leur statut foncier. Leur contribution aux travaux, principalement agricoles et à l'économie rurale est très importante et souvent supérieure à celle des hommes, avec des variations locales notables. Prendre en compte le statut foncier (dans un sens large) des femmes n'a donc de sens que par rapport au rôle qu'elles jouent dans les systèmes de production. De nombreuses études de cas montrent que le statut foncier des femmes, selon les règles et pratiques locales, est globalement négatif.

Le mode le plus fréquent d'accès à la terre agricole reste l'allocation de parcelles aux femmes mariées par la famille de l'époux. Comme le dit Georgette Konaté pour les femmes burkinabè: «Généralement considérée comme “étrangère en sursis” par sa propre famille et “étrangère” véritable dans le lignage qui la répit, la femme ne peut prétendre posséder et contrôler un bien aussi inestimable que la terre»<sup>298</sup>. Les femmes n'ont donc droit qu'à l'usufruit dont la durée dépend de celle du mariage: les terres sont reprises en cas de divorce et souvent en cas du décès de l'époux. Comment peuvent-elles, dans ces conditions de précarité, se projeter dans l'avenir et mettre en valeur à long terme un moyen de production qui peut leur être à tout moment retiré? Partout en Afrique, les champs des femmes sont plus petits et de moindre qualité que ceux des hommes. Elles continuent à travailler avec les outils traditionnels rudimentaires et ont souvent des difficultés pour mobiliser des intrants. Les rendements de leurs parcelles sont par conséquent assez faibles<sup>299</sup>. Dans les nouveaux aménagements, en particulier dans les périmètres irrigués, le droit joue clairement en défaveur des femmes. L'exclusion des femmes des grands périmètres est de règle. Les droits relatifs aux autres ressources naturelles que la terre (eau, arbres, pâturage) ne sont guère mieux garantis pour les femmes. Pourtant, les activités féminines liées aux ressources naturelles sont très diversifiées et apportent parfois des contributions importantes au revenu domestique. Généralement, les arbres sont utilisés par les femmes pour l'alimentation, la pharmacopée et le bois de feu. Comme le droit aux arbres est étroitement lié au droit foncier, il n'est pas, étonnant que les droits des femmes aux arbres soient en général inégalitaires et mal définis.

---

<sup>298</sup> G. KONATE, *Femme rurale dans les systèmes fonciers au Burkina Faso*, Ouagadougou, Ambassade royale des Pays-Bas, 1992, p. 23.

<sup>299</sup> Cfr. I. DROY, *Femmes et développement rural*, Paris, Karthala, 1990.

Quant au droit de planter des arbres, les femmes en sont habituellement exclues d'une part du fait qu'un tel acte est considéré comme un acte d'appropriation de la terre, mais également à cause des nombreux tabous dont cette activité est entourée. Une femme qui plante un arbre ne pourrait avoir d'enfants, son mari pourrait en mourir et le bois d'un tel arbre serait mauvais pour la construction. Juridiquement, l'accès des femmes à l'eau pose peu de problèmes particuliers, sauf dans les périmètres irrigués. Ici, c'est la dégradation de l'environnement qui a sérieusement aggravé leur situation par rapport à l'eau : pénurie d'eau domestique, insuffisance de l'hydraulique villageoise, difficulté de trouver de l'eau pour arroser les jardins ou pour abreuver les animaux confiés à leurs soins. De plus, les femmes sont encore rarement associées à la gestion des ressources en eau.

Enfin, bien que le rôle des femmes dans l'élevage reste encore largement méconnu, dans certaines régions et parmi certaines ethnies, elles le pratiquent systématiquement. Tout compte fait, ce bilan négatif est encore renforcé quand on regarde l'impact des législations modernes sur le statut des femmes, bien que ces lois soient toujours sexuellement neutres, mais dans certains cas la législation va à l'encontre de pratiques locales plus avantageuses à l'égard des femmes en Afrique.

La réflexion philosophique nous pousse à nous interroger sur le contraste qui est vécu en Afrique sur les droits de la femme. Pourquoi le continent noir résiste encore à opérer une mutation séculaire de point de vue sur la question de la femme. Cette résistance est-elle ontologico-anthropologique, c'est-à-dire liée à l'être profond même de l'Africain? Une étude de présupposés philosophico-anthropologiques s'avère plus que nécessaire afin de comprendre ce qui se passe dans le profond de l'être africain quand il pense la femme.



## **III.2. Présupposés philosophico-anthropologiques**

### ***III.2.1. Généralités sur l'anthropologie philosophique***

Comprendre l'évolution du genre en Afrique exige aussi un examen approfondi des présupposés philosophico-anthropologiques qui caractérisent la vision du monde de l'africain. En philosophie, l'anthropologie c'est cette discipline qui consiste à prendre la réalité humaine sous deux pôles : celui du corps et de l'esprit. C'est justement la synthèse de ces deux pôles qui constituent l'homme. Pour Bernard Groethuysen, «Connais-toi toi-même, tel est le thème de toute anthropologie philosophique. L'anthropologie philosophique, c'est la réflexion sur soi, l'essai toujours renouvelé que fait l'homme pour arriver à se comprendre»<sup>300</sup>. La réflexion sur soi peut toutefois signifier deux choses, selon que l'homme s'en tient à ce qui lui est arrivé dans la vie et veut se représenter lui-même, ou selon que la vie et lui-même deviennent pour lui un problème de la connaissance, selon donc qu'il pose la question sous l'angle de la vie ou sous celui de la connaissance.

L'existence est un questionnement permanent que l'homme pose notamment sur le sens qu'il doit donner à sa vie et l'estime qu'il espère recevoir de la société dans laquelle il vit. Son espace vital immédiat le pousse à s'interroger sur ce qu'il vit et à exprimer ses expériences personnelles ; il cherche un sens à ce qui lui est arrivé et à ce qu'il a éprouvé. Cette condition, argue Denis Bosomi, trace sa destinée<sup>301</sup>. L'homme se comprend lui-même et se fait comprendre aux autres. Dans cet ordre de choses se classe l'infinie multiplicité des propos tenus par l'homme, à la fois sur lui-même et sur les autres, dont il se sert pour formuler ses expériences dans la vie. Il essaie d'avoir une vue d'ensemble sur sa vie et de lui donner de l'unité; il se fait sur elle des idées qui lui permettent d'en grouper les événements. Des dispositions d'esprit trouvent des formes sous lesquelles s'expriment certaines attitudes typiques envers les hommes et la vie. C'est le domaine que l'on pourrait désigner comme celui de la philosophie de la vie. Toutes les expressions variées dont l'homme se sert pour interpréter sa vie en font en quelque sorte partie. Des remarques occasionnelles, comme celles qu'on lit dans des lettres ou qu'on entend dans des conversations, ont leur part ici, de même

---

<sup>300</sup> B. GROETHUYSEN, *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, 1952, p. 7.

<sup>301</sup> Cf. D. BOSOMI, *L'homme et sa destinée. Parcours d'anthropologie philosophique*, Kinshasa, USAKIN, 2014.

que les maximes du sage ou des vues d'ensemble sur la vie, telles qu'on les trouve dans une autobiographie ou bien dans l'œuvre d'un poète<sup>302</sup>.

C'est le sens premier à donner à l'anthropologie philosophique en tant que philosophie humaine. Chaque homme est, en un certain sens, un philosophe de la vie. Il se construit des idées sur la vie; il cherche à se rendre compte des résultats obtenus, à tirer parti des expériences par lesquelles il a passé. Toutes ces réflexions peuvent avoir leur importance, même si elles sont loin de satisfaire aux exigences les plus strictes de la pensée. Elles donnent l'atmosphère dans laquelle naissent les créations spirituelles; elles forment une continuité qui fait disparaître l'isolement dans lequel celles-ci nous apparaissent, lorsque nous les considérons en dehors de l'ensemble de la vie. Elles appartiennent à une zone élémentaire de la réflexion de l'homme sur lui-même, et ne cessent à leur tour d'avoir une répercussion sur la vie.

Deux réalités vont de pairs dans ce contexte : la vie et la réflexion. La philosophie de la vie est une prise de conscience de la vie, au contact de la vie, et elle-même, en revanche, agit de l'intérieur sur l'ensemble de la vie. Le génie du philosophe de la vie consiste dans cette prise de conscience, dans cette capacité de vivre conscient de la vie, dans la découverte d'ensembles de motifs constants qui lui permettent, à travers la multiplicité des événements, de donner une forme à sa vie. Mais quelles que puissent être ses aptitudes particulières, ce qu'il accomplit n'est jamais qu'une expression plus évoluée de dispositions qui se trouvent dans chaque être humain. Et cette expression, de son côté, anime la vie de l'homme, le conduit à de nouvelles prises de conscience, donne de nouvelles significations à la vie, suggère des formes nouvelles d'existence.

Un grand domaine s'ouvre à nous que l'on peut définir de l'extérieur par la position qu'il occupe entre la philosophie, d'une part, et la littérature, de l'autre. Le philosophe de la vie crée une image de l'homme. Son effort, pour représenter l'homme et la vie de l'homme, l'apparente au poète, lui assure même une place importante dans le développement de la littérature mondiale. Il est vrai que ce qui n'est qu'image ne saurait lui suffire. Un lien tout particulier unit chez lui la représentation à la chose vécue. Il veut comprendre sa vie et celle des hommes. Sa représentation est toujours de quelque manière une réponse à la question «Qui suis-je?» Et «Qu'est-ce en général que la vie?» C'est là ce qui fait de lui un philosophe. Et

---

<sup>302</sup> Cf. B. GROETHUYSEN, *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, 1953.

pourtant toute sa philosophie ne cesse de se rapporter uniquement à la figure sous les traits de laquelle il se représente lui-même ou l'homme. Elle n'existe que dans ses rapports avec la vie.

Ces prolégomènes à l'anthropologie philosophique l'homme est cet être attaché à la vie. A travers son existence, il exprime son désir à l'interpréter. Comme nous l'avons indiqué, l'anthropologie philosophique considère l'homme comme corps et esprit. Cette considération brise toute dualité et tend à voir en tout homme une unité. Et la question que l'on se pose est de savoir si l'être femme est considéré comme une unité dans la lecture ontologique africaine?

### ***III.2.2. Incidences de l'anthropologie philosophique sur le genre en Afrique***

La problématique de l'unité substantielle qui domine la conception aristotélicienne de l'anthropologie philosophique, veut l'être humain reste un et indivisible. L'être dans son ensemble n'est pas à catégoriser l'être homme ou l'être femme. L'ontologie ni l'anthropologie ne pose un regard discriminatoire sur l'être. Mais en Afrique, les approches ontologique et anthropologique semblent ne pas suivre cette logique. En Afrique il faut faire une nette et peut-être une stricte distinction entre l'être homme et être femme. Ils sont deux êtres différents, car les catégories ontologiques s'opposent.

Les études menées par des penseurs tels que Placide Tempels<sup>303</sup>, démontrent que l'être véritable c'est celui qui se réfugie dans l'homme, car il incarne force et puissance. L'être féminin par contre s'identifie à la vulnérabilité ontologique. Il est sensé subir le mouvement et non le produire. Il est le principe émané et non pas le principe émanant. Et cette réalité latente domine la vision de l'Africain sur le genre ou sur l'approche de la femme tout court. L'anthropologie africaine place l'homme au centre de l'activité existentielle et la femme au second rang. Cette mentalité est ancrée dans notre système de pensée collectif à travers des pratiques sociales telles que la coutume, les mœurs, la tradition, etc. L'Africain a du mal à se défaire de cette mentalité en dépit de l'ouverture au monde et des rencontres avec d'autres civilisations.

S'agissant de la civilisation, le contraste créé dans le rencontre entre peuples a fait ressortir une science nommée ethnologie qui pose une vision autre de la réalité du genre en Afrique. Etant à la rencontre des peuples africains dans ce qu'ils ont de particulier, les ethnologues ont établi une approche nouvelle dans la compréhension du genre en Afrique à

---

<sup>303</sup> Cfr. P. TEMPELS, *op. cit.*, p. 64.

partir des groupes et groupuscules ethniques du continent. Mais avant tout, qu'est-ce que l'ethnologie?

### III.3. Présupposés ethnologiques du genre en Afrique

#### III.3.1. Qu'est-ce que l'ethnologie?

L'expansion européenne dans d'autres continents vers les 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècle a poussé la communauté scientifique européenne à penser un discours scientifique sur d'autres cultures en dehors de leur culture. Cette communauté se compose d'une part des chercheurs en anthropologie sociale classique qui puise ses matériaux auprès des sociétés et des cultures dites «exotiques» et de l'autre part ceux qui s'intéressent uniquement à l'étude des sociétés européennes. Un tel dialogue s'avère difficile compte tenu de la diversité des approches, des courants de pensée dominants, des institutions auxquelles ces penseurs sont attachés<sup>304</sup>. Les idées issues de ces débats ont ouvert la piste pour un regard des autres cultures par les occidentaux.

Il y a déjà plus de cinq décennies passées que les européens considéraient de folklore le champ d'étude «de tout ce qui survit, dans une société évoluée, de coutumes, d'habitudes de vie, de traditions, de croyances appartenant à un stade antérieur de civilisations»<sup>305</sup>. Aujourd'hui, l'ethnologie se veut consacrée à l'étude de l'homme dans les sociétés contemporaines, à travers la diversité culturelle et ethnique. Elle s'assigne pour tâche de décrire, d'interpréter et de mettre en perspective comparative les faits sociaux et culturels. Le folklore disparaît en raison de ce qu'on a appelé «l'uniformisation des peuples». Actuellement, le concept qui convient le mieux c'est celui de la «mondialisation» de l'économie, de la culture et de la société toute entière. Mais sous l'apparente proximité des propos s'abritent deux interrogations différentes et deux démarches distinctes. L'une veut étudier des faits qui relèvent du passé afin de conservation la mémoire ancienne. L'autre peut au contraire prendre son temps, puisqu'il lui faut comprendre les recompositions culturelles et sociales qui s'opèrent sous nos yeux, porteuses de devenir et non signes d'un temps révolu. Dans sa préface à la réédition de *la Tarasque*, Louis Dumont mesure ce cheminement en ces termes:

*Tandis que l'enregistrement et l'étude de la "tradition populaire" en voie de disparition étaient notre grand souci et mobilisaient nos énergies avant et après la dernière grande guerre, l'intérêt semble aller principalement maintenant vers une saisie à la fois plus large et plus différenciée de la*

---

<sup>304</sup> Cfr. M. VERRET, *Les cultures populaires. Introduction et synthèses*, Colloque à l'Université de Nantes 9 et 10 juin Paris, Centre d'Ethnologie française, 1983.

<sup>305</sup>C. PARADEISE, « Chaînes logistiques et avenir des professions fermées », in Lersco, *Philographies*, Saint Sébastien, ACL édition, 1987, pp. 177-187.

*vie sociale en France, qui ne sépare plus absolument le non-moderne du moderne, par exemple l'artisanat de l'industrie. C'est là un cas particulier du glissement des centres d'intérêt et du changement des "problématiques", fréquents dans ces disciplines, qui les empêchent d'être simplement cumulatives et peuvent aller jusqu'à miner leur continuité*<sup>306</sup>.

Aujourd'hui, anthropologues et ethnologues tous ensemble travaillent dans l'unification des sociétés européennes, mais aussi d'autres continents, partageant des interrogations méthodologiques et théoriques communes lorsqu'il s'agit d'aborder l'étude des pratiques et coutumes dans les sociétés contemporaines dans leur complexité. On sait que Claude Lévi-Strauss a introduit cette notion à propos de la parenté, qualifiant non un type de société, mais un type de structure des sociétés de manière variée. S'appuyant sur ce qu'on qualifie de «réussites spectaculaires de l'ethnologie des sociétés complexes», Jean Cuisenier, se demandait si ces sociétés pouvaient «légitimer l'ambition d'édifier une ethnologie des sociétés complexes», définissant les problèmes d'une telle ethnologie comme les problèmes de rapports entre la taille, ou nombre des individus et la structure du système, problème de la différenciation des systèmes et de leur autonomie relative dans le système social. Il appelait alors à la construction de modèles statistiques appuyés sur des corpus ou le contenu<sup>307</sup>.

A cet effet, un usage strict de la notion de complexité a fini par donner lieu à l'étude des sociétés d'ailleurs, s'appliquant à des sociétés fortement hiérarchisées à l'exemple des sociétés africaines. La notion de la complexité culturelle se réfère d'abord à la complexité du social, sans ordre de hiérarchie entre sociétés dites primitives, exotiques, populaires et sociétés dites modernes, avancées, industrielles<sup>308</sup>. L'avènement de l'industrialisation, de l'urbanisation, de la monétarisation des économies ont en effet transformé depuis des décennies des sociétés autres que les sociétés occidentales, dans le même temps que s'y amorçaient les processus de décolonisation et de détribalisation étaient devenu une urgence et même un impératif. Dès lors, les problèmes posés par la construction de l'objet, par le choix d'une méthode, par la position de l'observateur concernent tout aussi bien tel spécialiste des sociétés africaines où se renouvellent les questions du politique ou du genre.

Pour que les conditions d'un rapprochement des cultures soient véritablement remplies, il conviendrait d'évaluer la diversité des outils conceptuels mis en œuvre dans ces traditions de

---

<sup>306</sup>J. TESTANIERE, « Chahut traditionnel et chahut anémique dans l'enseignement du second degré », in *Revue française de Sociologie*, 1967, n° spécial, pp. 17-33.

<sup>307</sup>J. CUISENIER, *l'Esprit des lieux. Localités et changement social en France* Paris, Editions du CNRS, 1986, p. 32.

<sup>308</sup>*Ididem*.

recherche, marquées par le pluralisme des écoles et le poids des cadres institutionnels. Chaque domaine scientifique, à tout moment, est héritier de l'histoire passée de sa discipline, et ce dans la tradition culturelle propre à chaque pays. Le temps est venu d'une histoire des anthropologies et des ethnologies, pour permettre un véritable dialogue entre les cultures. En 1938, Jan De Vries soulignait le problème «extrêmement difficile de la terminologie scientifique» et exprimait le vœu que les chercheurs de tous les pays s'entendent sur la signification des mots "folklore", "ethnologie", "Volkskunde " dont le sens diffère d'un pays à l'autre. Tout comme aujourd'hui, le dialogue international était nécessaire, mais il s'agissait alors avant tout d'harmoniser les procédures de recherche, de bâtir des classifications homogènes permettant d'intégrer et de comparer les faits de folklore: autant que les ethnologies, les folklores étaient divers, et les relations des uns aux autres complexes.

L'histoire des écoles ethnologiques et anthropologiques s'intéressant uniquement aux sociétés européennes ont considérablement évolué d'un pays à l'autre. La France, pour exemple, est héritière de la double tradition du folklore et d'une ethnologie exotique, particulièrement liées dans les années précédant la Seconde Guerre mondiale. C'est pourquoi l'ethnologie du domaine français reste, on le sait, quelque peu fille du folklore et porteuse de certaines valeurs. Une telle affirmation pourra surprendre ceux qui préfèrent souligner la rupture avec une activité dite non «scientifique», car supposée privée de concepts et de problématiques, alors que l'ethnologie se veut doter d'appareils théoriques. Outre la controverse que pourraient soulever de telles assertions, renier l'héritage du folklore serait un contresens. Son apport en tant que discipline est double: d'abord par la masse des matériaux réunis qui autorise aujourd'hui l'ouverture de champs neufs et dynamiques en ethnologie, conduisant à l'étude du symbolisme, des représentations, du sens; mais aussi parce que le folklore nous a habitués à identifier un *autre* chez nous, nous inculquant ainsi un des principes fondamentaux de toute recherche ethnologique, «l'acceptation de l'homme en tant que semblable et autre»<sup>309</sup>, autorisant un regard distancié dont paraissent avoir été privés les pays sans tradition d'études folkloriques à l'exemple des pays africains.

De son côté, l'anthropologie anglo-saxonne, accaparée par l'étude des peuples des pays colonisés, s'est détournée des considérations purement folkloriste pour identifier un peuple au sein des sociétés des îles et des entités colonisées britanniques. Toute une tradition de recherche refusait ainsi de reconnaître aux tiers pays une diversité culturelle, imputant son

---

<sup>309</sup>S. BONNET et B. GOULEN, *les Ermites*, Paris, Fayard, 1980, p. 32.

uniformité supposée au développement de l'individualisme dont l'Angleterre aurait été le berceau. Une homogénéité culturelle, une très ancienne mobilité des individus seraient donc liées à la désagrégation précoce des communautés rurales, creuset des identités locales.

A l'inverse, la très ancienne et forte tradition des études folkloriques dans les pays nordiques serait associée à l'absence d'empire colonial. Mais le poids du folklore y est apparu trop pesant, trop distinct des objets et des traditions de recherche concernant les sociétés exotiques. Aussi, en Suède, dans les années 1970, le terme *Folklivsforskning*, «étude de la vie populaire» fut-il remplacé par celui d'« ethnologie et notamment européenne », marquant ainsi la rupture avec les travaux folkloristes et leur réorientation vers l'étude de la société contemporaine, éclairée par les problématiques et les concepts de l'anthropologie sociale. Dans les pays anglo-saxons, les hésitations se marquent par la multiplicité des termes employés: *insider research*, *autoethnography*, *indigenous anthropology*, *native research*, *introspective endogenous research*, qui semblent mal appropriés et même contradictoires pour désigner un champ de recherches centré sur l'étude des autres sociétés<sup>310</sup>. Le changement de dénomination, affirmé comme une rupture épistémologique en Suède, accompli avec moins de heurts en France, reflète le changement de perspectives des chercheurs et des muséologues qui s'intéressent aux cultures et aux sociétés contemporaines et tirent avantage des travaux concernant les sociétés exotiques où se sont développés les apports théoriques sur les mythes, la religion, la parenté, la famille, le genre, la médecine, etc.

La problématique du dialogue interculturel qui constitue l'objet même de l'ethnologie apparaît à nouveau comme une nécessité majeure, c'est avant tout pour permettre de délimiter des aires culturelles appropriées à des entreprises comparatistes. Au cours des cinquante dernières années, les échelles de la recherche sont passées du «grand au petit», marquant une fascination pour le local et en particulier pour l'Afrique. Ainsi, on parle aujourd'hui d'une recherche africaniste, océaniste, etc. Chaque terrain suscite en effet des questionnements qui lui sont spécifiques, liés à la tradition anthropologique qui s'y est instaurée, mais aussi aux traits culturels ou sociaux qui lui sont propres: «le chamanisme et la mythologie sont étudiés par les Américanistes, tandis que les spécialistes du Moyen-Orient se sont traditionnellement penchés sur les problèmes techniques liés au nomadisme», illustre Gardin<sup>311</sup>.

---

<sup>310</sup> Cfr. L. BERNOT et R. BLANCARD, *Un village français*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1953.

<sup>311</sup> B. GARDIN, « Spécificités du discours syndical », in *Ethnologie française*, 1984, t. 14, n° 2, pp. 131-150.



Depuis quelques années, se développe ainsi de façon heureuse une anthropologie des pays riverains de la Méditerranée qui autorise le dialogue entre spécialistes de tout bord, contribuant à rapprocher des problématiques particulières de chaque culture particulière. On connaît certes le danger de construire des stéréotypes caractérisant les traits de telle aire culturelle et l'on sait que les diversités sont nombreuses; il n'en reste pas moins qu'il y a tout avantage à désenclaver les ethnologies des pays européens. L'ethnologie de la France s'inscrit dans un cadre culturel plus large à fins de comparaison. La construction d'un dialogue ethnologique européen conduit à un échange avec l'anthropologie sociale rendu possible parce que, depuis une vingtaine d'années, les concepts de celle-ci ont largement contribué à renouveler les problématiques et les regards portés sur les groupes et les cultures des sociétés européennes, nord-américaines et africaines. Le projet comparatif qui est au fondement de la démarche anthropologique a permis de remettre en cause le caractère supposé spécifique de certains traits de la société occidentale. Celle-ci n'apparaît plus comme l'étape ultime du développement linéaire des sociétés, mais comme une des formes sociales possibles, situées sur le spectre des cultures.

De cette nouvelle position épistémologique découle une accumulation de savoirs riches et diversifiés sur les sociétés européennes. Force est toutefois de reconnaître que malgré la production de connaissances sur nos sociétés, celles-ci n'ont pas été le lieu d'élaborations théoriques généralisables à toutes les sociétés humaines. Paradoxalement, la maturité des ethnologies européennes coïncide avec une crise des sciences sociales en général dont les grandes théories ne se sont pas révélées à même de comprendre les changements mondiaux et les complexités du contemporain. Parallèlement, l'anthropologie sociale, définie comme la science des aires culturelles non européennes, voit ses objets traditionnels d'étude se dissoudre: il n'existe plus de petits groupes humains fermés qui fonctionnerait «en équilibre», ou plus précisément, elle cesse de croire qu'il puisse en exister. La modernité, le développement de l'urbanisation et de l'économie monétaire pour en nommer deux signes particulièrement évidents, touchent toutes les sociétés du monde. Au-delà, c'est donc toute la pratique anthropologique elle-même qui est mise en question devant la diversité des approches problématiques et théoriques, menacée d'éclatement en sous-champs tels que celui de l'anthropologie du politique, du religieux ou encore de la famille<sup>312</sup>.

---

<sup>312</sup>D. CUCHE, « Rites d'initiation et rites de distinction dans les Écoles des Arts et Métiers », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, nov. 1985, n° 60.

Quant au projet anthropologique face aux sociétés contemporaines, il ne va pas de soi ; les incertitudes succèdent aux certitudes théoriques. Si l'on avait déjà admis depuis longtemps que les grandes théories capables de rendre compte de la totalité des sociétés humaines constituaient un leurre, on reconnaît aussi que le structuralisme ou l'anthropologie marxiste n'indiquent plus aujourd'hui les seules voies assurées de l'analyse. Cette remise en cause s'inscrit sans doute dans le devenir de la société occidentale. Aux années de croissance des décennies 1950-1960 dans les pays occidentaux, au cours desquelles on supposait possible un développement des pays du tiers-monde, correspondaient certaines certitudes anthropologiques. Vingt-cinq ans plus tard, les mutations imprévisibles de notre monde suscitent des interrogations sur les moyens conceptuels d'expliquer les sociétés, tant ici que là-bas. On observe aujourd'hui l'effondrement du mythe de la «famille occidentale»: ce n'est pas la famille qui s'effondre, mais une croyance selon laquelle les sociétés occidentales s'unifiaient autour d'un modèle unique; aujourd'hui plusieurs normalités sont admises. Mais la croyance que le «modèle occidental familial» allait lui aussi conquérir le monde est remise en question. Même parée des habits de la modernité, la famille japonaise continue de fonctionner sur des valeurs très différentes de celles de nos sociétés et conserve finalement sinon des traits structuraux tout au moins des valeurs familiales traditionnelles. De même, en Afrique, les hommes d'action ont cessé de penser que la modernisation de la société passait par la modernisation de la famille, et bien au contraire, appuient leurs nouvelles tentatives de développement sur les structures lignagères.

La perte de l'hégémonie politique, économique et démographique de l'Europe rend caduques certaines de nos constructions théoriques et invite à reconsidérer nos certitudes anciennes sur ce qu'est une culture, un groupe social. Les crises épistémologiques secouent régulièrement notre discipline; la remise en cause contemporaine a ceci de nouveau qu'au lieu de creuser la distance entre l'étude des sociétés exotiques et des sociétés européennes, elle les rapproche autour de la problématique nouvelle de la complexité et donne une légitimité nouvelle à l'étude de nos propres cultures. «*Anthropology at home is here to stay*»<sup>313</sup>. Il Dans la

---

<sup>313</sup>La formalisation, corrélative de la stabilisation de rapports sociaux, se constate dans des manifestations d'ampleur très inégale: dans la constitution des règles d'action et d'interaction, des codes de la hiérarchie, dans la ritualisation..., plus généralement l'institutionnalisation. Les conditions qui président à la genèse d'une formation sociale ou culturelle - il s'agit là d'une vérité de première évidence qu'a développée l'analyse wébérienne - ne perdurent pas. Le mouvement qui s'observe dans le passage de la naissance d'une forme sociale spontanée à sa reproduction modifiée et consolidée se rencontre aussi bien dans les formations particulières que dans les formations majeures. Ces transformations s'observent en effet autant dans le devenir d'une secte, d'une association ou d'une mode sportive que dans celui d'organisations dominantes de grande dimension, telles que les organisations religieuses mondiales, ou de « sociétés complètes », telles que les sociétés nationales étatiques. La similitude constatée peut être interprétée comme analogie, voire identité.

multiplicité des champs de la recherche, certains thèmes paraissent évidemment plus mûr que d'autres pour recomposer les champs géographiques à l'intérieur desquels engager la discussion. Les ethnologues du domaine européen peuvent maintenant dialoguer dans le cadre de constructions problématiques limitées avec les spécialistes de sociétés non européennes, par exemple sur le problème des sociétés à maison Il de l'Europe, du Japon ou de l'Indonésie. En effet, un savoir ethnologique s'est aujourd'hui constitué dans le domaine de la parenté sur les sociétés de la France et de l'Europe et l'on peut voir avec satisfaction débattre deux ethnologues ayant travaillé dans la même région européenne, tout comme les spécialistes de telle ethnie africaine pouvaient discuter entre eux des formes de tel système de parenté et de son interprétation. Et ces spécialistes devraient pouvoir désormais dialoguer avec leurs collègues «japonisants» ou «asiatisant».

Dans le domaine culturel, l'actualisation des anciennes cultures dans les sociétés autrefois conçues comme «sans culture» invite les africanistes à reconsidérer les notions classiques d'ethnie et de territoire. Comme les spécialistes des sociétés complexes, ils doivent prendre en compte la réalité du fait coutumier et traditionnel dans la composition des identités locales: dès lors, le paradigme du territoire, comme base de définition du groupe, explose. Il en va de même avec les questions de langue, de genre et de sexe. Mais comment cette noble discipline qui est l'ethnologie propulse-t-elle l'étude du genre en Afrique?

### ***III.3.2. Les incidences de l'ethnologie sur le genre en Afrique***

L'ethnologie a permis aux chercheurs tant étrangers que locaux de se situer dans la diversité et la diversification culturelle. Cela a donné naissance aux études comparées de sociétés et comprendre les particularités qui identifient chaque société. En ce qui concerne la société africaine, les recherches ethnologies ont permis d'expliquer scientifiquement plusieurs pratiques dans nos tribus en rapport avec la famille, le genre et la sexualité.

Les travaux d'ethnologues blancs tels que Claude Lévi-Strauss montrent que l'Afrique est ce continent à plusieurs cultures. Pour ce qui est de la problématique du genre, cela varie d'une tribu à une autre, d'une ethnie à une autre. Un élément commun domine dans la quasi-totalité de toutes les tribus du continent c'est que la femme est cette personne reléguée au second rang. Mais cette réflexion nous l'aborderons davantage dans le chapitre où nous consacrerons son intégralité à l'étude de la femme dans la culture traditionnelle africaine.

Que conclure de ce chapitre ? Disons qu'il cherchait à cibler les attentes de la femme africaine. On est d'avis que les voix se lèvent de plus en plus pour réclamer l'indépendance et l'autonomie de la femme africaine. Et la question cruciale que nous avons eu à poser était celle de savoir l'instance susceptible de répondre efficacement à ces attentes.

En seconde manche, nous avons abordé les questions de quelques présupposés philosophique, anthropologique et ethnologique qui ont constitué des prolégomènes afin de fonder sur une bonne base la problématique du genre en Afrique.

Le constat est que beaucoup reste encore à faire dans ce combat vers la liberté véritable de la femme en Afrique. A présent, nous irons nous ressourcer au creuset de quelques tribus africaines afin de palper par des exemples la conception africaine de la femme et envisager plus tard le rôle qu'elle doit pourtant jouer en dehors du cadre familial.



**CAPÍTULO IV:**

**LA MUJER EN LA CULTURA TRADICIONAL AFRICANA**

Un estudio bastante profundo de la cultura tradicional africana muestra claramente el lugar que nuestras sociedades otorgan a las mujeres y el papel social que deben desempeñar. El objetivo de este capítulo es ir al crisol de algunas culturas africanas para conocer la realidad del género en el contexto del desarrollo.

En primer lugar, analizaremos algunas prácticas relacionadas con la familia y el género dentro de la tribu Yansi<sup>314</sup>, y después nos basaremos en el trabajo de la profesora Christine Botschi Morel sobre la cultura Ajatado<sup>315</sup>. La elección de estos dos casos no es aleatoria: de hecho, estos dos pueblos tienen características específicas en cuanto a la representación colectiva de la familia, la mujer y la sexualidad. Sin embargo, subrayamos que el estudio de estas dos culturas sirve de prolegómeno a una filosofía del desarrollo de tipo prometedor.

Dividido en dos puntos principales, este capítulo tratará, por tanto, de reflexionar sobre las realidades de la mujer africana en general desde la perspectiva de estas dos culturas para contemplar una verdadera autonomía.

---

<sup>314</sup> Pueblo que vive en la parte central de la antigua provincia de Bandundu, en la República Democrática del Congo, conocido por su práctica de los matrimonios incestuosos llamados "kinsudi" en Yansi.

<sup>315</sup> Pueblo del centro de Benín.

## IV.1 La concepción Yansi sobre la familia, la mujer y la sexualidad

### IV.1.1. Localización geográfica del pueblo Yansi

En primer lugar, hay que señalar que los elementos que se presentan aquí proceden en gran medida de los trabajos del científico belga P. Swartenbroeckx, que estuvo en contacto con estas personas durante varios años y estudió sus costumbres, hábitos y valores. El objetivo antropológico de este estudio va mucho más allá del interés de un simple estudio folclórico, como señala el propio autor<sup>316</sup>. El interés que suscita un estudio de este tipo se remonta a los trabajos de la escuela africanista iniciada por Georges Balandier, de la Universidad de la Sorbona de París, cuya preocupación central era la observación angustiada de la desacralización acelerada de las tradiciones bantúes. Esta obra no sólo pretende estudiar la concepción de la familia y el género de estos pueblos, sino también y sobre todo aportar «un argumento más sobre el sentido africano de lo sagrado, constitutivo de lo social y lo político en las sociedades primitivas»<sup>317</sup>. El periodo colonial también se presenta como un contraste entre los colonos y los colonizados. En efecto, como señala P. Swartenbroeckx, «a nuestros invitados europeos en África les llamaban especialmente la atención los aspectos pintorescos, incluso carnalescos, de los ritos de iniciación y consagración bantúes, tan pródigos en máscaras y maquillaje, en tutús de rafia, en ritmos lascivos o agitados. Pero, ¿no hemos oído recientemente, al comienzo de la Cuaresma, en nuestra televisión, que los antropólogos serios detectan, bajo la apariencia externa de los carnavales más desenfundados de las regiones altamente vigiladas, un sustrato de liberación frente a los terrores místicos procedentes del fondo de los tiempos»<sup>318</sup>?

Iniciemos esta sección con una breve presentación geográfica del pueblo Yansi antes de pasar a su organización política y administrativa. Los Yansi son un pueblo cuya zona se extiende por las dos orillas del Kwilu, entre Bandundu y Kikwit. En un territorio tan extenso como el belga, comprendía antiguamente (en la época colonial) tres distritos, a saber: Bandundu, Kikwit y Masi-Manimba. En estos distritos, los arqueólogos han constatado la presencia de unos 120 grupos étnicos, cada uno de ellos independiente de los demás, poblados a su vez por diversas tribus, pero todos pertenecientes a sus ocupantes originales de referencia, los Yansi. El representante del gobierno belga de la época, el Sr. Tilkens,

---

<sup>316</sup>Cfr. P. SWARTENBROECKX, *Les dynasties Yansi du Congo-Kwilu*, Bruxelles, Bibliothèque royale d'Anthropologie et de Préhistoire, 1972.

<sup>317</sup>Cfr. P. SWARTENBROECKX, *o. c.*, p. 1.

<sup>318</sup>*Ibidem*.



«seducido por el brillo de la realeza africana, como los zande o los kuba, y sobre todo los tutsi de Ruanda o Burundi, deseaba buscar y restaurar las antiguas dinastías congoleñas allí donde se encontraran rastros de su supervivencia»<sup>319</sup>. En el caso del pueblo Yansi, el estudio fue meticulosamente realizado por el excelente administrador del territorio, Wilsens, que contó con la ayuda de algunos de sus colegas y funcionarios belgas, Even y Wilmart, encargados de «precisar los límites de las agrupaciones y sus respectivas posesiones»<sup>320</sup>. El resultado de su trabajo fue el primer mapa oficial del territorio de Bandundu, publicado en 1937. Este estudio también destaca la importancia de la familia principesca Kingoma como fuerza central y unificadora de las tribus de esta zona. Pero este mismo estudio subraya el oscuro episodio de esta familia principesca que, desgraciadamente, se dividió en tres clanes: el clan Kwango-Kasai; el clan que reina en el Este, como Kindia, Kimbie, Kinkie, Kinzaam, Kisaal, y, por último, el clan Kimpil, también conocido como Yansi de Banswo, que reina en el Noreste<sup>321</sup>. De hecho, a principios del siglo XVI, los Yansi, llamados wansi por los habitantes de Loango, vivían en el borde del Golfo de Guinea, al norte de Loango-Ngiri, quizás en Río Muni, en dirección a Camerún. Muchos de ellos vivían cerca del mar, otros en la sabana. Algún tiempo después de su asentamiento, iniciaron la gran caza de esclavos, con la complicidad de otras tribus vecinas. Como informa el propio autor:

*(...) Los ancianos me han dicho a menudo que no fue los Yaka quienes nos expulsaron de Kimput. Dieron este nombre al país donde habían visto desembarcar a los primeros blancos, los Mputulukesi, portugueses, creyendo que su país Mput estaba cerca. Los que nos ahuyentaron, me aseguraron, eran los Kut-Kut (quizás los Kota de Gabón), que tenían mosquetes que nuestros pequeños arcos de caña no podían resistir. Sin embargo, habían conseguido mantener un cierto grado de independencia frente a los loangios del sur, cuyo rey admitió ante los blancos que Mani-Wansi, el rey Yansi, le había dado muchos problemas. Atacado desde el sur, el pueblo se desplazó hacia el noreste, en dirección a Bangi, donde se encontró con los azande, que también estaban emigrando. Siguieron la orilla derecha del Ubangi, NiaL a Bubaam (pronunciado Ubang por los Yansis del Este) y lucharon con sus barqueros, los Babaam, cuyo remo, puntiagudo como una lanza 'opéaal baar' atravesaba a la gente. Estábamos en compañía de los Baween, que proporcionaban a la tribu excelentes hachas, de los emigrantes de Ngiri-Boma, llamados Baboma o Babuma, y de los Nkaan, parientes de los Baween, también llamados Baltumbu, que ya eran muy batekisés, porque la cultura teke se extendía a todos los bantúes occidentales. A Mukoko le pidieron tierras en el Sanga-Alima: otros le llamaban el Macoco, rey de los Bateke. Hizo un contrato con estas tribus emparentadas, y dio a su reino ampliado el nombre de Anziko o Anzi-Kana, origen de este curioso nombre de anzicanos dado, según los autores del siglo XVII, por todos aquellos batekizados que sucesivamente intentaron cruzar el río Kongo, y*

---

<sup>319</sup>Ibidem.

<sup>320</sup>Ibidem.p.3.

<sup>321</sup>Ibidem, p.4

*que permanecerá hasta principios de nuestro siglo, en forma de BaltanTi, ribereños clave del Ubangi y del Congo-Chenal*<sup>322</sup>.

De hecho, las exigencias de Macoco, según nos cuentan, al cabo de unos diez años, o al menos no mucho más, obligaron al pueblo Yansi a un nuevo éxodo hacia las cataratas del Congo, obligados a vivir bajo una estación climática excepcional. Estos grupos, mezclados con Yansi y Humbu, huyeron a Kintaam, cuyos habitantes Mbuun fueron sus primeros parientes, pero que desgraciadamente los hicieron regresar a *Black-River*, Mai-Ndombe, a Inongo. Los jefes Yansi, Humbu y Boma, al menos los que aún permanecían con las tropas, establecieron un campamento que aún hoy se conoce como Mbe-N'qaan. Los Boma, con la ventaja de sus piraguas, se extraviaron, especialmente en la orilla derecha del Kwa hacia Musie y Nioki, y hasta la región de Bandundu, en la orilla derecha del bajo Kwango. El clan más prestigioso seguía siendo el Mai-Ndombe, probablemente por sus vínculos con los Mfunuka o Teke.

En cuanto a los Yansi de los Kwango, el autor informa de nuevo que su jefe más antiguo se llamaba Maltit y que tenía dos hijos, una hija mayor y un hijo, siendo este último su sucesor inmediato y llamándose Tasat<sup>323</sup>. Fundó la ciudad de Bankwu en la orilla izquierda del bajo Kwango. Pero todos los demás clanes de menor nobleza que habían cruzado el Kwango antes que él en busca de dominios personales no estaban dispuestos a tratar con él, ni a dejarle sus tierras. Esto creó peleas entre el Jefe Maltit y sus predecesores en el campo. Pero fue su hijo quien se lanzó con decisión a perseguirlos. También se informa de que «cada uno de ellos, en su camino, dejó una princesa, a ser posible con un hijo, para fundar fincas, algunas de las cuales permanecerán con los Engom-a-Mikwii, otras con los Buken. Sus aliados en la batalla. Sin embargo, los conquistadores tuvieron que retirarse bajo la presión del éxodo Ambuun, y luego ante las incursiones Tshokwe y Yaka o Luwa. Esto hizo que la fundación de Mpana por parte de Tasat fuera precaria, y allí quedó enterrado el viejo Mayit (...) Por lo tanto, estas tierras se dejaron en manos de clanes secundarios, aunque luego se intentara recuperar algunas parcelas»<sup>324</sup>. Una migración Sakata desde Nsontin complicó aún más la situación. Los jefes concluyeron una paz provisional y un reparto de tierras hacia el bosque de Mulol. Después hubo otra pelea. Tasat logró reconstituir un feudo bastante homogéneo insertándose entre las conquistas del norte de Nzedhba y el grupo del sur de Fwakamba, que también había llegado desde Nzedhba por el cuidado de su guía, pero con la interferencia de los Sakata de

---

<sup>322</sup>P. SWARTENBROECKX, *o. c.*, p. 6-7.

<sup>323</sup>P. SWARTENBROECKX, *o. c.*, p. 9.

<sup>324</sup>*Ibidem*.

Kimbanda/Nsay, más tarde de los Pelende, emparentados con los Yaka, y luego el regreso de los Elumbu, que habían sido expulsados por Tasat. Las jefaturas fundadas al principio por los Ntwekaar en las que las hermanas de los jefes llevaban su anillo o brazaletes de reinado en el brazo izquierdo. Los que fueron confiados a un pariente masculino se lo pusieron en el brazo derecho. Si analizamos el mencionado mapa de Bandundu de 1937, señala el autor, vemos que el clan Kingoma y sus subdivisiones Buken, Maansal y Mbaan reinan entre Kwango e Inzia. Otros matrilineajes han conquistado el Este: Kimbyé, Kinkyé, Kinzaam, Kisaal, y en el Norte entre los Yansi, que se llaman Banswo, el clan Kimpil. Conservan las mismas costumbres, los mismos proverbios o lemas, pero muy alterados, y sus leyendas están influenciadas por un aporte del Sur, especialmente de los Mbala.

Los enfrentamientos intertribales han dado lugar a una maraña de anexos tomados por uno u otro clan, lejos de su centro principal. La única jefatura consuetudinaria real que sobrevivió a la reorganización indicada en la obra de Tilkens, mencionada anteriormente, fue la del matrilineaje principesco conocido como Engom-Mikwi, porque era homogéneo y su poder lo ostentaba una sola persona, pero también por sus lejanos vínculos con los Bankwu o Mfunuka, o también Engom-Mbiim, que ocupan la inmensa red de ríos del bosque pantanoso conocido como Mbiim. Esta descripción geográfica es concomitante con el establecimiento de una organización social ancestral entre el pueblo Yansi.

#### ***IV.1.2. Organización sociopolítica del pueblo Yansi***

Entre los Yansi se distinguen tres clases sociales: la nobleza, la plebe y los esclavos. Los nobles o miembros del matrilineaje reinante se denominan "Bamwil", los plebeyos o plebeyas "BaNsaan", y los esclavos "Bamwook" o Baar a Nziim (hombres comprados)<sup>325</sup>. Al igual que en la antigua Grecia, los esclavos que ya no tenían clan propio estaban obligados a unirse al clan de su amo, ya fuera Mwil o Nsaan. En las dinastías Yansi del Congo-Kwilu, como señala P. Swartenbroeckx, la diferencia entre los dos clanes principales, Nsaan y Mwil, es que algunos de ellos tienen su propio dominio y lo gobiernan, y se llaman Ndwo a Kimwil o clanes jefe; los otros, en cambio, no tienen dominio, y su linaje, aunque tenga tierras en otro lugar, no está en la jefatura donde viven. Se llaman Ndwo a BaNsaan o clan plebeyo<sup>326</sup>. El comportamiento conquistador de Nsaan está relacionado con el hecho de que, etimológicamente, Nsaan es un neologismo similar a la palabra kikongo "Nsiona", que

---

<sup>325</sup>Cfr. P. SWARTENBROECKX, *o. c.*, p. 6.

<sup>326</sup>Cfr. *Ibidem.*, p.7.

significa huérfano, abandonado, hijo adoptivo; suponiendo que el matrilineaje en cuestión gobierne alguna otra tierra, lo que suele ser el caso, es como si su propio pueblo lo hubiera abandonado al cuidado de un dominio extranjero. Esta última lo ha aceptado sólo en una condición no de servidumbre, sino de mujer, como mujer de clan del linaje gobernante a la que debe considerar como su Mudim o marido<sup>327</sup>. Y como veremos, sucede que los plebeyos Nsaan permanecen en relación con el dominio de su clan de origen, y llevan al exterior los títulos que dan derecho a la sucesión.

En consecuencia, las mujeres Nsaan, en virtud de la virilocalidad de los matrimonios Yansi, han atraído durante mucho tiempo la atención de los jefes plebeyos. Cabe señalar que los plebeyos llevan una vida de clan autónoma dentro del cacicazgo que los adoptó a su llegada a cambio de esposas, condición *sine qua non* para su admisión<sup>328</sup>. Volveremos a hablar de esto más adelante. Pero sus ancianos ejercen la autoridad sobre su propio linaje, el sacerdocio de los muertos, y colaboran en el gobierno como jueces y consejeros (Bakwuur o Aniét). Por último, muchos Nsaan se ennoblecen gracias a su alianza matrimonial con los jefes, ya sea como esposas balwaar o como príncipes consorte Bafutaal. Sin embargo, ¿por qué se someten a la autoridad de los jefes, hasta el punto de aceptar condiciones muy duras, a pesar de las compensaciones debidas a la relativa democratización? Esta es la pregunta que se hace Swartenbroeckx. En efecto, entendemos que la dignidad del jefe se basa en elementos sagrados, es decir, en creencias animistas a las que se adhieren los plebeyos. En general, los mitos bantúes sacralizan el poder de los jefes basándose en una serie de principios fundamentales, entre los que se encuentran el respeto y el temor debidos a los muertos, tanto por sus herederos como por los descendientes de los que han adoptado en el dominio que les pertenecía, pero también una concepción de las mujeres como portadoras y protectoras de la vida. La vida se celebra simultáneamente a través del nacimiento mediante un mecanismo uterino y la muerte mediante el culto a los muertos. Esta valorización del papel uterino de la mujer es uno de los puntos positivos respecto al papel social de la mujer. De nuevo, volveremos a hablar de esto más adelante.

Los Yansi son efectivamente matrilineales, y la permanencia del matrilineaje, que es una persona moral en la que los individuos son uno a través de la infinidad de los tiempos, con por supuesto relaciones de acuerdo con la edad y el sexo de cada uno, esta permanencia es un

---

<sup>327</sup>Cfr. *Ibidem*.

<sup>328</sup>Cfr. *Ibidem*, p. 11.

dogma, que une a los vivos con sus raíces, que son los difuntos<sup>329</sup>. El matriarcado obliga a que nadie entre los Yansis pueda casarse con una mujer de su propio clan, y no hay ninguna excepción a esta regla de exogamia de clan, salvo el matrimonio con las esclavas del clan, precisamente por ser de origen de otro clan a través de su madre, aunque lleven el nombre de su clan maestro.

Por lo tanto, para ser el heredero legítimo de un matrilinaje reinante, hay que nacer de una Ntwekaar o de otra mujer noble de este matrilinaje. Por eso, añade nuestro querido P. Swartenbroeckx, "el único sucesor capaz de representar a los muertos del clan cuya sangre lleva en sus venas no puede ser nunca un hijo de un jefe, sino un nuevo hijo uterino, el hijo de una hermana o de un primo cercano, o por supuesto un hermano menor nacido de la misma madre"<sup>330</sup>. Lógicamente, sólo la mujer constituye el tallo, la rama productiva del viejo tronco matrilineal. Su hijo es un fruto, pero no puede reproducir la línea femenina, aunque gobierna sobre ella y sus clientes. La situación se complica cuando se trata de la sucesión. De hecho, si el clan gobernante no tiene ningún heredero varón importante, se reproduce el mito de la perpetuidad de la matrilinealidad del clan<sup>331</sup>. Esto significa que es una Ntwekaar adulta de buen juicio la que tomará las riendas del poder, y las mantendrá hasta su senilidad o muerte. Esto significa que en el sistema político Yansi, una Ntwekaar o princesa por sangre materna tiene más importancia que una Mulwaar o esposa de un jefe fallecido. Además, cuando esta princesa, normalmente llamada Mfumukaar, reina, el reino debe llenarse de varios sabios reales masculinos para "replantear los excesos de la feminidad".

Como ya se ha dicho, estas mujeres desempeñan sus funciones con cierta modestia y contención acorde con su sexo, pero a menudo con más dignidad que los hombres, a pesar de que su éxito se atribuye siempre al poder de acompañamiento de sus maridos o hijos príncipes. En calidad de tales, llevan el título de Mubaal, que significa regente o reinante<sup>332</sup>. Un jefe reinante se identifica con el fundador de su linaje, sobre todo si su legitimidad es discutida. A través de sus predecesores, el último de los cuales fue el primer sucesor o Ngameliim, ha reunido el Muquk a Bakwuur: el conocimiento sobrenatural original de sus antepasados. Este conocimiento constituye "el conjunto de nociones de derechos y deberes propios de los dueños de un dominio". (...) los lemas que cuentan poéticamente de qué país se partió, la conquista de la tierra, sus límites, sus contratos con clientes plebeyos o vecinos

---

<sup>329</sup>P. SWARTENBROECKX, *o. c.*

<sup>330</sup>Cfr. *Ibidem.*

<sup>331</sup>Cfr. P. SWARTENBROECKX, *o. c.*, p. 14.

<sup>332</sup>Cfr. *Ibidem.*

inmediatos: (...) las consignas para la conservación del legado ancestral"<sup>333</sup>. Durante la larga vigilia de luto que precede a la investidura y sucesión del jefe fallecido, el sucesor practica generalmente por incubación u onirismo, la identificación con todos los muertos. Por eso, aunque suele llevar un nombre diferente al del fundador, no teme afirmarse como idéntico a él.

Si se puede volver a mencionar la muerte en este contexto, podemos señalar que el dominio puede haber tenido amos anteriores, hayan sido o no expulsados por el conquistador. Se dice que los espíritus de estos muertos residen en manantiales, pantanos y galerías forestales inundadas. De hecho, como señala el autor:

*El miedo a estos muertos da gran autoridad a quienes poseen los fetiches que pueden apaciguarlos. Por lo tanto, es una buena política que los jefes protejan a su matrilineaje y a sus clientes contra los posibles hechizos de estos muertos extranjeros. Pero esto es un asunto para los especialistas, los sacerdotes de los Mungab, Lebui, Maamwe u otros Nkith Esii. Y su control sobre estos espíritus de los muertos les confiere un poder en la jefatura que se extiende hasta la fundación de cada pueblo Laal o Mudzub, donde deben enterrar primero el fetiche Mungab o Lebui rematado con una ofrenda de dos huevos de perdiz.<sup>334</sup>*

Aquí vemos una vez más la influencia del culto a los muertos en el poder. En efecto, si un Yansi se identifica solidariamente con toda su estirpe, viva o muerta, encontrando en cada descendiente de las mismas mujeres un alter ego, con derecho prioritario para los mayores sobre los cadetes, para los hombres sobre las mujeres, todo Yansi se prolonga también en sus descendientes, y se supone que se reproduce, se reencarna y revive en un alter ego para todas las generaciones pares que le siguen. Los Yansis encontraron en esta creencia el medio legal y consuetudinario de hacer entronizar a un sobrino sucesor por un doble vivo del propio muerto, un hijo de su hijo. La cuestión principal es ¿cómo procede el abuelo que quiere transmitir sus derechos, en los dos casos mencionados, a un sobrino sucesor?

Además, el abuelo jefe de la tierra sabe, como todo Yansi, que sólo puede ser enterrado por sus Batyul (nietos). Así, entre los hijos de sus hijos nobles y libres, está obligado a elegir un favorito que será su doble después de su muerte, y al que confiará las funciones verdaderamente nacionales que le dan derecho a un tributo especial de caza, y a llevar el título de funcionario principal, camarlengo, como diría un viejo clérigo, encargado de presidir su funeral y la investidura oficial de su sucesor<sup>335</sup>.

---

<sup>333</sup>*Ibidem.*, p. 15.

<sup>334</sup>P. SWARTENBROECKX, *o. c.*, p. 19.

<sup>335</sup>*Ibidem.*

Además, existe una creencia en la mentalidad Yansi que ha perdurado en el tiempo. Esta creencia afirma que "los hechiceros, vivos o muertos, pueden transferir sus espíritus a ciertos animales, entre ellos cocodrilos, búfalos y elefantes, y en esta forma persiguen con su odio a los vivos que no les gustan. En cuanto al jefe, sus antepasados muertos se reencarnan en el leopardo Ngo, que es a la vez el tótem y el tabú del clan Kingoma, una prohibición dietética a la que se añade cualquier animal de pelaje o plumaje rayado o moteado: el antílope tragelaphe, el serval, la hiena (que se cree que es el fantasma de un jefe extranjero que vaga sin descanso)"<sup>336</sup>. Así, si un leopardo pone la región bajo control, cuidado con el jefe que no consigue eliminar a este ancestro reencarnado convertido en depredador. Por eso, cuando se mata a uno, es motivo de gran júbilo. El feliz cazador es llevado en triunfo, su esposa es felicitada, y los restos de su felino ancestro son entregados al jefe, con los ojos malignos cuidadosamente cubiertos con una venda verde. El jefe le corta inmediatamente los bigotes, extrae la hiel del cadáver y quema públicamente estos ingredientes, que sirven para hacer hechizos. La gente come, bebe y baila<sup>337</sup>. Finalmente, la bestia es desollada y el jefe se lleva los restos nobles, piel, dientes y uñas. Los Nsaan pueden comer la carne. Lo que queda de la bestia es entonces llevado con gran pompa al cementerio de los jefes por el propio Mubyem, porque sólo él puede proceder al funeral de su antepasado pantera. Este es el mundo sagrado en el que se basa y evoluciona el poder legítimo de los jefes Yansi, especialmente los del clan Kingoma. Las prerrogativas del jefe no se limitan a estos rituales. Se extienden a otras prácticas más cruciales.

El jefe reinante también preside los cultos de consagración durante las guerras, las epidemias, las hambrunas, las crisis de prosperidad o de fertilidad tanto de los nobles como de los plebeyos. Estos ritos tienen lugar en la tumba de los antepasados, donde se sacrifican cabras o gallos y se rocía la sangre. "Por eso, incluso antes de conferirle definitivamente el poder, la plebe le exige que demuestre que atrae hacia su persona la benevolencia de sus antepasados"<sup>338</sup>. El jefe reinante está dotado de otro elemento que traduce la sacralidad de su poder, que se materializa en su virilidad, de la que tiene el monopolio exclusivo. De hecho, es un derecho e incluso un deber al que el heredero no puede renunciar sin venir a menos. El matrilinaje principesco admitió en su día a los Nsaan (plebeyos) en sus tierras sólo a cambio de la entrega de esposas del jefe, llamadas Balwaar o Bequl a Mwil, y sus descendientes sólo podían casarse con los jefes. Las plebeyas libres constituyen una reserva de esposas para el

---

<sup>336</sup>*Ibidem.*, p. 21.

<sup>337</sup>P. SWARTENBROECKX, *o. c.*, p. 23.

<sup>338</sup>*Ibidem.*

clan principal, el único masculino. Y esta percepción de las cosas abre la esencia de la concepción de la mujer y la familia entre el pueblo Yansi.

#### *IV.1.3. El matrimonio, la mujer y la familia entre los Yansi*

Los problemas cruciales que, desde un enfoque moderno, estigmatizan a las mujeres en la costumbre Yansi se encuentran en el propio poder principesco. En efecto, para mostrar su riqueza, pero sobre todo para demostrar su virilidad, los príncipes reinantes están obligados a poseer tantas mujeres como deseen. La mujer no sólo es un instrumento de disfrute, confirmando así la virilidad del príncipe, sino que también se cuenta en el orden de los bienes, al igual que las cabras, los campos, etc. La prueba es que en cada retozo sexual, el jefe, tan comedido, podía pedir a una mujer que abriera las piernas para medir la longitud de su pene vista a través del agujero vaginal que había creado. Así, "el príncipe en la vida cotidiana no deja de exaltar en su lema su pilosidad, o incluso las impresionantes dimensiones de su órgano viril. Debe seguir siendo el hombre por excelencia en su jefatura"<sup>339</sup>. Como sus esposas son su propiedad privada, nadie puede tocarlas bajo pena de severos castigos.

Por el contrario, para cualquier relación amorosa entre un hombre de la clase popular y una mujer de la nobleza Ntwekaar, es decir, del círculo de poder, la condición era que esta última fuese primero libre de contraer cualquier tipo de vínculo, libertad que debía serle concedida por los varones del clan y sólo si éstos lo consideraban útil o necesario. Esto tiene sentido "porque las mujeres de la aristocracia utilizaron el privilegio de la virilidad a su manera invirtiendo los roles ordinarios de las propuestas de matrimonio. Elegían ellas mismas entre los Nsaan al elegido de su corazón, lo señalaban a su jefe de familia, que le revelaba su ascenso al rango de príncipe consorte o Mubyaal pinchando una pluma roja de cola de loro en su pelo"<sup>340</sup>. Y el hombre solía aceptar el contrato y sus servicios varoniles quedaban totalmente reservados para la princesa. Además, no tenía que pagar ninguna dote. Ni que decir tiene que estas jóvenes, y a veces también estas jóvenes viudas del clan de los caciques, examinaban, por la buena causa, las facultades genitivas del joven con el que querían casarse. En caso de embarazo tras un experimento sin futuro, el fruto de esta aventura amorosa seguía enriqueciendo el matrilineaje del jefe<sup>341</sup>. Pero esto estaba condicionado al pago de un incumplimiento de contrato, y la negativa ocasionaba la muerte.

---

<sup>339</sup>P. SWARTENBROECKX, *o. c.*, p. 16.

<sup>340</sup>*Ibidem.*, p. 17.

<sup>341</sup>*Ibidem.*



La esposa de un jefe, y por extensión la esposa o novia consuetudinaria de cualquier noble, como Mulwaar, Mungaan, o más sencillamente Ket'tul a Mwil, esto en el caso de que esté reservada como nieta del clan de jefes a algún varón del mismo, como ya se ha dicho, una "reina" de este tipo cede el paso en importancia a las princesas Ntwekaar. Pero la Mulwaar, en virtud del monopolio viril del jefe, es absolutamente intocable bajo pena de muerte, ya que era una esclava en virtud de las raíces de su madre y de todos sus descendientes. Por otro lado, el marido o príncipe consorte de una mujer noble es generalmente Nsaan o plebeyo de nacimiento, aunque puede darse un marido esclavo a una princesa, cuya descendencia no sería menos noble. El título de estos hombres es Mufutaal, en plural Bafutaal. Sin embargo, en el caso de que la esposa, por falta de un hijo mayor de edad, se vea obligada a asumir ella misma las obligaciones y prerrogativas del poder, el papel del príncipe consorte, desde el punto de vista representativo y consultivo, confiere evidentemente a su tarea una brillantez y eficacia sin parangón. Y, "los descendientes de esta pareja, sin gozar de sangre principesca, por falta de matrilinealidad noble, conservan sin embargo un estatuto aristocrático por matrimonio durante tres generaciones, y pueden por tanto ejercer ciertas funciones efectivas de poder, una de las cuales es esencial para su transmisión"<sup>342</sup>. De hecho, los títulos nobiliarios se distribuyen en el orden de las generaciones, como sigue: 1) Mwan a Mwil o a Mifum, plur. Baan a Mwil: hijo o hija de un jefe. El hijo de un jefe se casa con un Mulwaar, pero la hija de un jefe no tiene derecho a un Mubaal o príncipe consorte. Para ello, "su reducido papel en los asuntos políticos hizo que la preocupación del gobierno colonial, que tenía muy poco en cuenta los casos de matrilinealidad, por hacer que los hijos de los jefes recibieran una educación especial, fuera algo irrisoria"<sup>343</sup>. En cuanto a la segunda generación, tiene una importancia política y social mucho mayor. De hecho, cada uno de los Baltul a Mwil es una reencarnación de su abuelo; si es una niña, de su abuela. Y estas chicas no se casarán con un Mubyaal, sino necesariamente con el Mwil, ya que están desposadas por nacimiento con la aristocracia. Esta identidad entre el Mfum y su Batlul crea un afecto especial entre ellos que ya se ha señalado, a menudo manifestado por el abuelo mediante alguna prerrogativa como el uso de una insignia conspicua. La predilección por la sucesión gira en torno a una grave discriminación al favorecer a los niños en detrimento de las niñas. Y la esposa de un Mutlul masculino está siempre y ya en posición de reemplazo, ya que puede ser cambiada o alternada en cualquier momento. Y cuando el marido muere, se le renueva el marido sin su consentimiento para perpetuar la descendencia. Por último, la tercera generación sigue

---

<sup>342</sup>P. SWARTENBROECKX, *o. c.*, p. 19.

<sup>343</sup>*Ibidem.*

ostentando un modesto título de nobleza: son los Nkaldy, término que se tradujo al Kikongo desde el Koango Mani-Lansi. Su esposa y sus hijos son Nsaan, simples plebeyos.

La concesión de títulos nobiliarios por derecho de matrilinealidad, que el pueblo Yansi llama Bamwil en plural, es el término genérico utilizado para designar a cualquier miembro por descendencia uterina del clan que gobierna una tierra Yansi. Cabe señalar que esta filiación no incluye a las mujeres. Kimwil, el singular de Bamwil, es una palabra abstracta que en realidad se refiere a la realeza, a la tenencia del poder por parte de la familia, a la ascendencia o descendencia real, al poder o a la participación en el poder por derecho de nacimiento<sup>344</sup>. De hecho, el matrilineaje principesco tiene su origen en el clan Ndwo a Kimwil y, como ya se ha mencionado, este clan está formado por los descendientes en línea femenina de una noble mujer-ancestro, el tronco común, la madre de todo el clan<sup>345</sup>. Por tanto, estas mujeres aristócratas están llamadas a transmitir la nobleza del poder sólo a sus hijos varones y nunca a las mujeres. Si ellas mismas son los tallos o ramas fructíferas que salen del tronco, el tronco matrilineal, sus hijos por otro lado son los mejores frutos a sus ojos en comparación con las mujeres, y por lo tanto constituyen la preferencia para gobernar mientras disfrutan de sus virtudes como varones, y la sucesión seguirá siendo así. Normalmente, el varón de mayor edad del clan Ntwekaar, independientemente de la antigüedad materna, debe gobernar naturalmente, o suceder a su tío materno gobernante fallecido. Su primogenitura cuenta, pero debe ser mayor de edad, núbil, razonable en el momento de la sucesión, y además apto por salud y juicio para gobernar. Si no hay ningún varón en edad de hacerlo en el momento crucial, el tallo maduro tiene prioridad sobre el fruto verde, y la mujer Ntwekaar toma el poder durante toda su vida. La conservará cuando el heredero varón sea mayor de edad, y lo formará como sucesor bajo la dirección de un Nk1an, un hombre sabio, un prud'homme. En cuanto a ella, cuando gobierna, se llama Mfumukaar (en Kikongc Mfumu-Nkento).

Además, los hijos del matrilineaje reinante son todos Bamwil (príncipes) de nacimiento, un orden que precede al de las mujeres. La sucesión al trono se ordena únicamente según la fecha de nacimiento o la primogenitura del varón. Como se dijo una vez, todo rey debe preparar a su sucesor supuesto varón y debe formarlo transmitiéndole el MuQuk a Bakwuur o los legados de las tradiciones ancestrales. Y este heredero natural está dotado de todos los derechos y es libre.

---

<sup>344</sup>Cfr. *Ibidem*.

<sup>345</sup>Cfr. *Ibidem*

De hecho, el concepto de esclavitud, sostiene el autor, no es absolutamente incompatible con el de nobleza o realeza, salvo por una prerrogativa esencial, por supuesto, que es la libertad<sup>346</sup>. Y en el raro caso de que una mujer esclava fuera casada con un noble, no sólo no debía ser considerada como una reina simplemente como concubina, sino que su descendencia masculina o femenina también estaba condenada a convertirse en esclavos. La concepción Yansi de la mujer parece ser algo idéntica a la de la mayoría de las tribus de África, una concepción tan radicalmente opuesta a la que se practica en el Norte que ciertas prácticas relativas a la mujer, su cuerpo, su sexualidad y su socialidad son inimaginables para los nortños. ¿Cómo se distribuía el poder entre los sexos en esta cultura Yansi?

#### ***IV.1.4. Las atribuciones y prerrogativas del poder entre los Yansi***

Entre los Yansi, la principal insignia de los jefes es el *Mulwuu a Mpu*, o brazalete que lleva el jefe coronado, en el brazo derecho si este brazalete procede de una fundación masculina, en el brazo izquierdo si lo llevó por primera vez una Ntwekaar o de fundación femenina. Lo que sirve de corona se llama Mpu, un tocado, que es un gorro rojo para los Mikwii, Mpusal o un sombrero de plumas para los Buken<sup>347</sup>. Luego vienen los restos del leopardo, la piel de Ebaan a Ngo, que sirve de trono, los dientes, el conjunto formando un collar. A veces hay algunos dientes de león, que se remontan a las relaciones con los Teke, o incluso tomados del rey de los animales que hace incursiones esporádicas en el inter-Kwango-Inzia o en el Wamba. En las procesiones que acompañaban a un jefe, se golpeaba delante de él el Munkuuk, un gong generalmente doble con un mango central, hecho de hierro forjado, y también campanillas. El jefe iba generalmente armado una lanza llamada Ndaa, y sostenía en la otra mano una especie de cetro o bastón de justicia Muti cuyo mango estaba decorado con una figura humana<sup>348</sup>. Sin embargo, se puede observar que las insignias de una reina eran totalmente irrisorias y reflejaban el carácter disminuido de un poder ostentado por una mujer. Si la piel de león representaba la fuerza para el rey, la piel de cordero que se le hacía llevar a la reina simbolizaba su fragilidad y vulnerabilidad. Y se dice que a nadie le gustaba que este símbolo en el palacio durara siglos, ya que también expresaba la fragilidad del reino.

En cambio, los Yansi, más cercanos a los Teke, llevaban el moño Munkot, de aspecto bastante femenino, pero que caía hasta la nuca. Solían clavar peines y, sobre todo, una azuela en la tierra para ofrecer libaciones de Malafú (vino de palma ancestral) a los antepasados. En

---

<sup>346</sup>P. SWARTENBROECKX, *o. c.*, p. 27.

<sup>347</sup>P. SWARTENBROECKX, *o. c.*, p. 25.

<sup>348</sup>*Ibidem*

el extremo del moño, colgando de un gran hilo, había una voluminosa perla prismática azul, un auténtico ópalo. Muchos jefes eran seguidos por su espada de ejecución llamada Kinslta. Era con las armas como el verdugo decapitaba sobre el talismán varonil Mulwuum a los villanos culpables de adulterio con una esposa de la aristocracia. En cuanto a la ceremonia de coronación del nuevo rey, la marginación entre los sexos también era ordinaria entre los Yansi.

Cuando el jefe muere, los miembros de su matrilinaje, tanto masculinos como femeninos, velan por él. Tiene las insignias de su poder cerca o sobre sí. Su presunto heredero, o Ngameliim, está junto a su cama para recoger hasta la menor de sus últimas recomendaciones. En algunos pueblos Yansi con antecedentes Sakata o Boma, este sobrino íntimo del jefe se encargaba incluso de acortar la agonía de su tío presionando su garganta con la lanza ndaa, pero no era así en todos ellos, dice el autor<sup>349</sup>. El último aliento es saludado con lamentos delirantes. Inmediatamente el nieto Mubyem viene a recoger en la morgue todos los atributos del poder que aún no puede tocar el sobrino elegido sucesor, el brazalete hereditario, el tocado, la piel que sirve de trono y el collar de dientes de leopardo, posiblemente la silla de cobre, el cuchillo de ejecución y el cetro o bastón de mando que se utiliza en las asambleas. Debe guardar este precioso depósito en su propia cabaña hasta el día en que corone al sucesor. De hecho, los lamentos son realizados principalmente por la familia íntima del fallecido y sus viudas e hijos. La actitud de los demás no tarda en cambiar: pronto empiezan, comprendidos los batyul o nietos a perseguir al linaje en duelo, sobre todo a sus mujeres, robándoles el ganado, dañando sus cultivos y tomando de sus propiedades<sup>350</sup>. La tortura y el martirio de las mujeres, principio habitual a la muerte del rey, es una práctica que, en realidad, tiende a disuadir a las mujeres de ocuparse de los asuntos del poder y a limitarlas a su papel natural y original.

Las mujeres de luto están, además, muy desnudas, obligadas a dejar sus pechos al descubierto, sus cabezas afeitadas, sus rostros y todo su cuerpo embadurnado de ceniza y suciedad, que deben mantener hasta el amanecer de la investidura. El muerto se exhibe con sus mejores galas, pero parece un espantapájaros del que se burlan descaradamente los campesinos a los que explotó durante su reinado. Sus compañeros de las aldeas vecinas traen grandes cantidades de tela para el entierro, alimentos y Malafú para la comida de duelo. El heredero se aísla en la morgue, e inmediatamente comienza un largo retiro, absteniéndose,

---

<sup>349</sup>Cfr. *Ibidem*, p.28.

<sup>350</sup>P. SWARTENBROECKX, *o. c.*, p. 28.

como toda su matrilinealidad, de alimentos cárnicos, y practicando la incubación mediante el sueño y la ensoñación: queda poseído, por así decirlo, por sus antepasados, una posesión que todavía le dará aparentes ataques de locura durante su reinado, lo que se llama el Yé.

El cadáver, envuelto sentado en un sillón en un enorme catafalco, es llevado con gran pompa al cementerio de los jefes. El duelo es conducido por el Mublem, pero, según los testigos, los otros Batul, que son los únicos admitidos en el recinto de la tumba, se entregan a mil contorsiones durante el trayecto. Es su sangre plebeya la que sale y se suelta. Las personas del matrilineo tienen que detenerse a la entrada de la empalizada que rodea las tumbas y volver sobre sus pasos. En cuanto a la comida de luto preparada por las mujeres fluye libremente el Malafú, pero se abstienen de los alimentos que suele proporcionar la caza o cualquier otra industria viril, ya que el muerto es un hombre. El sucesor retirado sólo puede salir de noche, sin ser visto. El día de la investidura, cuya fecha es fijada únicamente por el Mublem y su consejo de notables Nsaan, los parientes matrilineales del elegido entran en la cabaña mortuoria llamada Nzo-Lil donde se encuentra, lo lavan cuidadosamente, lo visten lujosamente de pies a cabeza y lo hacen salir. El Mufutem, provisto de los atributos que ha recogido de su abuelo fallecido, acude al encuentro del destinatario. He aquí algunas fórmulas oficiales utilizadas durante la entronización del jefe Bey, hacia 1946, y anotadas cuidadosamente por el abate Antoine Wawa:

*El consagrador llama primero al antiguo Ngameliim por el nombre que se le dio hasta ahora, y que él mismo cambiará más tarde: 'Tal, hoy te conviertes en jefe, Mujeres u hombres aquí presentes, todos están informados. Evita a las esposas de tus sirvientes, así como a las de tus padres. Liquidada tus impulsos de ira o terquedad, Rechaza el abuso de embrujar a cualquiera Y renuncia a la explotación de los fetiches espirituales. Coloca el anillo de poder en su brazo, diciendo: "Siil kwook. Ma mulwuu 'ku a kémwuùI". Extiende tu brazo. Aquí está tu pulsera de cheffal. Lo unge con caolín blanco, en señal de bendición y paz: "Naabu ma mpyem aaku. Bekin a bankith aaku kyei. Kaa adidya budyadya, Na yakwa bôkwakwa" Ahora recibe tu caolín. Observa los tabúes de tus espíritus-fetiches. Evita el exceso de comida (es decir, los hechizos de muerte), no sea que mueras prematuramente. Le pasa el collar de dientes de fieras por el cuello: ¡Toma! Ponte el casco. Cuidado con la avaricia: un gobernante comparte, Ahora da las treinta tazas de sal, Y así paga la tierra, que tus súbditos comen<sup>351</sup>.*

Si analizamos esta fórmula, nos damos cuenta de que la aristocracia sabe que su tierra no sería nada sin el trabajo de los plebeyos, cuyos muertos, además, que yacen en este suelo, la han desarrollado. Antes de gobernar, el jefe debe pagar a sus seguidores el precio de sus tierras comunes. Sus parientes presentan la ofrenda, que en esta ocasión consiste en diez enormes cuencos de sal gruesa en cristales. Antes del reparto, llega el momento de que el

---

<sup>351</sup>P. SWARTENBROECKX, *o. c.*, p. 31.

elegido elija entre cuarenta nombres tradicionales, llevados sólo por varones, nunca por Ntwekaar, el que desea llevar, y que se supone que resume, por el lema completo relativo a él, la orientación de su reinado. El consagrador simplemente le pregunta: "¿Zin aaku na? ¿Cómo te llamas? A continuación, indica claramente el nombre simbólico y tradicional de desfile por el que todos se referirán a él a partir de ahora<sup>352</sup>.

De lo anterior se desprende que el ejercicio y los motivos del poder entre los Yansi deben estar vinculados al culto a los muertos. La tierra sigue perteneciendo a ellos y sus descendientes varones deben conservarla para ellos. Esta concepción excluye totalmente a las mujeres del ejercicio del poder y de los derechos fundamentales en la sociedad. Sin embargo, cualquier transferencia de tierras entre los bantúes tiene un significado de usufructo, pero bastante restrictivo que, de nuevo, siempre beneficia a los hombres más que a las mujeres. La propiedad de los muertos nunca puede ser cedida, ni su poder sobre este dominio en sus diversas formas. En realidad, los ritos y las prácticas que se presentan aquí reflejan la concepción yansi de los valores antropológicos y ontológicos, que constituyen la base de una sociedad donde lo masculino aplasta a lo femenino. Basadas en sentimientos religiosos, aunque impregnadas de una mitología primitiva, estas prácticas discriminatorias contra la mujer resultan totalmente desconcertantes para otras civilizaciones, especialmente las europeas. Pero a pesar de que vivimos en una sociedad cambiante, estos sentimientos tan arraigados que animan estas tradiciones de poder no han desaparecido en todas partes; al contrario, se están reavivando en lugares donde habían perdido su impacto en la población.

Estas tradiciones, arcaicas sin duda, pero bien adaptadas a la pequeña vida tribal o aldeana de antaño, chocan con la civilización moderna impregnada de racionalismo o materialismo, con el sufragio universal todavía tan influenciado por diversos tribalismos, con la concepción moderna de una sociedad sexualmente igualitaria, es sólo una historia de enfrentamientos con Europa u otros vecinos más civilizados. Este enfrentamiento no puede producirse sin un profundo choque con la sensibilidad africana, que se nos ha revelado incluso en su antigua y fatalmente anticuada organización política. Esta es la razón misma de este estudio, que pretende tender un puente entre la tradición y la modernidad para un feminismo responsable y adaptado al nivel del continente negro.

Si los Yansis tienen prácticas discriminatorias contra las mujeres en su cultura, el ejemplo opuesto proviene de otra tribu fuera del Congo. Esta tribu es el Ajatado de Kufo en Benín.

---

<sup>352</sup>Cfr. *Ibidem.*, p.32 ;

Este paradigma, que articula cuidadosamente la tradición, los derechos de la mujer y el desarrollo, es fruto de las investigaciones de la profesora Christine Botchi Morel<sup>353</sup>, cuyas investigaciones nos han inspirado profundamente.

---

<sup>353</sup>La siguiente sección está profundamente inspirada en la investigación realizada por la Sra. Christine Botchi Morel, en *Femme et développement durable en Afrique noire. Essai de compréhension de la relation entre le contexte matrimonial Ajatado du Kufo et le développement durable*, tesis doctoral defendida en la Universidad de Friburgo, Suiza, 18 de diciembre de 2008.

## IV.2 Paradigma de la doctrina matrimonial entre los Ajatado

Como se puede ver desde el principio, el enfoque esbozado por Christine Botchi en su investigación sobre la vida de las mujeres de Ajatado introduce claramente la cuestión del género y el desarrollo desde la vida cotidiana de una comunidad determinada. La autora articula estos dos conceptos en los siguientes términos:

*Todos aquellos que sólo hablan de desarrollo sin experimentar las implicaciones concretas de su opuesto, el subdesarrollo, se limitan de hecho al ámbito de la teoría vacía. En las páginas que siguen, nos gustaría adoptar un enfoque más bien práctico del desarrollo sostenible como una etapa que África debe necesariamente alcanzar. Pero no podemos hablar de África como un país, y menos aún como un pueblo (...) y Benín, situado en su costa occidental, es uno de estos países. El área cultural de Ajatado, que nos interesa especialmente, es también una realidad de esta costa occidental. Más allá de la totalidad de los actores sociales del departamento de Kufo, son precisamente las mujeres de este departamento las que nos interesan, y ello por su contexto histórico<sup>354</sup>.*

Al estudiar este sector de la población beninesa, Christine B. comienza su reflexión definiendo algunos conceptos clave que constituyen la columna vertebral de su investigación. En primer lugar, está el término "nyonlu". Este término se compone de dos monemas: por un lado, es el monema "nyon", una forma derivada y contraída de "enywi": bueno; por otro lado, es el monema "lun": una forma derivada del verbo "lon", en la lengua local tejer, amar. El significado oblicuo del segundo verbo es "amar". Por tanto, "Nyonlu" significa literalmente "bien amado". Esta traducción literal no se aleja de la que se nos presenta en el medio social de Ajatado. En cada uno de los municipios de Kufo, la expresión "nyonlu" se ha traducido como "bien amado". Por lo tanto, el verdadero significado del término requiere entender que en el entorno de Ajatado, la mujer es un "bien amado".

La segunda noción dilucidada es la de "condición" y, más generalmente, la de "condición humana". Dentro de esta noción, distinguimos en particular la "condición de la mujer". La autora se refiere a la filósofa Hannah Arendt, que dio importancia a la "condición humana" y la examinó en relación con tres actividades humanas fundamentales: el trabajo, la obra y la acción<sup>355</sup>. De la crítica de esta trilogía, Arendt concluye que "todo lo que toca la vida humana, todo lo que mantiene una relación con ella, asume inmediatamente el carácter de la condición de la existencia humana". En este caso, por "condición de la mujer" entendemos no sólo la trilogía de Arendt y su impacto en las mujeres del área cultural de Ajatado, sino también la situación e incluso la posición en la que el matrimonio coloca a estas mujeres. Para hacerse

---

<sup>354</sup>Ch. BOTCHI M, *o. c.*, p. 14.

<sup>355</sup>H. ARENDT, *La condition humaine*, cité par Ch. BOTCHI M, *o. c.*, p. 15.



una idea de esta realidad, el autor nos propone, en primer lugar, informar sobre las distintas formas de matrimonio que se encuentran en el Kufo. Este enfoque nos permite comprender el lugar de las mujeres en el contexto matrimonial de Ajatado.

#### ***IV.2.1. Las distintas formas de matrimonio en el entorno Ajatado***

En el Kufo y, en general, en el área cultural del Ajatado se pueden descubrir varios tipos de matrimonio. En la fase actual, la presente tipología nos permite distinguir siete formas de matrimonio.

##### ***IV.2.1.1. Matrimonio por raptó o “nyonlu xo so”***

Esta forma de matrimonio no es ciertamente la más difícil de llevar a cabo. Sin embargo, ya no es la forma de matrimonio más frecuente en el área cultural de Ajatado, debido a la violencia que la caracteriza, por un lado, y<sup>356</sup>, por otro, porque excluye un buen número de formalidades. Distinguimos dos tipos de matrimonio por raptó, a saber, el raptó simulado y el raptó puro y simple.

El primer tipo de raptó se produce principalmente cuando la chica ya tiene una idea del joven con el que pretende casarse. Si sus padres deciden repentinamente darla en matrimonio a otro, la chica, que no lo quiere, huye con su seductor. El rumor se extiende, los miembros de la familia del seductor acuden a la familia de la chica para declarar que ha decidido casarse con su hijo, y que efectivamente está en su casa. La familia del joven concede entonces una indemnización por los daños causados a la familia de la chica. A veces la familia se niega a hacer concesiones e insiste en recuperar a su hija. Si los "secuestradores" insisten en retenerla, sus padres callan; pero el silencio así creado está, en muchos casos, cargado de consecuencias. Decimos que esta sustracción es "simulada" por el consentimiento del cónyuge: en todo caso, ¡ella habrá estado de acuerdo! Mejor aún, podríamos incluso decir que dicha cónyuge ha colaborado en el éxito del raptó.

Es sobre todo este tipo de raptó del que son víctimas las jóvenes kufo, especialmente en las zonas rurales que han permanecido apegadas a la tradición. El raptó puro y duro es una estrategia adoptada por el joven que no tiene éxito con la chica de su elección. Moviliza a sus

---

<sup>356</sup>La violencia que caracteriza al raptó es tal que, en el área cultural de Ajatado, la otra expresión para designarlo es "nyonlun so-kon": (literalmente: "nyonlun", mujer; "so", cortar, marcar; "kon", forma abreviada de "ekon", golpear), es decir, "mujer conquistada a puñetazos". La expresión subraya así el contexto de violencia en el que se practica el raptó.

amigos para "robarla", ¡en contra de su voluntad!<sup>357</sup> Este rapto suele producirse al anochecer, cuando la muchacha regresa del mercado, de la marisma o de las grandes reuniones folclóricas o, en cualquier caso, cuando está aislada de las miradas indiscretas. En realidad se trata de un "robo", es decir, el acto de apoderarse de la propiedad de otra persona por la fuerza o sin su conocimiento; también es el acto de sustraer fraudulentamente esta propiedad. Por lo tanto, el rapto implica necesariamente el efecto de sorpresa que es una característica del robo. Por eso, los jóvenes que lo cometen se encargan de esconderse en el camino o en el lugar al que se va a llevar a la chica codiciada; y en cuanto la ven venir, se abalanzan sobre ella y la llevan, con los medios de transporte de que disponen, a un destino desconocido. Así, invocando a MAIR, "la verdadera lucha comienza después del rapto"; y esto, independientemente de la actitud de los padres de la niña. Sólo unos días después la familia del "secuestrador" envía a los padres de la niña una delegación de hombres expertos en negociación. El objetivo de la misión es anunciar que la niña raptada no está perdida, sino que está en su clan y, más concretamente, en tal o cual familia. Sin embargo, en el área cultural de Ajatado, estas "noticias" nunca se anuncian directamente al padre de la futura esposa; siempre se anuncian a través de un "tío" mayor o menor que el padre de la futura esposa<sup>358</sup>. Este paso, que se da para encontrar un terreno común, puede sin embargo ser rechazado por los padres de la chica. Durante nuestro recorrido por los municipios de Aplahoué, Djakotomè, Toviklin, Lalo, Klwikanmè y Dogbo, conseguimos entrevistar a 150 (ciento cincuenta) padres de niñas víctimas de "rapto puro y duro". 142 (ciento cuarenta y dos), es decir, más del 90% de ellos, declararon haber rechazado el procedimiento de negociación a *posteriori* porque, según explicaron, este procedimiento denotaba, por un lado, la incapacidad de los secuestradores para cumplir los requisitos regulares del matrimonio y, por otro, una cierta forma de provocación hacia la familia de la chica. También hay que señalar que esta forma de rapto siempre ha encontrado una fuerte oposición por parte de los padres de la chica núbil.

El segundo tipo es el que se celebra entre una joven y un joven que no se han tomado la molestia de consultar a sus respectivos padres. La expresión "ahunmen" que lo designa, se compone de dos monemas: "ahun": rocío, niebla; "men": en, preposición que indica la situación de una persona, una cosa en relación con lo que la contiene; esta preposición marca el lugar, el modo y el tiempo. "Ahunmen" se traduce literalmente: "en la niebla". De hecho,

---

<sup>357</sup>Esta definición no difiere de la de CORNU (1987: 667), que afirma "De la parte de un hombre, el reclutamiento de una mujer (incluso mayor) en contra de su voluntad".

<sup>358</sup>El tío, el hermano mayor del padre, se llama "Togan", es decir, "padre grande"; el tío menor, el hermano pequeño del padre, se llama "todí", es decir, "padre pequeño"... El padre es notificado por uno u otro de los nuevos datos de su hija que fue tomada por la fuerza.

escribe el autor, "la joven y el joven que deciden casarse sin el conocimiento de sus padres, y por tanto sin el conocimiento de la sociedad, se embarcan en una aventura de alianza que no tiene ninguna legitimidad, y tampoco ninguna garantía legal. Los organismos que garantizan la legitimidad y la tradición se presentan más bien como hechos consumados. En el entorno de Ajatado, se dice que este tipo de matrimonio es "cualquiera"<sup>359</sup>. La palabra Ajatado 'yaka' utilizada para describirlo indica que es un tipo de matrimonio que no tiene ningún propósito. En otras palabras, si se celebra un matrimonio de este tipo, se trata de hecho de un concubinato que sólo involucra a los socios y que, por este mismo hecho, denota la baja moralidad de estos últimos. Una de las características fundamentales de la forma de matrimonio llamada "ahunmen" es que, en principio, carece de cualquier forma de ritual social y de convivencia. Ni que decir tiene que, en la mayoría de los casos, esta forma de matrimonio dura relativamente poco tiempo. Porque la presión que el grupo social ejerce sobre los padres de la novia en este caso es tal que, cuando se indignan, pueden prever un segundo matrimonio más regular, concediendo la mano de su hija a un hombre completamente diferente de su elección, sea cual sea la condición de la joven<sup>360</sup>. Se trata, de hecho, de un castigo que el grupo social inflige a los partidarios de la forma de matrimonio conocida como "ahunmen", por haber desafiado su tradición a nivel general y, a un nivel mucho más restringido, la autoridad paterna. Si se examina detenidamente, la forma de matrimonio que defienden los padres de la niña para sacarla del caos del llamado matrimonio "ahunmen" es un caso de matrimonio prescrito.

Otro tipo de matrimonio es el llamado matrimonio prescrito. De hecho, esta unión se prepara sin el conocimiento de la chica. De hecho, los padres eligen al compañero que les conviene y le imponen como marido. La niña está obligada a acatar la decisión de sus padres. Según Colley, existe una explicación sociológica para este tipo de matrimonios; escribe: "...La organización de los matrimonios suele estar en manos de los ancianos del grupo y constituye un importante instrumento de su poder. Poder que no se confiere para fines individuales, sino que su función es asegurar la cohesión del grupo de descendientes"<sup>361</sup>. Cabe señalar que esta forma de matrimonio no tiene en cuenta la libre elección de los jóvenes o de las jóvenes. También hay que señalar que esta forma de matrimonio sigue vigente en la actualidad. Se utiliza en particular para regular situaciones sociales.

---

<sup>359</sup>Ch. BOTCHI M, *o. c.*, p. 16.

<sup>360</sup>Si ocurre que la chica está embarazada, los padres no lo tienen en cuenta. Sin embargo, la dan en matrimonio a otro hombre, y el niño que nazca tendrá como padre al hombre de la segunda unión.

<sup>361</sup>B. COLLEUN, citó par Ch. BOTCHI M, *o. c.*, p. 19.

Durante nuestras entrevistas con la autora, una mujer le habló de un hombre de más de 90 años, procedente de Tohoum y residente en Djakotomè:

*¿Crees que todo el mundo da a su hija en matrimonio por razones materiales? Si hoy tengo nietos en mi recinto, es gracias a un amigo. Tengo que admitirlo. Escúchame: a los cuarenta años, todavía no estaba casado, y por lo tanto ya no esperaba tener una esposa bajo mi techo. Vivía en mi soledad y todo el trabajo del campo me pesaba. También tenía que volver a casa de los campos para cocinar para mí. Juro que la vida me pareció muy austera en este sentido. Entonces, un día, un amigo del pueblo de al lado vino a proponerme a su hija. Por cierto, deploró que yo viviera sin nadie que me ofreciera agua al volver del campo; pensó que no era una buena vida... ¡Yo acogí la noticia con alegría! Al final, la propuesta se hizo realidad. Tuvimos hijos. Ahora ambos seguimos juntos, esperando nuestros últimos días.*

Se podría pues concluir que el matrimonio por imposición de cónyuges se presenta como un mal necesario que puede ayudar a remediar situaciones sociales, incluso desesperadas.

También existe el matrimonio por intercambio directo de mujeres entre dos grupos: "dodo" Es una de las formas más clásicas de matrimonio. Tratemos de entender la expresión Ajatado que lo designa. "Do": verter, sustituir, intercambiar; el segundo significado es el más relevante en el contexto en el que nos encontramos; "dodo": acción de sustituir, intercambiar simultáneamente, es decir, al mismo tiempo. De hecho, se trata del intercambio directo de mujeres. Este sistema de matrimonio es, en palabras de HOUNDJAHOUÉ, "un matrimonio celebrado entre dos familias que, de común acuerdo, deciden intercambiar a sus hijas entre sus hijos". Utilizamos aquí el término "intercambio", y no de forma gratuita, en el sentido de que pueda ser sustituido a voluntad por un término equivalente o similar, sino porque este término tiene un significado muy preciso y una resonancia muy particular. Cuando MAUSS lo consagró en sus estudios, le dio un contenido que nos interesa en este subproblema. En efecto, en su "Ensayo sobre el don", veía en la noción de "intercambio" la regla fundamental de las relaciones sociales. Para este autor, las relaciones se forman y se mantienen mediante el simbolismo del regalo que llama al contra-regalo. Al intercambiar personas y, en este caso, mujeres en sistemas matrimoniales, los individuos y los grupos invierten más o menos conscientemente significados que van mucho más allá de la materialidad de los servicios observables, definibles y medibles.

Por último, señalemos con MAUSS que este intercambio vincula a individuos o comunidades y nunca es puramente objetivo. Además de MAUSS, es LEVI-STRAUSS quien, de forma mucho más particular, define la noción de "intercambio" en relación con las reglas del matrimonio. Según el autor de "Structures élémentaires de la parenté", conviene conservar

esquemáticamente el intercambio generalizado en virtud del cual un grupo da una esposa a otro que dará una a un tercero, y así sucesivamente hasta que un último grupo da una esposa al primero. Al mismo tiempo, las compensaciones por paternidad y matrimonio pasan de un grupo a otro pero en sentido contrario. Para LEVI-STRAUSS, la regla que funda este tipo de intercambio prescribe el matrimonio con la prima cruzada matrilateral. El matrimonio con la prima cruzada constituye una variante según la cual las circulaciones inversas y complementarias de las esposas, por un lado, y de las compensaciones matrimoniales y de la paternidad, por otro, cambian de sentido en cada generación. La conclusión a la que llega LEVI-STRAUSS es la siguiente: combinando los dos tipos de matrimonios preferentes, se consigue un intercambio restringido, según el cual los hombres de un grupo ceden sus hermanas a los de otro grupo y viceversa. Más precisamente, se trata de "esa ley que dice que un hombre sólo puede recibir una esposa del grupo del que es exigible una mujer, porque en la generación superior se ha perdido una hermana o una hija, mientras que un hermano debe al mundo exterior una hermana (o un padre, una hija), porque en la generación superior se ha ganado una mujer". Si insistimos en los enfoques maussiano y straussiano del matrimonio por intercambio, es precisamente porque revelan muchos aspectos de nuestras experiencias en el entorno de Ajatado. Cabe destacar dos constantes: por un lado, la función social del matrimonio por intercambio de mujeres es crear relaciones entre grupos, comunidades y, más allá de éstas, las familias implicadas. Las implicaciones materiales del intercambio de mujeres no desvirtúan el innegable carácter de regalo del intercambio.

Para decirlo más claramente, no se trata de vender o traficar. Es esencialmente un regalo y nada más que un regalo. Pero es un regalo que equivale a un contra-regalo: "Recibir", escribe LEVI-STRAUSS, "es dar. Precisemos, además, que los regalos ofrecidos o recibidos con ocasión de tal matrimonio son, como dice el autor, como "vehículos e instrumentos de realidades de otro orden: poder, potencia, simpatía, estatus, emoción"<sup>362</sup>. En esencia, estos regalos son meros símbolos. Por otra parte, hay un aspecto fundamental del matrimonio por intercambio de mujeres en el medio Ajatado que ni MAUSS ni LEVI-STRAUSS tienen en cuenta: es el libre consentimiento de las mujeres que constituyen el objeto mismo de los intercambios. En el ámbito cultural Ajatado y, más concretamente, en el Kufo, el libre

---

<sup>362</sup>LEVI-STRAUSS pone así en guardia, contra un enfoque que considere los regalos como una oportunidad para el enriquecimiento o la realización de intereses económicos: "Los dones recíprocos", escribe, "constituyen un modo, normal o privilegiado según el grupo, de transmitir bienes, o ciertos bienes;... estos dones no se ofrecen, principalmente, o, en todo caso, esencialmente, con el fin de obtener un beneficio o ventajas de carácter económico"; existe a este nivel como una "pasión por el don, acompañada de la obligación ritual, para el destinatario, de aceptar y devolver".

consentimiento de la mujer en el matrimonio por intercambio es la condición sine qua non de dicho matrimonio. Este tipo de matrimonio se contrae con la condición de que las mujeres estén de acuerdo. Aquí es donde el matrimonio por intercambio en el Kufo difiere radicalmente del matrimonio prescrito (evi so na su) que, como ya se ha comentado, es el matrimonio por imposición de un cónyuge.

Otra forma de matrimonio es la llamada "ago" (o gosuè). Nos parece que hay que dilucidar la noción de "ago"; pero ¿qué pasa primero con su campo semántico? "Ago" puede utilizarse como adverbio; significa entonces lo que está al revés, lo que va hacia atrás, con la idea de "ir hacia atrás" en todo caso. "Ago" también connota la idea de "referencia al origen". En este contexto, la palabra derivaría de la expresión "so gonmè jeje", equivalente a la expresión francesa: "depuis la nuit des temps". De hecho, en el contexto matrimonial actual, el monema "Ago" se refiere a la mujer en el sentido de "mujer original", es decir, "mujer en su estado inicial". Aquí se habla de la mujer por excelencia: la mujer que nace con todos sus atributos femeninos y<sup>363</sup>, más precisamente, la mujer en su estado inicial, el de la virginidad física, ya que aún no ha tenido un hijo, aunque se supone que es fértil. Una mujer así es valiosa en el sistema matrimonial Ajatado. Así, "wa de nyo n lu ago" significa elegir a una mujer desde su tierna infancia. Esto implica, lógicamente, que su opinión no fue tomada en cuenta, sino que fue por acuerdo previo que se hizo la elección. Como afirma GUNTHER, "este acuerdo es obra de los dos grupos familiares de los futuros esposos".

Sin embargo, hay que tener en cuenta que en el tipo de alianza llamada "ago", el cónyuge no se impone a la esposa. Pues siempre con el consentimiento de la futura esposa los actores sociales inician decididamente el procedimiento matrimonial. Sin embargo, debemos admitir que la contribución del grupo social ha sido decisiva en este consentimiento y en este procedimiento. En efecto, es el grupo social el que se encarga de que la futura esposa, al crecer, se oriente hacia el futuro marido, presente en su vida desde la infancia. Acaba confirmando esta elección cuando llega a la madurez. Cabe señalar que no se le impuso el marido, ya que en caso de rechazo, se le deja hacer su propia elección. En cuanto a los requisitos rituales, las familias afectadas intentan ponerse de acuerdo entre ellas. A lo sumo, la familia del joven ofrece algunos regalos simbólicos que son indispensables para la realización de los ritos catárticos<sup>364</sup>; estos regalos rituales tienen también la función temporal de sellar el

---

<sup>363</sup>

<sup>364</sup> Los regalos ofrecidos son, de hecho, indicados por los padres de la joven y, preferentemente, por sus tíos ("todi"): son básicamente dos cabras para el padre y la madre de la joven. Estas dos cabras están destinadas a

vínculo matrimonial entre las familias que a partir de ahora están unidas por él; pero... ¡nunca sustituyen a la dote!

También existe la forma de matrimonio conocida como "nyonlu dede" o unión por consentimiento. "Dede" es la forma verbal del infinitivo "de": tomar, elegir, escoger, casarse. En el contexto del matrimonio, "nyo n lu dede" es elegir, casarse con la mujer. Como vemos, la expresión utilizada para designar esta realidad hace explícito el acercamiento del hombre a la mujer; es, en efecto, como dice esta expresión, el hombre quien elige a la mujer. También hay que entender que en este tipo de matrimonio, la mujer también elige al hombre. De hecho, se trata de un movimiento recíproco. Sin este movimiento recíproco de la mujer hacia el hombre, no hay "nyo n lu dede"; tampoco hay consentimiento. Una vez hecha la elección, los futuros cónyuges evolucionan juntos, pasando por las distintas etapas que conducen al matrimonio que se celebra entre dos grupos llamados a ser familias aliadas. Estas diversas etapas se encuentran, por un lado, en la oferta de la dote y de otros artículos, incluyendo el licor y especialmente el vino; se encuentran, por otro lado, en el traslado de la novia al hogar conyugal. Estas son, de hecho, etapas inherentes a cualquier proceso matrimonial. El matrimonio celebrado de este modo produce alegría y regocijo, porque hay satisfacción por ambas partes, debido a las relaciones de fraternidad, solidaridad y comprensión que se establecen entre las familias y, más allá de ellas, los clanes directamente implicados en la alianza matrimonial.

Los siguientes indicadores nos permitirán evaluar las proporciones de los matrimonios en las distintas formas de alianza, a excepción de la forma de levirato, de la que hablaremos a continuación. Esta investigación se llevó a cabo durante enero y febrero de 2001. Las muestras se tomaron de forma diferente en cada una de las comunas de la entidad departamental de Kufu. El tamaño de la muestra fue de 100 (cien) mujeres por municipio. Lo que nos sorprende en primer lugar es que todas las mujeres entrevistadas en esta encuesta dieron su opinión, ya que ninguna de ellas quiso permanecer neutral o guardar el anonimato. Dicha disponibilidad podía ayudarnos en nuestra investigación.

La segunda observación se refiere a la forma de matrimonio que tuvo mayor participación en nuestra encuesta: fue el matrimonio por consentimiento ("nyo n lu dede"), que es la forma

---

protagonizar la realización de un rito muy específico: el rito del "egbexex", que es esencialmente un rito catártico; su función es, por un lado, eliminar los elementos negativos o morbosos que puedan seguir prevaleciendo entre los padres ofendidos y, por otro, promover la consecución correlativa de un renovado estado de disponibilidad. Es un verdadero rito de "apaciguamiento". Para la noción de "catarsis", véase THINES y LEMPEREUR (1975: 154-155).

más normal, la más deseada y, en definitiva, la más tradicional. De hecho, de 500 (quinientas) mujeres casadas, 261, es decir, el 52,2% del total de la muestra, contrajeron matrimonio con el consentimiento de las partes.

La tercera observación se refiere a la forma más violenta, humillante y alienante del matrimonio

La tercera observación se refiere a la forma de matrimonio más violenta, humillante y alienante con respecto a la mujer: es decir, el matrimonio por raptó. Con esto nos referimos a la abducción pura y dura. De 500 mujeres casadas, 64, es decir, el 12,8% del total de la muestra, fueron introducidas en la realidad matrimonial por la fuerza y, en conjunto, contra su voluntad.

Por último, la cuarta observación es que la tasa de matrimonios por raptó es claramente más elevada en los municipios de Toviklin, Lalo y Klwikanmè que en Djakotomè y, sobre todo, en Aplahoué. Esto podría atribuirse a la tasa de escolarización, que es más elevada en estos dos últimos municipios que en Toviklin, Lalo y Klwikanmè, donde la alfabetización es todavía incipiente. Esto no es una afirmación, sino simplemente una hipótesis.

Finalmente, la última forma de matrimonio es el llamado "ekpososo" o levirato. En lo que respecta a la viuda, hablemos más bien en términos de "re-matrimonio", ya que de eso se trata. Este nuevo matrimonio tiene lugar cuando el cónyuge fallece. Y es precisamente por ello que, para entender el nuevo matrimonio de la viuda, es importante que primero veamos la concepción de la muerte en el entorno de Ajatado. En segundo lugar, trataremos el futuro de la viuda; en el centro de este futuro, examinaremos la doble cuestión de que la viuda no se vuelva a casar y de que se vuelva a casar.

#### ***IV.2.2. La concepción de la muerte que implica a la mujer en el entorno Ajatado***

En general, la muerte se percibe como el cese final de las funciones de cualquier organismo. Esta visión resumida de la muerte no dice obviamente, todo de este fenómeno que los vivos experimentan una sola vez. Además, una vez que lo experimentamos, ya no podemos hablar de ello. Por lo tanto, la muerte es un hecho sobre el que nadie tiene control. Precisamente por eso seguimos cuestionando su origen, sus causas, su significado, su simbolismo y sus consecuencias. Por tanto, el método aquí no consistirá en hacer grandes declaraciones sobre la muerte, sino en ceñirse al campo de la investigación, que es el del Ajatado. En este campo, tenemos un predecesor: BOTCHI GOMIDO, que llevó a cabo un



proyecto de investigación que nos permitió resumir la concepción de la muerte en el entorno de Ajatado. El planteamiento de este autor consistió en partir de los nombres tanatofóricos, los cantos y los ritos funerarios para concluir en el tema de la concepción de la muerte en el entorno Ajatado. Esto se basa en cinco puntos. Sin embargo, la muerte puede ser una realidad que el hombre puede frustrar.

Los nombres tanatofóricos reflejan la idea de que la muerte puede ser engañada por el hombre. Así, el hombre puede tenderle una trampa para que caiga en ella: éste es el significado del nombre "Kudjega" ("muerte atrapada"). También podría capturarla y encarcelarla, como traducen los nombres "Alo l eku" ("la mano ha atrapado a la muerte"), Kulegumè ("la muerte está en la tierra"). La idea de amenazar a la muerte también se expresa en el mismo sentido, como indican los nombres "Agononku" ("que la muerte nos dé paso"), "Afocuku" ("el pie contra la muerte") y Mèciku ("el que ha muerto"). Sin embargo, hay que señalar que la función del nombre "Mèciku" es la de entretener a la muerte; por lo tanto, ya no le llamaría la atención al que, aunque esté vivo, se le considera muerto, y con razón<sup>365</sup>. Lo que hay que destacar de estos nombres tanatofóricos es que no son sólo nombres usados, sino también nombres ritualizados, como revela el contexto de su atribución. La idea de que la muerte puede ser frustrada se traduce así en hechos rituales. Pero al mismo tiempo, la muerte es una realidad más fuerte que el hombre.

El hecho de que el plan para evitar la muerte sea de hecho sólo una forma de teatralización significa que nada ha cambiado en relación con la dura realidad: la evidencia de saber que el hombre no puede dominar la muerte, es decir, no puede controlarla, sigue persistiendo. Como en el apartado anterior, los nombres tanatofóricos nos lo indican. Este es el caso del nombre "Kuto w u" ("el poder de la muerte supera al del hombre") que, de hecho, expresa el dominio de la muerte sobre el hombre. La misma idea prevalece en el nombre "Kusodè" ("la muerte ya ha decidido"); este nombre afirma que el hombre no puede alterar el orden establecido por la muerte. En la misma línea, se atribuye el nombre "Kuto g lo" ("la muerte es más fuerte que nosotros"), así como "Kudufio" ("la muerte es la reina"). El propósito de estos nombres es

---

<sup>365</sup> Podrían mencionarse muchos otros nombres que están salpicados de actos rituales; así es el nombre tanatofórico "Xwedu-eco", es decir, "Xwedu-el-cadaver". El rito que sustenta este nombre consiste en lo siguiente: todos los años y en una época determinada, en este caso en la época de la buena cosecha, el portador del nombre manda hacer un ataúd; se acuesta en él y pide ser encerrado mediante la tapa. Los valientes que llevan el ataúd recorren el pueblo mientras la multitud canta canciones fúnebres. Esta celebración va acompañada de otros muchos ritos complementarios que sólo los iniciados comprenden. El objetivo es desviar la muerte que debería golpear a "Xwedu-eco" hacia otros: es el rito de "ekuflifi" (acción de convertir la muerte) o "ekudoli" (acción de intercambiar la muerte).

hacer que la gente de una comunidad determinada sea consciente de la trascendencia de la muerte.

La muerte: una tercera realidad en este apartado, abordamos uno de los aspectos más importantes y omnipresentes del concepto de la muerte en el área cultural de Ajatado: la muerte rara vez se considera un hecho natural que sucede de forma normal. Aparte de algunos raros casos de muerte de personas mayores, existe una fuerte tendencia a culpar de la muerte de una persona concreta a un tercero. Este concepto puede verse en los nombres tanatofóricos. Como prueba de ello, mencionamos el nombre "Mèlo m è" (mè: persona; lo: mano; mèn: en); literalmente: "en la mano de una persona", es decir, de un tercero. De hecho, Mèlo m è es la abreviatura de "Amè lo mè yi na zo n yi'a ku"; literalmente: "es en la mano de una tercera persona que voy a ir a la muerte". La idea es: "si muero, no será por mí mismo, sino porque otro me ha dado muerte". El nombre "Meshimè" y muchos otros nombres de la misma naturaleza también se atribuyen en el mismo sentido. La idea de que la muerte es el efecto de la voluntad de otra persona también se refleja en las canciones fúnebres. Tomaremos dos ejemplos de la obra de BOTCHI GOMIDO. La primera es la canción traducida de la siguiente manera:

¡Mándame lejos! (bis)  
El fragmento de la olla que sirve para recoger el fuego  
No puede negarse a recibir fuego.  
¡Envíame lejos!  
Son ustedes, nuestras madres,  
Sois vosotras, nuestras madres, las que os habéis lanzado  
En mi carga, ¡y se volcó!

El autor señala que "esta canción se interpreta cuando se atribuye la responsabilidad de la muerte a las brujas", es decir, a las personas malvadas. En el segundo estribillo de la canción se nombran personas físicas: son "nuestras madres" y "nuestras mamás". En realidad, se trata de acusaciones implícitas, ya que no nombran a nadie. Sin embargo, es importante señalar que las personas indexadas son todas mujeres. El propio autor nos sitúa en el contexto de esta canción; "se canta", escribe, "cuando se piensa que es una muerte causada por brujas y villanos, y no una muerte natural". Así que la acusación aquí es tanto de personas masculinas como femeninas. Por último, cabe señalar que la mentalidad según la cual la muerte es el efecto de la provocación de un tercero, en lugar de una realidad que forma parte del orden natural de las cosas, también puede apreciarse a la luz del "Efan", un sistema adivinatorio muy extendido en el entorno de Ajatado. Los "Boko n o n", que por cierto son los sacerdotes

de "Efan", saben explotar su situación mediante los rudimentos de la psicología social. Durante nuestras investigaciones sobre el terreno, un "Boko n o n" de Yenawa (comuna de Klwikanmè), que pidió el anonimato, no dudó en confiarnos lo siguiente: "Para obtener el mayor beneficio social del fenómeno de la muerte, tratamos de descartar la hipótesis de la muerte natural y nos atenemos a la de la muerte inducida; además, concluye, nuestros clientes nos creen tanto más cuanto que mantenemos dicha hipótesis. En lugar de hacer hincapié en el beneficio social, este "Bokonon" haría mejor en hacer hincapié también en el beneficio económico. Pues de eso se trata, si el "Bokonon" sigue teniendo clientes. Resumamos ahora con las siguientes tres observaciones principales.

En primer lugar, hemos mencionado tres lugares de lectura que nos han permitido tomar conciencia de la concepción Ajatado de la muerte: los nombres tanatofóricos, los cantos fúnebres y el sistema adivinatorio que es el "Efan". Estos tres lugares no son exclusivos ni exhaustivos. Como hay muchos otros lugares que también podrían contribuir a la comprensión de la muerte en el entorno de Ajatado, dejamos la tipología de estos "lugares" abierta a nuevas aportaciones.

En segundo lugar, hay que señalar que la concepción Ajatado de que la muerte es casi siempre una muerte provocada y no una muerte natural, va de la mano de un entorno en el que siempre se menciona la trilogía "**voju, ebo, azé**", cada una de estas entidades con una gran carga negativa. Volveremos a hablar de esto más adelante.

En tercer y último lugar, habrá que desatar el nudo de la sospecha que aparece cuando la mujer queda viuda tras la muerte de su cónyuge. La historia de esta sospecha nos hace cuestionar el origen de la muerte del cónyuge. Y como esa muerte casi nunca ocurre sola, casi siempre va acompañada de la mano de la viuda. Así, en el área cultural de Ajatado, el origen de la muerte del marido es fácilmente atribuible a la viuda. Hemos comprobado esta realidad no a nivel de nuestros tres lugares de investigación mencionados anteriormente, sino a nivel de una muestra de 150 (ciento cincuenta) viudas kufo. A cada una de ellas le hicimos la siguiente pregunta: "Al final, ¿quién fue acusado de matar a su marido? 147 (ciento cuarenta y siete) viudas, es decir, el 98% de nuestra muestra, respondieron que habían sido acusadas de ser responsables de la muerte de su marido. En realidad, la sospecha de que la muerte del otro es casi siempre causada por un tercero se convierte en una sospecha que pesa sobre la viuda en el contexto del matrimonio. Por lo tanto, es una sospecha contra la viuda. Es importante no subestimar el impacto de esto en la mujer en un contexto matrimonial y, de manera mucho

más particular, en los ritos de viudez, sobre los cuales se puede hacer una división tripartita. En primer lugar, se trata de ritos cuya función social es romper la relación tripolar que, antes de la muerte, unía a la mujer con su marido, con su clan matrimonial y parental, y con todas las actividades relacionadas con lo sagrado. También son ritos que demuestran que la viudez es un momento en el que la muerte invade toda la existencia de la mujer. Por último, están los diversos ritos de paso que jalonan el tiempo de reclusión de la mujer en el contexto de la viudez. Sabemos que este período comprende dos momentos esenciales: un primer período que se extiende desde el tercer día de las ceremonias fúnebres hasta el final del quinto mes; y un segundo período que se extiende desde el sexto mes hasta el noveno mes. Esto supone un total de nueve meses, el tiempo necesario para demostrar que la viuda no estaba embarazada cuando murió su marido<sup>366</sup>.

Por tanto, cabe destacar estos tres niveles de sospecha de la responsabilidad de la viuda en la muerte de su marido. Porque no podemos concluir apresuradamente que esta sospecha no tendría ningún efecto en el futuro de la viuda.

#### ***IV.2.3. El futuro de las viudas***

A nivel matrimonial, el futuro de las viudas depende de dos parámetros: o no se vuelven a casar, o se vuelven a casar.

##### ***IV.2.3.1. El no volverse a casar de las viudas***

En el transcurso de nuestra investigación, conocimos a viudas que decidieron no volver a casarse. Para identificar las razones que aducen, tuvimos que entrevistar a una muestra de 140 (ciento cuarenta) viudas célibes.

##### ***IV. 2.3.1.1. Las razones dadas***

En primer lugar, el hecho de no poder encontrar un marido de su elección llevó a algunas viudas a dejar de tener un cónyuge. Veinte viudas, es decir, el 14,28% de nuestra muestra, dijeron que, a pesar de su deseo de volver a casarse, los hombres se preguntaban y dudaban sobre ellas. De hecho, temían sufrir el mismo destino que sus predecesores.

---

<sup>366</sup>Para los aspectos mencionados en relación con la viudedad, véase nuestra contribución (BOTCHI, 1994: 68-97).

En segundo lugar, la avanzada edad de las mujeres y la menopausia llevaron a la mayoría de las viudas a renunciar a un nuevo matrimonio. Cuatro viudas de nuestra muestra se encontraban en esta situación.

En tercer lugar, debido al número relativamente elevado de hijos, algunas viudas decidieron no contraer una nueva unión matrimonial. Dicen que prefieren cuidar de sus hijos antes que tener que someterse a las exigencias de un nuevo matrimonio. Este fue el caso de 24 (veinticuatro) viudas, es decir, el 17,14% de nuestra muestra.

En cuarto lugar, las viudas manifestaron su disgusto por el matrimonio. Las numerosas experiencias infelices que habían tenido con sus maridos fallecidos las desanimaban a volver a casarse. Hicieron especial hincapié en las persecuciones que habían sufrido por parte de su familia política, en las circunstancias de la muerte de sus hijos y en las inoportunas peleas con sus maridos y coesposas. Estas mismas viudas se negaron a formar parte de un hogar polígamo porque tenían miedo de volver a un clima que no fuera satisfactorio. Esta fue la opinión de 52 (cincuenta y dos) viudas, es decir, el 37% de la muestra. En quinto lugar, algunas viudas que habían tenido maridos ricos heredaban los bienes de sus maridos a través de sus hijos. Para seguir beneficiándose de estos bienes, debían permanecer en el clan marital. Esta situación creó disensiones entre las viudas y sus suegros. En tales circunstancias, se las acusaba de haber matado a sus maridos para apoderarse de sus bienes; ya hemos mencionado esta sospecha, cuyas consecuencias eran incalculables... Setenta y dos (72) viudas, es decir, el 51,42% de la muestra, vivían en esta situación.

En sexto lugar, debido a su inquebrantable apego a sus maridos, algunas viudas habían optado por no volver a casarse. Prefirieron permanecer célibes como homenaje a sus cónyuges fallecidos. Doce viudas de nuestra muestra habían optado por este celibato en fidelidad a sus cónyuges fallecidos. Sin embargo, un ritual de Ajatado las obligaba a contraer matrimonio de pura fórmula con un niño del recinto de apadrinamiento. Este nuevo matrimonio, que sólo tiene una consistencia ritual, tenía la función de separar definitivamente a la viuda del marido fallecido, para alejarla del espectro de la muerte<sup>367</sup>. Se trata de un pseudo-rematrimonio que los investigadores harían bien en examinar a nivel psicológico.

---

<sup>367</sup>En el imaginario social Ajatado, una mujer cuyo marido muere es vista, al menos en parte, como una fuente de desgracia. Se cree que los hombres que se casen con ella después tendrán pocas posibilidades de sobrevivir.

Sin embargo, recordemos que estas seis respuestas diferentes fueron, según las propias viudas, las más importantes para justificar su no casamiento en el entorno de Ajatado. ¿Qué dice la sociedad?

#### ***IV.2.3.1.2. Actitud de la sociedad ante el no matrimonio de las viudas***

Las propias viudas, especialmente las que tienen una gran descendencia, declararon durante nuestras encuestas que la sociedad no se interponía en su decisión de no volver a casarse. Por casualidad, entrevistamos a jefes de aldea, miembros de tribunales consuetudinarios, notables, "tías abuelas" (tashinon), personas de recursos de todo tipo e incluso hombres corrientes. Todos fueron unánimes en decir que las viudas, en las condiciones mencionadas, no podían volver a casarse. Pero querían que llevaran su vida con prudencia, que cumplieran su compromiso de permanecer "solteras", es decir, que evitaran ir de hombre en hombre. Por ello, la sociedad es estricta con la categoría de viudas que evitan volver a casarse para entregarse a una vida de libertinaje y desenfreno. En opinión de nuestros interlocutores, las viudas han podido agruparse en las ciudades para formar "Asociaciones de Viudas Felices"... La sociedad las considera peligrosas por la sencilla razón de que destruyen matrimonios.

#### ***IV.2.3.2. El nuevo matrimonio de las viudas***

Nuestras entrevistas sobre el tema de las segundas nupcias de las viudas en el Kufo fueron numerosas. No dudamos en decidírnos por el método de muestreo. Para ello, se estableció un contacto directo con 200 viudas que se habían vuelto a casar en el Kufo<sup>368</sup>. La encuesta duró trece meses, es decir, más de un año, debido a parámetros específicos<sup>369</sup>.

---

<sup>368</sup>En nuestra tesis para el Diploma de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (BOTCHI, 1994: 100), realizamos las encuestas sobre una muestra de ochenta viudas vueltas a casar. En el contexto de la presente investigación, pudimos ampliar la muestra por dos razones. Esto se debe a dos razones fundamentales: en primer lugar, suponíamos que con más encuestados podríamos obtener más información que en nuestro trabajo anterior; en segundo lugar, disponíamos de tiempo material para realizar una encuesta tan amplia. Por lo tanto, teníamos que aprovecharlo al máximo.

<sup>369</sup>La duración (15 meses) de las encuestas a las viudas que se han vuelto a casar en Kufo merece una atención especial. Esto se debe a que las viudas de la muestra todavía no están disponibles para escucharnos. De hecho, a muchas de ellas no les valió la pena reunirse con nosotros para tratar el tema en cuestión; subestimaron tal empresa. Además, hay que tener en cuenta el impacto del encuentro de estas viudas casadas de nuevo con el equipo de jóvenes, hombres y mujeres, etnólogos benineses y togoleses que me apoyaron con su participación; dicho encuentro no siempre fue bien recibido en las ciudades y pueblos que visitamos. A veces tardábamos una semana en programar una o dos reuniones... A menudo teníamos la impresión de que íbamos a perder nuestro tiempo y, por supuesto, nuestros gastos de desplazamiento.

#### ***IV.2.3.2.1. Motivos para volver a casarse***

Según las propias viudas, las razones para volver a casarse se basaban en su deseo de reconstruir su vida matrimonial, con vistas a su bienestar en tres niveles. El primer nivel era el de las viudas jóvenes y muy jóvenes que no habían tenido tiempo de producir hijos antes de la muerte de su marido, o que tenían poca descendencia. Así, el nuevo matrimonio les permitiría tener el número de hijos que les conviniera. Además de este primer nivel, había que tener en cuenta el caso de que los maridos de estas viudas, antes de morir, no les hubieran dejado lo suficiente para vivir. Por lo tanto, se enfrentaron a la pobreza. Una nueva unión les proporcionaría un "padre-protector" que se encargaría de su subsistencia.

Por último, hay que mencionar el caso de las viudas que no dudaron en plantear la pregunta tabú sobre la que muchas de las mujeres entrevistadas no se decidieron a responder. De hecho, 35 viudas admitieron que les resultaba difícil vivir sin mantener las relaciones sexuales que habían disfrutado durante su vida de casadas. Por esta razón, tuvieron que volver a casarse oficialmente en lugar de mantener relaciones sexuales clandestinas. Señalaron que muchas viudas no admitían esta verdad, que sin embargo experimentaban a diario.

#### ***IV.2.3.2.2. Las modalidades del nuevo matrimonio de las viudas y su estatus***

El estatus de las viudas en el área cultural de Ajatado varía según se vuelvan a casar en el clan de sus maridos o fuera de él. De hecho, incluso a este nivel, prevalece la regla de la endogamia y la exogamia.

##### ***IV.2.3.2.2.1. El matrimonio levirático en el entorno Ajatado***

El matrimonio levirático se define como la unión de una viuda con un pariente del marido fallecido. La viuda que decida volver a casarse dentro del clan de su marido tendrá que hacer su elección después del consejo de familia y con la autorización de este mismo consejo. Pero esta opción es muy limitada para la mujer. Entre los Ajatado, la viuda puede volver a casarse con los siguientes parientes masculinos: hermanos, primos, sobrinos, en una palabra, parientes directos o colaterales del marido fallecido. Todos estos parientes pueden contraer matrimonio siempre que sean más jóvenes que el marido fallecido.

Además, la viuda tiene la libertad de casarse con el hijo mayor de su marido, siempre que haya nacido de otro lecho. Esta disposición se refleja en el código consuetudinario de Dahomey. Los pueblos del sur de Dahomey mencionados en el código son los Gun, los Mina

y los Fon. En efecto, dicho código no hace ninguna referencia a los Aja, pero los asimila tácitamente a los pueblos mencionados. "Entre estos pueblos", dice el código en el artículo 165, "la viuda es heredada por el hijo mayor, a menos que sea su propio hijo. En este caso, por uno de los hijos de otra mujer o, en su defecto, por uno de los hermanos menores del fallecido" (cf. Gouvernement Général de l'Afrique Occidentale Française, 1933, 2004: 38). La realidad de nuestro campo de investigación indica que dicha unión se contrae a condición de que la viuda y el nuevo cónyuge, que es en todo caso la herencia natural de su marido fallecido, así lo deseen. Es importante tener en cuenta este parámetro. También hay que señalar que la restricción que excluye la posibilidad de una unión con parientes más antiguos que el marido fallecido sí es tenida en cuenta por el derecho consuetudinario de Dahomey; dicha restricción aparece en el artículo 162 que dice: "La esposa, después de la muerte de su marido es generalmente heredada. Se casa con el heredero natural de su marido, a excepción del hermano mayor (para todas las costumbres costeras), en cuanto se celebra el segundo funeral. Hasta ese momento", dice el texto, "se supone que es la esposa del difunto" (cf. Gouvernement Général de l'Afrique Occidentale Française 1933, 2004: 38). De hecho, la ley obliga a la viuda a contraer únicamente un matrimonio de levirato. Se considera que los hijos nacidos de esta unión llevarán, en principio, el nombre del marido fallecido, en lugar del actual. Porque el marido fallecido es su padre; el nuevo marido es su padre biológico. En resumen, no es el área cultural de Ajatado la que inició el sistema leviático. Se podría citar la Biblia diciendo que este sistema ya existía en el judaísmo. En efecto, el Deuteronomio establece:

*Si los hermanos viven juntos y uno de ellos muere sin hijos, la mujer del fallecido no podrá volver a casarse con un hombre de otra familia extranjera. Su "levir", es decir, su cuñado, vendrá a ella. Ejercerá su levirato tomándola como esposa, y el primogénito que dé a luz llevará el nombre de su hermano fallecido, cuyo nombre no será borrado....* (La Santa Biblia, 1961: 200).

Lo contrario del levirato es el sororato; se practica en las sociedades para sustituir a la esposa cuando el hombre pierde a su mujer. El Ajatado rara vez recurre a esta solución. En cuanto al estatus de la viuda que se vuelve a casar, ciertamente podría valorarse desde varios puntos de vista, de los que nos quedaremos con el siguiente: el de su posición en la nueva familia en la que se inserta por el nuevo matrimonio. El término "nyo n lu dede" ya no se utiliza para designar este hecho. En el contexto del nuevo matrimonio de una viuda, se utiliza el término "ekposo s o", es decir, tomar como esposa a la mujer de un pariente fallecido. Así, un hombre que ha heredado una viuda la indicará de la siguiente manera: "Anyi kposuè ké": "Esta es la viuda que he heredado". Por otro lado, de su propia esposa, dirá: 'Anyi sexwemen



shi ké': 'Esta es mi esposa original'. Así pues, existe una discriminación entre la viuda y la mujer que nunca ha perdido a su marido; dicha discriminación, que es muy clara, se observa tanto en el lenguaje como en los hechos. Es especialmente probable que demuestre que la viuda nunca es más que una "mujer ya utilizada" por un primer marido.

#### ***IV.2.3.2.2 Nuevo matrimonio fuera del clan marital***

Una viuda que quiere empezar una nueva vida y que no quiere un matrimonio levirático elige, por tanto, un marido fuera del clan de su marido fallecido. Si, en este caso, tiene hijos, el Ajatado no considera su salida como una ruptura definitiva. Siguen llamándola "Miwoshi", que significa "nuestra esposa". Así, el contrato matrimonial entre la mujer y el clan de su ex marido sobrevive a través de su descendencia. De hecho, el vínculo sanguíneo desempeña aquí un papel destacado. Sin embargo, la salida de la madre viuda se considera un incumplimiento de sus obligaciones, lo que se penaliza. El artículo 166 del derecho consuetudinario de Dahomey establece que "si la viuda no desea someterse a esta obligación, está obligada a devolver a su familia política la dote pagada en el momento del matrimonio, en su totalidad o en parte, siendo el tribunal quien determine el importe de la restitución<sup>370</sup>".

En cuanto a la viuda que no tiene hijos, deja el clan de su marido con el acuerdo de ambas partes (la familia de su marido y su propia familia). La devolución de la dote pagada durante el primer matrimonio la deciden los padres del marido fallecido. El ritual del nuevo matrimonio de la viuda no implica todos los pasos que se dan para el matrimonio de la hija núbil<sup>371</sup>. La formalidad esencial para esta unión es el rito del "Edexoxo". Con ello, las "tías abuelas" de la viuda y las del nuevo marido bendicen la nueva alianza. No se entrega ninguna dote a los padres de la viuda. El traslado solemne de la esposa ya no se lleva a cabo. ¡De hecho, para expresar la diferencia entre el matrimonio de una viuda (kposhu) y el de una joven (ago), los Ajatado utilizan el siguiente proverbio: "Wo dé do no n jiki non kposhu dédé o!" "¡El matrimonio de una viuda no se celebra con pompa!

La falta de solemnidad que caracteriza el nuevo matrimonio de una viuda es un lenguaje que debe entenderse en relación con su nueva condición. Los actores sociales la relegan a un segundo plano, dando prioridad a la joven. Es a esta última a quien se le concede la supremacía, ya que se supone que debe hacer feliz a su marido y, por extensión, al del clan.

---

<sup>370</sup> Cfr. Gouvernement Général de l'Afrique Occidentale Française, 1933, 2004, p.38).

<sup>371</sup> Las etapas del matrimonio de la muchacha núbil son la determinación del cónyuge, el precompromiso y los esponsales, la dote y el traslado al enclave esponsal.

Por eso, las canciones locales piden a las viudas que se han vuelto a casar que no molesten a sus jóvenes coesposas" Estos son, de hecho, los cuatro estribillos de la siguiente canción:

*"Que la viuda guarde silencio,  
¡Para que la joven tenga paz!  
En el dormitorio,  
¡La joven debe preceder a la viuda!  
A la cocina,  
¡Que la viuda no sea la primera en comprometerse!  
¡Deja que la joven prepare la comida primero!  
En la ducha,  
¡Que la viuda no sea la primera en lavarse!  
¡Deja que la joven se lave primero!  
En la sala de maternidad,  
¡Que la viuda no dé a luz primero!  
¡Que deje  
A la joven para dar a luz primero!  
Que la viuda guarde silencio  
¡Para que la joven tenga paz!*

Así, se da prioridad a la joven sobre la viuda que, se piensa, podría molestarla en muchas circunstancias. El estatus de las viudas que se han vuelto a casar se puede ver aún más claramente si nos referimos a la tradición local y a la mentalidad reflejada en el lenguaje social. Es por este lenguaje que la viuda es referida por las siguientes expresiones: kposhu hata": "viuda cabeza de cerdo"; - "kposhu lègèdè": "viuda fuente de intrigas"; - "kposhu tavuin": "viuda fuente de mala suerte"; - "kposhu gègè": "viuda fuente de desgracias". Todos estos nombres insultantes demuestran que las mujeres viudas no gozan de un estatus familiar o social elevado.

#### ***IV.2.4. Sobre la tipología de los sistemas matrimoniales***

##### ***IV.2.4.1. Las consecuencias de la tipología de los sistemas matrimoniales***

Este es el lugar para tener en cuenta cada una de las diversas formas de matrimonio y extraer las consecuencias para la condición de las mujeres Ajatado. Como hemos visto anteriormente, el matrimonio por raptó es una fórmula matrimonial que ya no es frecuente en el área cultural de Ajatado, debido a la violencia y la ausencia de formalidades que lo caracterizan. Esto es todo lo que se necesita para concluir que en el contexto de tal matrimonio, la mujer es tratada sin delicadeza. No obstante, se ha citado el raptó simulado, en el que no se puede subestimar la contribución de la mujer, ya que la eficacia de dicho raptó

depende radicalmente de ella. Sin embargo, sigue siendo cierto que este tipo de matrimonio carece de elementos esenciales, porque son los fundamentos de la institución matrimonial; estos elementos son, en sentido real, el consentimiento mutuo y, en general, la dote. Sin ellos, no se puede hablar de matrimonio en el entorno de Ajatado. Sin embargo, estos aspectos son inexistentes y no proporcionan al grupo social ningún margen de garantía y seguridad para la mujer que se ve así comprometida con el matrimonio por raptó.

En cuanto al llamado matrimonio "ahunmè", también hemos visto que sólo es una aventura de alianza. Aunque está libre de violencia, está desprovisto de toda forma de ritual y convivencia social. Además, no ofrece ninguna legitimidad ni garantía legal a la mujer. En realidad, la mujer implicada en el matrimonio "ahunmè" se encuentra en un callejón sin salida que sólo equivale a una situación socialmente condenable: el concubinato. En otras palabras, la situación de una mujer así es bastante precaria; es la expresión real de su inestabilidad: la mujer que la vive, no podrá permitirse la latitud de prever la más mínima acción duradera; ya que sus padres pueden en cualquier momento retirarla de este caos para ofrecerla en matrimonio a un hombre de su elección.

De hecho, en esto consiste el matrimonio prescrito, y sus consecuencias parecen ser muy perjudiciales para la mujer. En estos casos, el cónyuge le es impuesto sin que ella pueda elegirlo. A lo largo de su vida como mujer, estará resentida, marcada y sobre todo frustrada por esta privación de libertad desde el principio. Esta condición se agrava aún más cuando la mujer queda reducida a la viudez. Y hemos comprendido que aunque se vuelva a casar, difícilmente disfrutará de las ventajas de una mujer que aún no ha pasado por la dura prueba de perder a su marido.

Ahora sólo tenemos que considerar tres tipos de matrimonio, que son diferentes pero que se pueden agrupar por su denominador común: el matrimonio por intercambio directo de esposas, el matrimonio de la hija núbil y el matrimonio por consentimiento. De hecho, lo que une a estos tres tipos de matrimonio es el libre consentimiento de las mujeres. Aquí, el matrimonio y todos los matrimonios se contraen por el libre consentimiento de la mujer. Es en la medida en que ella está de acuerdo que se celebra el matrimonio, cuya forma varía obviamente según la tipología establecida. En conclusión, cabe señalar que sólo las formas de matrimonio que implican el libre consentimiento de la mujer pueden contribuir a su felicidad duradera. Los demás acontecimientos de su vida matrimonial se sitúan así positivamente en este consentimiento libre y recíproco que es la condición para el surgimiento de las relaciones

interpersonales entre los cónyuges. En el centro de estas relaciones, la mujer no puede ser mercantilizada, ya que es un sujeto plenamente responsable y realizado<sup>372</sup>. Sin embargo, hay una mentalidad que revela más sobre la condición de la mujer Ajatado; está relacionada con la sospecha de muerte que pesa sobre ella y con la trilogía "voju-ebo-aze" mencionada anteriormente.

#### ***IV.2.4.2. La sospecha de la muerte y su impacto en las mujeres Ajatado***

La sospecha de muerte que pesa sólo sobre la parte femenina de la pareja conyugal da que pensar. Porque, de hecho, no hay ninguna justificación para ello. Tampoco hay ninguna razón para declarar al cónyuge inocente en el contexto de la muerte del esposo. Existe una especie de injusticia social. Sin embargo, las humanidades y las ciencias sociales no son, en sentido estricto, un lugar de condena o moralización, sino un lugar de comprensión. La noción de sospecha, que se utiliza para significar la conjetura de que alguien es culpable de actos o intenciones censurables, es en realidad un esfuerzo por traducir una noción Ajatado: la de 'ejidodo amen' (que tiene equivalentes como 'enububu so amen nu', 'enudro d ro so amen nu', 'enyondodo n'amen'). Como puede verse, hay un término recurrente en estas expresiones: "amen", que se refiere a la persona de la que se sospecha. Esto puede referirse a la maldición pronunciada "in petto" (es decir, no abiertamente, sino en el secreto del corazón), a la "cosa pensada" (enububu), a la "cosa soñada" (enudro d ro) o a la "palabra establecida" (enyon-nudè). Y ni que decir tiene que la sospecha en el contexto de "palabra establecida" es una sospecha que ha pasado del estadio de la ensoñación y la adivinación, es decir, del estadio de la discreción al de la desfachatez, de la desvergüenza, es decir, de la indiscreción. Este cambio puede trasladarse fácilmente al lenguaje social. La sospecha que llega a la fase de "palabra establecida" no sólo se concibe, sino que se articula y mediatiza. La "noticia", es decir, la información que se da y se transmite de persona a persona o de grupo a grupo, afirma que tal o cual mujer que se ha quedado viuda, es responsable de la muerte de su marido.

La sospecha se convierte así en un rumor, es decir, un ruido sordo, una forma de opinión pública que se difunde sin poder decir de dónde viene, ni aportar pruebas fiables. En el entorno de Ajatado, un rumor de este tipo, que implica gravemente a la mujer, se difunde y se acepta muy rápidamente. Los autores han identificado tres tendencias principales en cualquier rumor: nivelación, acentuación y asimilación. Si se acepta esta teoría, podríamos, a efectos del

---

<sup>372</sup>En una relación así, la mujer ya no se convierte en una "eso" que se puede cosificar a voluntad, sino en un sujeto responsable, al que se le devuelve plenamente su dignidad.

presente problema, insistir en la segunda tendencia: la acentuación. De hecho, el elemento de interés y selección en la información no es que la mujer se haya quedado viuda, sino que es responsable de la muerte de su marido. De este modo, este elemento se "acentúa" y se enfatiza y adquiere mayor importancia. Por lo tanto, el impacto de lo que inicialmente era una sospecha podría evaluarse en términos de la importancia que se le da socialmente. En el entorno de Ajatado, es una gran desgracia ser responsable de la muerte de un ser humano, y más aún si se es responsable de la muerte de un marido. Sin embargo, hay un contexto que explica la persistencia de esta sospecha de muerte: es el de la cultura del Ajatado, marcada por una trilogía cuyos efectos sobre las mujeres hay que señalar.

Esta trilogía tiene un impacto que llamamos "Voju-Ebo-Aze". En efecto, las mujeres de Ajatado viven en su entorno donde, permanentemente, se plantea esta trilogía cuyos elementos deben ser comprendidos para poder apreciarlos. Sobre el tema del "**Voju**": la investigación más reciente sobre el "Voju" es sin duda la de BOTCHI GOMIDO. Tras repasar las principales definiciones teóricas de Voju<sup>373</sup> el autor ha llegado a un enfoque práctico. Su método, que consiste en "volver a la terminología matriz 'voju', nos permite comprender que en la raíz y en la cima de la experiencia religiosa actúa la conciencia del Todo Otro". Pero hay que remitirse a sus investigaciones sobre el culto y el simbolismo de la serpiente para darse cuenta de esta otra característica más histórica y, en definitiva, negativa del "voju": es su capacidad para dañar e incluso quitar la vida. Por ello, el "voju" es una institución social que contiene en su interior la capacidad de destruir la vida. Lo mismo ocurre con "**Ebo**", que es un poder de ataque y defensa. Sin embargo, no se trata de un poder innato, sino de un poder adquirido; esto presupone una iniciación. Ni que decir tiene que en las situaciones de ataque y defensa se puede producir la muerte. Por esta razón, el "ebo" se percibe siempre con una carga negativa, ya que sirve básicamente para destruir la vida.

"**Aze**", "brujería", es la capacidad de un individuo o grupo de individuos para dañar a otros sin ninguna mediación. Es precisamente por esta ausencia de mediación que, para THINES y

---

<sup>373</sup>Según estos principales planteamientos teóricos, los voju serían para FALCON "intermediarios de Dios con los hombres". Para QUENUM, "Dios gobierna el mundo a la manera de un soberano terrenal, es decir, con la ayuda de los 'voju' como ministros"; los voju serían, en esta perspectiva, auxiliares de Dios. Según ADOUKONOU, el voju es un "esfuerzo por volver al origen; es el "culto a nuestros recuerdos más queridos", la experiencia de lo sagrado en el marco de la sociedad". Finalmente, para AGOSSOU, el voju es "el deseo de lo divino en el hombre"; es una "experiencia de lo sagrado en el marco cosmo-biológico, vivida como una feliz unión del cuerpo cósmico con el cuerpo de cada individuo"; AGOSSOU propone también una fórmula más abarcadora que le hace decir que el voju "se presenta como una espiritualidad cósmico-teándrica, que reúne las tres dimensiones de lo que comúnmente se denomina espiritualidad africana el hombre (dotado de vida), los antepasados difuntos y la naturaleza cósmica" (para estos diferentes enfoques del "voju", cf. BOTCHI GOMIDO, 2000: 1188-1189).

LEMPEREUR, la brujería "presupone una especie de vínculo ontológico directo entre hechiceros y víctimas". En consecuencia, señalan, "sólo se desarrolla dentro de un grupo determinado". Uno de los grupos elegidos para la brujería es el grupo de parentesco, donde el vínculo sanguíneo es, según los actores sociales del área cultural de Ajatado, el vector esencial<sup>374</sup>. A nivel de "voju", hemos subrayado anteriormente la importancia de las plantas iniciáticas. Lo mismo puede decirse de "ebo" y "aze". De hecho, todos nuestros informantes, especialmente los defensores de la trilogía mencionada, coinciden en que las plantas son tan importantes que sin ellas tampoco hay "ebo" ni "aze". Sin embargo, hay otro elemento, igual de fundamental, que no debe pasarse por alto: la dimensión lingüística de esta trilogía. En efecto, una palabra siempre se articula. Esta palabra es tanto más performativa cuanto que gracias a ella podemos comprender la eficacia simbólica de los ritos relativos a "voju", "ebo" y "aze". El discurso es, de hecho, un enunciado que AUSTIN propone llamar "performativo", porque es una actuación y tiene un efecto<sup>375</sup>. Sin embargo, es importante evitar atribuir una eficacia *sui generis* a esta declaración. Porque el poder performativo no reside en las palabras o en la fórmula que constituyen, sino en el consenso que las valida<sup>376</sup>. De hecho, la fórmula que acompaña a los ritos de cada elemento de la trilogía sólo tiene valor en la medida en que se reconoce. Si tiene una "fuerza", resulta del consenso que une la enunciación al hecho de su reconocimiento. Reconocimiento mediante índices consensuados por el propio grupo social; pero también y sobre todo reconocimiento por parte de los protagonistas del ámbito socio-religioso del que, por cierto, depende la eficacia de la fórmula. En definitiva, el impacto de la trilogía "voju-ebo-aze" en las mujeres Ajatado parece tener un contenido cultural negativo. Sin embargo, a la vista del impacto de la sospecha de muerte y de las desafortunadas consecuencias relacionadas con las diversas formas de matrimonio en el entorno de Ajatado, surgen dos lecciones esenciales: en primer lugar, la condición en la que viven las mujeres de Ajatado es lo suficientemente específica y delicada como para ser tenida en cuenta antes de cualquier empresa que les afecte. En segundo lugar, nos parece importante tener en cuenta los aspectos señalados anteriormente, y no perderlos de vista cada vez que nos dispongamos a

---

<sup>374</sup>Se dice que este vector, la sangre, es esencial tanto para la adquisición de la brujería como para su uso como instrumento de daño. Como denominador común, es el elemento de unión entre los individuos y los grupos a los que pertenecen. Cabe señalar que en este nivel, el parentesco es la entidad fundamental que hay que tener en cuenta.

<sup>375</sup>La palabra utilizada por AUSTIN (1970) es "performativo", del verbo inglés "to perform". Ver también ISAMBERT (1979).

<sup>376</sup>Es por el peso de este consenso que BOURDIEU (1975: 184) se empeñó en advertir contra una lectura de AUSTIN que equivaldría a hacer de la performatividad una magia de las palabras. Afirmar lo contrario, escribe, es "olvidar que la autoridad llega al lenguaje desde fuera, como nos recuerda concretamente el cetro que se le tiende en Homero, al orador que va a tomar la palabra".

analizar las dificultades que se presentan en las tareas de desarrollo. Este enfoque nos permite no justificar ni condenar, sino comprender el contexto, es decir, las situaciones concretas que viven los actores sociales y, en particular, las mujeres Ajatado.

Estas dos observaciones, esencialmente de carácter metodológico, nos invitan a realizar un esfuerzo constante para tener en cuenta la condición de las mujeres Ajatado, no partiendo de otras culturas, sino partiendo del propio entorno de Ajatado y extrayendo de este entorno recursos para resolver sus problemas y alcanzar el objetivo fundamental: el del desarrollo endógeno sostenible.

#### ***IV.2.4.3. La condición de las mujeres Ajatado en una época de cambios sociales***

Estas transformaciones tienen que ver con las instituciones modernas, los nuevos contextos creados por el conocimiento, el poder y la economía. La cuestión es cómo afectan estos lugares de transformación a las mujeres Ajatado. Hasta ahora, nuestro enfoque ha consistido en comprender la condición de las mujeres Ajatado en el marco de una sociedad de tipo tradicional, porque la mayoría de los grupos sociales siguen en la etapa tradicional. Esto se debe a que la mayoría de los grupos sociales todavía están en la etapa tradicional. Aunque esta etapa haya terminado en muchos círculos, no podemos borrar el pasado. Como muestra BALANDIER, "esta relación con el pasado no puede reducirse a la expresión de la nostalgia o a un retorno mimético a las antiguas costumbres y formas de vida". De hecho, la situación sociológica del África negra contemporánea muestra que se está produciendo un cambio importante: los pueblos están evolucionando hacia una forma de pensar y de vivir moderna que tiende a alejarlos de su herencia e incluso a hacerlos extraños a su propio patrimonio cultural. En este contexto ambivalente, equívoco e indeciso, algunos se hunden definitivamente en lamentaciones que, por cierto, no sirven de mucho. Otros permanecen atados a costumbres que están destinadas a desaparecer o a sufrir cambios. Ante esta situación, es preferible enfrentarse a los hechos que seguir albergando ilusiones. Porque la tradición debe permanecer viva y no congelada como una pieza de museo. Como todas las demás regiones del planeta, África sufrirá inevitablemente cambios. La realidad matrimonial que aquí nos ocupa no es estática, es susceptible de mutación; la tipología de sistemas matrimoniales estudiada anteriormente es un ejemplo inmediato. Esta realidad tiene, además, una dimensión transcultural, por la sencilla razón de que está presente en todas las culturas, precisamente por su dinámica interna. Pero a éstas se añade una tercera dimensión: es la dimensión de la globalización. La información y la comunicación contemporáneas son tales

que nadie puede vivir sin cambios sociales. Nos guste o no, existe una especie de reparto planetario, una convivencia transcultural que se experimenta. No podemos decir que todo lo que se hace allí es aceptable. Pero es importante recordar que los actores sociales de la comunidad Ajatado están atentos a estos cambios y los aprecian tanto como pueden.

Por otra parte, la educación recibida en los círculos y grupos sociales abiertos y en las escuelas de estilo occidental, así como la que imparten las organizaciones no gubernamentales, las iglesias cristianas y numerosas asociaciones de desarrollo, es una educación que debe abordarse de forma crítica. Sin embargo, tiene la naturaleza de querer sacar a los actores sociales de su condición, y de querer contribuir a la emancipación de todos y, en particular, de las jóvenes y las mujeres. Ciertamente, es con el criterio de esta emancipación que podemos apreciar las reacciones de los círculos feministas y de mujeres endógenas ante los diversos aspectos alienantes de la mujer del entorno Ajatado.

Estas reacciones se expresan en el rechazo de todo lo que pueda obstaculizar el bienestar de las mujeres Ajatado. Estas reacciones se expresan también en el deseo manifiesto de las mujeres del área cultural Ajatado de ver cambiar cualitativamente sus vidas y así avanzar hacia su bienestar personal, social, cultural, económico, medioambiental y, en definitiva, material y espiritual. Así, más allá de su condición, las mujeres del área cultural Ajatado siguen abiertas al desarrollo. Para ellas, no se trata de un desarrollo individual, sino de un desarrollo comunitario y sostenible. ¿Cuáles son las exigencias de las mujeres de la comunidad de Ajatado en Kufo?

#### ***IV.2.5. Las mujeres Ajatado en el centro del desarrollo***

Ahora nos toca enfrentarnos a las mujeres Ajatado -con el contexto matrimonial que las caracteriza- con el desarrollo. Por lo tanto, trataremos de examinar su capacidad demográfica y económica. Además, se llevará a cabo un estudio de los grupos de mujeres en Kufo. Esto nos ayudará a entender el impacto de estos grupos en el desarrollo de Kufo. Pero antes de hacerlo, analicemos primero el concepto de desarrollo.

##### ***IV.2.5.1. Concepto y enfoque del "desarrollo"***

El término "desarrollo" (développement) es de origen latino, más concretamente del verbo "volvere" que significa, en su forma activa, "rodar, avanzar" y, en su forma neutra, "girar".



BLOCH et al<sup>377</sup>. Demuestran que esta palabra está relacionada con "voloper", que procede del francés antiguo. Ya en el siglo XII, envelopper (enrouler) se contraponía a développer (dérouler), como muestran el francés antiguo "envolopar" y "desvolopar". El desarrollo se entiende así en el sentido de desenrollar, desplegar, desplegar, extender, crecer. Lo mismo ocurre con el verbo "développer", que significa "quitar lo que envuelve u oculta algo", "deshacer el vínculo", "extender lo que está doblado". Se alude así no sólo al despliegue, a la extensión, sino también a la ruptura con lo que impide la generación, el crecimiento, la progresión. No obstante, la naturaleza de dicha ruptura debe precisarse más, como indica KOUSSOUHOUE. Según este autor, dicha ruptura debe tomarse en el sentido de continuidad y no en el de discontinuidad. Por ello, revela, por un lado, el carácter dinámico y dialéctico del desarrollo y, por otro, la dimensión liberadora y transformadora que implica este concepto.

Esto es lo que permite que el desarrollo se revele como un proceso de movimiento y superación de un estado a otro, de una situación inferior a una superior. Así, el desarrollo no es una etapa opcional, sino que es, en el plano humano, un deber que hay que cumplir, con vistas a un mejor estado de vida. Además del enfoque etimológico, hay que seguir dilucidando la noción general de desarrollo.

En cuanto a la noción de desarrollo en general, cabe señalar que nuestra intención no es reducirnos a una disertación sobre la noción de desarrollo. Desde nuestra perspectiva, el objetivo es mostrar cómo se consigue el desarrollo. Sin embargo, es imprescindible tener un mínimo de conocimientos generales. El término desarrollo es tan polisémico que puede considerarse como físico y moral, individual y colectivo, personal y social, económico y político. Consideremos aquí sólo algunos de estos aspectos que consideramos necesario destacar en el contexto de este estudio.

En cuanto al desarrollo individual y social, la noción de desarrollo no puede abordarse en abstracto, sin tener en cuenta a las personas y las necesidades que expresan. El desarrollo que no tiene en cuenta estos aspectos es un pseudodesarrollo. De hecho, el grado de desarrollo se mide no sólo por el crecimiento físico individual, sino también por el nivel de vida de cada persona. El auténtico desarrollo debe contener en sí mismo y asumir la dimensión fundamental del crecimiento biológico de todo ser vivo. Así, el hombre, como ser vivo marcado por la contingencia y la finitud, está obligado a comunicarse, a alimentarse, a

---

<sup>377</sup>BLOCH et al. (1932: 192 et 226)

vestirse, a alojarse y a mantener su salud para vivir y crecer. Al pensar en el desarrollo, podríamos basarnos en el fundamento biológico. Este enfoque destaca la importancia del crecimiento físico individual. Aparte de esto, no podemos hablar de desarrollo material y colectivo a nivel de una sociedad determinada. El desarrollo individual postula y legitima el derecho al desarrollo que, a su vez, milita en su favor, con vistas a su realización y promoción. Es, en un sentido real, un derecho inherente a la naturaleza y a la persona humana. Ni que decir tiene que el desarrollo físico no es el único aspecto del desarrollo; es claramente una dimensión determinante. En la medida en que todos los miembros de una sociedad determinada gozan de una salud física perfecta, se puede decir que esa sociedad se está desarrollando. Esto significa que el desarrollo individual es el criterio para el desarrollo social. ¿Qué significa este otro término?

La etimología de la palabra "sociedad" y su planteamiento semántico nos permiten entender que la sociedad es una relación de personas que se asocian, se alían y ponen algo en común<sup>378</sup>. Es, por este mismo hecho, un grupo de individuos humanos que mantienen relaciones duraderas y recíprocas reguladas por instituciones. El término "social" indica el carácter de lo que se refiere a un grupo de individuos, de hombres, concebido como una realidad distinta; en un francés bastante antiguo, también traduce no sólo lo que favorece la vida en común, sino también lo que se refiere a una asociación de personas que tienen un objetivo, unos intereses comunes.

Por tanto, el desarrollo social concierne a todos y cada uno. Desde esta perspectiva, la sociedad tiene el deber de proporcionar a sus miembros los recursos necesarios para una vida digna. A la inversa, el desarrollo social depende de la inversión de todos los ciudadanos aptos en la tarea en cuestión; de lo contrario, no se puede hablar de desarrollo social: de hecho, sólo habría desarrollo de una categoría de población a expensas de otra categoría; esto es, de hecho, un desarrollo parcial y fragmentario que mostraría que no se ha alcanzado la dimensión social completa. Además, el desarrollo individual y social debe tener en cuenta la mejora concreta de los individuos y la sociedad, acompañada de una economía y una política de desarrollo.

En cuanto al desarrollo económico, se hace una distinción, es decir, no confundir estos dos aspectos del desarrollo: tenemos desarrollo económico y desarrollo político. Tratemos

---

<sup>378</sup>Conviene partir del concepto latino "societas": asociación, y de este otro concepto: "socius" que designa al compañero, al aliado, al asociado.

primero el desarrollo económico. La palabra "economía" deriva del concepto griego "oikonomia", cuyo prefijo "oikos" traduce los conceptos de casa y patrimonio; en cuanto al sufijo "nomos", traduce los conceptos de ley y norma. El verbo "nemein", relacionado con el sustantivo "nomos", connota el significado de administrar. Así, en la noción de "economía", se trata de la gestión, de la administración de una casa, de un patrimonio<sup>379</sup>. De hecho, la economía es una "ciencia cuyo objeto es el conocimiento de los fenómenos relacionados con la producción, la distribución y el consumo de bienes". Este conocimiento de los fenómenos debe basarse no sólo en un análisis riguroso de las estructuras y los sistemas sociales, sino también en la puesta en marcha de técnicas de desarrollo adecuadas. De hecho, una teoría de la economía del desarrollo no puede construirse sobre una pizarra limpia de conocimientos fácticos. En efecto, para ser eficaz, una teoría de este tipo debe poner de relieve, en primer lugar, los síntomas que caracterizan y agravan el subdesarrollo: la pobreza, la alimentación y la salud deficiente, el analfabetismo y las carencias educativas de todo tipo, etc. A continuación, promoverá el desarrollo en los sectores primario, secundario y terciario, con el fin de garantizar la coordinación y la comunicación en todos los diferentes niveles afectados. Por último, tratará de establecer y mantener un equilibrio comercial entre la llamada economía subdesarrollada y la economía desarrollada que es, de hecho, la economía dominante. De hecho, es importante que en el contexto del desarrollo, la economía considere una estrategia global que tenga en cuenta la promoción del progreso social. Nunca se dirá lo suficiente que la economía es el nervio y la punta de lanza del desarrollo.

En cuanto al desarrollo político, es la instancia política por excelencia. De hecho, es el ámbito en el que se desarrolla "la actividad más elevada, que engloba a las demás, ya que es de carácter general y tiene como objetivo la organización superior de la vida en sociedad". El adjetivo "político" en cuestión deriva de la palabra griega "politikos" y califica lo que se refiere a la ciudad y su gobierno, es decir, a la sociedad organizada. Como sinónimo de "civil" y "social", se refiere a todo lo que tiene que ver con la vida social. Como término de desarrollo, se refiere a la sociedad que incluye en su programa de gobierno y organización la dimensión del desarrollo como una de sus principales prioridades. La expresión "desarrollo político", aparecida en torno a los años 50, fue concebida y tematizada por sus promotores como un proceso que conduce a los sistemas políticos a una mayor eficacia, lograda mediante una secularización continua de los comportamientos y una mayor diferenciación funcional. El

---

<sup>379</sup>Véase el artículo "Economie" en THINES y LEMPEREUR (1975: 308). Los autores del Dictionnaire Général des Sciences Humaines definen la economía como "la ciencia del comportamiento humano como una relación entre múltiples fines y medios escasos con usos alternativos".

desarrollo político tiene su propio objeto: radica en la orientación de opciones de cualquier tipo (científicas, económicas, ecológicas, culturales, deportivas, etc.) en una situación concreta; la de, por ejemplo, una nación que tiene su propia estructura, su propia configuración geológica y geográfica, su propia historia y muchas otras entidades que le son específicas. Lo esencial es que en el desarrollo estos distintos ámbitos se combinen e interactúen para hacer felices a las personas<sup>380</sup>.

#### ***IV.2.5.2. El enfoque crítico del concepto de desarrollo***

El número de autores que tratan el concepto de desarrollo es inestimable. Sin embargo, queremos centrar nuestra atención en THINES y LEMPEREUR, quienes señalan en primer lugar que la noción de desarrollo se impone actualmente por las desigualdades objetivamente graves, o percibidas, entre los pueblos y las naciones. Estos autores también consideran que la noción es inviable por varias razones, citando la diversidad y complejidad de las situaciones concretas, la inconsistencia de los criterios y los análisis unilaterales y parciales, y la interferencia de ideologías variadas e incluso contradictorias. Se apoyan en este último aspecto para afirmar que "el desarrollo connota la modernización y sucede a la acción civilizadora de la colonización, que es a su vez una extensión de la mística del progreso del siglo XIX". Además de esta connotación, estos autores han puesto de relieve otro concepto: el desarrollo es un proyecto de transformación de las sociedades pobres según el modelo de las sociedades ricas, aunque esta transformación se haya previsto originalmente en el plano tecnoeconómico y más recientemente en el plano político e ideológico. De hecho, señalan los autores, en muchos casos se trata simplemente de un sometimiento al sistema económico, político o ideológico de una sociedad dominante. Esta esclavitud, explican, se produce a menudo con la ambigua complicidad de los colonizados, que se han convertido en subdesarrollados. Otro inconveniente que deploran estos autores es que los planes y políticas de desarrollo a menudo ignoran, por ignorancia o por cálculo, las creatividades y dinamismos específicos, las funciones de culturas e historias particulares. Finalmente, el último punto de la crítica de los autores denuncia la división demasiado radical entre "desarrollados" y "subdesarrollados", que enmascara, a nivel práctico y científico, los riesgos o hechos del subdesarrollo en los países considerados desarrollados.

De lo anterior se desprende que la noción de desarrollo es realmente poco operativa, como se ha señalado anteriormente. También nos oponemos a una evolución que consista en volver

---

<sup>380</sup>Para más información sobre la noción de "desarrollo político", véase BADIE (1994).

a sumergir a África en la pretendida acción civilizadora de la colonización<sup>381</sup>. En este sentido, la llamada mística del progreso y la denominada "modernización" no beneficiarán a África si su nuevo papel consiste simplemente en imitar a Occidente, que no es necesariamente el único modelo. Por último, África y sus sociedades salieron teóricamente del sistema de dominación y subordinación asociado a la colonización hace unos cuarenta años. Era una época de extraversión. Ha llegado el momento de que los africanos se replanteen su propio futuro y tomen las riendas. Esto sólo puede lograrse si el proyecto de desarrollo tiene su fuente y su manantial en lo más profundo de África y sus sociedades. Por ello, es necesario un enfoque alternativo del concepto de desarrollo.

En nuestra humilde opinión, no tiene sentido esgrimir la noción de desarrollo si no encuentra respuesta en el ámbito cultural que nos ocupa. Por ello, es importante examinar la noción endógena de desarrollo. En el entorno Ajatado se utilizan varios términos para expresarlo. En primer lugar, distinguimos la expresión "n'ko y iyi", compuesta por dos monemas: "n'ko": delante, frente, preposición y adverbio de lugar, que indica la posición delantera; "iyi": forma infinitiva del verbo "ir", el hecho de ir. "N'ko y iyi"; el hecho de avanzar, es decir: el hecho de progresar. De hecho, la noción de "n'ko y iyi" incluye la noción de progreso. Pero no se trata de un progreso cualquiera, sino de un progreso real en todos los aspectos. La base de ese progreso es el "trabajo".

En efecto, distinguimos en segundo lugar la expresión "Edo w awa no n 'ko y iyi", compuesta por tres palabras que examinaremos: "edo w awa": palabra compuesta por los monemas "edo": trabajo, y "wawa": acción; "wawa" es de hecho un sufijo que indica y refuerza los verbos de acción. Así, "edo w awa" es una forma infinitiva que traduce el verbo "trabajar". La expresión "edo w awa no n'ko y iyi" puede traducirse así: "trabajando por el progreso". Así, la noción de trabajo se inserta por este mismo hecho en la noción de progreso. En otras palabras, el trabajo es la condición del progreso. La tercera expresión anunciada es "N'ko y iyi agbeto - to"<sup>382</sup>. En realidad, la expresión "agbeto - to" refleja, en la cultura Ajatado, la naturaleza de lo que determina el progreso. En primer lugar, hay que señalar que el segundo monema "to" es un sufijo que indica la forma genitiva, es decir, la dependencia o

---

<sup>381</sup>Las fechorías de esta acción civilizadora de la colonización podrían evaluarse, por ejemplo, a la luz de la extraversión cultural y, en todo caso, ¿de la dependencia que los países africanos experimentan hoy en día con respecto a Occidente!

<sup>382</sup>Al limitarnos a esta tercera expresión, no queremos decir que hayamos dicho todo sobre los términos susceptibles de traducir la noción de desarrollo. Pues podríamos anotar fácilmente las siguientes expresiones: "fafa": paz, "vovo": cumplimiento, "dokun-dodo": enriquecimiento, prenda, etc. Sin embargo, estas expresiones no nos parecen tan importantes como las tres que hemos elegido para traducir la noción de desarrollo.

la pertenencia. Pasemos ahora a la expresión "agbeto". Esta palabra se compone de dos términos significativos: "agbe": vida, mundo, universo; "to": autor, poseedor, padre.

Hay que evitar basarse en esta etimología para entender "agbeto" como el "padre de la vida" o el "padre del mundo"; pues no hay que confundirlo con "Egbèdoto" (egbè: mundo, do: crear, to: autor, poseedor, padre), el Creador y Padre del universo y de todo lo que contiene. Más bien, "agbeto" debe entenderse como el responsable de la vida y del mundo, en el sentido de que tiene el control y el dominio sobre él, ya que es, en palabras de AGUESSY, "el poseedor". En realidad, el término "agbeto" es el que utilizamos para traducir la noción de persona en el entorno Ajatado. Es esa persona, en todas sus dimensiones, la que está en el centro del desarrollo. Está necesariamente marcada por una dimensión comunitaria y de comunión. Ser una persona, en el contexto Ajatado, es estar realmente comprometido en un proceso de personalización. La persona humana no es, pues, una realidad estática; es un proyecto dinámico cuya realización depende de las distintas etapas de iniciación por las que le hace pasar el grupo social. En efecto, son muchas las iniciaciones que marcan la vida del individuo. De hecho, en el entorno tradicional Ajatado, la iniciación no es opcional. Tampoco se percibe como una cuestión de conveniencia. Se impone a cualquier individuo que quiera alcanzar el estatus de persona perteneciente a un determinado grupo social. MVENG subraya la necesidad absoluta cuando escribe: "En nuestras sociedades tradicionales, quien no ha pasado por la iniciación y no ha accedido progresivamente a todas sus dimensiones no es un miembro de pleno derecho de la comunidad humana". La iniciación es, de hecho, la instancia en la que se constituye "progresivamente" la personalidad del sujeto. La educación que se recibe allí informa no sólo de los diversos aspectos de la vida en sociedad, sino también de la tradición en la que se inscribe el sujeto. Más fundamentalmente, se le hace descubrir que no es una mónada, sino que es esencialmente un "ser-con". Por lo tanto, aquí no es importante la dimensión individualista, sino la comunidad y el sentido de compartir.

#### ***IV.2.5.3. Noción de desarrollo sostenible***

Hoy en día, es imposible dilucidar el concepto de desarrollo sin incluir el término "desarrollo sostenible". Fue la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, celebrada en Estocolmo en 1972, la que abordó el contenido del concepto de desarrollo sostenible, entonces conocido como ecodesarrollo. Rechazando los planteamientos reduccionistas del ecologismo intransigente y del economicismo estrecho, la Conferencia de Estocolmo propuso una vía intermedia entre las posturas que tendían a sacralizar la naturaleza

y las que cantaban el mito de la abundancia ilimitada de recursos. Estas posturas ecologistas acabaron en la bancarrota, como consecuencia de la subida de los precios del petróleo y la crisis mundial: las catástrofes de Seveso y Bhopal y las mareas negras fueron las expresiones más elocuentes de ello... El tema del desarrollo sostenible tuvo que ser reactivado a finales de los años setenta. De hecho, en 1980, el PNUMA (Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente) organizó una serie de seminarios sobre los tipos de desarrollo y sobre el medio ambiente que tuvieron una respuesta favorable en el Informe Brundtland y condujeron a la Conferencia de Río y, posteriormente, a la Cumbre de Johannesburgo. Fue a partir de esta Cumbre cuando el desarrollo sostenible se convirtió no sólo en la preocupación de las poblaciones, los investigadores y los Estados, sino también en el símbolo de una nueva conciencia y una nueva ética del cambio, que es, en palabras de DA CUNHA (2004: 16-17), "la matriz de una nueva forma de plantear los problemas del desarrollo tanto en los países del Sur como en los del Norte, tanto en las zonas rurales como en las aglomeraciones urbanas".

En cuanto a esta nueva ética del desarrollo sostenible, cabe mencionar, por un lado, como dice JONAS (1990), el "principio de responsabilidad". Por este principio, el desarrollo sostenible debe promover un mundo que pueda ser habitado por una humanidad digna de ese nombre; ese mundo debe poder seguir existiendo y los seres humanos deben garantizar la continuidad de sus condiciones de existencia. El autor insiste además en que la lógica de la responsabilidad debe ser capaz de liberar al pensamiento del círculo vicioso de la inmediatez. También debe investir a las sociedades contemporáneas con la misión de salvaguardar la tierra y las generaciones futuras<sup>383</sup>. En el marco de esta misma ética, los autores insisten, por otra parte, en una conciencia más aguda de la interdependencia entre todos los seres vivos; dicha conciencia debe desarrollarse también "entre ellos y la tierra que los alberga". En cuanto a la noción de "sostenibilidad", JONAS la funda en el hombre. Porque lo vincula al hombre, que es a la vez materia, vida y sentido. Para este autor, el hombre no tiene otra ventaja sobre los seres vivos que la de ser el único responsable de su propia finalidad. La idea de que el desarrollo debe ser reconducido a su objetivo principal, que es la mejora de la calidad de vida de los individuos, se traduce en un concepto de sostenibilidad basado en un imperativo mayor: establecer relaciones entre la naturaleza y las sociedades humanas que permitan la solidaridad sin negar las jerarquías. Desde esta perspectiva se expresa la noción de "sostenibilidad".

---

<sup>383</sup>En opinión de JONAS (1990) citado por DA CUNHA (2004), la noción de desarrollo sostenible refleja una ética de la responsabilidad que insiste en el valor positivo del respeto a los equilibrios ecológicos, así como en el valor de la solidaridad entre generaciones, grupos sociales y territorios. Para este autor, el desarrollo sostenible no sólo proporciona las condiciones para la supervivencia, sino también las garantías para una vida con sentido.

Según DA CUNHA, la noción de sostenibilidad valora cinco principios estratégicos que permiten recuperar la preocupación por el medio ambiente en las representaciones antropológicas y sociales<sup>384</sup>. Estos principios tienen varias funciones: pueden fomentar la consideración de elementos de diferentes ámbitos y situaciones en las que el hombre es a la vez el actor y el verdadero protagonista. También pueden utilizarse como herramientas para pensar en el cambio, es decir, en el desarrollo. Para conseguirlo de forma "sostenible", afirma la DA CUNHA, la conciencia moral por sí sola no será suficiente; debe ir acompañada del rigor científico y la acción. Este desarrollo es una necesidad endógena. Porque tiene su origen en los grupos sociales que, por cierto, son comunidades que buscan esencialmente el bienestar sostenible<sup>385</sup>.

#### ***IV.2.5.4. El objeto fundamental del desarrollo: el bienestar sostenible***

Parece oportuno concluir este estudio del concepto de desarrollo abordando la noción de bienestar sostenible, si éste se percibe como el objeto fundamental del desarrollo. Es ciertamente un asunto delicado tratar de definir el bienestar. La noción de bienestar evoca una diversidad de bienes, debido a su carácter polifacético. Estos bienes, que no pueden reducirse a una única definición, tienen cada uno su propio contenido. Por tanto, es imposible definir el concepto de "bienestar" por el de "bien". Porque no existe un bien en sí mismo que se revele como una universalidad indeterminada; sólo hay bienes diferenciados y particularizados. Por otra parte, el bienestar no puede limitarse a la "idea de bien", pues ésta es una "especie vacía". Un bien dentro de los límites de la acción humana sólo puede ser definido por la categoría de "felicidad", que es objeto de un deseo universal, en el sentido de que es el objetivo al que aspiran los hombres en general y cada hombre en particular. Así, la felicidad aparece como el bien que se busca por sí mismo, siendo los demás bienes medios para alcanzarla. A diferencia de la "idea del bien", la felicidad es el fin supremo de las distintas actividades y organizaciones individuales y sociales.

---

<sup>384</sup>Estos cinco principios estratégicos son: En primer lugar, el principio económico de la eficiencia para garantizar la reproducción y la innovación de los sistemas económicos; en segundo lugar, el principio sociológico de la equidad social para hacer frente a todas las formas de exclusión y garantizar la satisfacción de las necesidades básicas de los grupos sociales más desfavorecidos; en tercer lugar, el principio geográfico de la equidad territorial para hacer frente a las disparidades entre los centros y las periferias y garantizar una calidad de vida satisfactoria para todos, vivan donde vivan; en cuarto lugar, el principio ecológico de la preservación de los ecosistemas para hacer frente a la destrucción del medio ambiente y asegurar la reproducción de los recursos a largo plazo; en quinto lugar, y por último, el principio político de la autonomía territorial para asegurar una gobernanza que respete la democracia, la territorialidad de las comunidades y su derecho a ser diferentes.

<sup>385</sup>Decimos que los grupos sociales son "comunidades" por los vínculos entre sus miembros, basados en las relaciones cara a cara, la interdependencia y la unanimidad de valores, que les dan una fuerte cohesión frente a las agresiones y afecciones de todo tipo. Para comprender mejor esta diferencia entre sociedad y comunidad, se puede recurrir a TÖNNIES (1944).



En el área cultural Ajatado, la noción de felicidad se traduce en la noción de "agbe", vida. Cuando se llega a decir de alguien: "E je agbe mèn": "ha caído en la vida", significa que "ha alcanzado la felicidad". Esta felicidad puede entenderse como la satisfacción de las necesidades humanas y el equilibrio en los planos emocional, moral e intelectual; puede expresarse en términos de disfrute, facilidad, comodidad, lujo y salud en todos los sentidos. Pero sabemos que esa felicidad, que es terrenal, se caracteriza por la finitud inherente a las cosas humanas. Sólo es total y plena en la medida en que el sujeto está convencido e incluso seguro de la felicidad en la que seguirá viviendo en el más allá. Pero esta visión y esta otra seguridad pertenecen al orden subjetivo y religioso; en definitiva, pertenecen al dominio de la imaginación social. Por eso nos atenemos al "bienestar" que el hombre busca y rebusca en este mundo, aquí y ahora: quiere ser lo mejor que puede ser en este mundo, sin renunciar a las posibilidades del siguiente. Es esa concepción del "bienestar" la que los Ajatados llaman "vovo"<sup>386</sup>. Aquí conviene actuar Aquí conviene actuar.

#### ***IV.2.5.5. Los grupos de mujeres y las "lógicas del desarrollo"***

Recordemos que la historia de los grupos de mujeres parte de la observación de que las mujeres aisladas o individuales que se dedican a las tareas de desarrollo no pueden alcanzar su objetivo. De esta observación surge un primer tipo de lógica relacionada con la prevalencia del pensamiento de que la agrupación de mujeres para la producción agrícola es la condición indispensable para el desarrollo. Este tipo de lógica no puede separarse del análisis de la sociedad de subsistencia, de la que el área cultural Ajatado no es la primera en ofrecer modelos. De hecho, BADOUIN nos dice que "el África tropical, junto con la parte insular del sudeste asiático, es la única parte del mundo en la que dominaba la agricultura de subsistencia en la época del desarrollo". Mejor aún, nos informa de la lógica común de la agricultura de subsistencia. El autor, continuando con su apreciación de la agricultura de subsistencia, escribe: "Como su nombre indica, el objetivo de la sociedad de subsistencia es garantizar la sostenibilidad del grupo. Para ello, la sociedad debe garantizar un volumen de alimentos que mantenga vivos a sus miembros. De lo contrario, la sociedad se marchitará y puede acabar destruida"<sup>387</sup>. Por último, el autor precisa que el funcionamiento de la agricultura de

---

<sup>386</sup>La noción ajatada de "vovo", utilizada para traducir la noción de "bienestar", tiene un estatus formal y universal. Porque expresa la facilidad, la comodidad y el deseo de ser feliz en la esfera espacio-temporal que preocupa a todo hombre.

<sup>387</sup>El autor explica más sobre el declive e incluso la aniquilación de las sociedades de subsistencia cuando afirma que "están sujetas a una alta tasa de mortalidad debido a los efectos de las enfermedades, las epidemias, la malnutrición y la falta de higiene y atención médica general". Para compensar la fuga demográfica causada por las muertes, se necesita una alta tasa de natalidad. Esto garantiza su sustitución y renovación. Muchas normas

subsistencia se basa en la eficacia de dos lógicas: por un lado, la lógica social que fija el volumen de subsistencia necesario y, por otro, la lógica económica que determina los medios que se deben utilizar.

Ante esta avalancha de lógicas, la crítica es necesaria. La observación participativa y, por tanto, la visión endógena, nos permiten reconsiderar ciertas afirmaciones que parecen precipitadas e infundadas. De hecho, hay que mitigar la lógica según la cual las sociedades del África tradicional son sociedades de subsistencia. Porque tal afirmación es realmente un nivelador de las realidades sociológicas de África. Hoy en día, es imprudente considerar que sólo existe un África tradicional. Para muchos autores, además, un África que no se abre a las realidades occidentales es un África que no es moderna y que se opone al desarrollo. A nivel endógeno, esto no siempre es así a los ojos de los actores sociales que están juntos y, por tanto, agrupados para vivir y no para sobrevivir. Porque además de las necesidades alimentarias, hay muchas otras necesidades que están obligados a satisfacer. En cualquier caso, los objetivos de la organización grupal en un entorno agrícola no pueden reducirse a la necesidad de supervivencia. La observación participativa en el entorno del Ajatado nos da esta seguridad.

Además, muchos autores que acuden a la cabecera de África como para salvarla utilizan las siguientes expresiones: "asegurar la continuidad del grupo", "mantener vivos a los miembros", "decadencia", "aniquilación"; en definitiva, se trata de una terminología de crisis o aflicción que crea un estado de emergencia en África y la retrata como el continente donde nada evoluciona ni prospera. En África, no sólo hay organizaciones de grupo. Los individuos, las particularidades y las entidades institucionales (una asociación, una amistad o un sindicato, por ejemplo) existen, se organizan y se hacen cargo. Por lo tanto, debemos tener cuidado de no presentar la agrupación de mujeres como la única vía de desarrollo, es decir, de bienestar sostenible. Si así fuera, ya no tendríamos este debate, puesto que ha habido y sigue habiendo organizaciones. Más arriba ya hemos intentado explicar los obstáculos de este tipo de organización. A estos obstáculos hay que añadir los inconvenientes, entre los que cabe citar, por una parte, el gregarismo, es decir, la tendencia de los actores sociales a emprender una obra sólo en la medida en que viven en grupo, y por otra parte -y este otro inconveniente

---

relativas a las instituciones familiares, continúa el autor, están diseñadas para que nada impida la natalidad... Tener muchos hijos es, por tanto, una necesidad absoluta" (BADOUIN, 1985: 7-8). Y continúa el autor: "En lugar de sorprenderse y preguntarse por qué las sociedades del Tercer Mundo son fértiles, como se hace a veces, sería prudente recordar que, como sociedades tradicionales, son fértiles por la buena razón de que las que no lo eran han desaparecido hace tiempo" (para esta cita, cf. BADOUIN, 1985: 8).

no es más que un corolario del primero- el destierro de las iniciativas individuales, cuando lo normal es salvaguardar el valor del individuo. Por ello, conviene mencionar el peligro de un comunitarismo totalitario en el que el individuo ya no tiene cabida. En resumen, creemos que se debe promover la agrupación a condición de que los miembros individuales del grupo estén organizados. Porque de nada sirve que las mujeres afiliadas a los grupos se esfuercen por enriquecerlos mientras siguen hundiéndose en la pobreza. Desgraciadamente, muchas mujeres implicadas en organizaciones se encuentran en esta fase: sus estructuras de miembros admiten haber acumulado mucho dinero y, sin embargo, no saben cómo invertir su capital, mientras que la situación material y de infraestructuras de las mujeres individuales no ha cambiado. Por lo tanto, es esencial proceder a una redistribución mínima de los dividendos que no ponga en peligro la estructura comunitaria...

De lo contrario, las frustraciones son tales que pronto surgen los conflictos, porque los miembros débiles del grupo acaban entendiendo que se trata de una oligarquía que se beneficia al menos del excedente. El caso más espectacular es el de los grupos artísticos. El segundo tipo de lógica es la idea de que los actores sociales sólo pueden lograr el desarrollo a través de la agricultura y las organizaciones campesinas. Es evidente que esta lógica da prioridad exclusiva a los campesinos. CHAMBERS et al (1994:5) son los principales exponentes de esta lógica, que parte de una constatación: "La supervivencia de más de mil millones de personas", escriben los autores citados, "depende de una agricultura compleja, diversificada y sometida a numerosos peligros, a la que la investigación agronómica ha prestado muy poco servicio. Ante este fracaso, se han propuesto dos respuestas: "Producir más", siguiendo las líneas clásicas de producción y transferencia de tecnología; o el desarrollo de nuevos enfoques y métodos basados en la participación de los agricultores. En cualquier caso, este segundo tipo de lógica se basa en la convicción de que la salvación del Tercer Mundo sólo puede venir de la agricultura. Por lo tanto, es en esto en lo que los actores intentan basar todas las empresas de desarrollo. El área cultural Ajatado no escapa a la influencia de esta lógica, que tiene sus inconvenientes.

El primer inconveniente que hay que destacar es que la agricultura se convierte en una opción exclusiva, mientras que es necesario abrirse a otras opciones como la industria, la administración y el comercio, que también son factores de desarrollo. El segundo inconveniente es que la prioridad exclusiva que se da a la agricultura en el campesinado puede conducir a una exacerbación de la alfabetización y, por tanto, del retraso en todos los aspectos. De hecho, el entorno campesino en África, y por tanto en nuestro ámbito cultural de

referencia, es un entorno en el que los actores sociales se inclinan por rechazar la escolarización, especialmente de las niñas. Lo que está en juego en la lucha de las poblaciones africanas por el desarrollo es tan alto que hay que desterrar los obstáculos de todo tipo, así como los efectos perversos de los medios propuestos. Más allá del desarrollo, lo que buscan los actores sociales es nada menos que la participación local, la autonomía y la democracia. Y en la medida en que África logre estos objetivos, se producirá el cambio social esperado por todos. También en esta medida se demuestra la validez de las distintas lógicas expuestas.

De hecho, todas estas lógicas pueden resumirse en dos tipos de lógicas fundamentales que OLIVIER de SARDAN ha puesto de relieve: las lógicas del conocimiento y las lógicas de la acción, ambas llamadas, en última instancia, a unirse para sacar del subdesarrollo a un continente y a unos actores sociales ya dotados e incluso ricos de estructuras e infraestructuras que es necesario reactivar. Para el autor, el diálogo entre investigadores y desarrolladores se basa en la interacción de estos dos tipos de lógica. Al decir esto, OLIVIER de SARDAN no se deja engañar por los puntos de diferencia entre desarrolladores e investigadores. Se trata, según sus propias palabras, de "diferencias entre sus sistemas de normas, reconocimiento, legitimidad y limitaciones", diferencias que se encarga de desarrollar en cinco puntos<sup>388</sup>. OLIVIER de SARDAN insiste aún más en la necesidad y la urgencia de esta interacción entre investigadores y promotores. Porque la situación que, de hecho, prevalece entre ellos es, entre otras cosas, de "compartimentación": debido a esta situación, señala el autor, "los investigadores en ciencias sociales y los operadores del desarrollo no interactúan. Los resultados son sólo teóricos (incentivos a la colaboración que no se traducen en efectos) o financieros (encargos de estudios que luego no se utilizan o incluso son inutilizables). Los investigadores permanecen dentro de sus caparazones institucionales y sus lógicas académicas. Los operarios los ignoran a ellos o a su trabajo. Esta es la situación más frecuente, aunque no sea la más deseable.

---

<sup>388</sup>OLIVIER de SARDAN (1995b: 190-191) afirma al principio del apartado sobre las lógicas del conocimiento y las lógicas de la acción que "los investigadores, por un lado, y los promotores, por otro, se sitúan en lógicas profesionales profundamente diferentes. Por consiguiente, sólo podemos concebir una interacción voluntarista (es decir, crear un diálogo) entre estas lógicas si destacamos la especificidad de cada una de ellas. Esto implica, señala, una ruptura previa con los presupuestos morales que tienden a enmascarar o sesgar la realidad de estas lógicas. En segundo lugar, insiste en su análisis, implica una perspectiva histórica, que sitúa estas lógicas respectivas como productos sociales, y productos sociales en evolución". Ni que decir tiene que las situaciones de compartimentación y sometimiento, tal y como las describe OLIVIER de SARDAN, son indicativas de la realidad que se vive a diario en nuestro ámbito de investigación, es decir, en el área cultural Ajatado. ¿Qué se puede hacer al respecto? ¿Qué se puede hacer para erradicarlos?

Esta situación que prevalece entre los investigadores y los promotores es, por otra parte, una situación de "sometimiento": "El investigador", explica OLIVIER de SARDAN, "es contratado para servir al operador, que le impone sus términos de referencia y pretende instrumentalizarlo a su conveniencia. Las oficinas de diseño y los consultores se convierten entonces en dispositivos internos de la configuración desarrollista. La lógica de la investigación tiende a desaparecer en favor de una lógica de la evaluación. Muchos investigadores africanos de ciencias sociales, por razones relacionadas en particular con la desintegración del Estado y de la investigación pública, se ven así atrapados en la pericia por encargo, que proporciona ingresos. Así, la falta de interacción entre los investigadores y los promotores (todos ellos a la cabecera de África y sus grupos) constituye un obstáculo para el objetivo del desarrollo. El realismo, sin embargo, sugiere que el problema de la financiación debe considerarse como una de las cuestiones clave del desarrollo.

#### ***IV.2.5.6. Algunas recomendaciones prácticas***

En la última década, el desarrollo se ha centrado cada vez más en el género. La formación y el análisis de género se consideran ahora herramientas indispensables para el desarrollo. La igualdad de género fue una de las bases del Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo de 1994 y de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer de 1995. Aunque cada vez forma más parte de la agenda de desarrollo, el concepto de género no se entiende bien. Como el desarrollo orientado al género se ha centrado en las mujeres, el género se ha utilizado a menudo como sinónimo de "mujer" o "femenino".

Los proyectos que pretenden satisfacer las necesidades de las mujeres pueden referirse erróneamente a las necesidades de género. También se ha confundido con el sexo, que se refiere a las características biológicas que hacen de un individuo una mujer o un hombre. Mientras que el sexo de un individuo no cambia, los roles de género se aprenden y evolucionan. Varían de una cultura a otra y, a menudo, de un grupo social a otro dentro de la misma cultura, en función de la clase, la etnia y la raza. Factores como la educación, la tecnología y la economía, y crisis repentinas como la guerra y el hambre, cambian los roles de género. El género se considera una construcción social, porque está determinado por elementos sociales y se basa en estructuras sociales. El género es un principio fundamental en la organización de las sociedades, especialmente en la división del trabajo en las familias y comunidades, y también en el mercado. Aunque los roles de género imponen límites tanto a las mujeres como a los hombres, su influencia es más represiva para las mujeres. Las mujeres

suelen tener responsabilidades relacionadas con su función reproductiva, incluido el parto y las labores relacionadas, como el cuidado de la familia y las tareas domésticas. Tanto las mujeres como los hombres realizan un trabajo productivo, por ejemplo, en forma de empleo remunerado y producción de bienes. Sin embargo, sus funciones y responsabilidades son diferentes. Por regla general, el trabajo productivo de las mujeres es menos visible y está peor pagado que el de los hombres. En algunos casos, el trabajo que realizan principalmente los hombres se vuelve menos remunerado y menos prestigioso cuando lo hacen las mujeres, y el "trabajo de las mujeres" está mejor pagado cuando lo realizan los hombres. A nivel comunitario, los hombres pueden asumir más fácilmente funciones de liderazgo en entornos formales y llevar a cabo un trabajo de alto nivel, mientras que las mujeres suelen participar en labores organizativas y auxiliares. Dado que las mujeres participan en las tres categorías de trabajo (reproductivo, productivo y comunitario), se dice que tienen un "triple papel". La mayoría de los proyectos de desarrollo de la mujer no han reconocido estos tres elementos y se centran únicamente en el papel que desempeñan las mujeres en la maternidad, el cuidado de los hijos y la familia.

Las diferentes funciones dan lugar tanto a necesidades prácticas como a intereses estratégicos. Las necesidades prácticas son inmediatas, materiales y surgen de las condiciones existentes. En el caso de las mujeres, las necesidades prácticas suelen estar relacionadas con la vida doméstica, la generación de ingresos, la vivienda y los servicios básicos, todo lo cual se dice que es responsabilidad de las mujeres. Las guarderías, los servicios de salud materno-infantil, la venta de cultivos de subsistencia y las oportunidades de empleo tradicionales son los medios para satisfacer estas necesidades. Las intervenciones prácticas pueden aumentar la participación de las mujeres en el desarrollo, pero es poco probable que cambien las relaciones de género; de hecho, pueden preservar y reforzar la división desigual del trabajo. Los intereses estratégicos son a largo plazo y tienen que ver con la equiparación de las disparidades de género en los salarios, la educación, el empleo y la participación en los órganos de decisión. Si se tienen en cuenta los intereses estratégicos, el equilibrio de poder entre hombres y mujeres puede verse afectado. La abolición de la división sexual del trabajo, el reparto del trabajo doméstico y el cuidado de los niños, la eliminación de las formas institucionales de discriminación (por ejemplo, en lo que respecta a los derechos de propiedad y el acceso al crédito), la promoción de la igualdad política, la elección reproductiva y las medidas adecuadas contra la violencia masculina son ejemplos de medidas que podrían adoptarse para abordar los intereses estratégicos de las mujeres.

Las necesidades prácticas y los intereses estratégicos están vinculados. Si se atienden las necesidades prácticas identificadas por las mujeres a nivel comunitario, existe un punto de entrada para identificar y abordar sus intereses estratégicos a largo plazo. Formar un grupo de mujeres con un fin práctico, que puede ser el cuidado de los niños o la generación de ingresos, puede mejorar la situación económica y la participación política de las mujeres. Un proyecto comunitario de salud reproductiva, creado para proporcionar planificación familiar, puede permitir a las mujeres tener más control sobre su reproducción y desempeñar un mayor papel en la toma de decisiones dentro de sus familias. Las becas pueden permitir que las niñas pobres vayan a la escuela, satisfaciendo así una necesidad práctica, mientras que las leyes y políticas que tienen como objetivo la igualdad educativa se adoptan y, por tanto, tienen un interés estratégico. Los proyectos han mejorado significativamente cuando el desarrollo ha tenido en cuenta activamente el género. Esto ha facilitado la consecución de los objetivos de desarrollo, a la vez que ha hecho avanzar la equidad de género y el empoderamiento de la mujer a largo plazo.

#### ***IV.2.5.6.1. El género en el ciclo vital de las mujeres***

Las diferencias en los indicadores de mortalidad y morbilidad, educación y empleo son una clara prueba de las disparidades de género. Los datos sobre el género proceden de las siguientes publicaciones: *Un Nuevo Programa de Salud y Nutrición para Mujeres* (Banco Mundial, 1994); *Hacia la Equidad de Género: El Papel de las Políticas Públicas: Una Visión General* (Banco Mundial, 1995); y *Las mujeres en el mundo, 1995—Tendencias y estadísticas* (Naciones Unidas, 1995).

A pesar de sus ventajas biológicas, las tasas de mortalidad y morbilidad de las mujeres superan a menudo las de los hombres, especialmente durante la infancia y la edad reproductiva. En 17 de los países más pobres del mundo, las tasas de mortalidad de las niñas a los cuatro años son más altas que las de los niños, debido a los prejuicios de los padres hacia los niños, que están mejor alimentados y reciben mejor atención médica. La maternidad precoz tiene consecuencias médicas, sociales y económicas de por vida para las niñas, limitando sus oportunidades educativas y laborales y aumentando la probabilidad de que ellas y sus hijos vivan en la pobreza. La información y la educación inadecuadas sobre la sexualidad y la planificación familiar, la sensación de tener pocas opciones y la falta de igualdad en las relaciones sexuales contribuyen a la actividad sexual temprana y a los embarazos no deseados. Las jóvenes madres solteras suelen ser estigmatizadas y reciben poco

apoyo de sus familias. Pueden abandonar a sus hijos o recurrir a la prostitución para ganarse la vida.

La desigualdad en las relaciones sexuales contribuye a que las mujeres corran un mayor riesgo de contraer el VIH/SIDA. Por término medio, las mujeres se infectan con el VIH entre cinco y diez años antes que los hombres. Las normas sociales exigen que las mujeres sean pasivas y, dada su dependencia económica de los hombres, les resulta difícil insistir en la fidelidad mutua o en el uso del preservativo. Asimismo, las normas sociales contribuyen a la violencia contra las mujeres (violaciones, violencia doméstica, asesinatos y abusos sexuales). Las mujeres víctimas de la violencia rara vez reciben protección legal, tratamiento médico o compensación. En todos los niveles educativos, las mujeres están por detrás de los hombres. De los 129 millones de niños en edad de asistir a la escuela primaria que no lo hacen, 77 millones, es decir, el 60%, son niñas. A pesar de los avances en la escolarización en los últimos 30 años, la desigualdad de género persiste debido a factores culturales, las responsabilidades domésticas, el matrimonio precoz y el embarazo. Mientras que se espera que los niños continúen sus estudios para mantener a sus familias, se piensa que las niñas no necesitan tanta educación para convertirse en esposas y madres; se las saca de la escuela para que realicen tareas domésticas o trabajen. La falta de instalaciones educativas apropiadas, como clases separadas, profesores del mismo sexo y escuelas de barrio, hace más difícil que las niñas continúen su educación. Las tasas de abandono escolar de las niñas alcanzan su punto máximo en el quinto grado y siguen siendo altas a partir de entonces. Las adolescentes embarazadas pueden verse obligadas a dejar de asistir a la escuela o a abandonar los estudios para ganarse la vida. Cuando las mujeres pueden continuar su educación más allá de la secundaria, se enfrentan a "líneas de género" implícitas que limitan su acceso a campos más técnicos como la agricultura, la silvicultura, la acuicultura, las ciencias de alta tecnología y la ingeniería. De los 1.200 millones de personas que viven en la pobreza, el 70% son mujeres.

La pobreza de las mujeres está directamente relacionada con la falta de oportunidades y capacidades económicas, como el crédito, la propiedad de la tierra y la herencia, y la mínima participación en la toma de decisiones. Aunque las mujeres realizan dos tercios del trabajo mundial, poseen menos del 1% de los activos del mundo. Las mujeres y los hombres no tienen el mismo acceso a los puestos de trabajo, a las oportunidades de ascenso y a los puestos de liderazgo. Las mujeres trabajan en ocupaciones diferentes a las de los hombres, suelen tener menos opciones y cobran entre un 60% y un 70% menos que los hombres. Las mujeres dedican más tiempo al trabajo remunerado y no remunerado que los hombres, y su trabajo se



valora de forma diferente. En la agricultura, las mujeres suelen trabajar sin remuneración para alimentar a sus hogares, mientras que los hombres son trabajadores remunerados en los cultivos comerciales. Sólo unas pocas mujeres ocupan puestos de gran responsabilidad. En todos los países, las mujeres rara vez ocupan más del 1 o 2 por ciento de los puestos directivos. En todo el mundo, menos del 5% de los jefes de Estado, directores generales de grandes empresas y líderes de organizaciones internacionales son mujeres. En total, sólo el 10% de los parlamentarios son mujeres, y las mujeres tienen aún menos carteras ministeriales.

#### ***IV.2.5.6.2. Del papel de las mujeres al lugar del género en el desarrollo***

Las grandes corrientes de pensamiento sobre la mujer y el desarrollo, Integración de las mujeres en el Desarrollo (IFD) y Género y Desarrollo (GED), reflejan la creciente toma de conciencia de que el desarrollo sostenible debe incluir la participación plena e igualitaria de hombres y mujeres. El movimiento que se conoció como IFD surgió del trabajo de una economista, Ester Boserup, quien, en su libro de referencia *El papel de la mujer en el desarrollo económico* (1970), explicó que las contribuciones de las mujeres no se reconocían y que el desarrollo se resentía por ello. La idea era hacer que el desarrollo fuera más eficaz y real haciendo participar a las mujeres en los procesos de desarrollo existentes. Las estrategias que se desarrollaron incluían proyectos, o componentes de proyectos, que se centraban en las mujeres, aumentando sus ingresos y su productividad, y mejorando su capacidad para cuidar del hogar. El enfoque del IFD no abordó las causas fundamentales de la discriminación que impiden a las mujeres participar plenamente en las sociedades de las que forman parte.

De hecho, a finales de la década de 1970, se desarrolló la fórmula de Mujeres y Desarrollo (FED) para abordar las omisiones del IFD. Con esta fórmula, las mujeres participan en los mecanismos de desarrollo, pero de forma desigual. Los proyectos de desarrollo aumentan las exigencias a las mujeres, pero no mejoran su acceso a los recursos o a la toma de decisiones; de hecho, van en contra de los intereses de las mujeres. Se dice que las estructuras de clase ejercen un efecto opresor más fuerte que el género, y que las mujeres pobres y marginadas tienen más en común con los hombres de su clase que con las mujeres de otra clase. Durante los años 80, la fórmula GED marcó un cambio de actitud hacia el desarrollo equitativo y sostenible. La justificación de los programas de desarrollo de la mujer pasó de una mayor eficiencia para los objetivos de desarrollo a una mayor equidad y empoderamiento de las mujeres. El nuevo énfasis en el género surgió de la preocupación de las mujeres por el hecho de que los problemas de las mujeres se veían en términos de sexo -diferencias biológicas con

respecto a los hombres- y no en términos de género -roles sociales, relaciones entre hombres y mujeres y las fuerzas que perpetúan estas relaciones, modificándolas al mismo tiempo-. Han demostrado que las mujeres han sido sistemáticamente subordinadas y confinadas a papeles secundarios o inferiores a los de los hombres, y que se ha respondido a sus necesidades sin tener en cuenta el contexto más amplio. El GED demuestra que las mujeres han sido reconocidas como parte integrante de cualquier estrategia de desarrollo. El GED tiene tres principios fundamentales:

- Los hombres y las mujeres crean y perpetúan la sociedad y determinan la división del trabajo. Sin embargo, los beneficios y el sufrimiento no están bien repartidos. Por lo tanto, hay que dar más importancia a las mujeres porque han sido más desfavorecidas que los hombres.

- Las mujeres y los hombres se relacionan con la sociedad de forma diferente y, a pesar de cierta interdependencia, suelen actuar en sectores distintos de la comunidad. Por lo tanto, sus prioridades y perspectivas son diferentes. Debido a los roles de género, los hombres pueden limitar o ampliar las opciones de las mujeres.

- El desarrollo afecta a los hombres y a las mujeres de forma diferente, y las mujeres y los hombres influyen en los proyectos de forma diferente. Ambos deben participar en la identificación de los problemas y las soluciones si se quieren promover los intereses de la comunidad. Tanto la IFD como la GED pueden contribuir al progreso de las mujeres y a mejorar la equidad de género. Los proyectos del IFD dan a las mujeres la oportunidad de satisfacer sus necesidades prácticas y adquirir experiencia en los proyectos en los que participan. El GED permite a las mujeres perseguir sus intereses estratégicos, y mujeres y hombres trabajan juntos para lograr objetivos mutuos y una mayor equidad. Como tales, merecen la atención de los autores del desarrollo.

### ***A. Análisis de género***

A medida que el GED ha ido adquiriendo importancia, ha aumentado el interés por la formación y el análisis con perspectiva de género. Ambas son herramientas importantes para el desarrollo centrado en el género. La formación en materia de género tiene un doble objetivo: aumentar la concienciación sobre las cuestiones de género a nivel personal, interpersonal, comunitario y organizativo, y mejorar las capacidades de los proyectos e instituciones para abordar las cuestiones de género. Al implicar las actitudes, percepciones y creencias, la formación en materia de género permite a las mujeres y a los hombres organizar

y poner en práctica proyectos que sean equitativos desde el punto de vista del género. El análisis de género (*Sesión 7*) examina racionalmente los factores relacionados con el género que se encuentran en todo el programa, desde la idea inicial, la evaluación de las necesidades y el diseño hasta la ejecución y la evaluación. Los factores pueden englobar las diferentes actividades de hombres y mujeres, el acceso y control de los recursos y los beneficios, y el poder de decisión. El objetivo del análisis de género es garantizar que los proyectos y programas de desarrollo tengan plenamente en cuenta las funciones, las necesidades y la participación de mujeres y hombres.

Un proyecto puede tener efectos no deseados si los roles y responsabilidades de género no se entienden de forma clara y consciente. Este manual ofrece tres modelos de análisis de género: el Marco Analítico de Harvard, la Matriz de Análisis de Género (MAG) y el Marco de Empoderamiento de la Mujer.

### ***A.1. Mejorar la equidad de género***

La mayoría de los expertos en desarrollo están de acuerdo en que el desarrollo sostenible no es posible sin la plena participación de las mujeres y los hombres, que constituyen la población mundial en igual medida. Las políticas de desarrollo que incluyen el género como factor expresan la creciente comprensión de la necesidad de dar a las mujeres y a los hombres una participación plena e igualitaria en la vida civil, cultural, económica, política y social.

El desarrollo centrado en el género significa que los niños de ambos sexos tienen las mismas oportunidades de sobrevivir, que los niños y las niñas reciben la misma alimentación y educación, y que las mujeres y los hombres tienen las mismas oportunidades de contribuir y beneficiarse de la vida social, económica y política. Gracias a la equidad, las mujeres y los hombres gozarán de plenos e iguales derechos y tendrán el mismo acceso a los recursos bajo su control. Juntos, las mujeres y los hombres pueden participar en la construcción de sociedades más equitativas, bien fundadas y sostenibles. Las conferencias internacionales sobre población y desarrollo, en El Cairo, y sobre la mujer, en Pekín, sentaron las bases para incorporar el género al desarrollo.

### ***B. Las mujeres y el horizonte del desarrollo***

Acciones y análisis centrados en y por las mujeres (womens studies), cuestionamiento de la organización de las sociedades mediante el análisis de los roles atribuidos a hombres y mujeres (gender studies), creación de redes e instrumentos internacionales... Todos estos son ejemplos de los logros de los movimientos de mujeres en todo el mundo, que, a pesar de su diversidad, se unen para hacer recomendaciones comunes fundamentales en favor de la igualdad de derechos entre hombres y mujeres. Algunos de estos movimientos representan a las mujeres agricultoras. Es un largo camino, pero qué bello camino recorrido.

A lo largo de las últimas décadas, han surgido reivindicaciones comunes a los movimientos de mujeres que han reunido a la mayoría de los grupos en torno a cuestiones unificadoras como los derechos de las mujeres y la igualdad de género, la lucha contra la violencia de género, la inclusión de las mujeres en todas las esferas de la sociedad. Esto ya es un logro importante, ya que las mujeres reunidas en los movimientos no comparten necesariamente idénticas condiciones de vida; pueden formar parte de diferentes corrientes teóricas feministas y diferir en sus convicciones políticas.

Los análisis e instrumentos políticos internacionales que promueven la causa de la mujer han desempeñado un importante papel en el sentido de la unificación. Han contribuido a reforzar un proyecto político internacional en el que los movimientos de mujeres agricultoras están plenamente implicados.

### ***B.1. La realidad de las mujeres agricultoras se hace visible***

En cuanto a los análisis (y las acciones que se derivan de ellos), hay que distinguir entre los que se centran en las mujeres y por las mujeres - "estudios sobre la mujer"- y los que proponen una relectura de toda la organización social cuestionando los papeles de los hombres y las mujeres, así como la relación de poder que se establece entre ellos - "estudios de género"-. En ambos casos, se puede decir que las mujeres son consideradas como agentes de cambio: el foco está en la búsqueda de la igualdad y refuerzo de capacidades – o “empoderamiento”.

#### ***B.1.1. La contribución de las mujeres del Sur***

Los estudios poscoloniales realizados por investigadoras de los países del Sur suponen un importante avance, ya que tienen en cuenta las desigualdades de género en todo el mundo.

Las desigualdades entre hombres y mujeres fueron reconocidas por las instituciones internacionales (véase el siguiente punto).

Si hasta finales del siglo XX la dimensión de género era ampliamente ignorada en la historia de los países del Sur, hoy en día existen investigaciones recientes sobre la historia de las mujeres en las sociedades tradicionales, coloniales y postcoloniales.

En muchos países del Sur, los enfoques "mujer" y "género" se integran en temas específicos como la educación, la migración, la religión, la familia, el derecho y las costumbres, etc. Al analizar la diversidad de situaciones a las que se enfrentan las mujeres, estos estudios evitarán la transposición pura y dura de conceptos relacionados con el género. Las observaciones pretenden anclarse en contextos socio-históricos concretos. Los estudios de casos, por ejemplo, ilustrarán las condiciones de vida de las mujeres.

### ***B.1.2. Poner de relieve las limitaciones que sufren las mujeres agricultoras***

Se destacan varias observaciones. A pesar de la diversidad de sociedades y situaciones, los primeros programas de desarrollo (1950/1970) tuvieron poco en cuenta el lugar de las mujeres en la agricultura. Una de las razones es que la mayoría de los proyectos estaban dirigidos a los "cabezas de familia". Así, las agricultoras, reducidas al ámbito doméstico, no pudieron beneficiarse de la difusión de los insumos y del acceso a los mercados. La formación agrícola estaba impartida principalmente por hombres.

Además, las limitaciones culturales vinculadas a las prácticas consuetudinarias suelen ser desfavorables para las mujeres (en cuanto a la herencia de tierras, por ejemplo).

### ***B.1.3 Ilustración: el impacto de los cultivos comerciales en las mujeres agricultoras de África***

En África, los cultivos comerciales ya se introdujeron durante el periodo colonial para satisfacer las necesidades de la población occidental. Las mejores tierras se destinaban a los cultivos de exportación (café, cacao, cacahuets, caña de azúcar, etc.). En torno a estos cultivos se concentraron también los otros medios de producción, como la formación y técnicas de cultivo, por ejemplo. Los trabajadores eran en su mayoría hombres, que por lo general eran propietarios de la tierra. Por lo tanto, eran ellos los que recibían los ingresos. En cambio, las mujeres -cuya función era alimentar a la familia- se dedicaban a cultivar alimentos para el hogar, como por ejemplo, cultivos alimenticios.

Con la modernización de las técnicas agrícolas, algunos de estos cultivos alimentarios -como los cacahuets y el aceite de palma, por ejemplo- se comercializaron y quedaron gradualmente fuera del control de las mujeres. Esto hace que algunos estudios concluyan que el aumento de la productividad y la comercialización de los cultivos han marginado a las mujeres al quitarles el control sobre los cultivos de los que eran responsables.

Progresivamente, en algunas regiones, la combinación de prácticas culturales (como los derechos de propiedad) y las condiciones de acceso a los medios de producción establecidas por los programas e inversiones privadas en la agricultura han provocado una diferenciación de la productividad entre el trabajo agrícola femenino y el masculino y un deterioro de las condiciones de vida de las agricultoras.

Con la introducción de los cultivos comerciales y la industrialización de los cultivos alimentarios, son varias las consecuencias que todavía hoy sufren las mujeres. Varios estudios recientes de la FAO señalan que las mujeres siguen realizando sus actividades "tradicionales" (por ejemplo, alimentar a la familia). En la mayoría de los casos, siguen produciendo según sus conocimientos tradicionales y con medios de producción que no han mejorado mucho. Si hay trabajos mecanizados o con técnicas de cultivo (por ejemplo, abono y riego), los realizan mayoritariamente los hombres. Si participan en la producción de mercado, las mujeres agricultoras reciben pocos ingresos. Todo esto nos lleva a otra observación: gracias a su contribución gratuita, las mujeres permiten reducir el coste de la producción asalariada. A veces los hombres, ocupados con los cultivos de exportación, abandonan sus actividades tradicionales -como la tala y el desbroce de nuevas parcelas- y las mujeres se ven obligadas a emplear mano de obra: una operación costosa que no necesariamente pueden permitirse.

#### ***B.1.4 Una separación de funciones en la agricultura que perjudica a las mujeres***

Aunque se ha avanzado en la mejora de los ingresos de las agricultoras y en la reducción de la penosidad de su trabajo, se mantiene la separación de sexos en la agricultura: las mujeres siguen siendo las que trabajan en el sector de la subsistencia alimentaria, mientras que los hombres se dedican a actividades de producción más industriales. Un estudio muestra, por ejemplo, cómo en Costa de Marfil la producción de palma aceitera, tradicionalmente una actividad femenina, ha pasado a estar bajo el control total de los hombres.

La mayoría de los análisis confirman que, en la práctica, incluso cuando existe la voluntad de tener en cuenta a las mujeres agricultoras, la forma en que se diseña y ejecuta el

programa no lo tiene suficientemente en cuenta. Los supuestos siguen siendo neutrales. Se hace "como si" las mujeres estuvieran en las mismas condiciones que los hombres. Este no es el caso (véase el recuadro). Si, por ejemplo, la obtención de un crédito está condicionada a la propiedad de la tierra, esta facilidad no es posible para las mujeres que no la poseen. Si se contrata a los formadores agrícolas sobre la base de un diploma, esto excluirá más a las mujeres (que tienen menos formación escolar). Si los lugares de decisión no están suficientemente descentralizados, las mujeres no participarán (por sus dificultades de movilidad). Si se ponen en marcha proyectos de mejora de los ingresos, no se tendrá en cuenta cómo se redistribuyen estos ingresos dentro de la familia y a quién benefician (mucho menos a las mujeres que a los hombres). En estas conferencias se identificaron objetivos comunes, como: exigir la igualdad de género, incluir la dimensión de género en las políticas de desarrollo, reclamar una mayor participación de las mujeres, e incluir las cuestiones de mujer y género en la agenda de la ONU. En 1975, la ONU declaró el Año Internacional de la Mujer, con lo que se inauguró la Década de la Mujer. La primera conferencia mundial sobre la mujer se celebró en México en 1975. Le siguieron las de Copenhague (1980), Nairobi (1985) y, por último, Pekín (1995).

### ***B.2. Instrumentos internacionales y nacionales: ejemplos***

Fue durante el Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer cuando se adoptó la "*Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*" en 1979. Este texto aborda tres aspectos principales: los derechos civiles y sociales y el estatuto jurídico de la mujer, el impacto de los factores culturales en las relaciones entre los dos sexos, la procreación. Aunque el estatus de los convenios internacionales no permite que las declaraciones de los Estados tengan fuerza de ley, al menos se comprometen a un plan de acción del que deben informar en la siguiente conferencia. A pesar de su ratificación casi universal (185 países en 2007), la Convención está lejos de ser respetada. Además, aunque lo ratifiquen, los Estados pueden formular reservas sobre determinados artículos. Es la Convención con el mayor número de reservas. Además, al no ser suficientemente difundida y popularizada, esta Convención es simplemente ignorada por la población, e incluso por las instituciones nacionales y regionales, que están en condiciones de hacerla valer. Por último, los medios para supervisar y evaluar las medidas adoptadas en este marco son generalmente deficientes.

En diciembre de 1998, la Cooperación Europea al Desarrollo incorporó la igualdad de género y en 1999 se reconoció plenamente el enfoque de género en la Cooperación Belga. En diciembre de 1998, la Cooperación Europea al Desarrollo integra la igualdad de género y en 1999, el enfoque de género es plenamente reconocido en la Cooperación Belga. En África, la Organización de la Unidad Africana reconoce el apoyo a la participación de las mujeres en el proceso de desarrollo como un objetivo económico y social nacional y una prioridad en la lucha contra la pobreza y la degradación del medio ambiente.

### ***B.2.1. Las consecuencias de estas políticas***

Estos enfoques han hecho avanzar la causa de las mujeres.

Las cuestiones de género se han hecho más visibles (reivindicación de la igualdad, publicación de análisis), se ha incrementado la conciencia de las dificultades a las que se enfrentan las mujeres en el mundo (sobre la violencia y la pobreza), se han puesto en marcha programas en favor de las mujeres que han contribuido a reducir su exclusión (leyes de protección de la mujer, apoyo a proyectos microeconómicos, etc.).

Las desigualdades de género se estudian en los foros internacionales.

□ El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) publicó en 1995 su *Informe sobre Desarrollo Humano en relación con la desigualdad entre los sexos*. Mediante el uso de índices de género, el Informe constata que en la mayoría de los países existe una desigualdad entre los sexos en términos de acceso a los recursos y a posiciones de decisión

□ El Banco Mundial, por su parte, en su documento "*La desigualdad entre los sexos a través del mundo en desarrollo*" (2001), destaca tres grandes fuentes de desigualdad de género en el mundo: derechos, recursos y participación. En su Informe sobre el Desarrollo Mundial de 2003, la misma institución señala que las mujeres son más pobres que los hombres (el 70% de los pobres son mujeres), tienen más problemas de salud, disponen de menos recursos (propiedad, acceso a la tierra, crédito, etc.), tienen en general menos derechos y están menos representadas en la toma de decisiones (menos del 10% de los escaños en los parlamentos y puestos ministeriales).

Se están creando y consolidando redes nacionales e internacionales de mujeres.

Las mujeres se están agrupando en torno a cuestiones centrales comunes, incluso en reuniones paralelas a las de la ONU. Tampoco dudan en crear alianzas con otras organizaciones de la sociedad civil. Este es el caso de la Marcha Mundial de las Mujeres, que



se moviliza por la igualdad de género en un marco progresista de reducción de la pobreza y justicia social.

Los límites de estos efectos positivos

□ Como ya se ha ilustrado anteriormente con los límites de la aplicación de la "*Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*", aunque los instrumentos legales existen, su aplicación es a menudo complicada y las medidas de evaluación luchan por materializarse.

□ Como la mayoría de los movimientos de base que crecen y se institucionalizan, los colectivos de mujeres se enfrentan a dos dificultades recurrentes. En primer lugar, la jerarquía de la organización crea a veces una brecha entre "los profesionales" (que representan a las mujeres en las reuniones internacionales, por ejemplo) y los grupos de mujeres de base. En segundo lugar, la dependencia de varios donantes orienta los programas en una lógica de corto plazo y dificulta las estrategias para un proceso de cambio de forma estructural. Esta dependencia también genera presión sobre las acciones, cargas administrativas y competencia entre organizaciones, entre las que las más grandes tienen ventaja.

□ Otro obstáculo importante es la dificultad de integrar la lectura de las relaciones de género en el ámbito económico. La gobernanza económica internacional, como la OMC por ejemplo, sigue siendo ciega a la inclusión de las mujeres en la economía del desarrollo.

Los movimientos de mujeres agricultoras, fortalecidos por estos logros y que no permanecen pasivos ante los obstáculos que dificultan los derechos de las mujeres en las zonas rurales, se enfrentan ahora a algunos retos contemporáneos comunes.

### ***B.2.2. Los desafíos de los movimientos de mujeres campesinas***

#### ***B.2.2.1. Trabajar por un contexto estructural favorable a la agricultura campesina y la soberanía alimentaria***

Se trata menos de formular desafíos específicos para las mujeres campesinas que de considerar aquellos que se plantean para perseguir la meta de un desarrollo sostenible que satisfaga *verdaderamente a hombres y mujeres, especialmente a los más desfavorecidos, de manera equitativa*. ¿Cómo articular las soluciones que satisfacen las necesidades inmediatas de las mujeres -incluidas las campesinas- con estrategias orientadas al desarrollo sostenible para todos en el largo plazo?

Entre los desafíos que enfrentan las mujeres campesinas se encuentran inevitablemente los que conciernen al propio sector de la agricultura campesina. El desarrollo sostenible de las poblaciones, en particular la reducción del hambre y la pobreza, presupone un compromiso firme por parte de los Estados de apoyar, promover y proteger la agricultura en pequeña escala. Los testimonios de los movimientos de mujeres, de mujeres campesinas y sus organizaciones, así como estudios realizados por organismos internacionales como la FAO y el FIDA confirman esta tesis. Y en ese sentido, los movimientos de mujeres campesinas apoyan las recomendaciones en términos de estrategias de soberanía alimentaria.

Sin embargo, si en las estrategias de soberanía alimentaria pretendemos tomar en cuenta los intereses de las mujeres campesinas, los temas necesariamente deben integrar aspectos propios de las mujeres, de lo contrario se corre el riesgo de “olvidar” a gran parte de la población por y con la cual se implementan estas estrategias. El desafío es superar la brecha que aún existe entre las acciones dirigidas a las estrategias de seguridad alimentaria/soberanía alimentaria por un lado y aquellas que se preocupan particularmente por las necesidades de las mujeres y los campesinos por el otro.

#### ***B.2.2.2. Proseguir la investigación sobre alternativas al modelo económico actual a la luz de las consideraciones de género***

- ***Una economía con principios éticos que tengan en cuenta las actividades reproductivas***

Si queremos avanzar hacia un cambio en el modelo económico neoliberal dominante, no basta con denunciarlo, sino construir alternativas. Muchos análisis piden una inversión de prioridades –la economía al servicio de los seres humanos y no al revés– y un reenfoque de la economía en torno a la ética y los derechos. Entre estos, los estudios económicos que incluyen la dimensión de género aportan su punto de vista específico. Distinguidos por la consideración del trabajo invisible y reproductivo de la mujer, contribuyen a resaltar los cimientos culturales del actual sistema económico. Se debe promover aún más la profundización de estas reflexiones, así como su difusión.

- ***Nuevos indicadores de riqueza***

Se trata de continuar con el cuestionamiento de las herramientas que evalúan el “progreso” y la riqueza de las sociedades en el mundo y que son aceptadas como neutrales y

científicas. Por ejemplo, es útil mirar indicadores como los índices del Producto Interno Bruto (PIB) y las tasas de crecimiento, ubicarlos en el contexto histórico en el que fueron creados, observar cuáles son las realidades que reflejan, desvelar los valores subyacentes en que se basan. Se debe incentivar la investigación para considerar parámetros que tomen más en cuenta el desarrollo sustentable o la calidad de vida - como tomar en cuenta el trabajo no remunerado, familiar, comunitario o cívico y el tiempo disponible para uno mismo - . Los esfuerzos para implementar indicadores como el de “progreso genuino” desarrollado en Canadá o el Índice de Desarrollo y Desigualdades de Género en África (AGDI) ya están avanzando en esta dirección y, lamentablemente, son muy poco conocidos.

- ***Investigación aplicada que descompartmenta***

Esta investigación fundamental sólo puede progresar si integra datos empíricos y acepta dejarse cuestionar por ellos. Este ir y venir entre la teoría y la práctica es específico de la investigación-acción. Estas últimas permiten garantizar el control de los efectos provocados por la aplicación de las herramientas teóricas y recogen en el terreno componentes concretos que serán a su vez sistematizados y conceptualizados. Si el objeto de la investigación es analizar las nuevas realidades y necesidades que preocupan a las mujeres campesinas, se centrará, por ejemplo, en los impactos concretos que el despliegue de tecnologías pesadas o el de las microfinanzas tienen en su vida cotidiana, o incluso en cómo se distribuyen los alimentos dentro de la familia, etc.

Las estrategias políticas lideradas por las mujeres y sus organizaciones y movimientos son numerosas y diversificadas: invertir en espacios institucionales internacionales y nacionales (ONU, comisiones gubernamentales, etc.) o desarrollar movimientos fuera de las instituciones, realizar acciones dirigidas a los tomadores de decisiones o trabajar con las bases colectivos, para trabajar a nivel legal o para educar mentalidades, para aliarse con socios ya conquistados por la causa del género o para formar socios tradicionalmente resistentes al género. Todas estas acciones persiguen el cambio social e idealmente deberían poder llevarse a cabo simultáneamente. ¿Qué es de ello?

En términos de acción política, tres reflexiones a la vez simples y cruciales (y, al fin y al cabo, clásicas) surgen repetidamente:

- Si las leyes existen, no necesariamente se aplican debido a varias resistencias y además, sin ley, ¿cómo progresar?

□ Si los medios financieros existen, conducen a concesiones (entrándose en la lógica de los donantes por ejemplo) y si se mantiene una libertad de acción radical, es más difícil encontrar el dinero necesario.

□ Si hay acción hacia los decisores, el riesgo es desconectarse de la base y si la acción es de base, no es seguro que se transmita a los decisores.

En el marco de las estrategias de soberanía alimentaria que incluyen la dimensión de género, surgen en particular dos temas: 1. Si la incidencia nacional e internacional pretende pronunciarse a favor de las mujeres, debe tener en cuenta los intereses específicos de las mujeres campesinas para que no sean marginadas dentro de las demandas de “mujeres” como categoría global. Por lo tanto, es fundamental el establecimiento de condiciones reales para la participación de las mujeres campesinas. Esto significa escucharlas, identificar los medios a poner a su disposición, fortalecer las acciones colectivas que intentan perfilar. Deben fomentarse, por tanto, talleres de animación que les den voz y faciliten su expresión, pero también proyectos de divulgación, formación e información. Las iniciativas de educación popular van en esta dirección.

En el contexto de las acciones políticas, a menudo se plantean estrategias de alianza. Estas requieren habilidades analíticas y de trabajo en red específicas.

En términos de análisis, las organizaciones y movimientos “mixtos” que defienden la soberanía alimentaria deben considerar a las mujeres campesinas no solo en sus realidades como integrantes de un determinado sector socioprofesional (condiciones agrícolas y comerciales), sino también como mujeres (condiciones culturales, condiciones relacionadas con actividades reproductivas y comunitarias).

Del mismo modo, las organizaciones y movimientos que defienden los intereses de las mujeres deben cuidar que sus análisis integren los del sector socioeconómico al que pertenecen las mujeres campesinas.

En términos de trabajo en red, defender a las mujeres en redes mixtas o defender a las mujeres campesinas en redes de mujeres requiere habilidades de negociación y persuasión. En este sentido, es necesario fomentar los intercambios de experiencias y conocimientos entre grupos de mujeres (campesinas y otras mujeres) sobre temas que les son específicos, pero también entre grupos de hombres y mujeres en torno a intereses comunes de desarrollo sostenible, incluida la soberanía alimentaria (entre campesinos y campesinas, por ejemplo).

### ***B.3. Mantener una meta de desarrollo sostenible con efectos beneficiosos para hombres y mujeres.***

Se trata de permanecer atentos tanto a las consecuencias locales sobre el sector de la agricultura campesina generadas por el sistema económico global, como a las causas históricas y culturales contemporáneas que dificultan la igualdad entre hombres y mujeres.

Este doble desafío merece ser repetido, pues en los contextos actuales se observa un doble fenómeno. En primer lugar, frente a la homogeneización cultural provocada por el modelo laico dominante de modernización, el retraimiento y/o la resistencia a la identidad justifican el resurgimiento de prácticas religiosas consuetudinarias y tradicionales que pueden frenar la autonomía de las mujeres. Entonces, en el contexto del advenimiento del desarrollo que incluye la dimensión de género según la lógica del modelo económico dominante, muchas acciones dirigidas a las mujeres no necesariamente reúnen las condiciones destinadas al verdadero cambio estructural de la sociedad. La posible instrumentalización de la mujer con miras al “Mercado” es un ejemplo de ello.

Los efectos perversos de este doble vínculo corren el riesgo de producir y/o reproducir condiciones estructurales de pobreza para las mujeres campesinas al colocarlas en una situación donde sus necesidades básicas se ven amenazadas y donde la resolución esencial de las mismas encubre o compite con estrategias para eliminar las causas que generan su pobreza y fortalecer su poder en la sociedad.

#### ***B.3.1. Articulación entre necesidades prácticas y estratégicas***

Las necesidades fundamentales de las mujeres deben ser satisfechas (seguridad física y alimentaria, acceso a servicios básicos, etc.) así como sus derechos fundamentales (condición social, leyes igualitarias, etc.). La resolución de ciertos problemas cotidianos de las mujeres campesinas no es un fin en sí mismo, es una condición para que estas mujeres puedan ganar autonomía, incrementar su poder y participar en la toma de decisiones. En este sentido, la noción de "empoderamiento" entendida en su dimensión política resulta aquí muy útil, porque permite delimitar acciones teniendo en cuenta tres pilares fundamentales: tener, saber, poder, y esto de manera individual y colectiva.

### ***B.4. Asegurar la transversalidad real del “género” gracias a una política integrada***

Si el diálogo sobre género e igualdad está creciendo y en ocasiones quiere ser restrictivo (requerimiento de donantes por ejemplo), es claro que los medios para tomarlo en consideración en el terreno no aumentan en la misma proporción. Estos medios son los recursos presupuestarios y humanos, pero también los mecanismos de evaluación en términos de relaciones de género (presupuestación de género, indicadores específicos de género, etc.). Excepto aquellas cuyo objeto social principal se relaciona con las preocupaciones de las mujeres y el género, la mayoría de las organizaciones dan poca expresión concreta (en términos de recursos humanos o financieros adicionales, por ejemplo) a esta dimensión comúnmente caracterizada como "transversal". Y si lo es, o lo es insuficientemente (encomendado a personas sin poder real de decisión, por ejemplo), o queda reducido a un aspecto "técnico" (y quien no lo domina no se preocupa) o confinado a actividades específicas y paralelas (y aquellos que no están involucrados en ellas invierten poco o nada).

Para hacer efectiva esta transversalidad se deben poner en marcha varias condiciones (**análisis** específicos de género, **la transmisión y difusión** de estos análisis dentro de redes especializadas independientemente de su finalidad social, **el diseño e implementación de capacitaciones en género** cruzadas con un **análisis sociopolítico y de economía política** se deben poner en marcha **modalidades organizativas**, en su caso vinculantes, para garantizar la inclusión de las mujeres (organigrama y presupuesto, por ejemplo).

#### ***B.5. Fortalecer las organizaciones de agricultores, incluidas las de mujeres.***

Esta cuestión es también la esencia de este punto. De hecho, ya sea a nivel nacional, regional o internacional, las organizaciones de agricultores tienen un papel decisivo que desempeñar y/o mantener en las políticas agrícolas, comerciales, ambientales y de cooperación. Deben ser reconocidas en este sentido y poder disponer de medios suficientes. Esto significa, en particular, el desarrollo de capacidades de proximidad con las poblaciones, así como capacidades de escucha del público y adaptación a él (transmisión oral, uso de la lengua local, etc.). En la mayoría de estos grupos, las mujeres ocupan una posición representativa importante o relativa. Se deben tomar medidas para promover su participación a nivel local, fomentar su liderazgo para que ocupen puestos clave en la organización (facilitadora, formadora/divulgadora, pero también representante legal). Para ello, se trata de fortalecer las capacidades de las organizaciones para diagnosticar los obstáculos que impiden la participación de las mujeres campesinas dentro de ellas y tomar medidas para reducirlos. Además, sucede que existen grupos específicos de mujeres campesinas dentro de

organizaciones campesinas “mixtas”. A estos colectivos de mujeres campesinas hay que apoyarlos, promover su acompañamiento, garantizar su visibilidad,... ¡porque las mujeres campesinas son las primeras expertas en sus vidas!

### ***B.6. De la división sexual del trabajo a la participación de las mujeres en la vida política***

Es cierto que para asumir sus responsabilidades frente a sus familias muchas de ellas deciden realizar fuera, a cambio de una remuneración, las tareas que ejercían gratuitamente dentro, trabajo libre "no por la naturaleza de los servicios que la componen -ya que todos se encuentran en el mercado de trabajo- ni por la naturaleza de las personas que la prestan (ya que la misma mujer que cocina una chuleta gratis en su hogar cobra paga en cuanto lo hace en otro casa) sino por la naturaleza particular del contrato que vincula a la trabajadora -la esposa- con la casa, con su jefe".

Así, las tareas realizadas en el seno de las cooperativas de árboles de argán en Marruecos o de las cooperativas de árboles de karité en Burkina Faso, por ejemplo, corresponden a actividades tradicionalmente delegadas a las mujeres en estas sociedades y apenas cuestionan la división sexual del trabajo. De manera similar, en Argelia, la entrada de las mujeres en el mercado laboral se limita a los trabajos considerados compatibles con sus cualidades y estatus. Lo mismo observamos con las mujeres electas o miembros del gobierno. En la mayoría de los países, son responsables de los derechos, la educación o la salud de las mujeres. La división sexual del trabajo, un concepto que apareció en Francia en la década de 1970, parece bastante operativo en las sociedades africanas: esta forma de división del trabajo social resultante de las relaciones sociales entre los sexos, tiene las características de "la prioridad de asignación de los hombres en la esfera productiva y la mujer en la esfera reproductiva así como, simultáneamente, la captación por parte de los hombres de funciones de alto valor añadido (políticas, religiosas, militares, etc.)"<sup>389</sup>. Opera sobre dos principios organizadores: principios de separación y principio de jerarquía legitimados por una ideología naturalista que reduce las prácticas sociales a "roles sociales" sexuados, que se refieren al destino natural de la especie, incluso si las modalidades concretas de implementación de la

---

<sup>389</sup>Hirata, H. et Kergoat, D., « Division sexuelle du travail professionnel et domestique. Brésil, France, Japon », in *Travail et genre. Regards croisés. France-Europe-Amérique latine*, Paris, La Découverte, 2008, pp. 197-209, p. 199.

división sexual del trabajo se modulan según el contexto histórico y social. Las situaciones cambian pero las brechas siguen siendo las mismas.

La externalización del trabajo doméstico por parte de las mujeres trabajadoras juega a favor de una cierta "pacificación" en la relación dentro de la pareja, pero se mantiene basada en la idea de una complementariedad de los roles de cada uno y permite a la mujer, y depende a la mujer sola para articular, para "conciliar", la vida doméstica y la vida profesional, descargándose en una tercera persona, como demuestra Fatoumata Badini-Kinda. Pero más que de conciliación, se trata más bien de la delegación en un tercero de las tareas atribuidas a la mujer -y no de la responsabilidad que le incumbe en el buen funcionamiento del hogar-, lo que conduce necesariamente a contradicciones y conflictos entre el doble estatuto de madre y administradora de empresas, académica o parlamentaria, para utilizar los ejemplos analizados en nuestro trabajo. Estamos lejos de la declaración de Beijing (Beijing) al final de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, en 1995, que llama a "la distribución igualitaria de las responsabilidades familiares y una asociación armoniosa entre mujeres y hombres".

Además, si en Francia el paradigma de la DST, al hacer visible el trabajo doméstico gratuito realizado por las mujeres, llevó a tener en cuenta las profesiones de *cuidado* (cuidado de la persona) en un gran número de estudios, lo cierto es que esta delegación da lugar en gran medida a relaciones de dominación entre mujeres. Podemos tomar el ejemplo de la "niñera" africana que emigró para cubrir las necesidades de su propia familia que quedaba en su país, gracias al trabajo doméstico realizado en casas particulares, para suplir la ausencia de la madre, o incluso de la hija, en el cuidado de los ancianos. Si esta externalización del trabajo a domicilio permite una conciliación entre la vida profesional y la vida privada de la mujer que delega sus tareas, y contribuye, por otra parte, al cuidado, a distancia, por parte de la niñera de las necesidades de su familia, el hecho es que "ninguna solidaridad de género une a estas dos mujeres comprometidas en relaciones raciales y de clase antagónicas". Esto es aún más cierto en África, donde el trabajo de las "sirvientas" no está sujeto a ninguna regulación y donde con demasiada frecuencia escuchamos a mujeres, incluso entre intelectuales y activistas, explicar que estas niñas (a menudo son niñas de 13 o 14 años, o aún más pequeñas) son parte de la familia y que los acogen por pura bondad de corazón, lo que no les impide hacerlos trabajar sin ningún horario -y no se trata, por supuesto, de enviarlos a clase con los niños de la familia.

Pero entonces, ¿el acceso de las mujeres al mercado laboral y su salida al espacio público genera un cambio social, como sugiere el título del encuentro? Para responder a esta



pregunta, es necesario resituar el trabajo en su articulación con otras dimensiones sociales, ya sea que se relacione con las interacciones entre la vida profesional y la vida familiar, entre el espacio público y los espacios privados, entre lo político y lo privado. La relación con el trabajo asalariado, como el compromiso con la vida política, no puede entenderse fuera del contexto histórico pero también social y económico. La forma en que los que te rodean toman en cuenta estas experiencias tiene un papel fundamental. Así, según cifras de la ONS citadas por Abdellatif Rebah, en 2004, el 40% de las amas de casa en Argelia declararon que no trabajaban por la oposición de su marido o padre. Por no hablar del mantenimiento de disposiciones legislativas discriminatorias. Así, el Código de la Familia de 1984, a pesar de algunos ajustes, no pone fin a las relaciones desiguales, en contradicción con los numerosos compromisos adquiridos por el Estado argelino, a nivel nacional pero también regional e internacional. Así es como una mujer puede ser ministra permaneciendo bajo la tutela de su marido. Por otro lado, Houria Alami Mchichi muestra cómo el nuevo Código de Familia marroquí, al establecer la corresponsabilidad como principio básico del matrimonio, ha "derribado tramos enteros de la separación esfera privada/esfera pública que consagra las relaciones de género basadas en la supremacía masculina.

### ***B.7. Género y espacio político***

La respuesta a la cuestión de la participación de la mujer en la esfera política pasa por la cuestión de las persistentes desigualdades en el seno de la familia. ¿Cómo entender, sin pasar por un análisis de género, los animados debates suscitados en Marruecos por el Plan para la integración de la mujer en el desarrollo, a iniciativa del gobierno, centrado en los escasos artículos relativos al lugar de la mujer en la familia y traducido, de forma casi caricaturesca, en forma de confrontación entre "fundamentalistas" y "modernistas"? Queda por definir las condiciones políticas para el ejercicio de estos derechos. ¿De qué sirve reivindicar la igualdad jurídica entre hombres y mujeres si no reivindicamos, al mismo tiempo, la garantía de un espacio cívico en el que cada uno (y cada una) pueda convertirse en sujeto y actor político, es decir productor de la ley y las normas de convivencia? Este es el sentido de la declaración de la Asociación Tunecina de Mujeres Democráticas (ATFD) realizada en diciembre de 2008, con motivo de su VIII congreso, que correspondía al cincuentenario de la República de Túnez. Estas mujeres, cuyo estatus es tan envidiado en otros países del Magreb, escribieron:

“Para nosotras la conexión entre lo público y lo privado, los derechos de la mujer y los derechos humanos, la igualdad jurídica y la democracia política es absoluta. A menudo vistos como opuestos y que sufren postergaciones en nombre de priorizar a los demás, estas parejas no se van el uno sin el otro. Para nosotras, la igualdad de género es inseparable de la promoción de la democracia”. Al igual que Houria Alami, Jacques Tshibwabwa destaca, en su intervención, las dificultades encontradas por las mujeres congoleñas para encontrar un lugar en el campo político, desde las primeras elecciones pluralistas organizadas en la RDC en 2006. Si el débil potencial militante femenino debido a "una actitud de retraimiento, autoexclusión y autosubordinación" constituye, según él, el primer factor de invisibilidad de las mujeres en el espacio político, esta falta es sobre todo resultado de bloqueos sociológicos y políticos. Electas en asambleas parlamentarias o cooptadas en los órganos de gobierno de los partidos políticos nacionales, a menudo quedan prisioneras de un estatus marginal como coartada femenina, "rehenes" del funcionamiento antidemocrático de los partidos que solo les permite emerger a la sombra de figuras políticas masculinas. . El encuentro con mujeres parlamentarias en la sede de la Asamblea Nacional de Uagadugú, y en particular con Valentine Bessin, la única mujer diputada de la oposición, confirma este análisis.

#### ***B.8. Entre las relaciones sociales de sexo y las relaciones sociales de clase***

Sobre la base de la legislación patriarcal, legitimada por la religión, se mantienen relaciones basadas en la especificidad y la jerarquía. Pero aun cuando las mujeres son conscientes del carácter discriminatorio de las situaciones que encuentran en el campo del trabajo, doméstico o productivo, su relación con el trabajo es muy a menudo individualizada, impidiendo cualquier solidaridad necesaria para el surgimiento de comportamientos colectivos. Los artículos de este libro muestran cómo las mujeres invertidas en un proyecto de éxito profesional no necesariamente se identifican con el feminismo y no participan en movimientos que militan por los derechos de las mujeres. Quizás consideren, como una de las parlamentarias reunidas en Uagadugú, que “para ser feminista hay que ser burguesa”. En efecto, si para una determinada élite salir al espacio público es una cuestión de promoción personal, para muchss se trata sobre todo de asegurar la función que les ha sido asignada de reproducción y garantes del bienestar de sus hijos y sus familias, en un contexto de desvinculación del Estado de su rol redistributivo.

Plan de ajuste estructural y globalización neoliberal. Como señala F. Badini-Kinda: “el trabajo remunerado es un arma contra la pobreza de las mujeres, una vía abierta a la

modernidad con sus ventajas pero también sus limitaciones, y el árbol no debe esconder el bosque”. La entrada masiva de mujeres africanas al mercado laboral es un efecto de la globalización, pero a partir del patriarcado y los patrones sexistas de estas sociedades, no ha acabado, ni siquiera acentuado, una división sexual del trabajo basada en el “modelo “hombres armados/mujeres en servicio”, según la fórmula de Jules Falquet. En este contexto, las mujeres se encuentran mayoritariamente en trabajos informales o no calificados, para lo cual las empresas buscan preferentemente empleadas mujeres con el fin de reducir los costos de producción a nivel mundial, en todo el mundo. El objetivo no es tanto promover su emancipación o mejorar su situación, sino darles los medios para actuar por el bienestar de la sociedad en su conjunto, ya que son percibidos como responsables de la estabilidad de las familias y las cohesiones sociales, guardianas de valores y tradiciones y gestoras de los recursos naturales:

*La igualdad de la mujer, como la igualdad de los pobres, está condicionada por su funcionalidad en relación con el bien común [...]. La mujer es igual al hombre. Como él, ella es homo economicus. Como él, ella no duda en defender sus intereses privados. Pero la mujer pobre tiene la particularidad de interiorizar todo lo que la rodea, su familia, su comunidad, su entorno natural. La alteridad de las mujeres pobres radica en que identifican este interés privado con el interés de la familia y de su comunidad y que, por tanto, automática y espontáneamente sirven al interés común.*

### ***B.9. Mujeres en la lucha contra la pobreza***

Sin embargo, estamos asistiendo en estos países a una toma de conciencia entre las mujeres de que la lucha contra la pobreza es inseparable de la lucha por el poder político y económico, y por el acceso al conocimiento. Esta es la lucha liderada, por ejemplo, por Promotion femmes solidarité développement (PFSD) o por l’Association pour la promotion de la femme et l’environnement (APFSE), dos ONG locales que conocimos durante una estancia anterior en Burkina Faso, en la primavera de 2007 Esta cuestión se plantea también en el caso del trabajo de las mujeres en las cooperativas de árboles de argán en Marruecos o en las cooperativas de manteca de karité en Burkina Faso. Estas cooperativas a menudo se basan en programas europeos o internacionales. Su éxito, como lo demuestra el artículo de Aurélie Damamme y Magalie Saussey, destaca la capacidad de las mujeres para adquirir nuevos ingresos para asegurar el bienestar de sus familias. Pero plantean muchos problemas. ¿Quiénes son las mujeres objetivo de estos programas? ¿Pueden los más pobres beneficiarse de ello? ¿Qué significa el acceso de estas mujeres al mercado, si la cultura patriarcal mantiene la propiedad masculina de la tierra, si las mujeres no participan realmente en la toma de decisiones políticas y económicas, incluso cuando están directamente involucradas? A nivel

macroeconómico, sobre todo, ¿cómo pueden estas iniciativas locales salir de la pobreza de países cada vez más endeudados? ¿No se trata simplemente de transferir a las mujeres los servicios que estaban a cargo de los Estados, a condición de que obtengan subsidios de organismos internacionales, a través de asociaciones? Hacer estas preguntas es reconocer que:

“La pobreza [...] no es de ninguna manera un epifenómeno, una especie de verruga en el cuerpo social que debe ser removida, es por el contrario la firma del funcionamiento de una sociedad. Por lo tanto, no podemos eliminar la pobreza dejando ilesa la “maquinaria” económica, social y política que la produjo. [...]. El objetivo último de la lucha, por tanto, no es la pobreza en sí misma, cualquiera que sea la forma que adopte, sino lo que la genera y la mantiene de forma duradera en el metabolismo de las sociedades, es decir, los mecanismos del empobrecimiento”.

Esta reflexión se desarrolló de manera más amplia, durante el último foro social burkinés cuyo tema fue “Burkina en el torbellino de la globalización”, por iniciativa de la asociación ATTAC Burkina. Y aunque su presidente, Pierre Nakoulima, reconoce que la perspectiva de género sigue siendo marginal en los foros sociales, recuerda la posición de ATTAC según la cual:

“Las demandas y luchas de las mujeres no son específicas de las mujeres. Al contrario, están en el centro de la lucha contra la globalización neoliberal”. Esta perspectiva fue el tema de un simposio del GTM CNRS sobre “Género en el corazón de la globalización” en marzo de 2009, así como de una reunión organizada en Rabat en marzo de 2006 por AFARD en colaboración con DAWN y FEMNET. Tantas oportunidades para analizar el impacto de las políticas neoliberales sobre las mujeres africanas, ante la desvinculación del Estado en áreas tan cruciales como la educación y la salud, ante el auge del trabajo informal y la discriminación que 'sufren en materia de empleo y remuneración', también ante los golpes de estado que siguieron a la muerte del presidente Eyadéma. Habla de una "marea humana roja" de mujeres que salen a la calle para exigir el retorno al orden, y que no dudan en desvestirse y desfilar desnudas, entendiendo con este acto "que se entregan y que maldicen a todos los autores de la muerte, del sufrimiento y de la confiscación de su felicidad”.

Finalmente, no podemos desvincular de este tema el papel que juegan la globalización y las políticas neoliberales en las nuevas formas de migración. De hecho, aunque las mujeres siempre han emigrado, hoy en día cada vez más parten solas, dejando a veces a sus hijos en el campo confiados al cuidado de la familia. El papel protagónico de las mujeres en los

movimientos migratorios fue tomado en cuenta muy tarde en las investigaciones sobre inmigración, y muchas veces de manera reduccionista, oscureciendo multitud de trayectorias vitales que conforman toda la heterogeneidad y riqueza de este vasto grupo. Sin negar la realidad de una migración femenina víctima de sistemas de opresión y explotación de género y nacionalidad, se trata pues de ir contra esta permanente invisibilidad de la mujer migrante, o percibida socialmente como tal, para estar atento a sus aspiraciones, a sus logros y sus concesiones en una lucha que lideran de frente.

Claire Escoffier se interesó especialmente por el recorrido migratorio de estas mujeres, a partir de un estudio de campo de transmigrantes subsaharianas en el Magreb, destacando su capacidad para "renegociar las relaciones sociales de género en el contexto violento y agresivo de la transmigración irregular" y para desarrollar un "saber hacer hogar en movilidad", lo que les lleva a revisar la noción de solidaridad familiar y a "poner en marcha recursos autónomos que contradicen una imagen victimizada de la mujer migrante que se ha mantenido durante demasiado tiempo". Es el mismo enfoque que adopta Fanta Diallo a través del viaje de jóvenes camerunesas que se han convertido en mayoristas de plátano tras cruzar la frontera con Gabón. Esto supone aprehender la feminización de los movimientos migratorios con una perspectiva sociológica que asocie los conceptos operativos de las relaciones sociales de clase, sexo y raza y "pensar en el entrecruzamiento de diversas relaciones sociales y diferentes formas de dominación en el análisis migratorio.

#### ***IV.2.5.6.3. Del cambio social a la prueba de lo femenino***

Recordemos que en 1961, en vísperas de la independencia, la Secretaría Social de Argel publicó un folleto titulado *Elementos de una sociología cultural al servicio de la educación básica*, en el que los autores elaboraban una observación condenatoria sobre la condición de la mujer argelina. Apartada de toda vida social que implique relaciones con el otro sexo, podríamos leer, en esencia, en este documento, el campo de sus relaciones es muy limitado y siempre marcado con una exclusiva. La costumbre la desafía incluso a su legítimo derecho a la autoridad materna, privándola de cualquier medio para asumir plenamente su rol. Su exclusión del espacio público es tan severa que no es ella quien hace el mercado sino el hombre. También es él, sobre todo en el campo, el que se preocupa de comprar todo lo necesario para el hogar, incluso ropa para los niños y para la propia mujer. Es él todavía, al menos en los pueblos, quien remienda los efectos usados y lava su ropa, siendo la "lavandera" desconocida en el Magreb.

Sacudido, por supuesto, por el vigor del compromiso de las mujeres en la lucha por la independencia nacional, el muro del encierro doméstico de las mujeres quedó, como vemos, desesperadamente sólido. El analfabetismo golpeó entonces a más del 95% de las mujeres argelinas. El advenimiento de la independencia, en un contexto de efervescencia revolucionaria sin precedentes, le permitirá dar sus primeras brechas significativas, en primer lugar, en el plano legal. El 29 de junio de 1963, por iniciativa de la Mme. Khemisti, diputada, se promulgó la Ley No. 63-224, fijando la edad mínima para contraer matrimonio en 16 años para las mujeres y 18 años para los hombres. Limitada hasta ahora al silencio en el espacio público, la voz femenina se expresa. Desde 1964, gracias a un programa de radio en el canal 3 conducido por una maestra de secundaria, Fadila M'Rabet, las jóvenes por primera vez se apoderaron de la palabra pública y denunciaron en el aire la opresión de la que son víctimas por parte de la familia y el entorno. El 8 de marzo de 1965, miles se manifestaron en Argel por la igualdad de derechos entre los sexos. El cuerpo femenino, por su parte, desafía tabúes. El 14 de febrero de 1965, 1.200 niñas sobre 3.500 atletas participaron en la cruzada nacional del partido FLN. En la primavera de ese mismo año, el público bastante favorable y, en parte, incluso entusiasta, descubrió en la pantalla del televisor o en el estadio las elaboradas y coloridas exhibiciones de cientos de niñas con camisetas de gimnasia que participaban en las Argeliades, gran fiesta para la gloria del deporte. Se cuestiona la fatalidad de la procreación; El 1 de junio de 1967 se inauguró un centro piloto de control de la natalidad en el Hospital Mustafa de Argel.

Al mismo tiempo que las puertas del conocimiento, las mujeres argelinas ven abrirse ante ellas nuevas esferas de actividad social, muy alejadas de la pequeña salida doméstica que les reservó la colonización, pero en la que, sin embargo, solo invertirán a ritmo muy medido. Porque tenemos que contar con el peso siempre perdurable de estructuras conservadoras centenarias que lastran el estatus social de las mujeres argelinas. Así, en cuanto a las formas de acceso a la actividad profesional, su duración y sus perspectivas, se confirma que, para las mujeres, estos parámetros no dependen únicamente de las aptitudes de la demandante de empleo. La integración socioprofesional de la mujer, además de depender de la disponibilidad de salidas "específicas de género" -de las que salen los sectores "masculinos" de la construcción, la agricultura moderna, la industria o los oficios de choferes, porteadores, vigilantes, etc. – está, además, condicionada no sólo por la naturaleza de la oferta de trabajo de que se trate, sino también por su ubicación, ya que les resulta prácticamente imposible trabajar fuera de su municipio de residencia, y por su compatibilidad con códigos

socioculturales que prohíben la promiscuidad y la mezcla, así como con las limitaciones del rol materno y/o doméstico que naturalmente les incumbe. Posean o no un diploma y/o una titulación, las mujeres deben orientarse hacia trabajos y sectores de actividad menos sujetos a las limitaciones específicas que les imponen las relaciones de género en la sociedad. Es decir, en qué medida se reducen estructuralmente sus oportunidades laborales. Esto es, además, lo que ilustra con elocuencia la curva de tendencia de las tasas de actividad femenina: ¡1,82% en 1966, 3,31% en 1989, 8,6% en 2004! La población activa femenina ha crecido muy lentamente, 30.000 trabajadores por año entre 1977 y 1987, durante un período de fuerte crecimiento del empleo, durante el cual solo contribuyó con el 13% en total al aumento de la población ocupada. A diferencia de la “revolución” escolar que ha alzado las niñas a la paridad con los niños en la escuela, la extensión de la fuerza laboral asalariada ha tenido poco efecto en las mujeres. Los intentos de asociar la feminización del empleo y la industrialización dan testimonio de ello.

En la década de 1970, el establecimiento de un complejo de fabricación de electrónica de consumo en un pequeño pueblo de la campiña de Orán, en Sidi-Bel-Abbès, dio lugar a una experiencia sin precedentes de integración en el trabajo industrial femenino. En enero de 1978, la empresa pública Sonelec puso en marcha la puesta en marcha de su fábrica de televisores. Es una industria, como sabemos, donde la destreza de las manos femeninas es particularmente apreciada. La fábrica aún está en construcción, la puesta en marcha se realiza en el barro y en un frío excepcional, casi siberiano. Un centenar de jóvenes, las pioneras, forman parte de la aventura. Muchas de ellas habían venido con velo y batas. Cuando la fábrica alcanzó su velocidad de crucero en enero de 1980, su número ya se había multiplicado por más de diez. Ahora forman un tercio de la plantilla. Es la mano de obra industrial femenina más fuerte que ha conocido Argelia. 1.330 mujeres de nivel CEP, en su mayoría menores de 20 años, incluidas 193 supervisoras, viven la cadena de montaje como una liberación que las arranca de la tiranía de la servidumbre familiar y el encierro. Algunas llegan a rechazar sus vacaciones anuales ofreciéndose a trabajar sin cobrar, solo para quedarse en la fábrica y no encerrarse en casa. El espacio público, hasta ahora casi totalmente vacío de cualquier presencia femenina, es ocupado por chicas jóvenes que pasean por la calle, toman el transporte de personal cada mañana y cada tarde, al salir de la fábrica, constituyen la mayor parte de las idas y venidas que animan la ciudad. El corte es significativo, el salto es impresionante.

### *A. ¿Empresariado femenino en África?*

¿Producirá la irrupción de la mujer en el mundo del empresariado el esperado (o temido) gran punto de inflexión? ¿Va a engendrar esas "modificaciones en el orden de la calidad" evocadas por el sociólogo de las mutaciones, George Balandier: "aquel donde se forman y transforman las relaciones sociales fundamentales"? La pregunta no parece ser una simple cláusula de estilo cuando se conoce la distancia social que separa el estatus de la mujer empresaria del que le reserva su género en Argelia. Ser líder, nos dicen los diccionarios, es dirigir, mandar, ejercer autoridad... tantos atributos que entran en el léxico de las funciones de poder que sabemos que muy rara vez se declinan en femenino. Incluso hasta el punto de que, incluso en el dominio supuestamente exclusivo de las mujeres, el líder es... un hombre. Ser chef es también estar al frente de..., aquí, en este caso, de la empresa. En otras palabras, tener el poder de decidir sobre el uso de los recursos naturales, las máquinas, las técnicas, el capital, mandar a los empleados y, atributo supremo, ejercer la autoridad en la esfera pública en la misma forma que los hombres y competir con ellos, si es necesario. . Estamos claramente lejos de la mujer descrita por los sociólogos de la Secretaría Social de Argel en 1961. El catálogo de roles permitidos o tolerados se ha revuelto, al menos. Para la mujer empresaria, el trabajo ya no está ligado únicamente a la necesidad material o financiera, o a lo que la norma social manda hacer. El espíritu empresarial le da los medios de movilidad, de dominio de las condiciones de su propio movimiento, la capacidad de autodeterminación, en una palabra, la autonomía. El espacio exterior se convierte en un lugar de autorrealización y desarrollo personal. Esto es lo que surge de las entrevistas con mujeres líderes empresariales entrevistadas como parte de una encuesta sobre el espíritu empresarial femenino en Argelia. Una gran mayoría de ellas buscaba "hacerse autónoma", esa autorrealización que desesperaban ver materializada algún día en la empresa o en la administración pública y, más en general, como empleadas. La observación frecuente y muy compartida es que a una mujer le cuesta escalar, acceder a puestos de responsabilidad, beneficiarse de una promoción rápida. Es significativo que aquellas que tenían un trabajo gratificante solo decidieron iniciar su propio negocio cuando sus perspectivas de carrera estaban bloqueadas. Cuestionar el alcance real de este fenómeno, más precisamente, de hecho, su valor como fermento provocador del "movimiento oscilante", equivale, en sustancia, a realizar un trabajo de localización de los índices de transformación de las potencialidades de las que es portador. Realmente. ¿Qué está cambiando? ¿Bajo la acción de qué factores específicos se producen estos cambios y hasta dónde llegan? Estas preguntas obviamente se enfocan en áreas donde se está produciendo un cambio: social, económico, político.





## Conclusion de la deuxième partie

Arrivé au terme de notre deuxième et dernière partie de notre dissertation doctorale, est d'une importance capitale de revenir de manière laconique sur le sens que nous avons eu à donner sur l'hétérogénéité et la complexité culturelles en Afrique en général et en Afrique subsaharienne en particulier qui constitue des obstacles majeurs pour l'évolution du genre. Comme nous l'avons remarqué tout au long de cette deuxième partie, la vision anthropologique et ethnologique en Afrique noire est ontologiquement centrée sur la vie et la force, comme le note bien le Père Tempels<sup>390</sup>. En ce sens, les initiatives de développement étant donné qu'elles demeurent largement tributaires à l'émancipation de la femme, se trouvent heurter à une opacité culture aliénant son être et son dynamisme.

Et une telle approche comporte une double conséquence : d'abord elle se présente comme une négation d'autonomie et de liberté de la femme basée sur les considérations culturelles, ensuite elle empêche toute possibilité d'une philosophie émancipatrice qui serait en réalité contre-nature et contre-productive. Les barrières culturelles paraissent aujourd'hui l'élément central du statu quo qui s'oppose contre toute idée du progrès et de changement de paradigme. Plusieurs pratiques telles que l'excision, le mariage forcé, le viol, etc. se justifient encore et se maintiennent au nom du conservatisme culturel. Dans cette deuxième partie de notre étude nous allons aborder cette problématique partant de quelques exemples de certaines tribus d'Afrique afin de ressortir les idées marginalisantes de la femme et du genre. Ensuite, nous procéderons par une déconstruction systématique de ces idées et placer la femme africaine traditionnelle au centre du développement communautaire dont l'Afrique tant périphérique que moderne a grandement besoin.

Les deux chapitres qui ont composé cette seconde partie ont abordé chacun un aspect spécifique de la problématique. D'abord en termes d'*attentes de la femme africaine* qui a mis en exergue l'aspiration profonde de la femme africaine bien souvent inédite et étouffée par la société de masculinité dominante. Ensuite, *la femme dans la culture traditionnelle africaine* présente les conditions défavorisantes que traverse la femme africaine prisonnière de sa propre culture pourtant son action quotidienne démontre le contraire, qu'elle peut être l'actrice du développement du continent.

---

<sup>390</sup> Cf. P. TEMPELS, *La philosophie bantoue*, Paris, Cerf, 1992.



## CONCLUSION GENERALE

Arrivé au terme de notre dissertation, nous nous sommes rendu compte que la thématique abordée est d'une immensité incommensurable au point que ces quelques pages n'ont pas suffi l'embrasser dans son intégralité. La question du corps a toujours été celle qui paraît comme la plus complexe possible dans le domaine de la philosophie. En tant que principe à la fois transcendant et immanent, le corps est ce grâce à quoi nous sommes au monde. Il la condition de possibilité de l'existence humaine. C'est en fait le principe de la mobilité et de l'identification de l'être humain. Et le corps féminin, intimement lié à sa génitalité, suscite encore plusieurs interrogations, surtout dans des sociétés fortement attachées à la tradition dont l'Afrique fait partie. La stigmatisation et l'objectivation de la femme à travers son corps reste encore un combat non gagné dans nos sociétés africaines qui du reste ne comprendront pas la quintessence des revendications modernes du genre. C'est ainsi que la réception africaine la théorie du genre passe avant tout par la déconstruction des clichés traditionnels sur la femme et sur son corps. C'est principalement l'idée maitresse de notre réflexion déployée à travers cette dissertation doctorale.

Il y est apparu que les théories du *gender* ont contribué à l'émancipation des femmes, à la restauration de leurs droits fondamentaux. Ces femmes qui, pour la plupart, sont victimes de toutes sortes d'agressions touchant à leur être profond et à leur dignité en tant qu'être humain. Les théories du *gender* ont le mérite de rappeler l'obligation de protéger la femme et de la promouvoir pour un développement harmonieux et pour la paix.

En fait, nier ou ne pas respecter la femme dans ce qu'elle a de plus précieux, son corps, c'est se rendre complice de la grave crise éthique qui secoue de nos jours toute l'humanité la conduisant dans le gouffre et le chaos infernal. En ce sens, les théories du *gender* participent à l'éclosion d'une société libérale dans laquelle les droits de la femme sont respectés et leur corps ne faisant plus l'objet des manipulations ou des réductions d'ordre exclusivement sexuel. Néanmoins, ces théories ne sont pas indemnes de critique. Elles véhiculent l'individualisme, la désolidarisation, le libertinage sexuel, la déconstruction de la famille, les confusions identitaires, l'exacerbation hédoniste, etc. Tout cela est, en grande partie, contraire à la vision africaine de la vie et du monde, et constitue une véritable hérésie anthropologique et religieuse. Toutefois, elle prône des valeurs humaines universelles telles que la liberté, l'égalité, la parité, qui fort malheureusement sont suspectées de servir des valeurs avant-gardistes permettant de dissimuler des idéologies dangereuses indicibles.

Sans aucun doute, la famille traditionnelle africaine connaît aujourd'hui des blessures graves en raison de son déracinement culturel ; elle traverse une crise sans précédent suscitée justement par des théories comme celles du *gender*. Mais nous devons aussi reconnaître que l'avenir est à la famille, c'est-à-dire aux couples constitués entre un homme et une femme, les seuls à faire alliance dans l'égalité, la complémentarité et la promotion mutuelle, et dont la coopération entre les sexes différents produit de nouveaux êtres humains. Penser un seul instant que les mutations sexuelles peuvent constituer une alternative solide et crédible aux besoins de la famille ou de la sexualité relève, en Afrique surtout, d'une pure chimère ou d'une pathologie. Mais la société africaine qui encore sous l'emprise de la tradition ancestrale exige une déconstruction permanente, continue et générale de l'idée que l'on fait de la femme, de la famille, de la sexualité, de l'épanouissement de la sexualité féminine, de la maternité, de la démocratie et de l'égalité entre les sexes.

Dans cette entreprise, comme l'ont fait les philosophes, passe par la réflexion sur l'objectivation du corps de la femme dans certains milieux et tous les enjeux éthiques et sociaux qui en découlent. Il est impossible de séparer le corps du sexe et vice versa. Le sexe est l'une des parties énigmatiques du corps. Son usage, sa perception, ses mystères suscitent de nombreuses questions qui peuvent être reprises sous l'angle de l'interrogation philosophique.

C'est de cette manière qu'on peut retirer le corps de la femme de sa fonctionnalité sexuelle, de son statut l'"objet" de plaisir livré à l'appétit libidinal insatiable de l'homme. Une telle approche constitue une déconstruction et une adaptation de la question du genre en Afrique, où l'attachement ontologique à la tradition constitue un obstacle majeur à la réception du genre occidentalisé en Afrique. Tel est le point de mire de notre dissertation doctorale.

Et l'on comprend en même temps par-là pourquoi on ne peut séparer la réflexion sur le corps de la femme qui au cœur des combats féministes et la question du genre. L'approche de la théorie du genre dans le contexte africain doit s'orienter selon la perspective philosophique de la phénoménologie et de la philosophie du corps. Celui-ci étant le moyen par lequel la marginalisation de la femme passe et ce à partir duquel il faut entamer le combat pour la libération réelle et non apparente de la femme en Afrique.

C'est dans cette optique s'inscrit notre projet d'un féminisme phénoménologique rénové et adapté répondant aux attentes et aux aspirations de liberté et d'émancipation véritables de la femme en général et de la femme africaine en particulier.

Il a été question, pour nous, de souligner que la réduction de la femme à la seule fonction sexuelle semble loin d'être une pratique dépassée en Afrique malgré les importantes évolutions de la législation en matière du genre. Alors que partout à travers le monde l'évolution du rôle et l'image sociale de la femme devient la norme institutionnelle, la culture africaine recèle des pratiques ignobles telles que la mutilation sexuelle, l'excision, violence et harcèlement sexuels, etc., qui traduisent le mépris social à l'égard de la femme, de son corps et de sa dignité. Pourtant, il n'y aurait pas véritablement de théorie du genre qui tient, ni de liberté encore moins d'affranchissement véritable de la femme en Afrique aussi longtemps que l'emprise sur son corps sexué demeure normalisée et justifiée par certaines traditions qui se perpétuent.

Notre préoccupation majeure consistait alors à démystifier les stéréotypes sexistes présents dans l'imaginaire collectif africain dévoilé par les pratiques coutumières dominantes. En suivant cette approche de recherche, notre dissertation a voulu déconstruire le paradigme occidental du genre difficilement vécu par la femme africaine vulnérabilisée par la tradition et pour qui le genre sera effectif et compris d'abord du point de vue de la liberté de son corps sexuel encore objet de plusieurs stigmatisations d'ordre ancestral. En d'autres termes, la conception sexiste traditionnelle africaine du corps de la femme est le point à partir duquel toute réflexion sur l'amélioration des conditions de vie des femmes en Afrique devrait commencer.

De là, l'importance de repenser la famille, la coutume, la religion, l'éducation qui sont les lieux par excellence du déploiement des grandes discriminations à l'égard de la femme en Afrique de manière générale. Et ce, pour changer les préjugés concernant les rôles de l'homme et de la femme dans la société.

Si le féminisme est devenu un courant de pensée et a profondément transformé le vécu social gagnant les mentalités collectives, il transforme néanmoins l'ordre social à un lieu d'anéantissement dans lequel l'homme et la femme n'éprouve aucune différence fondamentale. Cette idéologie est à la base de la naissance des mouvements féministes qui, en réalité, ne sont que la version adaptée de la philosophie de l'existence.

A vrai dire, l'existentialisme et la phénoménologie posent les bases d'une théorie du genre authentique en laissant les possibilités d'ouverture aux adaptations locales comme nous voulons le faire. On comprend par-là pourquoi Merleau-Ponty et Michel Henry constituent notre point d'appui pour l'analyse de la question du genre ou la nouvelle "lutte de classe" du type marxiste.

Cependant, le féminisme n'est toutefois pas une entité homogène. Fondé sur la conviction que la situation des femmes dans la société est injuste et doit en conséquence être changée, il se fragmente non seulement sur le plan théorique, en fonction des diverses conceptions de l'oppression et de la manière d'y mettre fin, mais aussi sur le plan empirique, en fonction de la dispersion temporelle et géographique des groupes qui s'en réclament.

Pour expliciter notre problématique, avons articulé notre dissertation autour de deux grandes parties. Si la première partie constitue approche historique de la révolution féministe, à travers deux chapitres consacrés respectivement à *l'évolution de la pensée féministe* et aux *enjeux de la théorie du gender*, la seconde partie aborde le *Genre, la culture africaine et les perspectives de développement*. L'idée majeure ici a été d'indiquer la difficulté de l'évolution de la philosophie du genre en raison de l'hétérogénéité culturelle de l'Afrique.

Les deux chapitres qui composent cette seconde partie de notre dissertation ont traité chacun des *attentes de la femme africaine* et de la *femme dans la culture traditionnelle africaine*. L'objectif poursuivi ici était d'aller au creuset de quelques cultures africaines, afin de palper la réalité du genre dans une mise en perspective dans les horizons du développement.

En définitive, les grands courants de pensée concernant les femmes et le développement, Intégration des femmes au développement (IFD) et Genre et développement (GED), témoignent qu'on se rend de plus en plus compte du fait qu'un développement durable doit assurer la participation.





## **ANNEXES**



## **INTERVIEW AVEC LE DOCTEUR DENIS MUKWEGE A L'HOPITAL DE PANZI**

En date du mercredi 03 Août 2022 nous avons rencontré à l'hôpital de Panzi dans la ville de Bukavu, chef-lieu de la province du Sud-Kivu en République Démocratique du Congo le célèbre gynécologue congolais Prix Nobel de la paix 2018. Etant donné que notre thématique de recherche cadre avec le travail de terrain que fait le gynécologue, nous avons estimé important de le rencontrer afin de nous fournir plus d'éléments afin de nous permettre de palper en fait ce que nous avons développé d'un point de vue purement théorique.

Nous avons préparé en amont un questionnaire de recherche afin de nous permettre d'obtenir exactement ce que nous recherchons. Nous allons retracer l'interview que nous avons eue avec lui.

**Nous :** d'où proviennent généralement les femmes que vous recevez ici à Panzi?

**Dr DM :** elles viennent un peu de partout mais généralement des zones de conflit notamment dans les parties Nord et Ouest du pays. Mais c'est en 1998 qu'on commençait à recevoir les cas de blessures atroces chez femmes dans les zones de guerre. Actuellement, un nombre considérable d'entre elles viennent maintenant de l'étranger depuis un certain temps mais toujours dans les zones où sévissent la guerre, les conflits ethniques, etc. Ces derniers temps nous accueillons beaucoup de cas provenant du Soudan du Sud.

**Nous :** ces femmes viennent-elles des familles normales ?

**Dr DM :** généralement, la plupart d'entre elles viennent des familles normales dans des milieux ruraux. Mais ces familles se sont vues brutalement détruites par le spectre de la guerre ou des

**Nous :** ces femmes avaient-elles des engagements professionnels ?

**Dr DM :** Non. La plupart d'entre elles sont des femmes au foyer mais un bon nombre parmi elles sont des femmes agriculteurs issues d'un environnement vulnérable.

**Nous :** dans quel état physique et psychologique elles arrivent ici ?

**Dr DM :** physiquement elles arrivent détruites, psychologiquement elles arrivent effondrées. Certaines d'entre elles sont même des enfants qui arrivent dans un état de coma complètement déchiquetées.

**Nous :** quelles sont les causes principales d'agression et abus sexuels chez ces femmes ?

**Dr DM :** la cause principale c'est ne pas d'abord le plaisir sexuel. Dans ce contexte le sexe est perçu comme une arme de destruction. Et le rapport sexuel se traduit en termes du rapport entre le bourreau et la victime. L'homme agresseur considère le sexe de la femme violée comme un objet, un moyen de semer la terreur afin d'obtenir gain de cause et semer la peur et la terreur dans les zones de guerre. Bref, il y a plusieurs causes qui expliquent ces massacres sexuels mais ce que nous épinglons plus c'est l'usage du viol sexuel comme arme de guerre, semer la panique et terreur.

**Nous :** Que faites-vous en premier une fois que ces femmes arrivent ici ?

**Dr DM :** d'abord nous commençons par une prise en charge psychologique. C'est très capital. Vous n'avez aucune idée de l'état d'effondrement psychologique avec lequel ces femmes arrivent ici. Certaines demandent la mort immédiate, d'autres développent un certain mépris et dégoût de la vie. Notre travail consiste avant tout à mettre en confiance la victime qui nous arrive, car la thérapie psychologique est tout même importante et même primordiale que la prise en charge médicale.

**Nous :** A leur arrivée, ces femmes présentent-elles des formes de déchirure grave ou légère ?

**Dr DM :** cela dépend des cas. Ils varient des pénétrations simples aux formes les plus horribles de destruction systématique de l'appareil génital de la femme. Mais chacun de ces cas est analysé avec délicatesse et tout le sérieux possible. Le plus important c'est ce que cela fait à l'esprit qu'au corps.

**Nous :** sentez-vous le soutien de leurs familles ou de leurs proches ?

**Dr DM :** la plupart des femmes qui nous arrivent sont abandonnées par leur famille. Elles sont généralement accompagnées par les ONG ou d'autres structures sociales ou religieuses. Déjà le regard social de la femme violée opère une rupture morale et sociale avec son environnement. Là encore il faut travailler dessus. Aujourd'hui, l'une des difficultés auxquelles nous sommes confrontées c'est l'intégration sociale de cette femme violée. Il n'est pas facile de changer d'un coup les mentalités de nos populations. Un travail sérieux nous attend encore et nous ne lâchons rien.

**Nous :** comment vous leur réservez l'accueil ici ?

**Dr DM :** nous avons ici à l'hôpital de Panzi un cadre idéal pour recevoir ces femmes qui nous viennent avec des déchirures profondes. Nous les hébergeons, nous leur offrons un bon cadre afin d'assurer leur prise en charge. Comme je l'ai dit précédemment, nous commençons par s'assurer jusqu'à la stabilité de leur état psychologique.

**Nous :** avez-vous une formation particulière que vous leur donnez ?

**Dr DM :** il convient de souligner que la prise en charge de nos patientes victimes de la violence sexuelle n'est pas seulement médicale. Notre méthode de prise en charge se base sur 4 piliers fondamentaux :

- Le pilier médical ;
- Le pilier psychologique ;
- Le pilier social ;
- Le pilier économique.

Si vous permettez que vous explique la nécessité de ces 4 piliers. Le premier pilier nous aide à prendre soin de la patiente du point de vue de traitement, de soins et de suivi médicale. Le deuxième pilier consiste à accompagner psychologiquement la patiente dans le but de lui donner à nouveau confiance en elle après l'horrible épisode qu'elle a traversé. Le pilier social quant à lui propose des mécanismes d'intégration et/ou de réintégration sociale de la victime. Comme je l'ai souligné, il faut beaucoup d'efforts et de travail pour travailler sur les mentalités de communauté afin qu'elles puissent accepter ces femmes victimes. Enfin, le pilier économique consiste à orienter ces femmes à la maîtrise d'un métier pouvant faciliter leur intégration et pourquoi pas un travail qui devient générateur des capitaux.

**Nous :** selon votre expérience la formation donnée leur permet de surmonter le traumatisme ?

**Dr DM :** d'abord ce qu'il faut savoir c'est qu'il existe des traumatismes qui partent difficilement par contre d'autres partent effectivement et les résultats sont palpables. Ce sont des traumatismes de perte de confiance et d'estime de soi.

**Nous :** quel comportement vous leur demander à adopter face à leurs bourreaux ?

**Dr DM :** normalement, n'attendez pas que je vous parle du pardon (rire...). Les bourreaux doivent être poursuivis en justice ou ils doivent présenter dans un cadre officiel les

excuses. Mais nous gardons la ferme conviction que ces actes ne doivent pas rester dans l'impunité.

**Nous :** quels sont les mécanismes en termes de solution à long terme à prendre pour arrêter ces pratiques ?

**Dr DM :** il y a d'abord l'éducation qui se fait dès le bas âge. On doit enseigner aux enfants la masculinité positive. Leur montrer que depuis les bas âges ils ne doivent pas primer leur masculinité pour justifier leurs éventuels actes qui déstabilisent physiquement, moralement ou psychologiquement la femme.

Aussi la loi doit s'appliquer. Les scènes horribles que j'ai vécues ici ne doivent qu'être limitées par la loi, par autre chose. Vous savez je reste avec un mauvais souvenir qui m'a fait manquer le sommeil et paix pendant des longs jours : j'ai une fois reçu le cas d'un bébé violé de 18 mois dont le vagin et l'anus étaient complètement détruits. Comment peut-on être aussi monstrueux jusqu'au point d'oublier le réflexe de l'enfant. L'opération de ce bébé est le plus grand cauchemar qui me hante.

En définitive, rester dans le bloc opératoire pour opérer de façon cyclique les femmes ne m'apparaît plus suffisant. Il faut stopper l'hémorragie dès son origine. Cela implique d'autres engagements. C'est ainsi que j'ai commencé à faire des plaidoyers à l'échelle internationale beaucoup plus afin que le monde entier prenne conscience de ce qui se passe et proposer des mécanismes pour arrêter ça.

**Nous :** alors vous basculez au militantisme ou voulez-vous vous engager dans la politique active ?

Je ne suis présentement ni militant ni politicien. Je continue mon travail de gynécologue. Quant à mon engagement, vous le saurez toujours (rire...)

**Nous :** merci professeur Docteur Denis MUKWEGE pour le moment que vous nous avez réservé.

**Dr DM :** merci à vous aussi pour un long voyage et bonne chance pour le reste.

Ici à gauche. Photo après l'entretien avec le Prix Nobel Dr Denis MUKWEGE dans son cabinet de consultation à l'Hôpital de PANZI à BUKAVU.



Ici en bas, photo de famille avec les mamans de la paroisse Saint Jean Bapstiste de CAHI à BUKAVU pendant la séance de partage d'expérience sur les conditions de femmes dans les familles.





Photo avec l'une des victimes de violence sexuelle dans les zones de conflits internée et prise en charge à l'hôpital de PANZI où elle a pris la fabrication des fleurs et la décoration en vue de sa réinsertion sociale.

Ici en bas, photo avec Madame Thérèse, responsable du Centre d'étude sur les violences sexuelles à l'Université de Bukavu.





Photo avec le Professeur BARAGABIRE et son épouse. Docteur en Psychologie, il a travaillé à l'hôpital de PANZI avec le Dr Denis MUKWEGE sur la prise en charge psychologique des femmes violées.





## Bibliographie

### Ouvrages

- ACHIN, C. et LEVEQUE S., *Femmes en politique*, Paris, La Découverte, 2006.
- ACHIN, C., PAOLETTI M., « Genre et construction de liste : sélection et recrutement pratique des femmes candidates aux élections municipales de 2001 », in Sawicki (Frédéric) [dir.] *La Mobilisation électorale municipale. Permanences et mutations*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 2004.
- ALZAMORA REVEREDO, O., *intelligence de croire*, Paris, Forum/Salvator, 2014.
- AMAR, M., *Le Piège de la parité. Arguments pour un débat*, Paris, Hachette, 1999.
- ARIES, Ph. et DUBY, G., *Histoire de la vie privée - De l'Antiquité à nos jours*, 5 tomes, Paris, Seuil, 1985-1987.
- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*. Trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997.
- IDEM, *Métaphysique*. trad. J. Voilquin, Paris, Granier, 1961.
- IDEM, *Traité de la génération des animaux*, livre IV. Traduit par J. Barthelemy-Saint Hilaire, Paris, Hachette, 1882.
- ATKINSON, T.-G., *Odyssée d'une amazone*. Traduit par Marta CARLISKY, Paris, Des femmes, 1974.
- AUGUSTIN, S., « De ce qui est bien dans le mariage » in *OEuvres complètes*. Traduit par l'abbé Burlereaux, *BAR-LE-DUC*, Guérin, 1868.
- AUROUX, S., *Encyclopédie universelle. Les notions philosophiques*, Paris, PUF, 1990.
- AUSLANDER, L., *Différence des sexes et protection sociale (XIXe - XXe siècles)*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1995. HEGEL, G. W. F., *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 2000.
- BALABANOVA, A., *Ma vie de rebelle*, Paris, Balland, 1938.
- BALLMER-CAO, T.-H. et MOTTIER V., *Genre et politique, débats et perspectives*, Paris, Gallimard, 2000.
- BARD, C., BAUDELLOT, Ch., MOSSUZ-LAVAU J. [dir.]. *Quand les femmes s'en mêlent - Genre et pouvoir*, Paris, Editions de La Martinière, 2004.
- BARRERE-MAURISSON M.-A., *La Division familiale du travail. La vie en double*, Paris, PUF, 1992.
- BAUDELLOT C. et ESTABLET R., *Allez les filles !*, Paris, Seuil, 1992.
- BAUDOUX C. et ZAIDMAN C., *Egalité entre les sexes : mixité et démocratie*, Paris, l'Harmattan, 1992.

- BEAUR, G., *Familles, terre, marchés. Logiques économiques et stratégies dans les milieux ruraux (XVIIe-XXe siècles)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004.
- BECHTE, G., *Les Quatre femmes de Dieu. La putain, la sorcière, la sainte et Bécassine*, Paris, Plon, 2000.
- BENOIT XVI (Pape), *Caritas in veritate*. Lettre encyclique sur le développement humain intégral dans la charité et dans la vérité, n°43.
- BERNOT, L. et BLANCARD R., *Un village français*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1953.
- BIHR, A. et PFEFFERKORN, R., *Hommes, femmes, quelle égalité ? Ecole, travail, couple et espace public*, Paris, Editions de l'Atelier / Editions Ouvrières, Paris, 2002
- BONNET, S. et GOULEN, B., *les Ermites*, Paris, Fayard, 1980.
- BONNEWIJN O., *Gender, qui es-tu ?* Collection l'IUPG, Paris, Ed. de l'Emanuel, 2012.
- BOSERUP, E., *La femme dans le développement économique*, Paris, PUF, 1970.
- BOSOMI D., *L'homme et sa destinée. Parcours d'anthropologie philosophique*, Kinshasa, USAKIN, 2014.
- BOURDIEU, P., *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.
- BOZON, M., *Sociologie de la sexualité*, Paris, Armand Colin, 2005
- BUBBER, M., *La vie en dialogue*, Paris, Aubier Montaigne, 1959.
- BUTHLER, J., *Gender trouble. Féminism and the subversion of identity* (trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité), New-York/London, Routledge, 1990.
- CAILLER, B., *Totalité et Infini, altérité et relation. D'Emmanuel Levinas à Edouard Glissant*, Toronto, Cerf, 1993.
- CHAPERON, S., *Les Années Beauvoir, 1945-1970*, Paris, Fayard, 2000.
- COLLIN, F., *Le Sexe des sciences : les femmes en plus*, Paris, Autrement, 1992.
- COMTE, A., *Cours de philosophie positive*, tome IV, Paris, Gallimard, 1830, p.569.
- CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Gender. La controverse*, Paris, Pierre Téau, 2011.
- COQUERY, C. -VIDROVITCH, *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique noire du XIX au -W siècle*, Paris, Desjon-queries, 1994.
- COUSON, M., *Entre marxiste et féminisme*, Paris, Odile Jacob, 1990.
- CUCHE, D., « Rites d'initiation et rites de distinction dans les Écoles des Arts et Métiers », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, nov. 1985, n° 60.
- CUISENIER, J., *l'Esprit des lieux. Localités et changement social en France* Paris, Editions du CNRS, 1986.

- CLEMANT, C., *la jeune née*, Paris, UGE, 1975.
- DE BEAUVOIR, S., *L'invitée*, Paris, Gallimard, 1930.
- IDEM, *Le sang des autres*, Paris, 1932.
- IDEM, *Une mort très douce*, Paris, Gallimard, 1940.
- IDEM, *Le deuxième sexe I*, Paris, Gallimard, coll. « idées », 1949.
- IDEM, *L'Amérique au jour le jour*, Paris, Gallimard, 1952.
- IDEM, *Pour une morale de l'ambigüité*, Paris, Gallimard, 1954.
- IDEM, *La longue marche mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, 1958.
- SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, livre IX, chapitre 9, texte établi par J. POUJOULAT et J.-B. RAUXT, BAR-LE-DUC, GUERIN & Cie, 1864, p. 325.
- DELRE A. et HEINEN J., *Quelle citoyenneté pour les femmes ? La crise des Etats-providence et de la représentation politique en Europe*, Paris, l'Harmattan, 1996.
- DERRIDA, J., *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Flammarion, 1987.
- DJIDER Z. et RAVEL C., *Femmes et Hommes, Regards sur la parité*, Paris, INSEE, 2004.
- DONZELOT, J., *La Police des familles*, Paris, Minuit, 1977.
- DROY, I., *Femmes et développement rural*, Paris, Karthala, 1990.
- DUBY, G., *Le Chevalier, la femme, le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, Hachette, 1981.
- IDEM, *Femmes et histoire*, Paris, Plon, 1993.
- DUHET, P.-M., *Les Femmes et la Révolution, 1789-1794*, Paris, Gallimard, coll. Archives, 1971.
- DURU-BELLAT, M., *L'Ecole des filles. Quelle formation pour quels rôles sociaux*, Paris, l'Harmattan, 1990, rééd. 1997.
- EBA NGUEMA, N., *Etre femme africaine aujourd'hui*, Yaoundé, Plume d'or, 2010.
- ENGELS, F. – MARX, K., *Le Parti de classe*, tome III., Paris, Petite collection Maspero.
- IDEM., *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, 1884. Traduction française, 1952 Cité dans Wikirouge, « Féminisme socialiste », [https://wikirouge.net/Féminisme\\_socialiste#Marx\\_et\\_Engels](https://wikirouge.net/Féminisme_socialiste#Marx_et_Engels).
- EPHESIA, *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches », 1995
- FASSIN, E. et MARGRON, V., *Homme, femme, quelle différence ?* Paris, Salvator, coll. 2014.
- FAYE, B., « L'énigme de la différence des sexes. Contribution philosophique à la perspective du genre », in *Spiritus* n°217 (décembre, 2014).

- FORGET, J.M., *Y-t-il encore une différence sexuée ?* Paris, Ed. Erès, 2014.
- FORTHOMME, B., *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Levinas*, Paris, J. Vrin, 1979.
- FRAISSE G., *Les Femmes et leur histoire*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1998.
- GAUDIUM ET SPES, n°29, 2.
- GIET, S., *Nous Deux 1947-1997. Apprendre la langue du cœur*, Éditions Peeters-Vrin, 1997.
- GROETHUYSEN B., *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, 1953.
- GRONDIN, J., *Introduction à la métaphysique*, Québec, Presses Universitaires de Montréal, 2007.
- HADJADI, F., *La profondeur des sexes*, Paris, Seuil, 2008.
- HEGEL, G. W. F, *Modèle de la vie éthique*, Paris, Gallimard, 1997.
- IDEM, *Encyclopédie de la philosophie*, Paris, Seuil, 1830.
- IDEM, *Phénoménologie de l'esprit*. Trad. J. Hypolite, Paris, Aubier, 1941.
- HENRY M., *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du Christianisme*, Paris, Seuil, 1996.
- IDEM, *Phénoménologie Matérielle*, Paris, PUF, 1990.
- IDEM, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 2006.
- HERITIER, F., *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2002.
- HOFFMANN, P., *La Femme dans la pensée des Lumières*, Paris, Ophrys, 1977
- HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*. Trad. P. Rusch, Paris, Cerf, 2001.
- HUNEMAN P.et KULICH E., *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Armand Colin, 1997, p. 97.
- IDEM, *L'Histoire des femmes en Occident*, Paris, Plon, 1992 (5 volumes).
- IDEM, *Le gender, une norme politique mondiale ? Pour un discernement*, Paris, Mame, 2013.
- IRIGARAY, L., *Ethique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1984.
- JACQUEMIN, D., *Vers une éthique pour la famille. Aimer, être aimé, se laisser aimer*, Namur, Editions Jésuites/Lessius, 2014.
- JAGGAR, A., *Politique féministe et nature humaine*. Traduit de l'anglais par M. Born, Paris, Seuil, 1983.
- JONAS, H., *Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1995.
- JOUSSE, M., *L'anthropologie du geste*, Paris, Gallimard, 2008.
- KANT, E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Flammarion, 2008.

- KONATE, G., *Femme rurale dans les systèmes fonciers au Burkina Faso*, Ouagadougou, Ambassade royale des Pays-Bas, 1992.
- LACAN, J., *Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine, et signification du phallus*, Paris, Seuil, 1966.
- LEVINAS, E., *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme*, Paris, Albin-Michel, 1976.
- IDEM, *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana, 1995.
- IDEM, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974 ;
- IDEM, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Berlin, Martinus Nijhoff, 1971.
- LOCKE, J., *Les Deux traités du gouvernement civil*, second traité, chap. VII, traduit par MAZEL, D., Paris, GF Flammarion, p.586.
- LOCOH Th., A.LABOUNE-RACAPE et Ch. TICHIT (éd.), *Genre et développement : des pistes à suivre*, Paris, CEPED, 1996, p.154.
- M., « Philosophie et subjectivité », dans *Phénoménologie de la vie, t. II. De la subjectivité*,
- M.-A PEETERS, *La nouvelle éthique mondiale : défi pour l'Eglise*, Kinshasa, MEDIASPAUL, 2007.
- MALKA, S., *Lire Levinas*, Paris, Cerf, 1984.
- MARITAIN, J., *La personne et le bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947.
- MARX, K. & ENGELS, *Sur la religion*. Trad. de G.BADIA, P. BANGE, E.BOTTIGELLI, Paris, 2d. Sociale, 1972.
- MENDEL, G., *54 millions d'individus sans appartenance*, Paris, Gallimard, 1993.
- MERCURY J.Y., *Approches de Merleau-Ponty*, Paris, l'Harmattan, 2001, p. 11.
- METIVIER F., *Sexe philo*, Paris, Eyrolles, 2012.
- MINTOUME, S.-C., *L'éthique comme philosophie première ou la défense des droits de l'autre homme chez Emmanuel Levinas*, Paris, l'Harmattan, 2011.
- MOLLER OKIN, S., *Justice, genre et famille*, Paris, Champs, 1979, p. 75.
- MONIMART, M., *Femmes du Sahel. La désertification au quotidien*, Paris, Karthala, 1989.
- MURARO L., *La différence des sexes* in *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, PUF, 1989.
- MUYENGO, S., *L'humanité de l'homme*, Kinshasa, Ed. Le Sénevé, 1997.
- NDONGMO, M., *Gender : quel avenir ? Les non-dits de la théorie du genre*, Yaoundé-Cameroun, Ed. MangwaFoundation, 2014.
- NDONGMO, M., *Gender, Quel avenir ? Les non-dits des théories du genre*, Yaoundé, Mangwafoundation, 2014.

- NGIMBI Nseka, H., *Dieu à l'horizon de l'acte philosophique. Propos sur l'argument ontologique et ses conséquences dans la vie spirituelle*, Kinshasa, FCK, 2002.
- NIETZSCHE, F., *Par de-là le bien et le mal*. Traduit de l'allemand par H. ALBERT, Paris, Mercure de France, 1994.
- OKEY, W., *Agir politique et banalité du mal. Repenser la politique avec H. Arendt*, Préface de Nestor Mbolokala, Morolo, IF Press, 2008.
- ONAOTSHO, J., *Rationalité pluraliste, Ethique et Société ? Parti-pris d'une philosophie pratique*, Louvain, Academia-L'Harmattan, 2017.
- PANGADJANGA, B., *Altérité transsubjective et mutation éthique chez Emmanuel Levinas*, Thèse de Doctorat en Philosophie, Université de Kinshasa, 1989-1990.
- PEETERS M.-A., *La nouvelle éthique mondiale : défi pour l'Eglise*, Kinshasa, MEDIASPAUL, 2007.
- IDEM, *Le gender, une norme politique mondiale ? Pour un discernement*, Paris, Mame, 2013.
- PLATON, *La République*. Traduit en français par G. LEROUX, Paris, GF Flammarion, 2002, 270a.
- IDEM, *Alcibiade*. Traduit par C. MARBOEUF et J.-F. PRADEAU, Paris, GF Flammarion, 155c-158e.
- IDEM, *Phèdre*, Paris, Gallimard, 1985.
- IDEM, *Timée*. Traduit par L. BRISSON, Paris, GF Flammarion, 1992.
- POZZI, G., *Qu'elles se marient, ou se fassent religieuses. Quand les philosophes parlent des femmes*, Rome,
- PROUDHON P.-J., *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, chap. XXIII, Paris, PUF, 1858.
- IDEM, *La Pornocratie ou Les Femmes dans les temps modernes*, chap. I, Paris, PUF, 1875.
- RICCEUR, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- IDEM, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994.
- IDEM, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- SARTRE, J.-P., *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1965.
- SEMEN, Y., *La sexualité selon Jean-Paul II*, Paris, Presse de la renaissance, 2004. *Sens et Non-sens*, Paris, J Vrin, 1948.
- SWARTENBROECKX, P., *Les dynasties yansi du Congo-Kwilu*, Bruxelles, Bibliothèque royale d'Anthropologie et de Préhistoire, 1972.



- TEMPELS, P., *La philosophie bantoue*, Paris, Cerf, 1992.
- TENENBAUM, S., *Les hommes naissent égaux et libres...et les femmes ?* Paris, Albin Michel, 2014.
- THORNE, B. – HENLEY, N., *Langage et sexe. Différence et domination*, Newbury, Rowley, 1975.
- TOURÉ, M., *La recherche sur le genre en Afrique : quelques aspects épistémologiques, théoriques et culturels*, livre en ligne, consulté le 26 novembre 2021.
- UNESCO, *L'éducation des filles : les faits*. Rapport mondial de suivi sur l'EPT. Fiche d'information, [en ligne], octobre 2013.
- VALADIER, P., *Intelligence de croire*, Paris, Forum/Salvator, 2014.
- VERLINDE, J.-M., *L'idéologie du gender comme identité reçue ou choisie*, Paris, Ed. Le livre ouvert, 2012.
- WELZER-LANG, D., *Les Hommes aussi changent. Que pensent les hommes des femmes*, Paris, Payot, 2004.
- WITELSON, S. F., *les différences sociales dans la neurologie*, Paris, Fayard, 1978.

### **Articles**

- ARUZZA C., *ContreTemps* n° 627.
- BATTAGLIOLA, F., « Mariage, concubinage et relations entre les sexes. Paris 1880-1890 », in *Genèses*, n° 18, 1995.
- BOKONGO, J.-M., « La perception de l'idéologie de gender par les africains. Parcours historique », In *La théorie du gender et les mutations socio-culturelles en Afrique, Actes des vingtième journées scientifiques (du 14 au 17 Décembre 2016)*, Kinshasa, USAKIN, 2016.
- BOSOMI, D., « La différence des sexes est-elle une différence ontologique ? », *La théorie du gender et les mutations socioculturelles en Afrique, Actes des vingtièmes journées scientifiques du 14 au 17 décembre*, Kinshasa, Usakin, 2016, pp.32-47, 1990.
- IDEM, « La différence des sexes est une différence ontologique ? », in *La théorie du gender et les mutations socio-cultures en Afrique. Acte des 19è Journées Scientifiques de l'USAKIN*, Kinshasa, USAKIN, 2016.
- BOYANCE, M., « Le concept de genre : quels enjeux pour l'anthropologie fondamentale ? », in *Gender qui es-tu ?*, Paris, Collection de l'IUPG, Ed. de l'Emmanuel, 2012.

- BOZON, M. et VILLENEUVE-GOKALP, C., « Les parents favorisent-ils également l'émancipation des garçons et des filles ? », *Recherches et prévisions*, CNAF, n°40, 1995, pp. 65-77.
- BOZON, M., « Pékin : Utilités et limites d'une conférence mondiale », in *CEPED*, no 19, 1995, pp. 4-6.
- BWALWEL, J.P., "La théorie du gender, nouveau paradigme éthique", In *Les Théories du gender et les mutations socio-culturelles en Afrique*, Actes des vingtièmes journées scientifiques (du 14 au 17 décembre 2016), Kinshasa, USAKIN 2013.
- BWALWEL, J.-P., « Gender-Genre. Un concept nouveau ou une idéologie ? » in *Cresh* n°5, (avril – décembre 2013), pp. 239-251.
- CISWAKA E., « Le statut ontologique de la femme et la reconstruction des nations », in *Le leadership politique féminin. Actes des 7è Journées Philosophiques du Philosopht saint-Augustin*, Kinshasa, 2003.
- COTTAIS, C., « Le féminisme marxiste et socialiste », in *EVR*, n°33, pp.33-39.
- CRAISTE, F., « La nature humaine, une notion controversée », in *L'éducation à l'âge du « Gender », construire ou déconstruire ou construire l'homme*, Paris, éd. Salvator, 2013.
- DARMON, M., « La socialisation entre famille et école. Observation d'une classe de première année de maternelle », *Sociétés et Représentations*, n° 11, février 2001, pp. 517-538.
- DE SINGLY, F., « Différences dans la différence. Socialisation de classe et socialisation sexuelle », *Revue française de science politique*, n° 1, 1984, pp. 48-78.
- ESDRAS, A., « Simone de Beauvoir hier et aujourd'hui », in *Mélanges en mémoire de cinquante ans de Deuxième sexe*, Paris, La Découverte, 2001, p. 105.
- DERRIDA, J., « Violence et Métaphysique. essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 64 (1967), p. 425-473.
- EYUPAR Epietung , M., « Image de la femme dans la tradition orale congolaise », in *Le leadership politique féminin. Face aux enjeux de la reconstruction en République Démocratique du Congo. Actes des 7è Journées Philosophiques du Philosopht Saint-Augustin*, Kinshasa, 2003, p. 71.
- GALUDE, M. et SINGLY, F., « L'organisation domestique : pouvoir et négociation », in *Economie et Statistique*, n° 187, 1986.

- GARDIN, B., « Spécificités du discours syndical », in *Ethnologie française*, 1984, t. 14, n° 2, pp. 131-150.
- GERMAIN, S., « Dynamique de l'altérité » in *Christus*, n°254, (Mai 2017), p. 32-37.
- GOMEZ, P.-Y., « Quel genre de théorie produit de la théorie du gender ? » In *Gender, qui es-tu ?* Collection de l'IUPG, éd. de l'Emmanuel, Paris, 2012.
- GUENOUN M., « Les êtres à part », in *EVR*, n°3., 1999, pp. 32-41.
- HARTMANN B., Vers une "union queer" du marxisme et du féminisme ? in *ContreTemps* n° 6 27, page 89.
- KA MANA, « Regard sur les temps actuels » in *Zaire-Afrique*, n°112, (février 1977), p. 69-72.
- LACROIX, X., A propos de la gendertheory », Laennec, n°3/2014.
- LE BRIS E., « Sainte Alliance », in *Politiqueafricaine*, n° 64, p. 145.
- LESK W., « Le genre : une catégorie utile en éthique ? » Dans Lacquenia, *Parole de foi et réalités éthiques. Quelles voies et quelle voix ?* Namur, Lumen Vitae, 2016, p.112.
- LOCHARD, A., « Marxisme et féminisme », in *Elles voient rouge*, colloque organisé à l'Université de Poitiers, décembre 1999, pp 26-39.
- MBALANDA, W., « Partir des réalités africaines pour une perspective africaine de la théorie du Gender », in *La théorie du gender et les mutations socio-culturelles en Afrique*. Actes des 20èmes Journées Scientifiques, Kinshasa, Usakin, 2016, p. 181.
- PANGADJANGA, B. et YAMB, G., « De la philosophie de l'être au temps de la violence. Une interpellation politique de *Etre et Temps* de Heidegger » in *Pensée Agissante*, vol. 2, n°3, Juil.-déc., 1995, p. 9-20.
- PANGADJANGA, B., « Plaidoyer pour un mieux vivre du masculin et du féminin dans le contexte de la diversité des sexes », in *La théorie du gender et les mutations socioculturelles en Afrique*, Actes des vingtièmes journées scientifiques de l'USAKIN du 14 au 18 décembre 2016, p.145.
- PARADEISE, C., « Chaînes logistiques et avenir des professions fermées », in *Philographies*, Saint Sébastien, ACL édition, 1987, pp. 177-187.
- PIERRE, L., « le rêve féminin », in *Marxisme et féminisme*, n°3, 1999, pp.32-38.
- SULTAN, P.-I., « De l'esprit marxiste », in *Elles voient rouge*, n°33, p.23.
- TESTANIERE, J., « Chahut traditionnel et chahut anémique dans l'enseignement du second degré », in *Revue française de Sociologie*, 1967, n° spécial, pp. 17-33.
- THEVENIN, N. E., « Ça n'arrive qu'aux vivantes », in *EVR*, n°3., 1999, pp. 43-51.