

Les rites et la condition sexuelle

Jean-Thierry Maertens

Volume 2, numéro 2, 1978

Corps différents / Portugal Ojibwa / Homosexualité

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000886ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000886ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Maertens, J.-T. (1978). Les rites et la condition sexuelle. *Anthropologie et Sociétés*, 2(2), 107–112. <https://doi.org/10.7202/000886ar>

LES RITES ET LA CONDITION SEXUELLE

Jean-Thierry Maertens



La recherche d'une méthode qui permettrait d'aborder les ritualités des systèmes socio-politiques que l'homme se donne m'a amené à parcourir un certain nombre de rites d'inscription par quoi le corps devient signifiant dans le discours social: rites de marquage sur la peau ("le dessin sur la peau" vol. I), de mutilation génitale ("le corps sexionné" vol. II), de masquage du visage ("le masque et le miroir" vol. III), de revêtement ("dans la peau des autres" vol. IV), de funérailles du cadavre ("le mort fait le jeu" vol. V)¹. Le corps se présente ainsi comme la première surface d'inscription rituelle, une "première" qui n'est pas tant temporelle qu'analytique. Mais la signifiante qui est inscrite de la sorte sur le corps ne concerne pas seulement sa force de production ou de reproduction (aptitude à la chasse, au mariage, au pouvoir, etc.) mais capte comme au verso de la peau un érogène qu'il utilise et gomme à la fois dans la trace laissée sur le corps. En d'autres termes, le rite, comme geste, est en rapport avec un corps qui en conserve la trace; comme discours, il est constitué d'un signifiant et d'un signifié selon le rapport proposé par de Saussure: S/s ou, en plus explicite, un signifiant (geste) sur un signifié (désir), ce "sur" ou cette barre correspondant à la barrière que l'anthropologue situe entre nature et culture ou au bord sur l'Autre autour duquel Lacan voit l'obsession tourner sans fin, dans l'incompatibilité du désir et du discours.

Le rite-signifiant est donc, tout compte fait, insignifiant puisqu'il est barré et qu'ainsi il manifeste la perte de l'Objet (une majuscule qui n'invite pas nécessairement à la transcendance) et la constante et répétitive substitution d'objets (une minuscule qui n'exclut pas la numinosité) métonymisant l'Objet perdu (ou mieux: la perte d'Objet). Mais si insignifiant qu'il soit, le rite est pourtant bien significatif: alors qu'un pénis suffirait à mettre des corps en rapport, le rite tend à en faire un phallus qui triangule le rapport de l'un à l'autre d'un rapport commun à l'Autre désiré au point que le corps-autre n'est plus jamais, une fois le rite passé par là, saisi pour lui-même, mais simultanément pour ce qu'il dit ou est censé dire de l'Autre à quelqu'un qui, lui-même, se prend pour l'Autre.

Or ne métonymise pas qui veut et il se fait que, dans l'utilisation du rite, le mâle s'est servi le premier quitte à imposer sa métonymisation à la femme. Un exemple: on peut imaginer que des soeurs aient renoncé à leurs frères et les aient échangés contre d'autres hommes: on ne trouve guère de traces d'une telle entreprise et, y en aurait-il, que ces frères répudiés n'auraient eu d'autre solution que l'homosexualité, une solution pleine d'intérêt mais

quelque peu stérile pour répondre à la hantise sociale de survie. Par contre, ce qui a laissé des traces, c'est la décision des frères qui renonçaient à elles. L'initiative de la métonymisation, du moins de celle qui a laissé des traces dans la société, vient donc du mâle et un rite sanctionne aussitôt l'interdit de l'inceste qu'il se donne: la circoncision par quoi il se rend apte à la rencontre de l'autre femme en se coupant de sa soeur. Précisons encore: le frère se sépare de sa soeur — avec laquelle jusque là il pratiquait des jeux sans portée (aux deux sens du mot) — au moment où le sang apparaît pour la première fois au vagin de la fille (signal que ces jeux pourraient soudain avoir une portée). Ainsi la condition culturelle des sexes prend forme: l'homme accède à la sexualité matrimoniale en se coupant le prépuce par un rite (effet de la culture) au moment où la jeune fille y accède par un processus naturel (menstrues). Il advient naturellement au corps de la femme ce qui n'advient que culturellement au corps de l'homme et, dans la mesure où l'opposition nature vs culture constitue le fondement de la vie sociale, la femme est ainsi cataloguée dans la nature culturalisable tandis que l'homme se situe d'emblée dans l'ordre de la culture culturante. Ainsi la femme est-elle encore nue dans certains groupes où l'homme revêt déjà son corps de signes de son prestige et se déshabille-t-elle — ou la déshabille-t-on — plus vite que l'homme quand il faut quelque part se re-souvenir de la nature et mimer sa captation par la culture et son voyeurisme... jusqu'en pornographie où le pubis féminin est depuis belle lurette dévoilé quand le pénis est encore couvert d'être davantage considéré dans son revêtement culturel que dans sa flaccide nature.

Effectivement, dans un second temps — logique tout au moins — le rite est inscrit également sur le corps de la femme, souvent avec plus de cruauté que celui de l'homme: on "ritualise" et culturalise ce qui se déroule "naturellement" dans le corps de la femme: l'excision des lèvres et la clitoridectomie ne sont qu'entreprises magiques provoquant culturellement chez la femme un flux de sang pourtant bien naturel et ramenant de la sorte dans l'ordre de la signifiante un corps qui lui échappe. L'obsession du mâle qui ritualise le corps de la femme consiste à rendre culturel le processus naturel de la reproduction de sorte que cette fonction n'échappe pas à sa signifiante. Il n'y a pas que les sociétés lignagères qui manipulent de la sorte le sexe de la femme: la caste médicale actuelle, promue dans ses fantasmes par l'assurance-maladie, ne fait guère mieux que la clitoridectomie dans l'épisiotomie pratiquée sur la quasi totalité des femmes au moment de l'accouchement, les distrayant de leur propre maternité au bénéfice d'un savoir phallique qui se donne le privilège de mettre au monde l'enfant à la place de la femme.

Toutes les sociétés ne pratiquent pas la circoncision du prépuce: il existe d'autres équivalences de cette attention portée au pénis comme l'étui pénien et assez de substituts au sexe mâle sur un corps pour que la mutilation soit éventuellement déplacée sur d'autres parties du corps ou prenne d'autres formes: le champ offert à la métonymie est infini. On doit cependant s'interroger sur la prédilection accordée au pénis dans le "sexionnement"

culturel des sexes. Notre hypothèse est que le corps à pénis dispose davantage que le corps à vagin d'une capacité de métonymisation, le pénis se présentant en effet comme une "partie pour le tout" que le mâle distingue du reste de son corps (de le voir) apprenant ainsi à jouer sur son propre corps de cette métonymie fondatrice du rite. Affirmer cette place du pénis dans la manière mâle de posséder son corps — ou de le perdre — ne revient pas à fournir des arguments nouveaux à la misogynie freudienne. Il est vrai que le pénis est à l'origine du discours rituel mais est-ce une telle infériorité pour la femme de n'avoir pas pris langue en ce domaine de l'illusion substitutive? Tandis que l'homme joue de la barre qui fait le rite et sa signifiante pour théâtraliser le réel, qui sait si la femme n'a pas d'autres avenues vers ce réel peut-être moins perdu pour elle que pour l'homme. Qui sait? Le saura-t-on jamais puisque la démarche anthropologique est elle-même majoritairement masculine tant du côté des observateurs que de celui des informateurs.

Voici donc le rite lié au pouvoir mâle, dans une lutte des sexes qui a sans doute précédé la lutte des classes. Les femmes sont renvoyées au sémiotique par la ritualité et plusieurs mythes d'origine des rites le disent clairement: ces dernières, hors-discours tout comme le masque, étant effectivement vouées à sa découverte mais tout autant incapables de ramener à la représentation discursive et à ses techniques cet engin sémiotique. Des mythes racontent effectivement comment les hommes durent enlever les masques aux femmes pour en domestiquer les effets, tant et si bien qu'il n'y a guère de sociétés de masques qui autorisent la participation des femmes à leur illusion. Jusqu'aux théâtres grecs ou japonais où les rôles masqués, même féminins, sont exclusivement tenus par des hommes. Il en va de même à propos de la circoncision que certains mythes attribuent à un accident (une soeur laissant tomber sa faucille sur le sexe de son frère) mais aussitôt contrôlé et réglé par les hommes lorsqu'ils découvrirent que cette blessure n'était pas insignifiante. Le rite clive de la sorte la société en féminin, accidentel, manque de contrôle, et en masculin, normatif, contrôlé: l'homme se coupe un bout de prépuce en équivalence de la coupure plus radicale qu'il provoque entre lui et le monde catalogué, de ce coup, féminin? Cette mythique dépossession des femmes quant à l'initiative rituelle rend compte de la violence que les mâles ont exploitée pour devenir maîtres des rites et par là des femmes... jusqu'à prétendre faire peur à ces dernières par l'apparition des masques dans le village ou revendiquer leur puberté grâce aux mutilations magiques imposées à leur sexe.

Quoi qu'il en soit du lieu où se tient la femme et du discours qu'elle y tient, l'entreprise rituelle et culturelle de l'homme a réalisé un clivage entre masculin et féminin qui a situé le premier au plan symbolique et la seconde (sans sa permission) au plan sémiotique, là où la labilité assure la confusion entre sujet et objet (comme le chamane qui se prend pour un phoque), où les pulsions se satisfont d'objets créés non encore barrés de signifiante. Espace de psychose, tout compte fait, où l'on place si bien la femme que maints mâles, pour exprimer leur fantasme hors-discours ou se laisser posséder par

un *loa* se revêtent d'habits féminins comme d'autres chamanes se masquent d'une tête de lion. Ce clivage social: masculin – symbolique et féminin – sémiotique structure la plupart des rites: les tatouages masculins ont tendance à représenter quelque chose, ceux des femmes sont davantage abstraits; l'homme porte les masques responsables de l'organisation sociale alors que les femmes sont possédées d'esprits incontrôlables. C'est dans le rituel des funérailles qu'apparaît le plus clairement ce clivage des sexes et la part décisive de la ritualité dans la reconnaissance sociale de ce sexionnement. Le cadavre est passé hors-discours, outre-signifiante: aussitôt le considère-t-on comme féminin, jusqu'au moment où sa masculinité refait surface dans le discours avec ses ossements dignes d'un ancêtre ou les reliques dignes d'un saint. Que de dépenses discursives pour y atteindre: palabres d'une part, procès en canonisation de l'autre, le tout au bénéfice des mâles, les quelques femmes y accédant n'en bénéficiant que d'être vierges (liées au père), mères de saints, épouses ou veuves. Tant que le cadavre est en décomposition, donc hors-sens, il est aux mains des femmes dont les corps immolés tapissent parfois la tombe et servent de coussins au bûcher ou dont les vociférations et les cris échappent à toute règle (tant du moins que le discours ne les rythme pas de ses stéréotypes). La veuve est l'objet d'une attention toute spéciale des rites, elle qui, en perdant son époux perd du fait même le seul lien qui la rattache à la signifiante et doit exprimer son a-signifiante par des manières de table inversées, une claustration quasi-complète et un retour à l'état d'impuberté (rasage des poils péniens, effacement des tatouages et scarifications statutaires derrière un badigeon de boue ou de kaolin, etc.). Qu'elle rentre ensuite chez son frère ou qu'elle passe au frère du défunt selon les régimes de parenté, elle ne sera de toutes manières parlable que de porter les signifiants d'un autre, toujours mâle.

Le rite est donc une invention d'hommes qui, se coupant eux-mêmes de leurs fantasmes pour mieux discursir, "sexionnent" du même coup la société. Ceci revient à dire qu'il n'y a pas d'invention de rites du côté des femmes. Les mythes d'origine des rites racontent bien la découverte "accidentelle" de quelques rites par des femmes mais aussitôt leur rapt par les hommes: si le rite reçoit pour exister l'estampille du discours en place, les femmes, qui vivent d'une authenticité qui n'éprouve pas ce recours nécessaire à l'authentification, n'ont pas, à proprement parler, de rites. C'est de la société mâle qu'elles reçoivent certains rites d'inscription sur leur propre corps: l'excision en particulier, même si elle est généralement pratiquée par une femme mais ménopausée (et ainsi plus mâle que femme); le maquillage également, on va le voir. Il est vrai qu'elles s'expriment profondément à travers ces rites définis en dehors d'elles: avant de céder au code phallique qui la maquille, la femme qui se farde, seule devant son miroir, exprime un narcissisme bien à elle et une jouissance de son propre corps qui n'a sans doute rien à voir avec la séduction qu'elle exerce ensuite, maquillée, habillée, ornée au bras de son mari ou de son amant (pour la plus grande réputation de ce dernier d'ailleurs d'avoir en ce corps de femme un précieux porte-signifiants). Des rites confidentiels circulent entre femmes au moment

d'un accouchement ou de l'ensevelissement d'un cadavre, au moment de l'excision ou des premières menstrues, et les femmes qui fuyent épouvantées devant les masques faisant irruption dans le village ont leur répertoire de chansons pour se moquer de la flaccidité de ces mâles illusoirement puissants. On recueille de nombreux exemples de ces rites imposés au corps de la femme et invertis par ce corps même, comme des excisions en Guinée actuelle transformées par les jeunes filles en protestation, au nom de la tradition, contre le néocolonialisme du "Parti". Que l'on imagine un rite expressément féminin, il ne peut être, aux yeux du discours phallique, que démoniaque et mortel: les prétendues sorcières médiévales devaient porter sur leur corps la griffe de Satan — et les inquisiteurs en investiguaient soigneusement toutes les parties — pour mériter le bûcher qui les vouait à être à tout jamais hors-discours. Le rite phallique est donc inscrit sur le corps de la femme avec l'estampille, ce qui place le rite dans une ambiguïté, voire une certaine inversion. Les femmes qui passent leur journée à se peindre mutuellement le corps pendant que les hommes sont à la chasse ou à la pêche s'amusent beaucoup et expriment incontestablement leurs fantasmes: reste que les corps ainsi peints sont ceux-là que le discours phallique fait circuler dans l'échange et cette ambiguïté même du rite sur le corps de la femme signe sa propre caducité: la femme n'a pas la complète disponibilité de ce rite, elle peut en faire une protestation, on ne voit pas qu'elle puisse en faire une contestation. Si Paul VI ferme aux femmes l'accès au sacerdoce, c'est sans doute que le mâle ne veut pas de concurrentes trop "nature" dans un domaine d'hyper-culture comme la ritualité, mais c'est peut-être une manière de reconnaître, sans trop le savoir, que la femme est ailleurs en cet espace que le discours tel qu'il est barré n'arrive pas à rejoindre.

En appliquant au corps de la femme les rites barrés ou coupés que son obsession produit, l'homme culturalise de son point de vue ce corps en le chargeant de théâtraliser cet Autre que la barre ou la coupure instaurent d'être perte. Il est de ce point de vue intéressant de constater que les tatouages et scarifications inscrits sur un corps de femme sont concentrés statistiquement au bord des orifices, pubis, fesses, seins, bouche, oreille, yeux alors que les mêmes inscriptions sur un corps d'homme sont réparties davantage sur les surfaces planes et musclées. Cette obsession du bord se vérifie encore dans le code vestimentaire imposé au corps de la femme, fait de barres (ceinture, jarettières, bracelets, bagues, colliers) et de bords (ces cent façons différentes de faire un décoletté, d'arrêter la hauteur d'une jupe, de terminer une pièce d'étoffe en frange, ourlet, etc.). Ce n'est sans doute pas par hasard que la société actuelle délègue à certains homosexuels — un des rares cas où elles les reconnaît — la profession de grand couturier comme si ces derniers, en habillant les femmes comme ils voudraient habiller leur soeur, offraient aux mâles en costume bien "coupé" de transgresser l'interdit qu'ils se sont imposés en habillant ce corps-objet des fantasmes de l'Objet. Tout se passe en effet comme si le signifiant barré se donnait un corps de femme pour rejoindre son signifié ou le barrer davantage encore, l'érotisme étant la représentation en signifiante d'un érogène décidément inatteignable.

L'objet ritualisé n'étant jamais l'Objet perdu, la pensée phallique tente de déplacer d'un substitut à l'autre son obsession et de se procurer dans la répétition et l'équivalence ce qu'elle ne trouve pas derrière la barre. Ainsi le clivage entre les sexes, d'abord catégorisé comme représentation du clivage nature vs culture ou sémiotique vs symbolique peut tout aussi bien devenir clivage impur vs pur (cf. la ritualité et les interdits des menstrues en opposition au prestige et à la ritualité du sang volontairement versé en chasse, guerre ou sacrifice) ou clivage dehors vs dedans (cf. les rites de mariage, surtout patrilinéaires et l'appropriation de la femme étrangère devenant femme d'intérieur). Il y a lieu, à cet égard, de ne pas interpréter les rites qui promeuvent une certaine féminité comme des rites qui échapperaient à l'entreprise phallique. Ce ne sont pas les déesses mères qui sauvent la femme du pouvoir mâle, ces déesses n'étant présentes en ritualité que comme représentations de l'Objet perdu et espace offert aux hiérogamies qui regonflent d'énergies le seul mâle: c'est que le pénis tourne fou et qu'il lui faut bien parfois toute une déesse pour étui. Vient d'ailleurs un moment, les conditions socio-économiques aidant, où le mâle n'a plus besoin du détour par le corps de la femme pour prendre parole et pouvoir: la loi du père est alors énoncée qui intervient même dans les zones jusque là laissées à la femme. Voici qu'une femme stérile n'a qu'à ingérer le prépuce d'un bébé juif mêlé à un oeuf pour redevenir féconde par la vertu de ce bout de pénis, que l'enfant conçu en elle est l'ancêtre — cet objet fabriqué de toutes pièces par le discours mâle, que le nom qu'elle porte n'est jamais que celui de son mari ou celui de son frère, et que — la loi du père se faisant discours scientifique — elle accouche endormie et inconsciente ayant seulement à offrir son vagin aux mains d'un médecin.

Freud a en partie raison de dire que la *libido* est mâle et qu'elle l'est exclusivement. Il aurait pu cependant dégager de sa clinique la constatation que cette *libido* n'a pu tisser la culture que sur les ruines d'une série de fantasmes refoulés et coupés au corps mâle et d'une série plus vaste encore forclosée au corps de la femme. Et si l'on coupait un peu moins? Mais l'humain le peut-il, lui qui, de naître et de parler est, déjà doublement coupé? Peut-il faire une bonne fois son deuil de l'Objet ainsi prétendument perdu plutôt que d'en entretenir la mélancolie? Mais existe-t-il une culture qui ne soit pas mélancolique et quel illusoire prestige resterait-il au pouvoir sur les rites s'il n'y avait plus de nostalgie?

NOTE

1. Ces cinq volumes paraîtront chez Aubier-Montaigne, Paris. Les deux premiers sont publiés au moment où cet article paraît. Il est entendu que cet article se fonde sur ce qui est largement développé dans ces volumes.