

La construction culturelle du désir féminin : énigme, enfermement, mascarade

Jordi Medel-Bao
Université Lumière Lyon 2

Un élément clé est la tension entre le moi et les autres, fascinants ou effrayants, que nous pouvons dénommer « désir » et qui se traduit de multiples façons, par exemple : désir de posséder l'autre, de franchir les limites qui me séparent de cet autre, y compris de lui retirer son altérité afin de le rendre « identique ». Le désir n'est pas seulement porteur de vie et de mort, il agit également de façon incohérente, mystérieuse, contradictoire. De plus, il remet souvent en cause la conception du **sujet** la plus répandue dans la pensée occidentale, qui consiste à considérer comme « le propre de l'homme » une entité unitaire, stable, cohérente, capable de dominer ses pulsions. Par conséquent, « le propre de l'homme » serait la maîtrise et le contrôle de ses désirs, en particulier celui provoqué par la femme. Paradoxalement, tel que nous le verrons ensuite, face à la femme sans désir apparaît la *femme fatale*, à la sexualité débordante et représentant une menace pour l'homme séduit.

Les artefacts culturels (littérature, cinéma, théâtre) nous ont inculqué un stéréotype dicté par les valeurs traditionnelles du patriarcat qui consiste essentiellement à voir les femmes comme un objet de désir, lesquelles toutefois ont été dépourvues de désir. Dans ces constructions culturelles, le désir féminin a toujours été représenté par les hommes, qui l'ont associé au mystère ou à « l'énigme » de la féminité, désigné comme quelque chose d'irrationnel ou d'inexplicable. Par l'intériorisation de ce discours, les femmes n'ont pas pu définir leur propre désir, enfermées dans des images qui leur dictaient la manière dont elles devaient « désirer ». Celles-ci représentaient des paires opposées comme, par exemple, la mère/la femme fatale, correspondant respectivement au désir « domestiqué » et au désir « sauvage », et synthétisées en figures mythiques comme Marie/Eve. Le prix que les femmes ont dû payer pour être conformes avec (ou se détacher de) ces modèles symboliques préétablis, est l'acceptation de la charge mortelle qu'ils portent.

Nous chercherons d'abord à définir ce que l'on considère comme « désir » : « selon son origine étymologique latine : *desiderare* (composé du préfixe *de-* avec valeur privative et de *sidus, eris*, “astre”) a d'abord signifié “cesser de contempler les étoiles”, d'où le sens moral de “constater l'absence de quelque chose”. Cette acception de regret, de manque s'est ensuite effacée derrière l'idée prospective de

“chercher à obtenir”, “souhaiter”¹ ». Il faut préciser cependant ce que l’on entend par “désir” : « ce n’est pas un synonyme d’amour, puisque celui-ci s’identifie plutôt à une construction culturelle inscrite dans le champ sémantique plus large du désir, et envisage la tension qui conduit tout sujet à dépasser ses limites et à tenter de rejoindre l’autre/l’Autre² ».

La question de l’Autre³ et, plus concrètement, celle de la puissance qui pousse le moi vers l’autre, ou la « loi du désir » (comme le dirait Pedro Almodovar) est un thème abordé dans les discours philosophique et psychanalytique.

Il n’est pas pertinent dans le cadre de cette recherche précise de retracer le parcours chronologique complet de l’histoire de la philosophie relative au désir ; nous nous pencherons d’une part, sur une série de penseurs (Hegel, Nietzsche et Sartre) qui affirment que l’unique relation possible avec l’Autre s’appuie sur l’agressivité dans la domination ou la soumission ; et, d’autre part, sur les critiques exprimées à l’encontre de ces idées par certaines féministes (Julia Kristeva et Luce Irigaray).

Hegel explique dans la dialectique du maître et de l’esclave que l’homme est un « animal vivant », un être uniquement dominé par ses besoins immédiats. Pour conquérir sa condition humaine, il doit se convertir en un « être de désir » ou une « conscience désirante », et cela ne peut se faire que par le biais d’un combat à mort contre l’autre. Ce combat aboutit à une mise en esclavage, lorsque l’un des rivaux capitule par peur de mourir – en tant qu’animal vivant – et qu’il renonce donc à être reconnu comme un individu doté d’une conscience de soi : une hiérarchie s’établit entre maître et esclave⁴. Dans ce raisonnement, le désir se confond avec l’agressivité. Pour Hegel, le désir entre les personnes naît d’un « mélange de différence et d’inégalité », ce qu’Hélène Cixous⁵ lui reproche, affirmant que cette théorie ne laisse aucune place à un éventuel désir d’égal à égal, en particulier pour ce qui a trait à la différence sexuelle, puisque, selon le philosophe, la femme est inférieure à l’homme.

À cet appareil théorique, qui s’appuie sur une vision négative du désir, Sartre ajoute le regard de l’autre, – selon lui, nous sommes tous des « êtres regardés » –, qui nous transforme en une sorte d’ « objet possédé ». L’autre garde le secret sur ce que je suis (étant donné que je ne peux pas me voir moi-même). Cette situation d’infériorité dissimule un « projet » du **je** dont l’objectif est de récupérer sa liberté à travers « l’absorption de l’autre ». L’amour est donc un conflit entre les libertés

¹ Marta Segarra, *Traces du désir*, Paris, Campagne Première, 2008, p. 9.

² *Idem.*

³ Selon l’usage habituel, nous employons « Autre » avec majuscule initiale quand nous nous référons à un concept général, se rapportant à l’altérité, à autrui ; et « autre » quand il s’agit d’un sujet distinct du moi.

⁴ Joël Dor, *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como lenguaje* [1985] Margarita Mizraji (trad.), Barcelona, Gedisa, 1997, p. 152.

⁵ Hélène Cixous, « Salidas », *La risa de la Medusa* [1975], Barcelona, Anthropos, 1989, p. 13-107.

individuelles des deux amants, le projet de l'un entrant en conflit avec celui de l'autre : l'amant désire donc ainsi se transformer en « limite objective » de la liberté de l'autre. L'amour se transforme toujours en prison pour la liberté fondamentale de l'individu. Jean-Paul Sartre établit un parallèle entre la relation amoureuse et la relation maître-esclave telle que nous l'avons déjà vue chez Hegel.

1. Le désir des femmes comme énigme et mystère

Notre réflexion part de l'essai sur la féminité de Piera Aulagnier-Spairani, dans lequel est mise en évidence la relation particulière qu'entretiennent désir féminin, mystère et Eros. Dans la tradition littéraire occidentale, l'une des expressions de premier plan se trouve dans le discours prononcé par Diotime dans *Le Banquet* de Platon. Le philosophe grec a recours à une femme pour donner une voix à l'amour et au désir :

[...] c'est de la bouche d'une femme qu'a surgi pour lui l'illumination du vrai sur Eros, voilà, il me semble, ce qui, d'emblée, nous permet de poser la question de ce qu'est la féminité : « L'énigme sur laquelle, nous dit Freud, les hommes ont de tout temps médité », et face à laquelle, écrira Lacan : « Il n'est pas vain de remarquer que le dévoilement du signifiant le plus caché, qui était celui des mystères, était aux femmes réservé ». Mais, ne l'oublions pas, les textes sacrés, comme *Le banquet*, sont œuvres d'hommes ; ce sont eux qui ont voulu réserver aux seules femmes le droit du dévoilement... Vous voyez, je pense, où je veux en venir : la féminité est avant tout une affaire d'hommes [...]»⁶.

Si l'on analyse les grands récits depuis cette perspective historique, il semble évident que la féminité et le désir se révèlent être une « question d'hommes » dans la mesure où les mots et les formules leur sont propres en tant que résultat d'élucubrations exclusivement masculines. Dans l'histoire de la pensée androcentrique, féminité et désir occuperaient, tout comme la divinité, la place de l'énigme (Freud) et du mystère (Lacan).

Pour Aulagnier-Spairani, on ne peut pas séparer la question que la femme se pose au sujet de sa propre énigme de la réponse qu'elle y trouve. C'est à dire que, si la féminité n'est acceptable (pour l'homme) qu'en tant que mystère, ce mystère ne peut être révélé que par la femme, mais celle-ci ne le révélera pas, afin d'entretenir le désir de l'homme qui, en même temps, s'alimente de l'énigme et de la captieuse contemplation du désir féminin face auquel : « [...] toute interrogation est vaine puisque, par définition, l'irrationnel comme le sacré s'acceptent mais ne se discutent pas⁷ ».

⁶ Piera Aulagnier-Spairani, « Remarques sur la féminité et ses avatars », dans Piera Aulagnier-Spairani, Jean Chevreul, François Perrier, Guy Rosolato, Jean-Paul Valabrega, *Le désir et la perversion*, Paris, Editions du Seuil, 1967, p. 52-86, p. 56.

⁷ *Ibid.*, p. 57.

Dans le même sens, Teresa de Lauretis rejoint Aulagnier-Spairani⁸ sur ce point et souligne le caractère de défi intellectuel que le désir féminin doit avoir eu pour Freud lorsqu'il a essayé de répondre à la question, qu'est-ce une femme du point de vue de la psychanalyse ? Shoshana Felman, dans son essai « Rereading Femininity⁹ », remarque que l'échec de Freud à résoudre une telle question était quasi inévitable car, en plus d'être formulée de façon captieuse, elle avait vu sa réponse explicitement apportée au début de la leçon sur la féminité :

Les hommes ont de tout temps médité sur le problème de la féminité. Vous non plus, qui m'écoutez, n'êtes exclus de ces préoccupations. Les hommes, donc vous, les femmes vous êtes cette énigme¹⁰.

Dans cette structure, les femmes apparaissent à la fois comme des objets de désir et des objets en question. La façon freudienne d'interroger l'énigme du désir féminin, selon Felman, exclut paradoxalement les femmes de la question même et ne laisse *a priori* aucune possibilité d'être en mesure d'apporter une réponse « appropriée », c'est à dire, comme l'affirme Aulagnier-Spairani, une réponse qui soit « acceptable pour les hommes ».

En somme, Piera Aulagnier-Spairani, Teresa de Lauretis et Shoshana Felman s'accordent à reconnaître que la question de Freud était adressée aux hommes, dans le sens où elle n'était pas posée pour les femmes qui, elles, doivent toujours être « l'énigme », et sa réponse était destinée aux hommes et devait revenir aux hommes. Par conséquent, comme le déclare Teresa de Lauretis, la vraie question posée par Freud était : qu'est-ce que la féminité pour les hommes¹¹ ?

Rappelons l'idée de Virginia Woolf selon laquelle « si les femmes n'avaient existé que dans des œuvres écrites par des hommes, elles seraient des êtres héroïques et mesquins, splendides et sordides, infiniment beaux et on ne peut plus horribles¹² ». Woolf souligne que les Lady Macbeth, Clytemnestre, Médée et autres « monstres » créés par l'imagination masculine « aussi amusants soient-ils pour l'imagination, [ils] manquent d'existence réelle¹³ ».

Pour que le jeu se poursuive, la femme est condamnée à réaffirmer le mystère contre lequel les questions et les théorisations de l'homme vont échouer, alors que lui, il trouvera dans cet prévisible et inexorable échec une confirmation de son image de la femme en tant que mystère et énigme ; selon les mots de Georges Bataille :

⁸ Teresa de Lauretis, « El deseo de la narración », *Alicia ya no, Feminismo, semiótica, cine*, Universitat de Valencia, 1992, p. 165-250.

⁹ Shoshana Felman, « Rereading Femininity », *Yale French Studies*, vol. 62, 1981, p. 19-21. Notre traduction.

¹⁰ *Ibid.*, p. 20. Notre traduction.

¹¹ Teresa De Lauretis, « El deseo de la narración », *op. cit.*, p. 191.

¹² Virginia Woolf, *A Room of One's Own* [1929], Londres, Grafton, 1977, p. 49. Notre traduction.

¹³ *Ibid.*, p. 50. Notre traduction.

« En fin de comptes, l'obscurité impénétrable est la vertu élémentaire de tout énigme¹⁴ ».

Les femmes se retrouvent enfermées dans le discours codifié que leur a imposé le système androcentrique, ce qui les empêche de se placer au centre de leurs propres désirs. Parfois, les femmes découvrent individuellement des vérités partielles, fragmentaires, qui répondent à leurs questions, mais qui finissent écrasées sous le système culturel du patriarcat.

Dans la plupart des cas, lorsque la femme s'interroge sur le désir, ce qu'elle fait en réalité consiste à tenter de trouver le déguisement ou le masque le plus approprié afin de sauvegarder l'énigme de la féminité.

Que désire-t-elle ? Que désiré-je ? C'est en ces termes que lui se posera la question de la féminité. Comment veut-il que je désire ? ceci est, comme un reflet, répondra la femme¹⁵.

Michel Foucault, dans *Les mots et les choses*, définit le désir comme « ce qui demeure toujours impensé au cœur de la pensée¹⁶ » – tout en soulignant la dette intellectuelle qui liait sa pensée à la psychanalyse lacanienne – car il inscrit sa réflexion dans l'espace laissé ouvert par la fin de la conception rationaliste du sujet de la philosophie occidentale, dont le protagoniste est l'Homme, être sexué au masculin, comme Luce Irigaray¹⁷ l'a bien démontré.

2. La mascarade comme stratégie pour survivre à l'énigme

Afin de savoir s'il est possible d'échapper à l'enfermement qu'implique l'énigme, nous nous référerons au célèbre essai de Joan Rivière « Womanliness as a Masquerade¹⁸ ». L'auteure¹⁹ tente d'y démontrer que l'ensemble des règles et des préceptes imposés à la femme (ce qui s'est traditionnellement appelé « féminité ») peut être volontairement porté comme un masque. Ce masque serait, pour les femmes, une manipulation contrefaite de la féminité normative, une façon d'échapper aux diktats de la société androcentriste.

¹⁴ Georges Bataille, *Les Larmes d'Eros*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1961, p. 64.

¹⁵ Aulagnier-Spairini, « Remarques sur la féminité et ses avatars », art. cit., p. 57.

¹⁶ Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 386.

¹⁷ Luce Irigaray, *Speculum, de l'autre femme*, Paris, Edition de Minuit, 1974.

¹⁸ Joan Rivière, « Womanliness as a Masquerade » [1929], dans *Formations of Fantasy*, Victor Burgin, James Donald & Cora Kaplan (eds.), Londres, Methuen, 1986, p. 35-44.

¹⁹ Le terme proposé par Eliane Viennot, plus régulier en français (sur le modèle de directeur/rice), est autrice.

Judith Butler soutient dans *Gender Trouble. Feminism and Subversion of Identity*²⁰ que si Joan Rivière se focalise sur les femmes intellectuelles, c'est pour mieux se défendre d'une éventuelle punition sociale pour avoir usurpé une partie de l'espace masculin. En renvoyant à travers un masque l'image d'une féminité épanouie, le refus de posséder un phallus éloignerait la punition de ceux qui pourraient se voir dépossédés de leurs attributs. Il nous semble important de préciser que selon Rivière, il n'existe pas de ligne de séparation entre la véritable féminité et le déguisement ; il n'y aurait aucune féminité antérieure à la construction du masque.

Jacques Lacan, dans « La signification du phallus²¹ », reprend le terme utilisé par J. Rivière pour affirmer que la mascarade ne dissimule pas la femme mais est La Femme. La mascarade se transforme, dans le texte de Lacan, en un concept-clé pour illustrer la comédie des positions sexuelles, comédie dans laquelle sont mises en lumière « les manifestations idéales ou typiques du comportement de chacun des sexes, jusqu'à la limite de l'acte de la copulation²² ». Selon Lacan, la mascarade féminine serait la manière dont chaque femme réinvente, face à l'énigme de la féminité, sa façon d'être femme.

Judith Butler contredit ce que soutient Lacan en affirmant que le concept de mascarade ne dissimule pas seulement les femmes mais occulte également la logique qui justifie l'ordre patriarcal. L'auteure soutient que le concept de mascarade peut servir à la manière d'un outil de déconstruction, afin d'engager une réflexion critique sur « l'ontologie du genre ». Butler considère la mascarade comme une des « stratégies féministes d'émancipation » visant à libérer le désir féminin jusqu'alors condamné au silence par la société phallocentrique²³.

Dans le domaine du féminisme, la position la plus polémique au sujet de la mascarade comme élément du désir de la femme est celle formulée par Luce Irigaray dans « La 'mécanique' des fluides ». Irigaray considère que la mascarade, loin de satisfaire un désir féminin, est la matérialisation de ce que font les femmes pour retrouver une partie de leur désir, à savoir faire partie du désir de l'homme « mais aux dépens de leur propre désir²⁴ ».

Nous souhaitons terminer cet article par une réflexion autour de la conception positive du désir. Emmanuel Levinas définit le désir comme le « mouvement positif qui mène au dépassement du mépris ou de la méconnaissance de l'autre, c'est-à-dire au-delà de l'appréciation ou de la possession, de la compréhension ou de la

²⁰ Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and Subversion of Identity*, New York & Londres, Routledge, 1990.

²¹ Jacques Lacan, « La signification du phallus » [1958], dans *Ecrits*, Paris, Seuil, p. 665-675. Traduction : Tomás Segovia, Siglo XXI, 1975.

²² *Ibid.*, p. 674

²³ Judith Butler, *Gender Trouble*, op. cit., p. 160. Notre traduction.

²⁴ Luce Irigaray, « La 'mécanique' des fluides », *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Editions de minuit, 1977, p. 131.

méconnaissance de l'autre²⁵ ». Si tout désir est « à l'origine, une tentative de reconnaissance par l'autre²⁶ », cette reconnaissance peut aller de la domination au respect. Quoi qu'il en soit, peut intervenir ici une nouvelle conception du désir qui « réinvente l'amour » parce qu'elle ne part pas d'une dialectique du pouvoir selon laquelle il y a toujours une personne supérieure à l'autre, mais plutôt d'une « reconnaissance de l'un vers l'autre » qui commence par un « travail de connaissance intense et passionné²⁷ ». Pour reprendre les mots d'Hélène Cixous, il s'agit de

prendre le risque de l'autre, de la différence, sans se sentir menacé/e par l'existence d'une altérité, mais en se réjouissant de grandir à partir des inconnus que supposent découvrir, respecter, favoriser²⁸.

Dans ce type de relation, l'autre est maintenu « dans la vie et la différence²⁹ ». Luce Irigaray qualifie ce type de désir de « féminin », ce qui n'implique pas pour autant qu'il soit uniquement l'apanage de la femme. Il s'oppose plutôt au désir de possession que Freud lui-même assimilait à la masculinité. Ce nouveau type de désir est déduit d'une autre conception du sujet qui n'a pas besoin de s'appuyer sur la souveraineté et sur son unité qui peut être en constante évolution.

Michel Foucault, dans le premier volume de son *Histoire de la sexualité*³⁰, montre comment, à partir du XVII^{ème} siècle, la société est obligée de développer une série de stratégies de défense sociale pour se protéger des subjectivités qui transgressent, non normatives. C'est à dire qu'elle opère une « technologisation du désir » qui le transforme en « sexualité ». La « mise en discours » du désir, au lieu de le libérer, comme on a coutume de le penser, a introduit des mécanismes de contrôle relatifs à cette question.

Selon Georges Bataille, le désir, c'est l'érotisme, dans sa forme la plus charnelle, « le problème majeur de l'existence humaine. Il forme le tissu même de l'expérience intérieure de l'homme³¹ », pour reprendre les mots de Jean-François de Sauverzac. Bataille affirme que nous sommes seuls et enfermés dans notre corps : « entre un être et un autre il y a un abîme, une discontinuité³² ». Par conséquent, quel que soit notre sexe, nous rêvons de la fusion, de « l'absence de séparation, de

²⁵ Cité par Jacques Derrida (1967), « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas », *L'écriture et la différence*, Paris, Editions de Seuil, 1967, p. 117-228, p. 119.

²⁶ Abdul Janmohamed, « The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature » (p. 209-231), *Critical Inquiry*, otoño, 12 (1), 1985, p. 66.

²⁷ Hélène Cixous, *Le rire de la Méduse et autres ironies*, Galilée, Paris, 2010, p. 68.

²⁸ *Idem*.

²⁹ Luce Irigaray, *op. cit.*, p. 145.

³⁰ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*, Ulises Guiñazul (trad.), Madrid, Siglo XXI, 1989.

³¹ Jean-François de Sauverzac, *Le désir sans foi ni loi : Lecture de Lacan*, Paris, Aubier, 2000, p. 21.

³² Georges Bataille, *L'Érotisme* [1957], Les Editions de Minuit, Paris, 2011, p. 15.

distinction pour échapper à cette “solitude radicale”³³ » à laquelle nous sommes condamnés.

Nous devons impérativement opter pour une véritable politique du désir³⁴ qui partirait de l'égalité. La transgression commence par la revendication de l'importante capacité de subversion du désir féminin, ainsi que le propose Luce Irigaray, ladite subversion ayant occupé pendant des siècles la pensée androcentrique, l'obligeant ainsi à entrer dans les méandres des métaphores du mystère et de l'énigme. Ainsi que le formule Lia Cigarini, le désir féminin a été confisqué par l'homme, le dépassement de la « contrainte normative » qui leur a été imposée représenterait alors un véritable acte de résistance.

³³ *Idem.*

³⁴ Nous faisons référence au titre *Políticas del deseo, Literatura y cine*, Marta Segarra (ed.), Barcelona, Icaria, 2007 qui a son tour s'inspire du livre de Lia Cigarini, *La política del deseo*, Ida Dominijanni (introd.), Luisa Muraro & Liliana Rampello (eds.), María-Milagros Rivera Garretas (trad.), Barcelona, Icaria, 1996.

BIBLIOGRAPHIE

- AULAGNIER-SPAIRANI Piera, CLAVREUL Jean, PERRIER François, ROSOLATO Guy, VALABREGA Jean-Paul, *Le désir et la perversion*, Paris, Editions du Seuil, 1967.
- BATAILLE Georges, *L'Erotisme* [1957], Paris, Les Editions de Minuit, 2011
- BATAILLE Georges, *Les Larmes d'Eros*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1961.
- BUTLER Judith, *Gender Trouble. Feminism and Subversion of Identity*, Londres & New York, Routledge, 1990.
- CIXOUS Hélène, *Le rire de la Méduse et autres ironies* [1975], Paris, Galilée, 2010.
- DERRIDA Jacques, « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas », *L'écriture et la différence*, Paris, Editions du Seuil, 1967, p. 117-228.
- DOR Joël, *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como lenguaje* [1985,], Margarita MIZRAJI (trad.), Barcelona, Gedisa, 1997.
- FELMAN Shoshana, « Rereading Femininity », *Yale French Studies*, 62, 1981.
- FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- FOUCAULT Michel, *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*, Ulises GUIÑAZUL (trad.), Madrid, Siglo XXI, 1989.
- JANMOHAMED Abdul, « The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature », *Critical Inquiry*, Vol. 12 n°1, Automne 1985, p. 209-231.
- IRIGARAY Luce, *Speculum, de l'autre femme*, Paris, Editions de Minuit, 1974.
- IRIGARAY Luce, « La 'mécanique' des fluides », *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Editions de Minuit, 1977.
- LACAN Jacques, « La signification du phallus » [1958], *Ecrits*, Paris, Seuil, Paris, p. 665-675, Traduction Tomàs SEGOVIA, Siglo XXI, 1975.
- RIVIERE Joan, « Womanliness as a Masquerade » [1929], dans *Formations of Fantasy*, Victor BURGIN, James DONALD & Cora KAPLAN (dir.), Londres, Methuen, 1986, p. 35-44.
- SARTRE Jean-Paul, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica* [1943], Juan VALMAR (Trad.), Madrid, Alianza, 1984.
- SEGARRA Marta, *Traces du désir*, Paris, Campagne Première, 2008.
- WOOLF Virginia, *A Room of One's Own* [1929], Londres, Grafton, 1977.