



*Varia décembre 2024*

*Volume 2*

*Numéro coordonné par :*

*Florent GOHOUROU  
Maître de Conférences  
UJLoG (Daloa - CI)*

*Quonan Christian  
YAO-KOUASSI  
Maître de Conférences  
UJLoG (Daloa - CI)*

*Didier-Charles  
GOUAMENE  
Maître de Conférences  
UJLoG (Daloa - CI)*

**Numéro 2**

**2024**

# Espaces Africains

Revue des Sciences Sociales

**ISSN  
2957-9279**

*Revue du Groupe de recherche PoSTer (UJLoG - Daloa - CI)  
<https://espacesafricains.org/>*



## Revue des Sciences Sociales

Numéro 2 | 2024 | Vol. 2

Varia – décembre 2024

Date de soumission : 30-10-2024 / Date de publication : 30-12-2024

### DE LA FABRICATION DU CONSENTEMENT À LA FÉMINITÉ INCORPORÉE. UN EXEMPLE MALGACHE

### FROM THE MANUFACTURING CONSENT TO EMBODIED FEMININITY. A MALAGASY EXAMPLE

Baholinirina **NOASIVÉLO**

#### RÉSUMÉ

L'égalité des sexes constitue un axe transversal promu de part et d'autre au niveau international comme au niveau national. Cependant, aussi louables soient les politiques publiques, aussi convaincus soient les activistes des sociétés civiles, l'objectif est loin d'être atteint. Nous nous proposons, à travers cet article, de penser que le genre devrait se lire en tant qu'il résulte d'une construction sociale, et son mécanisme de déconstruction se trouve donc dans ce même processus. Une démarche hypothético-déductive mobilisant une méthodologie mixte a permis de récolter des données, lesquelles ont été appréhendées sous l'angle du constructivisme structuraliste de Bourdieu. Il s'est avéré que la perception de soi des femmes et leurs comportements et attitudes discursives dans les espaces publics (les réunions villageoises, en l'occurrence) révèlent une certaine forme de consentement de leur part relativement au rapport de pouvoir avec le genre masculin. Les données attestent également à quel point la féminité, dans ce qu'elle est censée être, est réellement incorporée par les villageoises de Fihaonana et de Belobaka (district de Tsiroanomandidy). Ces éléments permettront ainsi de mieux approcher le

phénomène du genre tant dans son analyse théorique que dans les recommandations pratiques et institutionnelles

**Mots-clés** : genre, consentement, incorporation, construction sociale, féminité

#### ABSTRACT

Gender equality is a cross-cutting axis promoted by both sides at the international and national levels. However, as laudable as public policies are, as convinced as civil society activists are, the objective is far from being achieved. Through this article, we propose to think that gender should be read insofar as it results from a social construction, and its mechanism of deconstruction is therefore to be found in this same process. A hypothetico-deductive approach mobilizing a mixed methodology made it possible to collect data, which were apprehended from the angle of Bourdieu's structuralist constructivism. Indeed, by being particularly aware of women's self-perception and their discursive behaviours and attitudes in public spaces (village meetings, in this

case), we can grasp how female consent is manufactured in the power relationship with the male gender and to what extent femininity, in what it is supposed to be, is actually incorporated by the villagers of Fihaonana and Belobaka (Tsiroanomandidy district). These elements will thus make it possible to better approach the phenomenon of gender both in its theoretical analysis and in practical and institutional recommendations.

**Keywords** : gender, consent, incorporation, social construction, femininity

## INTRODUCTION

De part et d'autre, des recommandations se dressent afin d'asseoir une manière de faire, de sentir, de parler et de penser qui ne soit pas dévalorisante à l'égard du genre féminin. Il s'agit de faire en sorte que devenir femme cesse « d'être considéré (...) comme un mode mineur d'existence sociale » (Behbahani 2010 : 158). Au niveau institutionnel, la lutte est engagée. Pour une appropriation de l'ODD n°5 portant sur l'égalité entre les sexes, l'État malgache indique clairement dans le *Velirano*<sup>1</sup> n°8 : « Nos femmes et nos jeunes pour l'avenir ». Les institutions ministérielles, soutenues par différents partenaires techniques et financiers, s'activent afin de concrétiser dans le meilleur délai cet objectif. De leur côté, les sociétés civiles viennent apporter leur part de contribution par le bas – éducation de masse allant dans ce sens – ou par le haut – en tant que groupe de pression sur l'institution étatique. A l'heure actuelle, on est encore loin du compte. L'Equal Measures 2030<sup>2</sup> indique que, relativement à l'égalité de genre, Madagascar se trouve au 133<sup>e</sup> rang sur 139 pays au niveau mondial. Nous pouvons recenser au moins deux causes. La première soulève la responsabilité de l'Etat, mû par des logiques politiciennes et survivant grâce au *werawera tsy maintsy*

*mandeha*<sup>3</sup>. Le rouage institutionnel ainsi que le manque d'initiative politique ne sont que quelques éléments manifestes du système. La deuxième concerne la base : l'individu lui-même est assailli jusqu'à son inconscient par une culture qui modèle son rapport à l'autre et même son rapport à soi. Dans une démarche hypothético-déductive, nous allons nous focaliser sur cette deuxième option et l'ériger comme une source d'hypothèse. Nous supposons qu'une fabrication du consentement s'effectue en amont de l'habitus genré, débouchant ainsi sur une féminité incorporée impliquant une soumission consentie. L'objectif principal sera de discuter de la construction sociale du genre à partir de la base afin de comprendre les failles des initiatives et projets relatifs à la promotion de l'égalité entre les sexes, aussi louables soient-ils.

## 1. TERRAIN DE RECHERCHE, METHODES ET TECHNIQUES

L'investigation s'est portée sur les habitants de deux communes de la région de Bongolava, située au Moyen-Ouest de Madagascar, au Nord-Est par la Région d'Analamanga. Il s'agit de la Commune Rurale de Belobaka qui se trouve à 260km à l'ouest de la capitale et à 66km à l'ouest sud-ouest du chef-lieu de district (Tsiroanomandidy). La présentation géographique est plus difficile avec la Commune Rurale de Fihaonana car le bâtiment administratif où siège la commune se trouve dans la circonscription de la commune urbaine de Tsiroanomandidy mais les Fokontany qui la composent s'étendent dans les zones rurales périphériques à la ville. L'un des plus proches se trouve à près de 9km du bureau communal (Andranomadio), le plus éloignés étant à environ 40km de celui-ci (Amparihibe Avaratra). Une technique d'échantillonnage par strate et par convenance a été utilisée (Tabl.eau 1). La première strate concerne le fokontany, lieu de résidence des habitants (sachant que Belobaka en compte 19 et Fihaonana en a 20). La seconde a été formée par les

<sup>1</sup> « Les *Velirano* traduisent les axes prioritaires et les résultats attendus par la population et devront être mis en application dans les meilleurs délais. » Présidence de la République Malgache (<https://www.presidence.gov.mg/19-a-la-une/66-la-ligne-directrice-de-la-pge.html> consulté le 29 octobre 2024)

<sup>2</sup> Disponible sur <https://equalmeasures2030.org/wp-content/uploads/CountryProfilePDFs/FR/Profil Pays Madagasc ar.pdf> consulté le 30/10/24.

L'Equal Measures 2030 est une coalition de dirigeants de réseaux féministes, de la société civile et du développement international

à travers le monde qui relient les données et les preuves à la défense et à l'action en matière d'égalité de genre.

<sup>3</sup> Le *werawera tsy maintsy mandeha* est une formule caractéristique du régime actuel. Il consiste en des gesticulations comportementales et discursives visant à démontrer une image positive d'un régime très travailleur et aimé du peuple (*mamim-bahaoka*). Les réseaux sociaux et les médias contribuent considérablement à cette propagande.

groupes de fokontany selon leur distance par rapport au chef-lieu de la commune, ce qui nous donne trois groupes :

- 1er groupe : fokontany qui se trouvent dans le chef-lieu de la commune ;

- 2e groupe : fokontany situés dans une distance moyenne par rapport au chef-lieu de la commune ;  
- 3e groupe : fokontany étant les plus éloignés du chef-lieu de la commune.

Tabl.I : Structuration par fokontany de l'échantillon

| Commune          | Fokontany              | Distance par rapport au chef-lieu de la commune (en km) | Effectif des enquêtés |
|------------------|------------------------|---|-----------------------|
| <b>Belobaka</b>  | Vohimasina             | 0   | 27                    |
|                  | Ambatomandondona       | 12  | 18                    |
|                  | Manarintsoa            | 3   | 26                    |
|                  | Fenoarivo              | 3   | 31                    |
|                  | Andranomangatsiaka     | 15  | 15                    |
|                  | Tsarahonenana          | 6   | 18                    |
|                  | Mandrosoa              | 0   | 30                    |
| <b>Fihaonana</b> | Andranomadio           | 9   | 23                    |
|                  | Amparihibe Avaratra    | 40  | 28                    |
|                  | Antsapanimahazo        | 5   | 30                    |
|                  | Antsahabe              | 13  | 30                    |
|                  | Morafeno Avaratra      | 11  | 15                    |
|                  | Antanimbaribe Avaratra | 8   | 30                    |
|                  | Ankaditapaka           | 20  | 27                    |
| <b>Total</b>     |                        |   | <b>348</b>            |

Source : Auteure, 2023.

Par la suite, à cause du niveau d'enclavement de certains fokontany et certainement aussi le problème d'insécurité dans cette zone, nous avons dû structurer par convenance cet échantillon. En adoptant une approche bourdieusienne traduite par le structuralisme constructiviste, cet article mobilise une méthode mixte. Une analyse de contenu a été faite à partir des données qualitatives tandis que le logiciel Sphinx a permis de traiter les éléments d'ordre quantitatif. Par ailleurs, cette recherche s'est faite dans une démarche hypothético-déductive car cette dernière a le mérite d'assurer un minimum de rigueur scientifique par rapport à l'induction (Perrin 2005 : 128). Il faut indiquer également que, outre cette raison, elle constitue une suite logique à l'induction faite préalablement sur le sujet. Pour le recueil des données, un entretien libre avec usage de questionnaire et semi-libre avec usage de guide d'entretien ont permis de les récolter. Une série

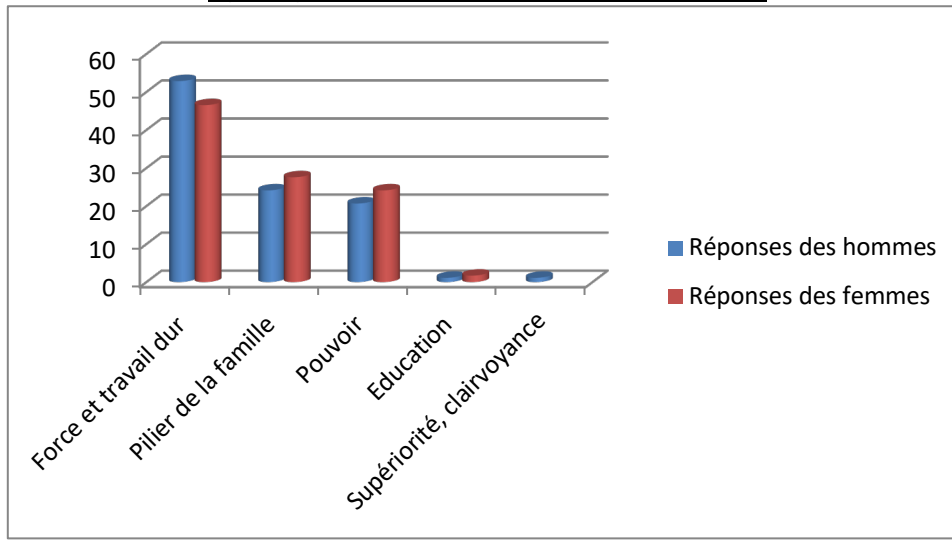
d'observations (directes et indirectes) a également été effectuée, moyennant l'usage d'un guide, d'un journal d'observation et d'une carte de déambulation. Ces observations ont d'ailleurs rendu possible la conception d'une coloscopie d'une réunion villageoise dont la partie suivante étayera le détail parallèlement à d'autres données susceptibles de vérifier notre hypothèse.

## 2. RÉSULTATS

### 2.1. Assignation politique et identitaire de soi et de l'autre

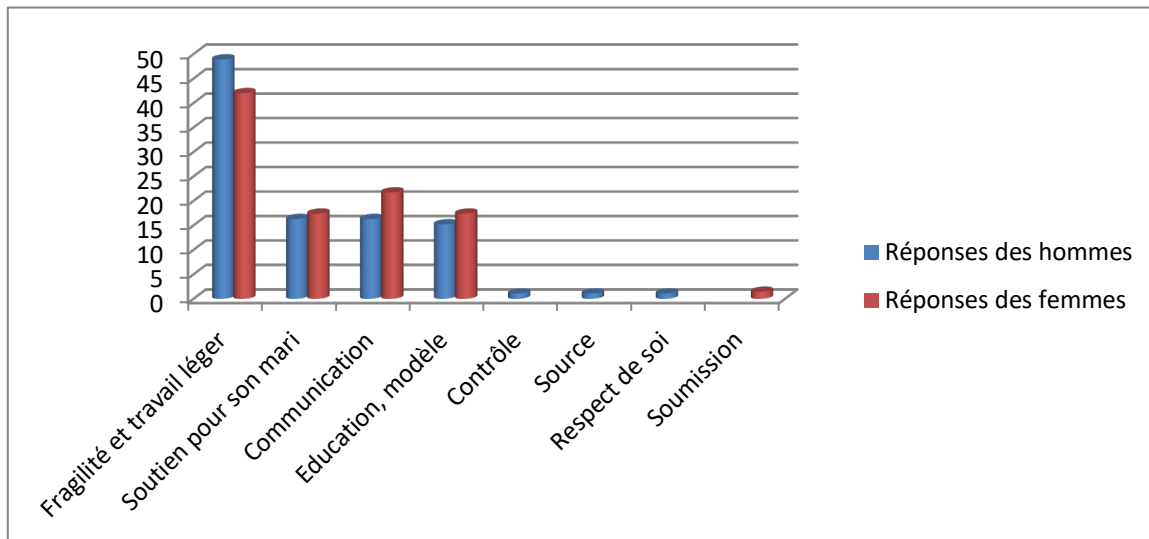
**A** une question ouverte tendant à savoir les rôles sociaux associés respectivement à l'homme et à la femme, les réponses traduites par des graphiques (figures 1 et 2) et des verbatim suivantes ont été obtenues :

Fig.1: Le genre masculin selon les hommes et les femmes



Source : Données du terrain, 2023

Fig.2: Le genre féminin selon les hommes et les femmes



Source : Données du terrain, 2023

A partir de ce graphique, on peut voir certains codes qui n’ont pas été partagés par les deux groupes ; ils ont été évoqués uniquement soit par l’homme, soit par la femme. Les hommes se représentent eux-mêmes comme des êtres forts et peuvent, en effet, assurer les activités nécessitant de gros effort physique, notamment celles que les femmes ne peuvent pas faire. Par la possession de cette force, le statut de pilier de la famille lui est attribué de telle sorte qu’il nourrisse les membres de la famille et subviennent à tous les besoins. En tant que le pouvoir est de son apanage, il est le maître de la maison, premier responsable de la communauté et même

du pays. La supériorité et la clairvoyance sont autoconstatés et ne sont pas recensées chez l’autre genre. « Il est le premier responsable au sein de sa famille, de la société et même du pays. » (Père de famille, 38ans, Fihaonana) : « Il incarne la force. Il a quelque chose de plus. Il est réfléchi. » (Père de famille, 34ans, Belobaka). Parallèlement, les femmes reconnaissent que la force est associée à l’homme, d’où les activités physiques qui leur sont attribuées, par contraste au travail léger effectué par la gent féminine. La considération de l’homme en tant que pilier de la famille et détenteur de pouvoir est partagée par les deux. Si le terme exacte

de supériorité n'apparaît pas dans la bouche de nos enquêtées, l'idée apparaît subtilement dans la perception politique de l'homme en tant qu'il est le chef. « *Assumer ses obligations, travailler et nourrir la famille pour qu'il y ait développement du pays.* » (Mère de famille, 24ans, Belobaka)

« *Ils sont envoyés pour assister à des réunions. Ils font de long trajet, de lourdes tâches nécessitant de la force.* » (Mère de famille, 36ans, Belobaka)

En ce qui concerne le genre féminin, les réponses obtenues des hommes montrent que si la force est caractéristique de l'homme, la fragilité est celle de la femme. De ce fait, elle ne peut effectuer que des activités légères nécessitant moins d'effort physique. Si son mari est le pilier de la famille, elle doit être un soutien pour lui. Sa vocation se trouve plus dans la communication et dans l'éducation, d'autant plus qu'elle est un « modèle » non seulement pour ses enfants mais aussi pour la société en général. De par ces éléments, les hommes pensent qu'elle doit faire preuve, entre autre, de contrôle et de respect de soi.

« *Ce sont des fanaka malemy (meuble fragile), un être de cœur, elles doivent faire des tâches légères.* » (Père de famille, 25ans, Belobaka).

« *Se respecter et faire ses corvets.* » (Jeune homme, 18ans, Belobaka).

De même aussi, les femmes reconnaissent bien que s'il y a des activités masculines, il y a aussi des activités féminines (*raharaham-biavy*), celles qui ne nécessitent pas beaucoup d'efforts. La représentation de la femme comme pilier de son mari est partagée par les deux groupes, de même aussi pour la communication et l'éducation qui se retrouvent encore ici comme des particularités du rôle de la femme. C'est lorsqu'elles s'auto-attribuent la soumission que la situation devient plus intéressante. En effet, pendant que les hommes se donnent la qualité de supérieur, les femmes s'attribuent le rôle de se soumettre.

« *Veiller sur son foyer, se communiquer dans la société.* » (Mère de famille, 54ans, Fihaonana)

« *Faire ce que l'homme recommande de faire selon la situation.* » (Mère de famille, 26ans, Belobaka)

## 2.2. Autoexclusion et mutisme politique auto-imposé

**N**ous savons que l'accès à la parole constitue un accès au pouvoir, et que prendre la parole signifie exercer ce pouvoir. Dans ce sens, se rendre à une réunion est une chose.

Intervenir dans les discussions en est une autre. A la question de savoir pourquoi les femmes gardent-elles le silence dans les réunions, ci-joint les principales réponses que nous avons obtenues avec le verbatim associé :

➤ Parce que la réunion est fondamentalement masculine

Que le fokontany dise explicitement ou non que la réunion ne sollicite que la présence des hommes, la forte présence masculine incite à penser qu'elle est une affaire d'hommes. Cette quasi-exclusivité masculine des réunions est un fait rendu compte aussi bien par les hommes que par les femmes.

« *Parce que ce sont toujours les hommes qu'on sollicite.* » (Père de famille, 32ans, Belobaka)

« *Par ici, les hommes garantissent la tenue de la réunion.* » (Mère de famille, 31ans, Belobaka)

« *Les femmes ne s'expriment pas vraiment, généralement elles n'y assistent pas.* » (Père de famille, 62ans, Belobaka)

➤ Parce que la société exerce une exclusion politique à l'égard des femmes

Certains habitants, tout sexe confondu, reconnaissent l'existence d'une forme d'exclusion d'ordre politique au détriment des femmes dans les fokontany. Cette mise à l'écart a une origine historique et culturelle qui fait que les femmes elles-mêmes se résignent à émettre leur opinion et accordent ce droit aux hommes. La considération des femmes comme des *fanaka malemy* se poursuit même au niveau politique, d'où la négation de leur droit.

« *Parce que c'est la société elle-même qui a défini leurs discours comme des "idées de femmes". Ils perdent ainsi de leur valeur.* » (Mère de famille, 26ans, Belobaka)

« *C'est peut-être l'éducation ancienne qui a promu que les femmes ne sont pas faites pour prendre la parole.* » (Mère de famille, 36ans, Belobaka)

« *Les droits des femmes ne sont pas respectés. On pense qu'elles sont des fanaka malemy qui n'ont pas d'idée, notamment dans les zones rurales.* » (Mère de famille, 56ans, Fihaonana)

➤ C'est dû à la honte et au « complexe de sexe »

La rétention de la parole peut provenir également de la femme elle-même qui ressent de la honte ou de la peur à l'idée de parler en public. Cela ne signifie pas pour autant qu'elle n'a pas d'idée, elle en a mais n'a pas assez de courage pour l'avancer. Certaines se taisent parce qu'elles ne se sentent pas en droit de le faire en présence de l'homme. A cet

instant, l'auto-rabaissement est manifeste. D'autres gardent le silence en pensant que les interlocuteurs ne leur conviennent pas.

« L'absence de courage pour parler, peut-être de la honte. Cela dépend aussi de son caractère propre. Peut-être qu'elles discutent entre elles, ou un complexe de sexe. » (Jeune homme, 19ans, Belobaka)

« Elle a peur de prendre la parole alors qu'elle a des idées. » (Mère de famille, 26ans, Belobaka).

« Peut-être qu'elle n'est pas très brillante et elle ne veut pas parler. Cela dépend aussi de qui assistent à la réunion. Si les interlocuteurs ne lui conviennent pas, elle ne dira aucun mot. » (Mère de famille, 34ans, Fihaonana)

➤ Parce que ce qu'elle dit n'a pas de valeur politique

Dans une communauté où le droit à la parole est réservée à l'un et est fermé à l'autre, tout discours du second perd de sa valeur quel que soit son contenu car il n'a même pas lieu d'être. Consciente de cette appréciation politique de la parole, et surtout de la dévalorisation qui en sera faite, certaines femmes décident de se taire. Entre la parole d'un homme et celle d'une femme, celle de l'homme porte plus d'autorité.

« Peut-être que les femmes se taisent parce qu'elles ne sont pas en mesure de décider. » (Père de famille, 68ans, Belobaka)

« On se trouve dans un pouvoir patriarcal (litt. pouvoir du père de famille). » (Père de famille, 54ans, Belobaka)

« La raison, c'est qu'il y a celles qui pensent que leurs idées ne sont pas consistantes. » (Mère de famille, 56ans, Belobaka)

« D'habitude, on dit que les hommes ont de l'autorité dans leur parole. Et d'ailleurs, les femmes n'émettent pas vraiment leurs avis. » (Mère de famille, 25ans, Belobaka)

➤ Parce que les femmes sont occupées à autres choses

Sachant que sur les femmes pèsent les charges domestiques liées aux enfants, à leur mari et à l'entretien du ménage, la saturation mentale qui en résulte affecte leur comportement politique : dans

les réunions, elles ne prennent plus le temps d'intervenir.

« Il y a un faible effectif des femmes. Aussi, elles sont surchargées mentalement par les tâches domestiques et elles n'arrivent plus à prendre la parole dans les réunions. » (Mère de famille, 29ans, Fihaonana)

➤ Parce qu'elles n'ont tout simplement pas d'idées

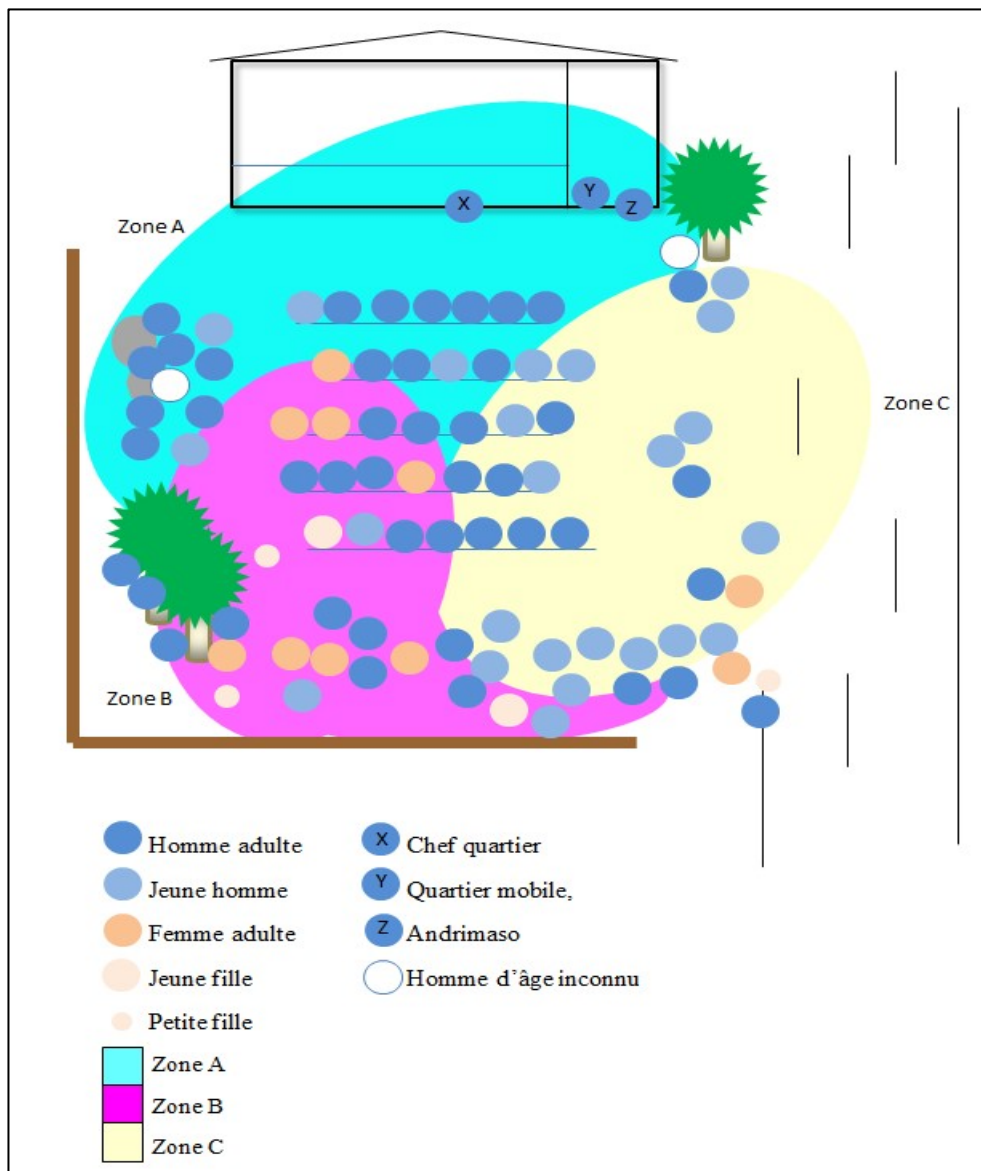
Elles se taisent parce qu'elles n'ont pas d'idées. En effet, en considérant l'administration du fokontany comme un domaine dans lequel les hommes dominant, certaines femmes s'y sentent étrangères et se sont faites à l'idée qu'elles n'en ont aucune opinion.

« Elles ne veulent pas réfléchir. Elles n'ont rien à dire. » (Père de famille, 29ans, Belobaka)

### 2.3. La disposition sociale dans la disposition spatiale comme révélatrice du positionnement féminin

Un fait qui n'a pas été évoqué dans les entretiens mérite d'être recensé ici : la congruence entre la disposition sociale et la disposition spatiale. Sachant que l'emplacement de l'assistance au cours d'une réunion villageoise est totalement libre et ne résulte pas du statut respectif de chacun (outre le cas des membres du comité du fokontany qui sont censés se tenir devant), nous avons constaté un certain lien entre le choix de chacun quant à l'espace occupé et l'habitus. Autrement dit, on peut constater que l'occupation de l'espace est liée à la disposition respective de chaque individu selon son appartenance sexuelle.

Nous nous sommes intéressés à une réunion des habitants d'un quartier à Fihaonana. Elle s'est tenue devant la cour du chef quartier, bordée d'un côté par une route et de l'autre par un mur d'à peine un mètre qui s'allonge pour ensuite tourner en perpendiculaire vers la route.

Fig.3 : Coloscopie d'une réunion villageoise<sup>4</sup>

Source : Données du terrain, 2023

Après avoir étudié les interactions, les caractéristiques socio-démographiques, les faits et gestes, les prises de paroles et certainement aussi l'emplacement de chaque villageois qui vient assister à cette réunion dans la commune de Fihaonana, on peut voir que trois aires configurent l'ensemble de l'assistance.

#### ➤ Zone A – L'aire des engagés

Cette aire des engagés est constituée majoritairement par des hommes adultes avec, accessoirement, quelques femmes et jeunes

hommes. Elle forme l'espace supérieure de la scène (de la réunion), et tout ce qui entoure immédiatement le chef quartier (devant lui et autour de lui). Pour autant, tous ceux qui y sont ne sont pas automatiquement engagés, mais dans la globalité, les engagés s'y retrouvent.

Approximativement, 80% des interventions se localisent dans cette zone. Ces interventions peuvent se faire par les mêmes personnes (*miteny foana*) mais également par d'autres plus disparates. La population s'y distingue par rapport à d'autre par

<sup>4</sup> X, Y et Z représentés dans la coloscopie regroupent les principaux membres du comité du fokontany. X renvoie au chef quartier, sachant qu'un fokontany peut en regrouper plusieurs. Y se réfère au quartier mobile, il s'agit de la personne chargée de la sécurité du quartier et du fokontany en général. Le Andrimaso, représenté par la lettre Z, est le responsable du contrôle du mouvement des habitants et notamment des étrangers qui viennent passer ou séjourner dans le quartier.



leur disposition physique et mimique : disposée face au chef quartier faisant office de maître de cérémonie, les yeux tournés généralement vers celui ou celle qui prend la parole, et avec une figure d'intéressée, de concentré. Ces éléments témoignent de l'intérêt qu'elle porte à l'objet de la réunion et à la réunion elle-même. A ceux-là s'ajoutent des formules telles que « *Shhhh ! Mba asio fanajana e !* » ou bien les interjections du genre « *Ehhh !* » pour imposer une mise à l'ordre à l'endroit d'autres assistances.

➤ Zone B – L'aire désengagée (ou l'aire protégée)

La deuxième zone est qualifiée d'aire désengagée ou aire protégée. Ces dénominations viennent des caractéristiques principales de l'assistance qui s'y trouve : à la fois désengagé par rapport à la discussion qui se fait et présentant un certain besoin de se protéger. En effet, en termes de prise de parole, environ 5% des interventions ont émané de cette zone. Pour comprendre cela, notons que, structurellement, cette zone est constituée :

1. d'un sous-groupe engagé intérieurement et désengagé extérieurement (l'exemple du sous-groupe des femmes créant une réunion dans la réunion) ;
2. d'individus non engagés dans la discussion, qui sont là sans être là, qui écoutent sans rien entendre, et qui, à la fin de la réunion, lorsqu'on pose la question « que pensez-vous de ce qui vient de se décider ? », répondent « *tsary arako tsara fa izaho koa taty aoriana* » (je n'ai pas bien entendu, j'étais derrière). Au fait, ils assistent à la réunion parce qu'ils doivent y être, la conviction étant absente<sup>5</sup> ;
3. d'individus engagés, qui écoutent et entendent, tournés exclusivement vers l'avant de telle sorte qu'ils puissent suivre ce qui se passe. C'est généralement de là que provient la part d'intervention émanant de la zone B. Sur leur visage s'observent les mimiques de crispation car ils n'entendent pas bien les propos du devant, dressant légèrement la tête pour tourner une oreille vers celui qui prend la parole. S'observent également ces mimiques d'agacement et de nervosité résultant du chahut de ces femmes et de ces jeunes. Au beau milieu de la réunion, l'un d'entre eux, un jeune père de famille, a exclamé «

*Mba asaivo mangina retsy an'anona retsy fa tsisy ihainoana mihitsy* » (Dites-leur de se taire, on n'arrive pas à entendre).

Au niveau de l'emplacement, cette assistance se positionne généralement à un coin, à un niveau plus ou moins enfoui, protégée, ayant autour d'elle une certaine « protection », un bastion d'individus (s'effacer derrière une personne) ou d'objets (arbre, mur, chaise, etc.). Cela lui permet de ne pas faire totalement face au maître de cérémonie, d'être absent tout en étant présent. C'est ce qui fait que cette assistance aime bien la compagnie, la compagnie d'un(e) ami(e) ou d'un mari (*mba misy namana*). Cela permet également de ne pas « se dévoiler publiquement », voilà pourquoi une mère de famille dit « *Aleo eto fa ohatrany tonga dia mihanjahanja be ilay tetsy* » (« Laissez-moi rester ici. Là-bas, c'était un peu trop à découvert »). Cette préférence tendrait à dire que le nouvel emplacement, la compagnie des autres, ou bien la possibilité de se tenir près d'une personne ou d'une chose offre une certaine protection sinon objective, du moins psychologique. Bref, nous avons ici une sorte d'aire protégée.

➤ Zone C – aire dégagée

La zone C est un espace où se recensent les individus faisant preuve de liberté de mouvement et d'expression (liée ou non au sujet de discussion de la réunion). Ils sont constitués généralement par des jeunes, se tenant debout à la limite de la cour, se retrouvant presque dans la rue d'à côté. Cette assistance se caractérise par une certaine aisance ou un certain affranchissement dans la manière de se tenir, de parler et de penser, d'où la dénomination de « dégagé »<sup>6</sup>. En effet, elle se tient librement debout ou assis. Elle ne subit pas le même ordre de rester assis sous prétexte que ceux derrière ne pourront pas voir si on reste debout. La liberté qu'elle manifeste apparaît au niveau de l'expression qui oscille entre râler, marmonner et prendre la parole après avoir levé la main. De ce fait, il est assez difficile de conclure l'engagement ou le désengagement. D'un côté, l'entrée et sortie anarchiques dont ils font preuve, l'incapacité à rester immobile pour se concentrer, etc. tradiraient une indifférence par rapport à l'objet de la réunion et à la réunion elle-même.

<sup>5</sup> Nous étudierons précisément ce cas dans le chapitre suivant. Pour l'instant, nous ne ferons que le recenser.

<sup>6</sup> Le Petit Robert donne au terme « dégagé » deux définitions : 1. Qui n'est pas recouvert, encombré. *Ciel dégagé*, sans nuages. *Nuque, front dégagé*. *Vue dégagée*, large et libre.

2. Qui a de la liberté, de l'aisance. *Démarche dégagée*. *Un air, un ton dégagé*. → cavalier, désinvolte (Consulté le 29 janvier 2024 sur <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/degage>)

Cependant, de l'autre côté, les critiques qu'ils portent en marmonnant et en râlant signifient qu'ils écoutent, qu'ils considèrent ce qui se dit et qu'ils y accordent même le pouvoir d'influencer leur train de vie. Face à cela, marmonner et râler deviennent leur manière de résister tandis que d'autres arrivent à suivre la voie formelle de la prise de parole. Ils parlent constamment mais rarement, ils lèvent la main. Par-là, ils s'engagent mais autrement. C'est dans ce sens que nous pouvons comprendre pourquoi environ 15% de toutes les interventions se localisent dans cette zone.

### 3. DISCUSSION

#### 3.1. Le consentement : un acte individuel à enjeu collectif

La fabrication de consentement dont il est question ici ne doit pas se concevoir au sens où Chomsky (1988) l'entend lorsqu'il intitule son ouvrage *La Fabrication du consentement*<sup>7</sup>. Nous l'envisageons plutôt en tant qu'il s'agit d'un processus par lequel des instances sociales, directement ou indirectement, ouvertement ou subtilement, assignent à un groupe social un certain rang politique, une certaine disposition<sup>8</sup> à partir de laquelle le groupe se représente lui-même, se comporte et se situe par rapport à la structure sociale. Sachant que le pouvoir résulte en effet d'une construction sociale qui s'opère à tous les niveaux de la société – par le jeu et le sport, pour ne citer que les plus subtils –, il en résulte que le rapport de force qui s'installe derrière le genre constitue aussi un produit de la société. L'individu incorpore les principes de vision et de division qui prévalent pour ensuite les faire siennes, les reproduisant tout en les légitimant. Cependant, cette construction ne se fait pas en toute neutralité. Certains y gagnent, d'autres y perdent. Autrement dit, ce qui se trame derrière toute inégalité liée à l'identité de genre n'est pas dépourvu d'intérêt politique. Il serait toutefois hâtif de conclure que le consentement féminin à l'autorité patriarcale est un gain pour la masculinité en soi. Si la société impose le patriarcat (« *fahefana raim-*

Cette imprécision sur le degré d'engagement est d'autant plus difficile lorsqu'on entend un jeune jeter à ses pairs un « *mangina hono aloha e !* » (il demande que vous vous taisiez) ou encore lorsqu'un autre, en répondant à un « *maninona hono ?* » (qu'est-ce qu'il a dit ?), rétorque « *koa ianareo tsy mihaino koa !* » (vous n'écoutez même pas). Ces données factuelles révéleraient l'éminence du collectif et l'appropriation féminine de celui-ci à travers la féminité incorporée. La partie suivante nous permettra de discuter successivement ces deux points.

*pianakaviana* » ou encore le « *fahefan'ny lehilahy* »), s'y refuser ne porte pas atteinte à l'homme, au père, bien qu'en apparence, ce soit le cas. En fait, c'est porter atteinte à la société. Les femmes le reconnaissent à l'exemple de cette mère de famille à Belobaka qui admet que c'est la société qui assigne moins de valeurs aux discours féminins. Le langage d'autorité dont parlait Bourdieu (1982) se constate plus chez les hommes que chez les femmes, lesquelles, lorsqu'elles parlent, se font qualifier dans la culture malgache de poule qui chante (« *akohovavy maneno* »). Nous reviendrons tout à l'heure sur cette incorporation de la soumission mais, pour l'instant, contentons-nous de dire que le respect du patriarcat n'est pas en soi un respect du père. Il implique le respect de la collectivité<sup>9</sup>, une sacralisation de la société qui suscite une sacralisation de ce qui la maintient en vie. Le propos suivant de Fressonnet semble applicable ici en l'extirpant de sa seule dimension économique : « Dans une société qui accorde une valeur fondamentale à la famille, ce système d'exploitation peut fonctionner en occultant les rapports de domination: ce qui est mis en avant dans ce système n'est pas l'individu qui domine et les bénéficiaires qu'il pourrait en retirer, mais le collectif familial. Cela peut donner aux personnes en situation de subordination le sentiment de contribuer par leur travail au renforcement du capital économique et symbolique de l'ensemble de la famille » (Fressonnet 2010 : 75).

<sup>7</sup> Pour lui, l'expression implique essentiellement une liaison entre démocratie, propagande et pouvoir.

<sup>8</sup> Ce concept est à considérer à la manière de Bourdieu dans le sens où l'individu est prédisposé par une certaine structure qu'il a incorporé – et qui l'a incorporé par la même occasion. L'habitus ainsi constitué assigne une identité et une position par rapport à

l'autre sachant qu'« au niveau le plus fondamental, ce qu'une chose est disposée à faire est ce qui fait d'elle le genre de choses qu'elle est » (Ellis & Lierse 1994, Ellis 2000, cité par Fleury J.-M. 2017).

<sup>9</sup> Pour ne citer que Dahl Ø. ( 2006 [1999]) et Voankazoanala (2013), la société malgache est une société collectiviste.

Dans la mesure où une règle sacralise plus – à long terme – le vivre-ensemble que l’objet primaire de la règle (à l’exemple du respect des parents), le vivre-ensemble en question se fragilise aussi bien par la non-observance que l’indifférence à leur égard. L’incorporation des principes de la structure est alors à perpétuer de génération en génération, d’où tout un ensemble de femmes de classes d’âge différentes s’accorder sur le même sujet.

### 3.2. La féminité incorporée

L’habitus genré étant incorporé, il régule presque inconsciemment les comportements, les goûts et les dégoûts, les rapports à l’autre, etc. A partir de là, les habitants de nos deux communes pensent, sentent et agissent en fonction de cette assignation politique genrée. Ce qu’un père de famille appelle abruptement « complexe de sexe » résume assez bien l’habitus féminin dans son aspect politique : cette expression traduit à la fois la jonction entre ce qu’elle a acquis et comment elle le manifeste, bref une extériorisation de l’intérieur et une intériorisation de l’extérieur. Pour cela, autant d’éléments performatifs concourent subtilement à construire le sujet genré. En effet, à la manière d’Austin (1962) qui annonce la performativité<sup>10</sup> du langage, Butler précise que le genre fonctionne également comme des énoncés performatifs qui ont la particularité de faire ce qu’ils disent au moment où ils le disent. Elle l’explique en ces termes : « L’effet du genre est produit par la stylisation du corps et doit donc être compris comme la façon banale dont toutes sortes de gestes, de mouvements et de styles corporels donnent l’illusion d’un soi genré durable » (Butler 2005 : 265). Bref, le genre est une construction sociale, et c’est dans ces processus que se construit la domination de l’homme et le consentement de la femme, un consentement conséquemment construit par la société. D’abord, le pouvoir se construit car il débouche à l’issue d’une série d’incorporations non sans intention politique. Autrement dit, le pouvoir de l’homme n’est pas une donnée naturelle, ni transcendante, ni évidente. Il émane d’une représentation subjective et représentationnelle basée sur une structure et des propriétés objectives qui viennent le légitimer (ex :

la fragilité et l’émotivité de la femme /la force entretenue de l’homme). Soutenir l’inégalité induite par le genre en tant qu’il est construit par la société ne signifie nullement négation de l’existence d’une base objective qui fonderait cette inégalité. Autant de questionnements surgissent lorsqu’on évoque cette base biologique de l’homme et de la femme. Est-elle différente pour l’un et l’autre sexe, et la société n’a fait que reprendre la différence pour se structurer? Ou bien, est-elle similaire pour les deux sexes mais c’est la société qui a institué ouvertement la différence, expliquant ainsi l’inégalité sociale dont est victime l’autre sexe ? Pour y répondre, nous tenons à avancer quelques propos. Ducros et Panoff commencent la préface de l’ouvrage *La frontière des sexes* en disant « Qu’il y ait d’abord une réalité biologique fondamentale de la différenciation sexuelle dans l’espèce humaine, nul ne le conteste, et les niveaux successifs de cette différenciation sont bien connus pour qu’il nous suffise de les rappeler » (Ducros et Panoff 1995 :7). Toutefois, « au-delà d’une réalité biologique incontestable et de telles applications extrêmes, « la sexualité humaine » – comme l’écrit Georges Balandier dans son brillant essai sur le sexuel et le social (1984) – « est un phénomène social total (...) Elle est à l’évidence une donnée de nature (...) Mais il est tout aussi apparent que cet aspect de la nature de l’homme est celui qui a, le plus tôt et le plus complètement, été soumis aux effets de la vie en société. » » (Ducros et Panoff 1995 : 9-10). C’est dans ce sens que Behbahani affirme : « La question n’est plus tant celle du déterminisme biologique que celle du déterminisme socioculturel... » (Behbahani 2010 : 158). Ainsi comprend-on Ducros et Panoff lorsqu’ils commencent tout par la citation de Sullerot E. qui dit : « On nait bel et bien femme, avec un destin physique programmé différent de celui de l’homme et toutes les conséquences psychologiques et sociales attachées à ces différences. Mais on peut modifier ce destin, et devenir ce que l’on veut, se conformer à ce destin ou s’en éloigner carrément. » (Ducros et Panoff 1995 :7) On peut y lire la genèse sociale ou, pour emprunter l’expression des deux auteurs, la prégnance sociale du phénomène lié à l’inégalité de genre.

<sup>10</sup> Selon Austin (1962), une parole est performative lorsque, à l’instant même de sa prononciation, elle réalise ce qu’elle énonce.

En tout cas, lorsque cet habitus se fait acte, il peut s'opérer de manière non consciente, donnant l'impression d'un choix délibéré. De ce fait, les villageoises « choisissent » de ne pas se rendre aux réunions, ou s'y rendent mais « choisissent » tel ou tel emplacement (qui coïncident généralement à une aire protégée), puis « choisissent » de se taire. Elles se sentent libres de le faire. Cette liberté autoconstatée l'emporte sur les représentations de soi, peu importe ceux qui disent le contraire. Tout cela rejoint l'observation de Sauvebois sur la condition féminine marocaine, notamment lorsqu'elles se disent libres : « Toutefois les quatre étaient unanimes à juger leurs propres situations plutôt agréables, basées sur la confiance (*tiqa*). « J'ai de la liberté », affirme Fatima avant d'expliquer qu'elle fait attention à ne pas faire ce qu'elle n'aime pas, sans que personne ne lui dise rien. Les trois étudiantes affirment agir davantage par choix que par contraintes. Les consignes qui leurs sont imposées deviennent inutiles et absurdes du fait qu'elles partagent les principes et se plient d'elles-mêmes aux contraintes: « Même si on n'aime pas aller au souk, ils nous l'interdisent » » (Sauvebois 2010 :82-83). Les principes de visions et de divisions subtilement imposés deviennent ainsi les siens, régulant la pensée et les comportements subrepticement. De ce fait, ayant incorporé une position politique dans la collectivité, la soumission se fait acte et ne se perçoit pas comme telle. La subordination est incorporée : elle devient un mode d'être, une nature que l'on extériorise « librement ». En effet, si pour peu qu'elle est « consciente », elle risque d'être considérée comme choisie et volontaire, à la manière de La Boétie qui voit une sorte de « servitude volontaire ». Dans une perspective plus pratique, ainsi se comprend le défilé des femmes tous les 8mars au cours duquel le défilé féminin d'une journée semble être le plus tangible des avantages<sup>11</sup>. Il serait hâtif de parler de stérilité du mouvement puisque, pour des femmes lassées par les charges domestiques et professionnelles quotidiennes, ce moment est fonctionnel : il est cathartique. Il n'est stérile que d'un point de vue de celui qui s'attend à ce qu'il y ait prise de conscience, conviction et révolte. Ainsi se comprennent également les failles des projets qui militent pour

l'égalité des sexes sans une analyse socio-anthropologique en amont pour creuser le phénomène dans ses aspects les plus cachés.

### 3.3. Le revirement : apprendre à cette communauté ou apprendre de cette communauté ?

Un changement de perception s'avère intéressant afin de voir les choses autrement. C'est que, au lieu de voir des dysfonctions dans les modes de socialité locale au nom d'un mode de gouvernance moderne, rationnel et légal, il serait plus profitable aussi bien sur le plan théorique et pratique de ne rien anomiser au préalable. L'aboutissement est ceci : et si l'ordre vanté était un désordre, et que le désordre blâmé constitue en fait l'ordre ? Autrement dit, et si l'habituel ordre basé sur un certain rapport social lié au genre qu'on veut et qu'on a toujours imposé ne fonctionnait pas ? Qu'on fonctionne mieux avec l'autre, celui qui a la forme d'un désordre mais qui « ordonne » les choses et fait qu'elles marchent ? Que ce qui fonctionne ici ne marche pas forcément ailleurs et vice versa ? Ce changement de perspective a une explication : le comportement mimétique des jeunes et des femmes à l'égard de la gestion de la cité (en l'occurrence du quartier et du fokontany) ne doit être suivi aveuglément d'aucune « remise à l'ordre ». De même aussi, le mutisme ambiant dans les réunions villageoises ne doit pas être jugé par aucune tendance politique démocratique condescendante pour ensuite voir tout une bande d'OSC « éduquer » à la participation citoyenne et notamment féminine. Parce que, après tout, l'ordre local existant institue-t-il un ordre chaotique ? En tout cas, à en croire les femmes, rien n'est alarmant (« *tsy dia maninona* » ou ce n'est pas bien grave ; « *mety ihany* » ou ça peut aller). C'est ce qui tient la société en équilibre. Il ne s'agit nullement de récriminer l'égalité des sexes (l'auteur lui-même est un être qui veut que le respect de ses droits ne soit pas tributaire de son appartenance sexuelle). Aucun argument ne saurait défendre toutes les formes de violence dont sont victimes le « sexe faible », sacrifié en tant que dommage collatéral pour l'harmonie du social. Il s'agit de réclamer un sens

<sup>11</sup> Pratiquement, nous faisons allusion à ces femmes qui, tous les 8mars, investissent beaucoup dans leur uniforme pour le « défilé », s'acharnant à tous les préparatifs auxquels elles ont alloué tous leurs moyens physiques comme financiers, pour

ensuite, une fois la « fête » finie, reprendre leur train de vie habituelle. « *Amin'ny heritaona indray !* » (on se voit l'année prochaine), disait l'un d'entre elles. Et puis, tout redevient comme avant, comme si de rien n'était.

nouveau de perception, celui qui cherche à comprendre comment se tient l'équilibre d'un système avant de l'anomiser et de proposer un ordre conçu extérieurement.

Dans ce sens, entre apprendre à cette communauté et apprendre de cette communauté, il semblerait que la seconde demeure également profitable ou du moins envisageable.

## CONCLUSION

**E**n voulant mettre en exergue l'aspect construit de l'inégalité de force institué derrière chaque appartenance selon le genre, nous avons appris en effet que les femmes s'assignent un certain comportement et une certaine représentation de soi parce que c'est ce que la société veut qu'elles fassent ou parce que c'est ce qu'on leur a appris à faire. De ce fait, elles attribuent à l'homme le pouvoir et s'attribuent elles-mêmes la soumission. Pour prendre le cas précis des réunions villageoises, là où on décide du sort de la collectivité et là où on s'aperçoit les

divages politiques de la communauté, elles pensent que ce n'est pas pour elles. Si elles y assistent, elles se mettent à un rang plus secondaire et ne s'impliquent pas car ne se sentent pas en droit de le faire. Premièrement, comment elles se perçoivent elles-mêmes par rapport à comment elles perçoivent les hommes, deuxièmement qu'est-ce qu'elles pensent de la réunion villageoise et qu'est-ce qu'elles y sont censées faire, troisièmement comme elles se localisent spatialement pendant la réunion et pourquoi, les réponses à toutes ces questions permettent de saisir d'une certaine manière la fabrication du consentement dans la société malgache. Elles renvoient également à la manifestation concrète d'une féminité incorporée avec toutes les qualités et privations y afférentes. Souffrant certainement de plusieurs limites et n'embrassant qu'un exemple malgache, nous pensons tout de même que cette réflexion donnera un minimum d'éléments de réponse aux interrogations qui se portent généralement sur les failles des projets qui visent la promotion de l'égalité des sexes.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AUSTIN John Langshaw., 1962. *How to do things with words*, Oxford University Press, London, 166p.  
 BEHBAHANI Soraya (dir.), 2010. *Gender that matters*, éd. Téraèdre, Paris, 167p.  
 BOURDIEU Pierre, 1982. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris, 248p.  
 BUTLER Judith, 2005 [1990]. *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*. Éditions La Découverte, Paris, 284p.  
 BUTLER Judith, 1993. *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. Routledge, New York/Londres, 304p.  
 DAHL Øyvind, 2006 [1999], *Signes et signification à Madagascar. Des cas de communication interculturelle*, éd. Présence Africaine, Paris, 309p.  
 DUCROS Albert & PANOFF Michel (dir.), 1995. *La frontière des sexes*, coll. Le sociologue, PUF, Paris, 269p.  
 FLEURY Jean-Matthias, 2017. « L'actualité des pouvoirs physiques ». *Forces et dispositions*, Collège de France. Disponible en ligne :

<https://doi.org/10.4000/books.cdf.4613> [dernier accès 24 octobre 2024].

FRESSONNET Françoise, 2010. « Des formes de pouvoir dans un milieu rural ouzbek », dans Behbahani Soraya (dir), *Gender that matters*, éd. Téraèdre, Paris, p.71-77

HABERMAS Jürgen, 1978. *L'Espace public*, éd. Payot, Paris, 324p.

PERRIN Nicolas., 2005. « La méthode inductive, un outil pertinent pour une formation par la recherche ? Quelques enjeux pour le mémoire professionnel », *Formation et pratiques d'enseignement en questions*, n°2, p.125-137. Disponible en ligne : <http://www.revuedeshp.ch/pdf/vol-2/2004-2-perrin.pdf> [dernier accès 30 octobre 2024].

SAUVEBOIS Julien., 2010. « Paroles de jeunes femmes marocaines sur la condition féminine : réévaluation des normes et critique de l'ordre social », dans Behbahani Soraya (dir), *Gender that matters*, éd. Téraèdre, Paris, p. 79-86.

VOANKAZOANALA, 2013. *Le consensus à l'épreuve*, Foi et Justice, Antananarivo, 40 + 42p.

---

## AUTEURE

Baholinirina **NOASIVELO**

Doctorante en Sociologie - Université d'Antananarivo

Courriel : [noasivelobhl@gmail.com](mailto:noasivelobhl@gmail.com)



---

### © Édition électronique

URL – Revue Espaces Africains : <https://espacesafricains.org/>

Courriel – Revue Espaces Africains : [revue@espacesafricains.org](mailto:revue@espacesafricains.org)

ISSN : 2957-9279

Courriel – Groupe de recherche PoSTer : [poster\\_ujlog@espacesafricains.org](mailto:poster_ujlog@espacesafricains.org)

URL – Groupe PoSTer : <https://espacesafricains.org/poster/>

### © Éditeur

- Groupe de recherche Populations, Sociétés et Territoires (PoSTer) de l'UJLoG

- Université Jean Lorougnon Guédé (UJLoG) - Daloa (Côte d'Ivoire)

### © Référence électronique

Baholinirina NOASIVELO, « *De la fabrication du consentement à la féminité incorporée. Un exemple malgache* », Numéro varia (En ligne), (Numéro 2 | 2024), Vol. 2, ISSN : 2957- 9279, p.85-98, mis en ligne, le 30 décembre 2024.

---

## INDEXATIONS INTERNATIONALES DE LA REVUE ESPACES AFRICAINS

---



Voir impact factor : <https://sjifactor.com/passport.php?id=23718>



Voir la page de la revue dans Road : <https://portal.issn.org/resource/ISSN/2957-9279>



Voir la page de la revue dans Mirabel : <https://reseau-mirabel.info/revue/15151/Espaces-Africains>



Voir la revue dans Sudoc : <https://www.sudoc.abes.fr/cbs/xslt/DB=2.1//SRCH?IKT=12&TRM=268039089>

---