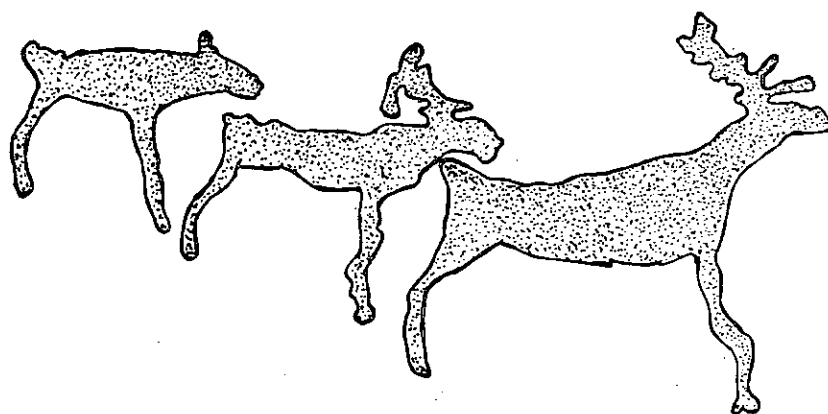


BOREALES

REVUE DU CENTRE DE RECHERCHES INTER-NORDIQUES



COLLOQUE

“La Femme nordique : mythe et réalité”

14 / 17 Mars 1991
Institut Finlandais
50, Rue des Écoles
75005 Paris

BOREALES

REVUE DU CENTRE DE RECHERCHES INTER-NORDIQUES

COLLOQUE **“La Femme nordique : mythe et réalité”**

**14 / 17 Mars 1991
Institut Finlandais
50, Rue des Écoles
75005 Paris**

La femme nordique – mythe et réalité

**Colloque organisé par l'Institut Finlandais,
le Centre de Recherches Inter-nordiques (C.R.I.N.)
et l'A.R.F.A.C.***

**du jeudi 14 au samedi 16 mars 1991
à l'Institut Finlandais
60, rue des écoles, Paris 5e**

Jeudi 14 mars: . . . LE MYTHE. . .

Tarmo Kunnas, Professeur à l'Université de Jyväskylä (Finlande), chargé de cours à l'Université de Helsinki, journaliste, essayiste, directeur de l'Institut Finlandais:

Les activités de l'Institut Finlandais de Paris.

Message de Mme Michèle Gendreau-Massaloux, Recteur de l'Académie, Chancelier des Universités de Paris.

Christian Malet, président du Centre de recherches internordiques (CRIN), médecin, ethnologue:

***Introduction générale au thème de la Femme nordique:
La femme Nordique, mythe ou réalité?***

Régis Boyer, professeur, directeur des études germaniques et scandinaves à la Sorbonne:

La femme dans les sagas islandaises.

Louis-Charles Prat, professeur, directeur du Département des civilisations indo-européennes à l'Université de Rennes II:

La femme nordique dans la civilisation indo-européenne.

Hugues Jean de Dianoux de la Perrotine, archiviste-paléographe, ancien ambassadeur, Secrétaire général du Centre d'études baltes:

Trois figures féminines dans la littérature balte.

*** et avec la participation de l'Association Norden.**

Jean-Luc Moreau, professeur à l'INALCO:

Elias Lönnrot et les femmes

Françoise Arditti, enseignante, chercheur à l'Université de Paris X:

Une grande scientifique finlandaise: Liisi Oterma

Heidi Liehu, Docteur en philosophie théorique, poète (Finlande):

*La femme: faiblesse et angoisse – la femme perçue
par Soren Kierkegaard*

Kirsti Paltto, écrivain (Finlande):

Que fais-tu de ton héritage, femme Same?

Vendredi 15 mars: . . . ET LA RÉALITÉ . . .

Introduction par Renée Maingard, présidente fondatrice de l'ARFAC, maître assistant honoraire de l'Université de Paris-Dauphine.

Merete Gerlach-Nielsen, professeur à l'Université de Copenhague, ancienne directrice des activités en faveur des femmes à l'UNESCO (Danemark):

La question des femmes au Danemark – de 1975 à 1991

Markku Tukia, Chargé de recherche au C.N.R.S.:

Peut-on parler en linguistique de la spécificité de la langue des femmes?

Alexandra Pletnioff-Boutin, historienne, traductrice:

*Aperçu historique et culturel du rôle de la femme
à l'ouest de l'Oural*

Evelin Mütüripeal, spécialiste de la question féminine (Estonie):

A propos de la femme estonienne

Lepo Sumera, ministre de la Culture de l'Estonie:

La position de la femme dans la vie culturelle en Estonie

Maurice Paul Gautier, professeur et directeur du Département des langues étrangères appliquées à la Sorbonne:

*Une image de la femme canadienne
dans l'œuvre de Margaret Atwood et Margaret Laurence*

Roberte Bechet, attachée parlementaire à l'Assemblée Nationale auprès du député de Saint-Pierre-et-Miquelon (Ministère des Dom Tom), Docteur de 3^e cycle:

La femme saint-pierraise et son rapport à l'économie

Malle Talvet, représentante du ministère des Affaires Étrangères de l'Estonie et l'Institut Estonien à Paris (Estonie):

La femme estonienne d'aujourd'hui

Laila Chernitz, étudiante en eskimologie à l'Université de Copenhague (Groenland):

Observations sur l'éducation au Groenland

Michèle Therrien, professeur de langue et civilisation Inuit à l'INALCO (Canada):

Femmes Inuit de l'arctique canadien

Samedi 16 mars

Introduction par le Docteur Christian Malet.

Katarina Eskola, chercheur et professeur à l'Université de Jyväskylä (Finlande):

La contribution féminine au travail de création culturelle en Finlande

Liisa Rantalaiho, chercheur (Finlande):

Les paradoxes sociaux de la femme finlandaise

Bodil Bierring, professeur de l'enseignement supérieur, directrice d'une agence de photographie (Danemark):

Pouvoir et influence

Femme dans le secteur public et privé

Nijole Ozelyte-Vaitekuniene, député au Parlement Lituanien et actrice:

La femme lituanienne pendant la période transitoire de 1988 à 1991

Jocelyne Fernandez-Vest, Directeur de Recherche au C.N.R.S.:

*Langage des femmes en Laponie:
la parole réinvestie*

Laila Freivalds, ministre de la Justice de Suède:

Le prix de l'égalité

Gyrid Högman, chercheur (Finlande-Ahvenanmaa, île d'Aland):

La femme et la tradition marine dans une culture insulaire

Anna Zigure, écrivain (Lettonie):

La position de la femme dans la vie culturelle lettonne

Jorunn Eikjok, chercheur (Norvège):

*La femme Same – connaissance de
l'homme et de la nature*

Observateurs:

Greta Lohiniva, secrétaire générale adjointe de la Délégation finlandaise au Conseil Nordique.

Hilja Monclin, représentante officielle de la République d'Estonie.

Jacques Priva, Président de l'Association Norden.

COMMUNIQUÉ DE LA RÉDACTION DE BORÉALES:

Étant donné le nombre élevé des participants, seules les communications parvenues dans les délais normaux ont fait l'objet d'une publication dans le présent numéro. La rédaction s'est en outre réservé le droit de résumer ou de condenser certaines interventions trop longues ou non traduites en français.

Les activités de l'Institut Finlandais de Paris

*par Tarmo Kunnas**

L'institut Finlandais, centre culturel a ouvert ses portes en octobre 1990, dans le cadre de l'ancien cinéma Cluny-Écoles, acquis par l'État Finlandais à cette intention.

Les travaux de réhabilitation ont été conduits sous la responsabilité de la Direction Nationale finlandaise du bâtiment, l'élaboration des plans étant confiée à l'architecte Juhani Palleismaa.

Cet ensemble dont l'architecture moderne s'intègre dans un bâtiment existant, point de rencontre des cultures, se veut autant un centre de recherche qu'une vitrine de la culture finlandaise.

Qu'est-ce donc que l'Institut Finlandais?

Son champ d'activité est double:

- Faire connaître la culture finlandaise en France en organisant expositions, concerts, projections de films, colloques, conférences, débats, soirées thématiques.
- Contribuer à une meilleure connaissance de la France en Finlande et favoriser un contact entre artistes et universitaires des deux pays, en invitant des groupes de spécialistes finlandais à venir se familiariser avec la vie culturelle française.

Cette saison sera vécue principalement au féminin, car le thème central du printemps est la femme nordique.

Lui rendant hommage, tout en voulant déceler les mythes qu'elle dissimule, l'Institut Finlandais a organisé en collaboration avec ses partenaires le colloque "La femme nordique, mythe et réalité", au cours duquel la femme servira de prétexte à un examen de l'histoire sociale et du progrès de la condition féminine dans les pays du Nord.

La femme nordique apparaît dans les fantasmes des méridionaux sous des traits contradictoires. Mythique et inaccessible, elle surgit pour les uns, comme la fée des neiges, pour d'autres, elle symbolise la femme moderne affranchie, sûre de ses droits.

* Docteur es lettres, Professeur de littérature comparée et Doyen honoraire de l'Université de Jyväskylä, Directeur de l'Institut Finlandais.

Souvenons-nous que la femme finlandaise a été la première en Europe à acquérir le droit de vote. Elle se place aujourd'hui à l'avant-garde de l'évolution sociale de notre monde contemporain.

Pourtant les schémas simplistes ne prennent pas en compte les contradictions inhérentes à la femme du Nord dans un monde parcouru de symboles et de mythes.

Des spécialistes de la littérature, des sociologues, des linguistes, des historiens, des ethnologues, ainsi que quelques personnalités publiques et politiques sont venus nous exposer leur point de vue.

Qu'ils en soient remerciés.

COMMUNIQUÉ

à l'attention de nos abonnés et des
étudiants de finnois de l'INALCO

Le Centre de Recherches Internordiques organise avec le concours de l'**Institut Finlandais de Paris** et des étudiants finnois de l'**Institut des Langues et Civilisations Orientales**, une réunion à laquelle participeront des journalistes, des dessinateurs, des traducteurs et des écrivains de l'association finlandaise Nuoren Voiman Liitto.

***le mardi 12 mai 1992 à 19 h. 30
à l'Institut Finlandais***

60 rue des écoles
75005 Paris

Message de Madame Gendreau-Massaloux*

14 mars 1991

J'aurais aimé être des vôtres aujourd'hui, comme j'aurais aimé, le 8 mars, pouvoir saluer votre initiative, en tant que femme et en tant que Recteur, persuadée que l'avenir de l'Europe passe par l'échange des cultures des pays qui en font partie en esprit. Hélas, malgré la très faible distance qui sépare nos deux institutions, je dois m'en remettre à ce message pour vous dire tout l'intérêt que j'attache à ce colloque, qui me semble répondre à une vocation commune.

D'une part, c'est toute l'histoire d'une partie de notre continent que vous faites resurgir à travers l'évolution du rôle de la femme dans les sociétés nordiques. Les communications dont j'ai déjà pris connaissance, retracent avec précision les aspects de l'histoire et de la réalité contemporaine, et nous découvrons, dans une mise en perspective du temps et des espaces nationaux, l'ampleur des étapes déjà accomplies, les facettes de la préservation du rôle traditionnel et la conquête de nouvelles responsabilités politiques, sociales, culturelles, civiques. Le chemin, direz-vous, est encore long, mais les femmes du nord ont déjà analysé et préfiguré les pas qui seront demain franchis.

J'apprécie également que ce colloque réserve une part égale au mythe, c'est-à-dire à la part du rêve qui est parfois, il faut le dire, dans toutes les mythologies où la femme tient un rôle, celle du cauchemar. Il serait vain d'aborder la question des femmes sans parler en même temps des fantasmes qu'elles suscitent, aujourd'hui comme hier. Des arcanes font revivre d'anciennes terreurs, des séductions, des images dans lesquelles nos sociétés se reconnaissent encore.

La Sorbonne, lieu de science, retirera grand profit de ce déchiffrement et la part de mystère du continent féminin ne disparaîtra pas, j'en suis tout-à-fait sûre.

Aussi me sentirai-je très proche, par le cœur, de cette rencontre, dont je souhaite qu'elle soit la première d'une longue série, à la gloire à la fois de l'Institut finlandais et de sa proche voisine, la Sorbonne. Je souhaite que cette manifestation recueille dès à présent, tout l'écho qu'elle mérite.

* Recteur de l'Académie, Chancelier des Universités de Paris.

La femme nordique, mythe ou réalité?

par Christian Malet*

Chaque terme en soi mériterait une longue digression.
Pour tenter de clarifier le problème il nous a semblé utile:

- de poser dans un premier temps le décor, *le monde nordique*,
- puis de nous attacher au seul personnage qui nous intéresse ici, *la femme nordique*.

LE MONDE NORDIQUE

Le cadre Nordique lui-même est malaisé à définir. Certes il répond à des critères physiques conventionnels mais:

- *le pôle géographique* n'est jamais qu'un point sur la mappemonde, lieu de convergence théorique des méridiens, sans réalité propre et bien distinct en tous cas,
- *du pôle magnétique*, mouvant et flou, quelque part dans l'arctique canadien entre les Terres de Victoria et de Parry, tout comme,
- *du pôle du froid* situé en Sibérie extrême-orientale, dans la région d'Oïmiakon (-83°).

Au total il n'y a pas un, mais trois pôles nord, et encore ne sont-ils que d'un intérêt purement théorique, bien piètre en pratique pour les populations humaines car correspondant à des régions tout-à-fait inhospitalières.

Aussi, ces représentations ponctuelles ne nous renseignant guère sur le cadre de vie, est-ce vers l'écologie qu'on est tenté de se tourner. Mais là, les choses se compliquent, car loin d'être uniforme, le milieu nordique présente une grande diversité. Pour schématiser, on peut considérer deux grandes régions:

La région polaire et la région circumpolaire.

- *la région polaire* englobe deux domaines:

- *le domaine glaciaire*, fait de banquise et d'inlandsis, est habituellement boudé par l'homme.

* Médecin, ethnologue, Président du Centre de Recherches Inter-Nordiques.

– *le domaine périglaciaire*, constitué par les déserts de gélivation. Peu peuplées, ces étendues abritent les derniers représentants des civilisations arctiques (Eskimo, Aléoutes et Tchouktches maritimes).

• *la région circumpolaire* beaucoup plus intéressante pour les sociétés humaines, est caractérisée par deux formations végétales contrastées:

– *l'une ouverte au nord*: la toundra;

– *l'autre fermée au sud*: la taïga ou grande forêt de conifères, cernée de bouleaux.

C'est la région nordique la plus peuplée, de la Scandinavie au Canada, en passant par la Finlande, les territoires baltiques, la Russie, la Sibérie et l'Alaska.

Cet environnement schématisé à dessein, mais autrement polymorphe dans la réalité et auquel les hautes latitudes confèrent cette particularité essentielle qu'est l'existence de la *nuit polaire*, n'est pas l'apanage des seules régions polaires et circumpolaires. En effet, on peut en rapprocher d'un point de vue tant floristique et faunistique que climatique, le milieu des hautes altitudes qu'il soit alpin, tibétain, pyrénéen... et dont s'exhale un réel parfum de boréalité. C'est pourquoi au nord géographique, on préférera substituer le *nord écologique* dont l'aire de répartition n'est certes plus confinée au domaine boréal mais qui par sa répartition quasi universelle offre autant de modes différents d'adaptation au cadre de vie.

En effet, si l'on considère maintenant les diverses réponses culturelles apportées par les civilisations qui se sont développées dans ce nord écologique on peut imaginer tout aussi bien un nord anthropologique qui élargit et enrichit encore le champ de notre étude.

Partant enfin, de la remarque triviale qu'on est toujours et partout, au nord de quelque chose, *relatif et ubiquitaire*, le nord risque d'être perdu à jamais.

Nord géographique, nord magnétique, nord cryoscopique, nord écologique, nord anthropologique, nord relatif, mais qu'est-il donc advenu du personnage qui nous préoccupe aujourd'hui dans ce décor devenu incertain à force de précisions: la Femme – nordique précisément?

La femme nordique

Si nous avons tant peiné à essayer de définir le Nord, la définition de la Femme, nordique ou non, s'avère une tâche au-dessus de nos forces.

– la Femme au singulier, superbe abstraction, impose une vision globale impossible à saisir comme à comprendre dans sa totalité. Pour s'en approcher, on serait tenté de faire appel à une représentation taoïste du monde, avec ses concepts anthropomorphiques de Yin et de Yang, deux aspects d'une réalité qui s'opposent, se complètent, se succèdent sans jamais se détruire. Le Yin est féminin, sombre, humide, frais quand il n'est pas froid, toujours amer, acide, salé; il est symbolisé par la terre qui reçoit la semence et donne la récolte. Or, le Yin n'est pas la Femme, mais le principe féminin. . .

– Pour se retrouver dans cet ensemble incommensurable, océanique qu'est la Femme, on peut être conduit à le découper en sous-ensembles en s'aidant de stéréotypes commodes. Ainsi nous aurons la Mère, l'Épouse, la Femme-enfant, la Femme-objet, la Femme fatale, la Femme moderne etc. . . et bien entendu la Femme nordique! Et nous voici revenus à la case départ.

Dès lors que nous avons admis l'imprécision et la relativité de la notion de Nord, situer et comment définir la Femme nordique?

La question risque hélas de rester sans réponse. En reprenant notre découpage en sous-ensembles nous devons reconnaître d'entrée de jeu que le visage de la femme nordique est aussi changeant qu'un ciel de Laponie, et qu'il n'y a pas une Femme nordique mais un nombre infini, autant que l'on compte de cultures pour les concevoir, autant qu'il y a d'hommes pour en rêver.

Aussi l'approche du thème de la Femme nordique n'est-elle pas univoque.

La première approche, essentiellement littéraire et exégétique, est du domaine de l'érudition. Elle explore le côté mythique ou l'aspect psychologique de notre personnage à travers l'étude des oeuvres légendaires, épiques, lyriques, poétiques, romanesques ou dramaturgiques. Elle suppose selon le cas, une science profonde des textes anciens tels que l'Edda, les Sagas, le Kalevala, la Kanteletar, le Kalevipoeg par exemple, comme de la littérature classique ou moderne.

La seconde approche, est sociologique:

Plus directe, elle est certes moins poétique: elle consiste à l'appréhender dans sa quotidienneté comme dans sa contemporanéité. Car le mythe n'est qu'un trompe-l'oeil qui masque les imperfections ou à l'inverse, les exagère. La Femme nordique apparaît heureusement bien différente de cette sorcière concoctant des philtres, et fort éloignée de l'image de la fragile fée des neiges qui meurt de ses larmes dès qu'on veut la réchauffer.

La Femme du nord gagne alors en vérité mais risque d'y perdre en rêve. On la voit libre, investie plus tôt que ses soeurs des autres contrées, de droits politiques et d'un pouvoir réel. Députée, ministre, chef d'Etat, dramaturge, artiste, musicienne, il n'est pas de domaine où elle n'ait excellé. Et ce sera la tâche de plusieurs de nos intervenantes et de nos intervenants que de nous faire

mesurer l'apport au monde moderne de ces femmes enfin socialement émancipées. Assumant des tâches autrefois réservées aux hommes, elles réussirent aussi bien avec en plus cette note de charme et de douceur propre à atténuer les rigueurs d'un univers professionnel et politique naguère exclusivement masculin. Pour autant qu'une femme sait s'accepter comme telle et ne cherche point à s'identifier au modèle viril, il en résulte un enrichissement pour tous et un mieux être pour elle-même.

On peut critiquer la modernité, regretter les neiges d'antan, pleurer sur la forêt de Gâtines, rêver au temps des crinolines, mais, si l'on sait en discerner la poésie, que de richesses, la Science, cet Eldorado inépuisable à toujours reconquérir n'est elle en mesure de nous livrer! Dans cet univers, la Femme nordique occupe une place de choix mais on peut s'interroger pour savoir si cette place lui est propre, et dans l'affirmative, en quoi elle est différente de celles des autres femmes...

Sinon, nous risquons d'être renvoyés à des lieux communs du genre: la femme nordique est une femme comme les autres! Bien sûr, qui contesterait ce principe sur le fond? Admettre que toutes les femmes sont semblables est une évidence, affirmer qu'elles sont toutes les mêmes et égales en tout et non seulement en droits et en devoirs, relève d'une conception bien primaire. Au nom de cet égalitarisme réducteur et au mépris de la vie, on efface les particularismes régionaux, on refuse les différences ethniques, on nie les types anthropologiques. N'y aurait-il pas au contraire une spécificité de la femme nordique qui tiendrait par exemple:

- à sa *nationalité*: américaine, biélorusse, canadienne, danoise, estonienne, finlandaise, islandaise, lettonne, lithuanienne, norvégienne, polonaise, russe ou suédoise?

- à son *ethnicité*: aléoute, algonquine, athapascane, eskimo, féringienne, finnoise, iénisséienne, itelmène, koryake, sâme, samoyède, tchoukche, toungouze, yakoute...?

- au *milieu naturel* enfin, dans lequel elle a grandi?

Et c'est là qu'apparaît notre *troisième approche, anthropologique*. Elle se veut scientifique tout en restant humaine – nous la dirons clinique – et exempte de toute arrière-pensée ethnocentriste, car ces spécificités mêmes baignent dans le rêve, établissant une filiation avec le mythe qui prend ses racines dans la mémoire des peuples du verbe, de ces civilisations d'avant l'écriture, de ces cultures sans Histoire mais non point sans récit. La femme n'y apparaît plus alors, sous les traits d'une sorcière, mais bien plutôt sous ceux d'une chamanesse, et sa féminité transcende à ce point la fonction chamanique que le chamane lui-même dans ses attributs cérémoniels du moins, fait souvent figure de transsexuel. Son intuition, son extrême sensibilité, ses affinités avec le

monde tellurique rendent compte encore des qualités de communication avec les êtres d'ici-bas comme avec ceux de l'au-delà qui sont les siennes.

Il n'est plus possible maintenant de se demander s'il existe vraiment une vision univoque de la Femme nordique, partagée à la fois par les gens du Nord et ceux du Midi!

Le Nord, c'est l'ailleurs d'en-haut, sur la carte. Relatif, il diffère en étendue selon le lieu géographique à partir duquel il est perçu. Aussi la vision de la Femme qu'il recèle sera-t-elle relative et différente.

Prenons le Kalevala, la maîtresse de Pohjola -Louhi, est aux antipodes d'une créature de rêve telle qu'un méditerranéen se plaît à l'imaginer. Elle représente en fait tout ce qui pouvait inspirer de l'effroi aux ancêtres des Finnois venus de régions plus méridionales:les étendues glacées et la nuit polaire.

Pour le macho du midi, le problème est complexe. Conjuguer la Femme au Nord, c'est marier

- les contradictions de la Femme - qui ne sont qu'illogismes pour lui et auxquels il ne veut rien entendre,
- aux contrastes du paysage Nordique, aussi magnifiques qu'inquiétants aux yeux d'un méridional.

Quand bien même l'image de la femme nordique moderne est maintenant celle d'une créature libérée, cette libération peut être appréciée de manière équivoque par un méditerranéen attaché à ses structures traditionnelles de type patriarcal. La conquête de droits sociaux, ressentie alors comme une véritable frustration, s'accompagnant à ses yeux d'un licence morale liée à l'abandon de tous les tabous. Pour combien de gens du sud ce modèle stéréotypé qui vient se superposer à la vision idéalisée d'autrefois, est génératrice des fantasmes les plus fous, des a priori les plus tenaces et de cruelles déceptions! Il y a certes, une attirance nord-sud réciproque d'êtres que tout oppose, ici passion ardente, là froideur affichée; à la faconde enfiévrée des uns répondant la superbe réserve des autres.

Car la Femme nordique est présente partout...

Notre environnement urbain est envahi de placards publicitaires où s'étalent de magnifiques créatures scandinavoïdes éclatantes de santé. Les canons de la beauté hollywoodienne empruntent pour une bonne part à la plastique élancée, à la candeur suave des filles du nord. De Greta Garbo à Marilyn Monroe en passant par Ingrid Bergman, de Madeleine Sologne à Catherine Deneuve en passant par Martine Carol, un certain modèle féminin érotise le septième art depuis sa naissance et ce modèle nous vient du Nord, via l'Amérique.

Qu'est-ce alors que la femme nordique, un mythe ou une réalité? Dans un Nord à constamment redéfinir, cette créature si ambivalente -à la fois

terriblement positive et insaisissable, ne semble pas près de nous livrer tous ses secrets...

Loin de clarifier le problème, nous avons conscience que notre exposé n'a fait qu'en aggraver la complexité au point qu'on est en droit de s'interroger sur la personnalité, et de douter même de la réalité de cet être qui nous fait toujours rêver! Aussi, notre vœu le plus cher est-il qu'à l'issue de ce savant colloque, chacun de nous puisse enfin s'écrier:

"La femme nordique existe, je l'ai rencontrée!"

La femme dans les sagas islandaises

par Régis Boyer*

Ce sujet est redoutable parce qu'il est à peu près toujours, depuis cent cinquante ans au moins, et de plus en plus avec la montée du féminisme fracassant, mal traité (ou maltraité). Je sais bien qu'il y a quelque présomption dans cette affirmation, mais je voudrais tempérer cette belle assurance en précisant que, s'il n'a pas reçu le traitement qu'il mériterait, c'est parce qu'il a toujours été mal abordé. Courent au fond de notre inconscient des images plus ou moins wagnériennes de valkyries échevelées ou follement suicidaires, de fortes créatures idéalement belles, cela va de soi, qui distillent superbement une vengeance bien sentie pour une gifle reçue (la Hallgerðr de la *Saga de Njáll le brûlé* ou la Sigríðr justement surnommée la Superbe de l'Óláfs saga Tryggvasonar, dans la *Heimskringla* de Snorri Sturluson), ou d'héroïnes forcenées qui *rient* lorsque le meurtrier de leur mari s'en vient essuyer sur leur tablier la lame trempée de sang de l'épée dont il a été occis sous leurs yeux (la Guðrún de la *Saga des Gens du Val-au-Saumon*).

C'est, comme toujours, que nous n'allons pas aux bonnes sources. Nos références vont, presque par nécessité, aux eddas et aux sagas. Mais les poèmes de l'*Edda* sont mythologiques ou héroïques, c'est-à-dire que leur propos n'est historique que d'aventure; quant aux sagas, il en existe plusieurs catégories (sagas royales, sagas dites des Islandais, sagas dites de contemporains, sagas légendaires, sagas de chevaliers) dont bien peu sauraient prétendre à une restitution exacte de la réalité des faits. Or, pour des raisons sentimentales qui s'expliquent aisément, nous n'allons qu'à celles qui relèvent bien plus de la littérature que de l'Histoire: celles des Islandais (Íslendingasögur, où figurent les plus grands chefs-d'œuvre du genre, dont les deux qui viennent d'être évoquées: la preuve est acquise aujourd'hui qu'on ne saurait les prendre pour des documents historiques, sinon pour juger de la mentalité de leurs auteurs, qui vivaient au XIII^e siècle) et celles que l'on dénomme à juste titre "légendaires" (fornaldarsögur, comme la *Saga de Hervör et du roi Heiðrekr* ou la *Saga des Völsungar* dont le propos n'est, explicitement, pas de faire de l'Histoire). Autant juger de la femme en France à partir des romans de Chrétien de Troyes.

Pourtant, il existe bien deux sortes de documents qui peuvent nous donner du sujet une idée plus exacte. Ce sont les textes de lois, d'abord, qui spécifient souvent, avec grande précision, les droits et devoirs du maître de maison (húsbóndi) et de sa femme (húsfreyja), et surtout cette catégorie de sagas dénommées samtíðarsögur – sagas de contemporains, parce que leurs auteurs qu'exceptionnellement, nous connaissons par leurs noms, furent contemporains des événements dont ils font la chronique, aux XII^e et XIII^e siècles, en

Islande – qui comprennent essentiellement la compilation dite *Sturlunga saga*, *Saga des Sturlungar* ou descendants de Hvamm-Sturla bórðarson, qui vécut au XII^e siècle, et la collection des *Buskupa Sögur*, *Sagas des Evêques* /d'Islande/, des origines (999) au XIV^e siècle. Là; on peut créditer les auteurs d'un souci d'objectivité qui n'est pas la règle ailleurs et, surtout, d'une attention comme spontanée au menu détail de la vie quotidienne, sans souci d'idéalisation ou d'alignement sur les grands modèles dictés par l'historiographie classique ou l'hagiographie médiévale qui furent, nous le savons maintenant, les grands modèles de la littérature de sagas dans son ensemble: la démonstration a été faite que, de l'*historia* à la saga en passant par la *vita*, une continuité s'est établie dans à peu près tous les domaines, thématique, personnages, composition et même écriture. En d'autres termes, l'image de la femme que nous renvoient les sagas contemporaines a de bonnes chances de coïncider, au moins dans ses grandes lignes, avec la réalité. C'est pourquoi je vous propose de m'intéresser presque exclusivement à ces sources-là.

En second lieu, s'impose la nécessité d'avancer au moins deux postulats.

Le premier va de soi: toutes réserves faites, la culture scandinave ancienne, en bonne orthodoxie indo-européenne, version germanique, privilégiait les valeurs viriles, quelles qu'aient été les lointaines assises sur lesquelles est venu se fonder cet apport, et que je ne discuterai pas ici. Nous sommes dans une société de type agraire, où le "chef de famille" préside et à la production des biens et à leur gestion, et je ne vois pas qu'il y ait lieu de débattre là-dessus. Ce peut être une question de force physique ou de plus grande disponibilité dictée par le fait que, la femme étant à peu près constamment enceinte tant que sa nature le lui permet, elle ne peut veiller à la bonne marche de sa "mesnie"; je penserais plus volontiers que cela relève d'une tradition patriarcale du chef mâle qui dépasse considérablement le cadre de l'ethnie envisagée ici. A peu près tous les détails de la vie publique sont présentés sous un angle de prise de vue tout à fait masculin, il me paraît vain de prodiguer les subtiles révoqueries en doute de ce fait. A commencer par une évidence: on est fils ou fille de son père, non de sa mère, sauf si le père est inconnu.

En second lieu, et c'est un point sur lequel je me plais toujours à insister car il nous met au cœur d'une vision de l'homme, de la vie et du monde absolument fondamentale, il a régné dans cette culture une certitude indiscutable, que je pourrais platement exprimer en disant qu'un homme est un homme et une femme, une femme. Il faudra écrire un jour une étude bien documentée sur le concept de la nature humaine tel que l'envisageaient, le mettaient en pratique les anciens Islandais. Progressons: un homme a à être pleinement homme, et une femme, pleinement femme, aux sens qui seront précisés plus loin. Assurément, la constatation est étrange pour le mythologue aux prises avec les nombreux androgynes (Fjörgyn/n/, ou la déesse Skaði qui porte un nom masculin grammaticalement, ou son "époux" Njörðr qui nous est donné par Tacite pour une femme, etc) ou les fréquentes paires de jumeaux hétérosexués aux rôles interchangeable (comme Freyr et Freyja) que nous propose cette religion, et non moins pour le scandinaviste actuel souvent désarçonné par les revendications radicales des féministes du Nord, mais il n'y a pas à tenter de prodiguer les arguties. Il faut – impérieusement – être fidèle à sa nature. Les transgressions

(l'homme qui se déguise en femme, la femme qui veut faire l'homme, en particulier dans les affaires publiques ou au combat) sont évacuées par les lois comme autant d'óbótamál (cas pour lesquels la loi ne prévoit simplement pas de sanctions et qui, donc sont passibles de la lapidation, noyade, pendaison, toutes attitudes qui ne correspondent pas aux dispositions légales), et les distorsions (homosexualité, prostitution, par exemple) sont tellement rarissimes que les sagas ont souvent, à nos yeux, une allure de pudicité, voire de puritanisme qui fait l'une de leurs originalités. Non que la paillardise ou même l'érotisme soient absents: ils se réfugient volontiers dans la poésie scaldique parce que l'obscurité en est la règle, mais, de toute manière, ils obéissent à une loi d'hétérosexualité qui ne fait aucun doute. En fait, la pire insulte que connaissent ces sociétés revenait à traiter un homme d'*argr* (ou *ragr* par métathèse), à l'accuser, donc, d'*ergi* (substantif dérivant de l'adjectif précité), d'homosexualité où il aurait joué le rôle passif, terme que traduit, avec la même antiphrase, et révérence parler, notre couillonade (et notre couillon).

Il fallait faire ces rapides constats avant d'aborder notre thème précis. Et de reléguer aux impérissables archives de tous nos romantismes des idées reçues inadmissibles: la forte femme fatale, la valkyrie puissamment martiale, pour avoir, éventuellement, hanté la rêverie des scaldes (cela reste à prouver) et de certains sagnamenn (auteurs de sagas) ne se rencontrent simplement pas dans celles de nos sources auxquelles nous pouvons nous fier, semble-t-il.

Et donc, que nous apprennent-elles de la femme, ces sagas de contemporains? Au moins quatre choses.

a) D'abord, que l'amour-passion ne figure pas au premier plan de ses préoccupations. Entendons-nous: cela ne signifie évidemment pas qu'il n'existe pas, il arrive que le mot *kaerleikr* vienne sous la plume du *sagnamaðr* et les exemples se rencontrent de sentiments aussi profonds que fidèles. Mais – est-ce cette pudicité déjà signalée? – ce n'est pas la norme. Il semble que le comble de l'enthousiasme soit atteint quand l'auteur se laisse aller à dire de l'épouse d'un homme: *hún var hánnum kaer*, littéralement: elle lui était chère. N'oublions pas non plus que cet univers amant de la litote et peu porté sur les outrances verbales entend juger les gens sur leurs actes, leur conduite d'ensemble, non sur leurs propos. Et rappelons-nous aussi que nous n'avons pas affaire à une société où dominaient les valeurs courtoises, si tant est qu'elles aient prévalu en Occident en général à égalité d'époque. Ce sera, à l'évidence, pour tenter de les implanter dans le Nord que les souverains norvégiens du XIII^e siècle favoriseront la traduction des romans de Chrétien de Troyes, ces traductions ou adaptations qui prendront le titre d'ensemble de "sagas de chevaliers" (*riddarasögur*) nommées plus haut.

En revanche, l'admiration sans ambages va tout droit à la femme qui sait faire valoir son autorité, tant dans la tenue d'ensemble de sa maison que dans les circonstances graves. On respecte son influence, notamment lorsqu'il s'agit de débrouiller des cas difficiles, on sait pouvoir compter sur elle et son jugement dès qu'il y va d'une affaire importante, procès, alliances, questions matérielles préoccupantes. Je m'étonne aussi que l'accent soit si peu, si rarement placé sur sa beauté physique – tout au plus se contente-t-on de noter en passant que

“c'était une belle femme”. Comme si la chose, ou bien allait de soi, ou bien ne méritait pas l'intérêt. Hún var ein frið – ein vaen –kona, et n'en parlons plus. Il n'y a guère que Snorri Sturluson, qui n'a pas écrit de sagas de contemporains, mais les sagas royales de la *Heimskringla*, pour paraître sensible à cet aspect –encore l'applique-t-il bien plus volontiers à des hommes (ainsi, le roi Ólaf Tryggvason) qu'à des femmes. De même, la possible bonté d'un personnage féminin fait-elle rarement l'objet d'un commentaire admiratif. Il est évident, pourtant, que cette qualité ne manquait pas à plus d'une Islandaise, comme la Steinunn de la *Svinfellinga saga* (dans la *Sturlunga saga*).

Non! Ce qui appelle inmanquablement appréciation et louanges, c'est la fierté personnelle d'une femme, d'abord, et surtout, son appartenance à une famille célèbre. Il n'entre pas dans mon propos actuel de souligner l'importance capitale qu'avait la famille (aett, kyn), depuis des temps immémoriaux sans doute, dans cette société. Quand on a dit de telle héroïne qu'elle était des Oddaverjar (la puissante famille, d'origine royale, établie à Oddi, dans le centre de l'île) ou que c'était une vraie Sturlung, on a indiqué l'essentiel. Il est des choses qui vont de soi lorsque l'on descend de Saemundr le savant et si l'on compte Egill Skallagrímsson parmi ses ancêtres, il n'est pas question d'être une hornkona, une sale vieille que l'on relègue dans un coin.

C'est pourquoi l'attention se concentre si fort sur le mariage et les conséquences à la fois claniques et matérielles qu'il entraîne. Au fait, “mariage” se dit *brúðkaup* ou tout simplement *kaup* (“achat de mariée”) ou “achat” – si le lecteur est choqué, je consens que l'on traduise “kaup” par “affaire”, mais le sens ne change guère). Entendons que l'on ne marie pas tel homme à telle femme, en fonction de leurs penchants mutuels – et marquons un rapide temps d'arrêt pour justifier ce “on”. Car je dis bien: “on” ne marie pas, le mariage n'est pas, normalement, l'union de deux personnes que lierait une affection irrésistible et qui décideraient elles-mêmes de s'unir, c'est l'association, établie d'ordinaire par un marieur qui est en général un très proche parent de la femme, de deux clans, association matérialisée par les valeurs morales et surtout matérielles qui s'attachent à chacun des contractants. Je ne dis pas qu'à la limite, on marie tant de têtes de bétail à tant de bateaux de pêche, tant d'acres de terre à tant de domaines, un peu comme dans les nouvelles du Normand Maupassant, mais il est clair que des arrières-pensées de ce genre président à cette opération. Innombrables sont les exemples où, après des années d'interminables querelles ponctuées de crimes, agressions, procès, etc..., les belligérants, cédant à la pression des “hommes de bonne volonté” (*góðviljamenn*) finissent par enterrer la hache de guerre en mariant la fille d'un des adversaires au fils de l'autre. Ne concluons pas trop vite non plus que ces mariages soient forcés pour autant. Le consentement de l'intéressée est, d'ordinaire, requis, mais il ne semble pas rigoureusement indispensable. L'impression dominante demeure bien celle d'une “affaire”. Revient assez souvent la phrase éloquente: hún var gefin hánum til fjár, elle lui fut donnée en mariage pour de l'argent (pour des biens). Une fois encore, il y a des exceptions: je ne cherche qu'à donner une idée d'ensemble, statistiquement recevable, de cette question. La pratique, parfaitement admise, du concubinage, pour l'homme, et, peut-être (je n'en suis pas certain) l'assez grande facilité avec laquelle la femme peut avoir un amant, à la condition

expresse que le fait ne soit pas rendu public, peuvent justifier cette conception du couple. Car il reste très surprenant – pour nous – de voir avec quelle aisance, quelle absence d'opposition, la femme se laisse ainsi marier, où, à l'inverse, avec quelle confondante facilité l'homme parvient à épouser la femme sur laquelle il a jeté son dévolu ou qu'on lui a conseillé de prendre, pour peu que les deux partis soient jugés appropriés. Comme s'il était entendu sans démonstration qu'il y a des unions qui peuvent se réaliser, voire qui vont de soi, et d'autres qu'il n'est pas question d'envisager!

b) C'est d'autant plus inattendu que les personnages féminins des *samtíðarsögur*, ceux, en tout cas, sur lesquels s'arrête volontiers l'attention des auteurs, sont incontestablement de fortes personnalités, tout à fait aptes à jouer un rôle politique souvent non négligeable, et le tenant souvent, effectivement. Envisagée sous cet angle, la *Sturlunga saga* est la patiente chronique des inlassables et malencontreux efforts (malencontreux parce qu'ils finiront par mener l'île à la perte de son indépendance) d'une dizaine de grandes familles pour s'assurer la suprématie sur l'ensemble du pays. Et de ce jeu, tour à tour subtil ou violent, ouvert ou sournois, les femmes des grands *boendr* (pluriel de *bóndi*) ne tirent pas leur épingle, tant s'en faut! On voit une *borbjörg*, épouse d'un chef d'ancien lignage, traiter le rival de son mari, le parvenu *Hvamm-Sturla Þórðarson* – lequel finira tout de même par arriver à ses fins – d'Óðinn, c'est-à-dire d'incarnation du Diable (nous sommes en pleine époque chrétienne) et même essayer de lui donner un coup de couteau. *Guðrún Önundardóttir*, autre *skörungr* (le mot s'applique, au féminin comme au masculin, à une personnalité éminente ou notable) flétrit, en termes insupportables pour les intéressés, ses frères, qui, pour venger un affront que leur a infligé *Guðmundr* le puissant, ont sordidement volé au lieu de passer aux armes. *Halldóra*, femme de *Sigvatr Sturluson*, l'un des *Sturlungar*, donc, constate qu'au moment de passer impérieusement à l'action, son mari se trouve frappé d'une étrange inertie, et elle prend les initiatives à sa place. *Ásta Andréasdóttir*, indignée de la veulerie d'un de ses frères, s'empare d'un gourdin et le rosse d'importance. Et voyez comment *Steinvör Sigvatsdóttir*, *Sturlung*, fille du *Sigvatr* que l'on vient de mentionner, fustige son incapable conjoint en des termes que l'on devine inexpiables: "puisque c'est ainsi, c'est moi qui vais prendre les armes et voir si les gens veulent me suivre, et toi, je vais te remettre les clefs du garde-manger" (*Þórðar Saga Kakala*, dans la *Sturlunga Saga*).

Une chose est sûre: on ne trouve pas d'exemple, dans les deux mille cinq cents pages des *samtíðarsögur* qui me servent de référence, de femme méprisée, ou traitée en pur objet de plaisir, ou vilainement séduite, ou battue. Il se peut, bien entendu, que les *sagnamenn* aient refusé de s'intéresser à de pareils sujets (et il faudrait établir, alors, pourquoi) mais il paraît établi, tout de même, qu'une sorte de respect tacite s'attache à la femme, surtout si elle est mariée et maîtresse de maison. Il n'est que de comparer avec les opinions de *Saxo Grammaticus*, dans ses *Gesta Danorum* (écrites elles aussi vers 1200), sur le même thème. On répondra que *Saxo* était probablement un moine et que ces sujets font partie des préventions que nourrit, de toujours, cet état contre le beau sexe. Mais bon nombre d'auteurs de la trentaine de sagas qui nous concernent ici étaient, ou bien des clercs, ou bien des élèves de leurs écoles et ils ne se permettent pas,

eux, les complaisantes digressions de Saxo sur la lascivité ou la fausseté des femmes. Je reviens sur les strophes de certains scaldes où les remarques qui précèdent ne vaudraient pas toujours, c'est le moins qu'on puisse dire. Voyez, dans la traduction de Renauld-Krantz, cet impromptu du Xe siècle à propos des charmes de la belle Steingerðr que courtisa aussi, ardemment, Kormákr Ögmundarson, héros de la saga qui porte son nom (et qui n'est pas une *samtíðarsaga*):

Que de vœux pour que la déesse
du plaisir dans le troupeau fût
une ardente jument en rut
et qu'en étalon je me dresse
vigoureux à l'assaut
pour sauter sur le dos
de cette belle!

Il y a longtemps que l'on sait que l'art hautement ésotérique des scaldes étaient premièrement conçu pour ne pas être entendu, immédiatement au moins, du vulgaire. Il est donc assez naturel que ce soit là que se soient réfugiés les développements obscènes ou scabreux. Au demeurant, la pratique du *mansöng* ou *mansöngskvaeði* (chant pour la jeune femme, chant d'amour) était rigoureusement condamnée par les lois, au même titre que la poésie infamante ou *níð*. Il y a donc un respect patent de la personne de la femme dans toute cette littérature. Sans aucun doute parce qu'elle était premièrement envisagée, non comme source de convoitise, de plaisir ou de dérision, mais bien comme la mère qui prolongerait ce lignage dont j'ai suggéré l'importance capitale. Dans la très grande majorité des cas, lorsque l'on nous présente un nouveau personnage masculin, on note aussitôt quelle fut son épouse (avec nomenclature de ses ascendants) et l'on ajoute sans transition la liste des enfants qu'ils eurent. De leurs amours, de leurs possibles querelles, pas un mot, sauf dans les cas extrêmes. Car il est vrai que la femme peut assez facilement divorcer, encore que statistiquement, les exemples en soient peu nombreux et qu'il faille, pour ce faire, que les motifs soient clairement établis: impuissance sexuelle déclarée du mari (comme dans les premiers chapitres de la *Saga de Njáll le brûlé*), non respect des clauses juridiques et matérielles du contrat de mariage, sarcasmes insupportables ou flétrissure du clan de l'épouse, notamment. En ce cas, la femme prend des témoins de ce qu'elle se déclare séparée de son mari et s'en va, sans autre forme de procès. Mais c'était agir dangereusement, le clan de l'époux ainsi délaissé vouant dès lors à celui de l'épouse une haine qui pouvait aller jusqu'au déclenchement de ces interminables querelles dont toute saga bien faite retrace complaisamment les minutes. J'ajouterai que, s'il se rencontre, le motif de la jalousie n'est pas familier des *sagnamenn*: ce n'est que dans le cycle héroïque des poèmes de l'*Edda* (*Brynhildr* et *Guðrún*) qu'il éclate. Et si l'on tient à en chercher un écho dans les textes en prose, ce sera dans une *Íslendingasaga* (*Laxdoela Saga*), non dans les sagas de contemporains. Et plus encore: avec quelque attention, on trouve quelques jaloux – très peux, en vérité – mais pour ainsi dire, pas de jalouses. De même, il existe bien des “hommes à femmes” (adjectif singulier *kvennsamr*), au premier rang desquels le célèbre Snorri Sturluson, mais extrêmement peu de “femmes à hommes”, et, dans un cas comme dans l'autre, la

désapprobation des auteurs est souvent explicite. Allons plus loin: des exemples comme celui de Hafliði: "souvent, j'ai pu éprouver que j'étais bien marié" (dans *borgils saga og Hafliða, Sturlunga saga*, j'ai traité ce motif avec quelques ampleur dans *Mœurs et psychologie des anciens Islandais*, pp. 103 et sq) ne sont pas légion. C'est que, si l'on ne perd pas de vue la perspective où je me place, tout ce qui relève de la passion amoureuse et de ses excès s'adresse aux concubines. Et là, l'affaire ne tirait pas à conséquence puisque les enfants nés de ces unions n'avaient pas le droit à l'héritage paternel et n'entraient pas réellement dans le lignage, sauf exceptions. C'est, je le sais bien, mais ici aussi, le fait dépasse mon propos, opérer une discrimination passablement révoltante à nos yeux. On n'oubliera pourtant pas que, contrairement à une idée reçue qui paraît inexpugnable chez nous, l'Islande ancienne ne fut jamais ni une démocratie, ni une république, mais jargon oblige, une oligarchie ploutocratique: les sagas, à quelque catégorie qu'elles ressortissent, ne s'intéressent pas au petit peuple, à l'exception, peut-être, de temps à autre, des *Sagas des Evêques*, et donc, parler de la femme dans ces textes revient à ne s'intéresser qu'à celle qui est "de bonne famille" (aettstór, fraendrík, kyngóð: grande par sa famille, puissante par sa parentèle, de bonne parenté). Il est toujours dangereux de projeter à force nos vues modernes sur des réalités qui relèvent d'un autre temps et d'une culture différente. C'est particulièrement vrai en l'occurrence et il faut toujours se rappeler que, dans cet univers, un être humain n'existe qu'en fonction de son clan dont il assume l'honneur, c'est-à-dire la qualité de destin qui lui est attachée. J'ai même tenté, dans "l'essai sur le sacré chez les anciens Scandinaves" (dans *Les Religions de l'Europe du Nord*) de fonder en sacré, tout simplement, cette Weltanschauung. Rien de surprenant, en conséquence, à ce que la femme, dont j'ai souligné le rôle de vecteur en quelque sorte, ne soit guère vue en tant qu'individu, isolé, mais comme l'émanation présente des grands ancêtres vénérés.

c) Cela dit, il reste que la femme, dans la société islandaise que dépeignent les sagas, est frappée d'un certain nombre d'incapacités légales, dont beaucoup sont justifiées, s'il faut en croire la *Saga de Snorri le godi* (qui n'est pas une samtíðarsaga) par des raisons physiques. Ainsi, elle n'a pas le droit d'ester, probablement parce qu'un procès normal, même s'il entend appliquer des dispositions légales dûment codifiées, implique presque toujours des affrontements physiques (ou suppose la possibilité d'en venir à ces extrêmes) en particulier au moment de sa conclusion et surtout lorsqu'il s'agit de faire appliquer la sentence. Si, comme c'est le plus souvent le cas, le condamné doit verser des amendes, le plaignant est tenu d'aller les percevoir au domicile de l'accusé (fjárandsóm): on devine bien qu'il y faut autre chose qu'une simple citation du verdict! De même, la femme n'assiste pas officiellement au *ping*, ces assemblées saisonnières où se règlent toutes les grandes affaires d'ordre législatif, judiciaire, et économique. Elle peut s'y faire représenter par un ou des fondés de pouvoirs accrédités (par exemple, si elle est veuve) mais elle n'est pas personnellement présente. La loi s'élabore, s'annule, se modifie sans elle, tout comme la justice s'exerce indépendamment d'elle. Dans les cas, fort fréquents, de rixes ou de batailles en règle, elle est absente pour des raisons qui vont de soi: au mieux la voit-on intervenir, parfois, pour essayer de séparer les belligérants.

Disons, pour faire bref, que tout ce qui ressortit aux affaires extérieures est du domaine de l'homme, depuis les activités platement économiques (chasse, pêche, agriculture, élevage – encore que ce soit sans rigueur: comme dans toute société rurale la femme participe souvent et très activement à, par exemple, la fenaison, l'entretien du bétail, la traite, etc...) jusqu'aux politiques, comme on vient de le voir, en passant par les martiales. Elle n'est pas *directement* (l'adverbe importe) partie prenante dans l'exercice de ce que l'on pourrait appeler les grandes fonctions duméziliennes.

d) Et pourtant, de toujours, semble-t-il, elle a joui d'un statut privilégié dont on n'est pas tenu, je crois, de chercher l'explication dans le caractère proprement germanique de cette société, mais qui pourrait bien remonter à l'indo-européen, voire, à mon avis, à un stade plus ancien encore. Tacite, déjà, dans sa *Germania*, après César dans son *De bello gallico*, s'étonnait du caractère comme sacré que conférait les Germains à la femme. Inesse quin etiam sanctum aliquid et proudum putant, nec aut consilia earum aspernantur aut responsa neglegunt (XIII, 2: bien plus, ils croient qu'il y a en elles quelque chose de sacré et de prophétique, et ils ne dédaignent pas leurs conseils ni ne négligent leurs réponses). J'ai tenu à citer la phrase in extenso parce qu'elle va nous servir. Il me semble que l'on peut entendre comme un écho de cette conception dans l'inscription runique de la célèbre pierre de Jellinge (Danemark) où le roi Gormr célèbre sa femme, pyri, Danmarkar bót, la "gloire du Danemark, bien que l'on ne voie pas quelles œuvres, quels mérites aient bien pu valoir à la reine un tel éloge (bót signifiant proprement: amélioration, perfectionnement).

J'ai toujours tenu que ce statut très particulier de la femme dans le Nord, statut dont je vais parler avec quelque détail et qui va bien au delà des remarques qu'il fallait préalablement faire, remonte à un stade archaïque de l'histoire de ces peuples, où la divinité fondamentale (comme s'exprime Tacite, toujours) dont, à l'époque de l'anthropomorphisation et de l'individualisation des entités divines dans cette religion, nous trouvons au moins trois figurations plus ou moins interférentes: Frigg (la mère à proprement parler), Freyja (l'amante) et Skaði (la mort) sans parler de leurs nombreuses hypostases. Elles pourraient remonter toutes les trois, d'ailleurs, à "cette" Sól (Soleil, qui est féminin dans ces langues) toujours bénéfique sous ces latitudes, expression même de la fertilité-fécondité en des régions au sol plus avare que généreux. Cela expliquerait, soit dit en passant, le nombre remarquable de créatures féminines qui hantent l'univers religieux des anciens Scandinaves, à tous les échelons du surnaturel. Et comme les organisations sociales et religieuses sont toujours dans un rapport assez étroit, je ne serais pas surpris que les faits qu'il me reste à noter retrouvent, dans l'inconscient collectif et même bien au-delà de la christianisation, une gestuelle et des réflexes sacrés qui se perdent dans la nuit des temps.

Car en dépit de ma répugnance pour les belles formules toutes faites, je me sens fondé à dire que la femme des sagas est l'âme d'une société dont l'homme ne serait que le cerveau et le bras. Je lui vois, en effet, un triple rôle, une triple fonction que je vais envisager rapidement: elle est gardienne du foyer, mainteneuse des traditions, et elle incarne l'honneur du clan.

a) Elle est la *gardienne du foyer*, la *húsfreyja* (où *hús* = maison, et *freyja*, maîtresse, “*domina*”, sens probable de la déesse du même nom). Cela implique d'éminentes prérogatives dont le signe matériel est immédiatement visible: ce sont les clefs, le trousseau de clefs qu'elle porte ostensiblement à la ceinture. Le mobilier de la maison, à cette époque, étant réduit, il s'agit des clefs des quelques coffres où sont serrées les affaires précieuses, beaux habits, bijoux, armes de prix, et des deux ou trois placards contenant le linge et les provisions – on a vu passer, tout à l'heure, le “garde-manger” de *Steinvör*. De plus, alors qu'elle allait cheveux dénoués avant de se marier, elle les porte maintenant relevés en chignon. Nul ne peut ignorer son état. Elle seule, au demeurant, aura le droit de reprendre l'héritage de son mari en cas de décès de celui-ci. Lorsqu'elle s'est mariée, elle a apporté une dot, *heimanfylgja* (ce qui la “suit”, verbe *fylgja*, depuis sa propre maison) à laquelle s'est ajouté le douaire, *mundr*, qu'a fourni, en échange, son mari. Elle demeure propriétaire de l'une *et* de l'autre. L'institution est ancienne, Tacite, encore, note son étonnement: *dotem non uxori marito, sed uxori maritus offert* (*Germania*, XVIII). L'historien latin n'a probablement pas saisi qu'il s'agissait du *mundr*, en l'occurrence, et non de la dot. Cela ne tire pas à conséquence en général, l'ensemble dot-douaire demeure dans le clan du mari, mais en cas de divorce, la femme remporte le tout! C'est illustrer sans équivoque l'importance *matérielle* qu'a le mariage dans cette société.

Surtout, les textes sont clairs là-dessus, la femme est maîtresse incontestée *innan stokks* ou *fyrir innan stokk* (ou encore *innan húss*). L'expression exige commentaire. *Stokkr*, c'est la poutre, la bûche, mais dans le contexte où nous sommes, c'est la poutre qui marque le seuil juridique de la maison, à l'entrée, donc, du bâtiment principal, *skáli* ou *stofa*, la poutre de seuil au-delà de laquelle nous sommes dans les *hybyli* (la maison, le foyer) dont la valeur est sacrée depuis toujours. Une fois franchie cette poutre, dont il subsiste d'inconscients vestiges aujourd'hui dans toute maison scandinave qui se respecte (c'est la latte de bois qui semble assurer l'étanchéité de la porte d'entrée), nous sommes dans le domaine de la *húsfreyja*, *innan húss* donc, à l'intérieur de la maison.

C'est dire que les prérogatives de la maîtresse de maison sont nombreuses. Elle veille à l'approvisionnement, à la préparation des repas, aux besognes de la laiterie, cela va de soi. Elle est responsable de l'équipement de son foyer et de son entretien, pour lesquels elle peut, du reste, disposer d'une domesticité, des deux sexes, parfois nombreuse sur laquelle, en règle générale, son autorité ne souffre pas ombrage. Elle s'occupe en particulier du tissage auquel participent indifféremment hommes et femmes et qui est l'une des besognes les plus importantes de la maisonnée car il ne s'agit pas seulement de pourvoir à l'habillement de chacun et à la confection des couvertures, tentures etc..., mais aussi de fabriquer le célèbre *vaðmál*, cette étoffe de bure qui sert de monnaie courante d'échange et constitue la vraie richesse de celui qui part faire du négoce à l'étranger. La plupart des transactions ne s'apprécient pas en pièces de monnaie, au demeurant très rares et que ne fabrique pas l'Islande, non plus qu'en métaux précieux (encore que le cas se rencontre) mais en aunes de *vaðmál*. De plus, c'est à la maîtresse de maison qu'incombe la responsabilité de l'éducation des enfants: les siens et aussi ceux qu'en vertu de la pratique du *fóstr*, de puissants amis, des parents, des notables lui ont confiés à cet effet. On

peut présumer, quoique la question soit mal élucidée, qu'elle préside aussi à l'instruction de ses enfants, soit directement, soit en surveillant le clerc qu'elle a engagé à cet effet et qui peut être là à titre permanent, ou itinérant, selon l'importance de la maisonnée. On ajoutera que le soin des enfants, de toute manière, est certainement sa préoccupation principale: j'ai dit que, comme toutes ses contemporaines, elle est à peu près constamment enceinte ou allaitant, mais la mortalité infantile est aussi importante ici qu'ailleurs. Un détail encore: une des plus lourdes charges de cette société, c'étaient les vieillards bien entendu, qui, ici comme partout en milieu rural, vivaient au sein de leur famille jusqu'à leur mort, et surtout les pauvres, les indigents (terme propre: fátoekr, plus général: ómagi, c'est-à-dire, littéralement: qui ne peut /se suffire à lui-même, sur le verbe mega, pouvoir) pour lesquels la loi avait prévu un très ingénieux et admirable système d'entretien à domicile pour une période donnée, mais dont la maîtresse était, par nécessité, l'exécutrice. Oui, avec ses adultes, ses enfants, propres ou adoptifs, ses domestiques, ses vieillards et ses pauvres, elle avait fort à faire, la húsfreyja, et je m'émerveille souvent, lorsque je m'applique à reconstituer son emploi du temps quotidien, des trésors de diligence, de présence et de disponibilité qu'il a fallu qu'elle déploie. D'autant – les musées nous en ont conservé d'admirables témoins – qu'elle disposait encore de quelques loisirs puisque c'est elle qui brodait ces splendide tapisseries ou couvre-lits dont certains sont parvenus jusqu'à nous. La première fonction de la maîtresse des hybyli était *matérielle*, mais du métier à tisser vertical à la cuisine, de l'étable à la longue veillée, ses journées devaient être bien remplies.

b) D'autant qu'on attendait d'elle, puisque nous parlons de longues veillées, bien d'autres prestations. Tout concourt à montrer que la femme était *gardienne des traditions*. A commencer par ces lignages (celui de son mari et le sien propre) dont nous avons vu l'importance à plusieurs reprises, qu'elle récapitule et inculque à ses enfants. On sait qu'un homme n'avait pas d'existence légale s'il n'était pas capable d'énumérer ses parents (ascendants et collatéraux) sur plusieurs degrés. Il en avait besoin, en particulier, pour savoir à qui il devait verser (ou de qui il devait recevoir) compensations en cas de procès. Des documents juridiques comme le *Baugatal* (dénombrement des anneaux, ici pris pour symboles de monnaies, à verser ou recevoir) ou le *Vígslóði* établissent le fait avec grande précision. Nous savons tous la peine que l'on peut avoir à se remémorer les noms de nos ascendants et collatéraux. C'est le lieu de préciser que le choix du prénom, chez les germains, n'était pas laissé au hasard: il obéissait à des règles fixes, qui ont été bien étudiées, et qui reposent sur la règle de l'allitération à l'initiale (Sigi a pour fils Sigmundr, lequel engendre Sigurðr, lequel est père de Svanhildr, etc...). D'autre part, l'allitération est aussi le principe majeur sur lequel se fonde toute la poésie germanique ancienne. Il n'est pas interdit de penser, et que la poésie eddique et scaldique soit née de ce principe, et que la femme en ait été initiatrice, en quelque sorte, la spécialiste. Le fait est que, si nous ne connaissons aucune femme auteur de saga, nous avons gardé le souvenir de plusieurs qui furent scaldes.

On peut aborder la question sous un autre angle. Il n'est pas exclu que la poésie scaldique, en raison, notamment, de son obscurité voulue, ait été magique à l'origine. Elle est très souvent proche, en tout cas, du cri mesuré, de

l'incantation. Or il se trouve que, fort fréquemment, ce sont des femmes qui ont l'exercice de la magie: les exemples de la prophétesse *Þorbjörg*, dans la *Saga d'Eiríkr le rouge*, ou de la voyante dans le chef-d'œuvre de l'*Edda poétique*, la *Völuspá*, sont bien connus. Il est vrai que ce trait figure dans les *samtíðarsögur* avec une fréquence considérablement moins grande que dans les autres catégories de sagas. Il se pourrait tout de même que, magique ou non, la femme eût été la détentrice d'un savoir qui se transmettait de mère en fille, j'imagine, et qui contribuait à lui assurer un statut spécial, dûment reconnu. J'irai plus loin: sans, bien entendu, qu'il soit possible de prouver scientifiquement la chose, demeure l'impression que, dans cette société – et pour revenir à Tacite, évoqué plus haut à cette fin – quelque chose de sacré s'attache à la femme, ne serait-ce que parce que, comme je viens de le dire, c'est elle qui détient la connaissance des généalogies et qu'elle se trouve donc prolonger, ipso facto, ce culte des ancêtres dont j'ai dit qu'il a pu constituer un stade archaïque, peut-être initial, de cette religion. En un sens, on a le droit de considérer que les sagas relèvent plus ou moins inconsciemment de ce culte. Même si la dénomination ne s'applique pas à toutes les sagas, celles-ci restent toujours, dans une mesure qui peut être très grande, des "sagas de familles" (c'est précisément le cas de la *Sturlunga saga*, comme l'indique son titre) et il n'est pas absurde d'imaginer que, même si, apparemment, les femmes n'ont eu que rarement accès à la culture cléricale qui fut le fait des *sagnamenn*, elles ont dû ou pu servir de sources d'informations aux auteurs. Car enfin: j'ai rapidement évoqué tout à l'heure le culte de la Déesse-Mère. Quelque chose de troublant, d'indifférencié sexuellement, s'attache à cette famille de dieux que l'on appelle Vanes: j'ai nommé le dieu *Njörðr* qui est la déesse *Nerthus* pour Tacite, nommé *Fjörgyn/n/* qui est tantôt un homme, tantôt une femme, et que dire du dieu *Loki* qui se métamorphose en jument pour engendrer le cheval *Sleipnir*. On débat toujours, du reste, sur le sexe des *álfar*, puissances primordiales sans doute, tout comme une analyse objective du héros *Sigurðr* amène à s'étonner de ses constantes collusions avec les femmes, *valkyries* en particulier. Et *Snorri Sturluson* vient confirmer d'autres sources pour établir que les grandes opérations cultuelles, l'exécution du *séjðr* notamment, étaient le fait de prêtresses-sacrificatrices (*gyðja* au singulier).

Ces quelques rapides notations incitent à voir en la femme la maîtresse de ce Destin actif qui s'incarne à l'intérieur d'un clan donné, selon une figuration spécifique (la *hamingja*), de génération en génération, en ce sens, sa fonction serait, cette fois d'ordre *historique*.

c) L'analyse peut être poussée plus loin encore. Si la femme maintient les traditions, l'idée est déjà incluse dans le petit développement qui précède, c'est parce qu'il lui revient d'*incarner l'honneur du clan*. Cela se déduit déjà du fait qu'elle connaît les noms des grands ancêtres, et donc, est susceptible d'évoquer à leur propos les événements *söguligir* (dignes de donner matière à *saga*) qui les concernent.

Sans développer longuement pour ne pas alourdir ce petit essai, il y a un point au moins, souvent signalé, qui exige quelques commentaires: c'est très souvent la femme qui rappelle les hommes de sa maison à leur droit de vengeance. L'exemple à ne pas manquer, tant il est éloquent dans son symbolisme fruste, est celui de *Guðrún Önundardóttir*, dans la *Saga de Guðmundr le puis-*

sant (un des textes de la *Sturlunga Saga*). Son père a péri dans l'incendie de sa ferme, selon la barbare coutume de l'époque, amplement attestée. Ses frères restent inactifs, tant l'enjeu est aléatoire. Alors, Guðrún leur donne à manger des têtes de moutons brûlées. Les frères n'ont pas besoin de davantage pour passer à l'action, mais ces pleutres se contentent d'aller piller les biens de leur adversaire au lieu de chercher à l'occire. Aussi, lorsqu'ils reviennent, Guðrún, qui se tient aux portes de la maison, décrète-t-elle qu'elle n'entend pas laisser rentrer chez elle du bien volé. L'auteur précise: "et il n'y eut pas d'autres représentations que les propos véhéments que leur tint Guðrún." Peut-on exprimer plus clairement le dépit de constater qu'ils n'ont tué personne? Je pourrais prodiguer les illustrations. Il reste que, tacitement ou explicitement, cette société entendait bien assigner à la femme une fonction *éthique*, dans l'acceptation précise de cette notion pour cette culture.

Conclure est aisé. Il m'arrive fréquemment de trouver dérisoire les revendications de l'actuel féminisme scandinave: c'est désavouer, dans une surprenante ignorance de l'Histoire, un passé qui garde quelque chose d'exemplaire. Tout ce que m'enseignent nos sources, sous ce rapport, c'est que mari et femme étaient de bons associés, dans une parfaite répartition des rôles, comme nous l'avons entrevu, et d'ailleurs, s'il faut le redire, sans exclusives: il arrive que la femme intervienne dans les affaires extérieures, et l'homme ne dédaigne pas de l'assister dans ses travaux domestiques. Je dirai qu'il y a réelle complémentarité sans hiérarchisation humiliante pour l'un et pour l'autre.

Et je ne saurais trop recommander de relire, pour sortir des sagas de contemporains, la plus belle des *Íslendingasögur*, la *Saga de Njáll le brûlé*, où il semble bien que l'auteur ait pris plaisir à opposer le portrait de ce que ne doit pas être une femme (Hallgerðr) à l'image de celle qui, sans aucun doute, représente, à ses yeux, un idéal: Bergþóra Skarphedinsdóttir, l'épouse de Njáll le sage. Ce dernier, victime d'un sort contraire, s'est trouvé progressivement pris dans un inextricable réseau de haines inexpiables dont il finira pas être la victime: ses ennemis le surprennent et mettent le feu à sa maison, comptant bien l'y faire brûler vif, ce qui se produira en effet. Par un réflexe tardif d'humanité, les incendiaires offrent, au dernier moment, de laisser la vie sauve à Bergþóra et lui proposent de sortir du brasier. Réponse de cette maîtresse femme, épouse accomplie, mère attentive de ses turbulents enfants et gardienne sourcilleuse de l'honneur de son clan: "J'ai été, jeune, donnée en mariage à Njáll, et je lui ai promis que nous partagerions tous deux un seul et même sort." Et elle se laisse périr avec lui.

Femmes et déesses dans la civilisation indo-européenne

par Louis Prat*

On sait maintenant que la quasi totalité des langues parlées depuis 2.500 ans sur un domaine qui va de l'Inde à l'extrême ouest de l'Europe sont issues d'une même proto-langue à laquelle on donne communément le nom d'indo-européen. On a pu les rassembler en familles restreintes, langues soeurs ou langues cousines. C'est ainsi qu'on reconnaît, d'ouest en est: la famille celtique (irlandais, écossais; gallois, breton); la famille latine (français; portugais, espagnol; italien, roumain); la famille germanique, divisée en sous-groupes avec le scandinave (islandais, danois et norvégien, suédois), le bas-allemand (anglais, néerlandais, flamand) et l'allemand proprement dit; la famille slave (polonais, tchéco-slovaque, serbo-croate, bulgare, russe); le lituanien, le grec, l'arménien, l'iranien et enfin l'indien.

On sait également que, là où elles sont établies depuis 2.500 ans, elles ne sont pas autochtones, mais importées d'ailleurs, depuis cette patrie originelle, que les indo-iraniens appelaient *aryanem vaijo* "la maison des Aryens" et dont nos ancêtres ont toujours gardé le souvenir¹.

Tout cela va de pair avec les découvertes archéologiques de Marija Gimbutas² qui retrouve nos grands ancêtres sur un vaste espace originel s'étalant de la Mer d'Aral à la Mer Noire en passant par la Mer Caspienne. C'est donc là qu'il y a six mille ans, nos ancêtres se sont ébranlés à la conquête de la planète terre³. Mais qui étaient ces Indo-Européens?

Les sociétés indo-européennes, soit dans leur réalité, soit dans les traditions dont elles ont hérité, légendes ou mythes, présentent une constitution aussi unique qu'originale. Qu'il s'agisse des Indiens, des Iraniens, des Scythes, des Celtes, ou de Rome, l'organisation est constituée par une répartition en trois classes sociales assurant trois fonctions idéologiquement déterminées.

La première fonction offre une dualité d'aspects, l'aspect intellectuel et divin et l'aspect social. Sous son aspect social, elle exerce la souveraineté

* Professeur, Directeur du Département des civilisations indo-européennes à l'université de Rennes II.

1. "Aryen" est le nom que se donnaient eux-mêmes nos ancêtres indo-européens. Il est tiré d'un radical *ar- "supérieur" qu'on retrouve dans le grec *aristos* "le meilleur" et dans le français "aristocrate, aristocratie" etc... De lui est issu le nom de l'Iran. Quant aux noms de personnes, il y en avait deux, dans la plus pure tradition. Comme en français on continue à opposer "celte" et "celtique", "germain" et "germanique" etc..., nos ancêtres opposaient, de l'est à l'ouest, *aryos (indien *aryas* = celtique airech) et *aryokos (indien *aryakas* = celtique airech) avec la même répartition de sens.

2. Cf. Marija GIMBUTAS, "The Indo-Europeans: *archeological problems*", 65, 1963.

3. Sur toutes ces questions, voir Louis PRAT, Il y a 6000 ans, nos ancêtres, Paris: Klincksieck, 1991.

juridico-politique représentée par le pouvoir royal. Tandis que le prêtres-savants, qu'on les appelle brahmanes ou flamines⁴, détiennent toutes les connaissances religieuses et laïques. La classe des guerriers assure la deuxième fonction, celle de la force physique dont ils font un usage à la fois pacifique et guerrier. Organisés en troupes hiérarchisées derrière un chef, ils s'exercent aux activités militaires et aux combats de chars. La troisième classe sociale est celle des producteurs: pasteurs, éleveurs, agriculteurs. Sa fonction est d'assurer la subsistance du groupe. C'est à elle que reviennent toutes les activités économiques et marchandes. La situation et le rôle des artisans, tard venus dans la société indo-européenne, varie quelque peu selon les régions. Ou bien ils forment une quatrième classe sociale liée peu ou prou à la troisième, ou bien ils sont considérés purement et simplement comme des producteurs au même titre que les agriculteurs et intégrés à la troisième fonction.

*
* *

Dans cette société où le rôle social des hommes était très exactement défini dans une tripartition contraignante, les femmes, sans contrainte, échappaient à toute règle. C'est pourquoi elles mettaient, autrefois comme aujourd'hui, leur "grain de sel" partout. Elles avaient, de plus, un espace réservé déterminé par la porte qui définissait l'espace de paix et de sécurité. Au-delà, c'était l'espace social des hommes, mais l'intérieur était le domaine de la femme. Elle avait, d'ailleurs, pour la désigner, un terme spécifique et bien à elle, celui de *swe-sor qui désigne à proprement parler un "être féminin" (*sor) appartenant à "son propre" groupe social (*swe- "soi-même"), c'est-à-dire non pas "la soeur" telle que nous l'entendons maintenant, mais toutes les femmes de la famille, soeurs, cousines, belles-soeurs. Ces deux dénominations de *bhrater et de *swesor ne définissaient pas une consanguinité par le père ou la mère, mais des rapports sociaux de consanguinité élargie. Lorsqu'en Grèce on a voulu désigner le "frère" et la "soeur" au sens étroit du terme, on a créé les noms de a-delphos ou a-delphè qui signifient, à proprement parler, "né de la même matrice", "de la même mère", en privilégiant la maternité, seul gage de la parenté par le sang.

Cette prépondérance de l'enfantement maternel sur la paternité, en ce qui concerne les liens de consanguinité, se retrouve également dans les dénominations du "fils", *sunus, et du "neveu" ou "petit-fils", *nepot-. *Sunus, "le fils", est, pour son père, seulement son "rejeton", un être créé par l'acte momentané, et d'ailleurs hypothétique, de l'engendrement exprimé par la racine *gen-. A l'opposé, le nom du *nepot- revêt une importance beaucoup plus grande. *Nepot- désignait exactement "le descendant mâle avec lequel on a deux degrés de parenté", les degrés se calculant directement et non pas, comme aujourd'hui, en remontant à l'aïeul commun; d'où son double sens de "petit-fils" et de "neveu". Mais le sens de "neveu" prime et, la plupart du temps, il prend le sens plus étroit de "fils de la soeur" par rapport à l'oncle maternel. Car si, dans cette société patriarcale, la lignée des mâles prédomine dans les rapports sociaux, au contraire, dans les rapports consanguins, il n'y a de place que pour

4. i-e. *bhlegmen "savant, prêtre": scr. brahman, lat. *flamen*.

les femmes: elles propagent la vie, la maternité est une certitude biologique, la paternité un concept social. C'est pourquoi, pour un homme, le seul neveu certainement consanguin est le fils de la soeur, et les rapports entre ces deux mâles, ces deux être liés ensemble par le sang, sont plus importants que tous les autres. C'est de l'oncle au neveu que se transmettaient, à Rome, l'héritage et le pouvoir, c'est l'oncle qui éduque, qui instruit etc... Comme le dit Benveniste: "les ethnographes ont observé que dans les sociétés où la relation d'oncle maternel à neveu prévaut, elle a une valeur sentimentale inverse de celle qui unit le père au fils... là où le rapport de père à fils est indulgent, le rapport est plus rigide entre le neveu et l'oncle maternel. Celui-ci éduque l'enfant, lui inculque les règles de conduite et l'initie aux rites. Ces deux relations de parenté sont en corrélation: jamais elles ne s'établissent dans le même registre sentimental"⁵. Avec l'oncle maternel et la prédominance des liens du sang, c'est la famille de la femme qui a la possibilité d'exercer conseil et influence au sein de celle du mari.

Lorsqu'une femme entrait, par son mariage, dans la famille de son mari, elle était en relation avec un certain nombre de personnes dont la dénomination est parvenue jusqu'à nous: *daiwer⁶ "le beau-frère" et *glos⁷ "la belle-soeur" ou plus exactement "la soeur non mariée du mari"⁸. Les personnages les plus importants étaient désignés par des mots tirés d'un même radical où se remarque l'élément *swe- "soi-même" qui indique l'appartenance au groupe et qu'on retrouve dans la désignation des principaux personnages féminins *swe-sor "la soeur" et *swe-kru "la belle-mère". Quant au beau-père, curieusement, le mot qui le désigne comporte l'élément *swe- réservé aux femmes du groupe et dérive du nom de la belle-mère, *swekru à partir duquel est formé *swe-kur-os, ce qui qualifie proprement le personnage de "mari de la belle-mère". C'est ce que révèle la désignation de langues indo-européennes comme le latin, le grec, le gallois, le vieux-slave, l'arménien⁹, entre autres. Le personnage central de la famille consanguine est donc bel et bien la belle-mère dont l'autorité demeure incontestée même du patriarche, du pater familias comme disaient les latins, dont les pouvoirs s'évanouissent sitôt passée la porte de la maison.

Car il ne faut pas croire que dans la société indo-européenne il y ait eu soumission de la femme à l'homme, ou la reconnaissance d'une certaine supériorité masculine. Loin de là. On a vu, dans le monde indo-européen, des femmes prêtresses ou commander des armées, d'autres s'occuper des blessés et les renvoyer au combat, ou même participer à des batailles¹⁰. Mais ceci est exceptionnel. Dans la vie normale, habituelle, il y a séparation, répartition des

5. Benveniste, *voc.*, I, p.233.

6. i-e. *daiwer "le beau-frère": gr. *daer*, scr. *devar*, v.sl. *deveri*, lit. *dieveris*, lat. *levir*.

7. i-e. *glos "la belle-soeur": gr. *galoos*, lat. *glos*.

8. Pour les autres, c'est le nom de *swesor "être féminin du groupe" qui devait être utilisé.

9. i-e. *swe-kru "la belle-mère": lat. *socrus*, scr. *çvaçru*, gall. *chwegr*, v.sl. *svekry*; *swe-kur-os "le mari de la belle-mère": gall. *chwegr-wn*, v.sl. *svekru* tiré de *svekry*, lat. *socer*, gr. *hekuros*, scr. *çvaçuras*; autre composé en arménien, mais de sens voisin: arm. *skes-rayr* "l'homme de la belle-mère".

10. Voir, par exemple, Tacite, la *Germanie*, passim.

tâches et des rôles à l'intérieur de la société. Aux hommes revenaient les rapports sociaux, l'organisation de la société dans laquelle ils étaient répartis dans un certain nombre de classes sociales, la gestion des biens familiaux. Aux femmes, les liens du sang, la vie familiale et l'autorité à l'intérieur de la maison. Cela apparaît clairement au niveau du vocabulaire: le nom de patrimoine¹¹ a une valeur politique et juridique, il comporte un ensemble de droits et de responsabilités sociales. La parenté par les mâles est une parenté sociale qui implique un certain rôle de chacun, une certaine place et certains pouvoirs accordés à chacun. Mais le "patrimoine" n'a pas pour pendant un "matrimoine". Le latin *matrimonium*, par exemple, désigne "l'état, la condition de mère", la propagation de la race, la parenté par le sang. Le personnage central de la maison est la belle-mère qui, entourée de ses brus et, dans le cas des familles plus riches, de servantes, exerce le pouvoir effectif et assume l'hospitalité. Le pouvoir des hommes s'arrête à la porte. Ces principes et cette organisation ont subsisté jusqu'à nos jours dans le compagnonnage: les compagnons du tour de France apprennent un métier en allant de ville en ville et ont des rapports sociaux avec un maître-compagnon qui les prend en charge dans chaque ville. Ils sont logés par la femme de ce maître-compagnon, mais, passée la porte, ils entrent dans le domaine de "la mère", qui régenté tout et à laquelle ils doivent déférence et respect.

A l'intérieur de la maison, la vie se déroulait dans l'attachement au culte des ancêtres et sous la protection des dieux. Elle devait respecter un code familial établi par les dieux¹² qui prescrit les droits et les devoirs de chacun à l'intérieur de la famille, "que ce soit dans la vie de tous les jours, à l'intérieur de la maison, ou dans les circonstances exceptionnelles: alliances, mariages, combats"¹³.

*
* *

La femme, dans la société indo-européenne, avait un rôle spécifique, loin des préoccupations extérieures. C'est elle qui, "maîtresse de maison", préservait l'espace intérieur. Régente absolue de l'enclos de paix, elle propageait la race et déterminait les liens du sang, souveraine incontestée, même du père de famille qui, passée la porte, n'était plus que son époux¹⁴. Cela ne signifie pas que, femme libre par excellence, forte de droits respectables et respectés, elle n'ait pas rempli un rôle social. Bien au contraire, nous voyons, aussi bien dans le monde divin que dans l'humanité, l'élément féminin représenté comme dégagé de l'étroite tripartition idéologique et masculine. Dans les théologies des peuples indo-européens, en effet, à la liste des dieux masculins est jointe une figure féminine unique, mais trivalente. Réunissant dans sa nature les vertus des trois fonctions, elle se présente comme la synthèse de tout le système.

11. En lat. *patrimonium*.

12. i-e. *dhe- "établir": c'est la *thémis* des grecs qui s'oppose à la *dikè* "la loi des rapports sociaux".

13. Benveniste, *voc.*, II, p. 103.

14. Cf. ci-dessus, p.75.

Dans les hymnes védiques, apparaît la déesse Sarasvati, désignée également par l'expression "les eaux mères" et qui est associée aux jumeaux divins Açvin (ou Nāsatya), donneurs secourables de la fécondité, de la richesse et de la santé. Placée au niveau de la troisième fonction, elle assure longue vie, force créatrice en même temps qu'elle est le principe de toute guérison. Riche en germes, déesse rivière, elle féconde la terre, les animaux, les femmes. C'est également elle qui suscite et fait aboutir les mouvements de piété caractéristiques de la première fonction: elle est décrite comme "l'auxiliaire des pensées pures". On l'invoque en même temps qu'Īla, déesse sacrificielle. Par sa nature, elle possède cette vertu de purification et de régénération. Enfin, des traits de la deuxième fonction se trouvent clairement marqués dans la lutte qu'elle mène contre les contempteurs des dieux et contre les démons. "Epouse de héros", elle offre un refuge inviolable et écrase leurs ennemis¹⁵

Opposé à l'énoncé analytique des personnages masculins, le type synthétique d'une déesse trivalente s'observe également dans la mythologie de l'Avesta. Anāhitā, que Zoroastre sublimerait ensuite en un archange surnommé Armaiti, est une déesse à titulature complexe. Un hymne important, le cinquième Yast, lui est consacré: elle est, au sens matériel, la grande rivière mythique d'où s'échappent toutes les eaux de la terre. Le Yast développe sa louange en l'appelant Aredvī "l'humide", Surā "la forte" et Anāhitā "la sans tache". Son domaine couvre les trois fonctions de la force, de la prospérité et de la souveraineté. Fécondante, elle est "la sainte qui multiplie les troupeaux..., les bains..., la richesse..., la terre". Purificatrice, elle rend "pure la semence de tous les mâles..., la matrice de toutes les femelles". Guerrière, elle dispense courage et ardeur aux héros dans leur combat contre les démons. Armaiti, dont le nom signifie "la piété", déborde cette définition: sa fonction est de veiller sur la terre nourricière et elle est représentée comme écrasant ses ennemis, en alliée particulière de l'archange héritier du dieu combattant indo-iranien. Active et compétente aux différents niveaux de la tripartition, Anāhitā-Armaiti est une déesse fortement implantée dans la troisième fonction, mais qui s'élève à travers les deux autres¹⁶.

Ces trois caractéristiques se retrouvent dans le culte de Junon, déesse latine plus que romaine, qui était honorée dans le Latium entier sous des aspects très divers. A Tibur, armée de la lance et montée sur un char, elle se montre surtout guerrière et protectrice en armes. Les pièces de monnaie qui la représentent nous suggèrent une Junon belliqueuse, marchant le torse bombé, agressive ou sur un char lancé au galop, brandissant, bouclier au poing, une lance. Sur le Capitole, au côté de Jupiter, elle représente la société romaine tout entière: le nom de regina "reine" n'était pas un titre, comme le souligne Georges Dumézil, que "les premières générations de la libertas romaine pouvaient donner ou accepter à la légère". Les sacrifices lui sont offerts à Rome par la "reine des sacrifices"¹⁷ et à Faleris, un prêtre masculin assure son culte, détail qui prouve qu'elle intéresse le pouvoir politique et la société tout entière. A

15. Cf. Dumézil, *Tarpeia*.

16. Cf. Dumézil, *Tarpeia*.

17. En latin *regina sacrorum*.

Tusculum et à Norba, elle est la déesse des commencements, des calendes comme des naissances: en effet, la déesse qui amène les nouveaux-nés à la lumière du jour préside aussi, au début du mois, à la renaissance de la lune. A Rome, on sacrifie à Junon le premier de chaque mois et elle patronne plusieurs fêtes qui ont un rapport avec la fécondité féminine: les "nones caprotines" et "la fête des mères"¹⁸. L'étymologie du nom de la déesse révèle que le latin Juno est sans doute à rapprocher d'une racine indo-européenne¹⁹ qui exprime une idée de jeunesse et de force physique. Selon l'interprétation qu'on faisait de son rôle, Junon était qualifiée dans l'une des trois fonctions de l'idéologie indo-européenne. La Junon de Lanivium est le seul exemple d'une triple titulature, semblable à celle de l'Anâhitâ avestique et de la Sarasvati du Veda. Elle était honorée sous le titre trifonctionnel de Seispes, Mater, Regina "protectrice, mère et reine". Le titre de Regina (première fonction) indique sa prédominance politico-religieuse et celui de Mater (troisième fonction) souligne son rapport avec la fécondité et, plus généralement, la féminité. Celui de Seispes confirme le caractère guerrier de la déesse²⁰.

En Grèce, la déesse Athèna, lors des petites Panathénées²¹ est l'objet de trois cultes, sous le triple surnom de polias "la protectrice"²², hygieia "la santé"²³ et nikè "la victoire"²⁴. Mais les liens de cette déesse, qui semble avoir joué un triple rôle, avec des dieux multiples et univalents sont plus souples que dans le cas des déesses Sarasvati, Anâhitâ et Junon. Georges Dumézil rappelle à ce propos que "des systèmes pouvaient coexister où, selon les préoccupations des groupes sociaux usagers des mythes et des rites, le point d'attache de la déesse, dans la liste des dieux, était sur des niveaux divers"²⁵.

Chez les Germains, les deux grandes déesses du panthéon eddique, Frigg, reine et protectrice, et Freyja, la belle et voluptueuse déesse de l'amour, paraissent le résultat du dédoublement d'une déesse germanique du nom de *Friyyo, sans doute trivalente à l'origine²⁶.

18. En latin *nonae caprotinae et matronalia*, fêtes féminines qui se célébraient, la première aux nones de juillet (7 juillet), la seconde aux calendes de mars (1er mars).

19. Racine i-e. *yew- diversement développée: i-e. *yw-en- qu'on retrouve dans le latin *juvenis* "jeune"; *junior* "plus jeune". i-e. *yw-en-t-: lat. *juventus* "la jeunesse". i-e. *yw-s-n-: lat. *Juno*, la déesse "Junon", d'après Pok., p. 511.

20. Cf. Dumézil, *la Religion romaine archaïque*.

21. Fête athénienne en l'honneur d'Athèna, fondée par Erichthonios et réorganisées par Thésée. On distinguait les grandes Panathénées qui se célébraient tous les quatre ans, la troisième année de l'Olympiade, et les petites qui étaient annuelles ou, peut-être, triennales.

22. gr. *polias* "la protectrice": Athèna, à laquelle est consacrée l'Acropole d'Athènes, est la déesse tutélaire et éponyme de la cité (à propos des divinités tutélaires, voir ci-dessus p. 133-134).

23. gr. *hygieia* "la santé" personnifiée, terme auquel on peut adjoindre le surnom d'ergané "l'ouvrière, l'industrielle", ces deux notions étant rassemblées dans la troisième fonction.

24. gr. *nikè* "la victoire" personnifiée. Par ce surnom et sa représentation casquée et armée, Athèna apparaît liée à la seconde fonction.

25. Cf. Dumézil, *Mythe et épopée*, I.

26. Cf. Dumézil, *les Dieux des Germains*.

Un schéma identique existe dans le panthéon celtique. En Irlande, la déesse Macha est incarnée par trois personnages féminins de nature entièrement différente et représentant chacune des trois classes de la société. Celle qui a pour époux Nemed "le consacré" nous est décrite comme une voyante qui contemple en rêve les malheurs à venir. La seconde, en combattant victorieusement deux rois qui avaient usurpé le trône de son père, est une déesse guerrière. Quant à la troisième Macha, elle bat à la course les chevaux du roi d'Ulster et, arrivée au but, meurt en accouchant de jumeaux. Mère qui accroît la richesse de son mari, elle est étroitement liée à la fécondité. On peut donc envisager que chacune des trois Macha représente une des trois fonctions idéologiques²⁷.

Ainsi, chez les Germains comme chez les Indo-Iraniens, on observe une structure identique, à quelques variantes près. Parallèlement à l'ensemble des dieux masculins dont chacun représente analytiquement une et une seule des trois fonctions, existe une déesse qui en est la synthèse. Par son nom ou sa nature principale, celle-ci est plus particulièrement implantée dans l'une des trois fonctions (souvent la troisième), mais elle n'en est pas moins à l'aise dans les deux autres. En les assumant et en les conciliant, elle incarne l'idéal même de la femme dans la société. Car si, dans l'ensemble, aux femmes revient, normalement, le gouvernement de la maison et la propagation de la race, les liens du sang²⁸, elles ont aussi, du fait de leur liberté et de leur trivalence, un rôle social non négligeable qui en fait l'ultime et toujours efficace recours dans les périls affrontés par la société entière. L'histoire légendaire de Rome, entre autres, est remplie de ces interventions héroïques qui ont, chaque fois, sauvé la cité en péril.

L'attitude héroïque de la jeune Romaine Clélie, dont les auteurs latins nous ont laissé de nombreux récits, illustre au niveau légendaire le rôle particulier que jouaient les femmes dans la société indo-européenne. Descendante des rois d'Albe, livrée en otage au roi de Clusium Porsenna, elle s'enfuit et traverse le Tibre à cheval avec ses compagnes. Rome la rend à Porsenna qui la renvoie comblée de présents avec plusieurs otages. Le roi, admirant son énergie et sa vaillance, lui offre un cheval de combat magnifiquement équipé, cadeau qui ne convient qu'à un homme. Lorsqu'elle est otage et gage de la foi romaine, elle est elle-même sacrée. Quand on lui donne la possibilité de libérer certains des otages, elle choisit d'abord les enfants et ce souci maternel envers ceux qui sont l'avenir de la ville relève de la troisième fonction. Or c'est Clélie qui sauve véritablement Rome: alors que les hommes, malgré leurs actes de bravoure²⁹, n'avaient pu aboutir qu'à une trêve encore fragile, celle-ci, grâce à une initiative personnelle et hardie, retourne à elle seule la situation et obtient de Porsenna qu'il conclue une paix durable avec Rome. Prenant part aux activités des trois fonctions, mais sans avoir d'attache particulière avec l'une d'elle, les femmes, à travers l'épisode de Clélie, sont celles qui assurent le salut de la cité menacée.

27. Cf. Dumézil, "le Trio des Macha", *RHR*, CXLVI, 1954.

28. Voir ci-dessus, p. 74-75.

29. Voir chapitre 9, dans la partie consacrée aux "mutilations qualifiantes", les exploits du borgne (Horatius Cocles) et du manchot (Mucius Scaevola) p. 160-162.

Ce rôle de pacificatrices leur est également réservé dans les deux grandes guerres de fondation que connut Rome³⁰. Selon l'Enéide³¹, à l'étape de Ségeste, les Troyennes refusèrent de poursuivre plus loin leur périple et débarquèrent, ôtant à Enée et à ses compagnons l'espoir d'une postérité. Le roi Latinus, auquel les devins ont conseillé de donner sa fille à un héros étranger, les accueille bien et offre spontanément la main de Lavinia à Enée qui l'épouse après avoir tué en combat singulier son rival Turnus. Après la guerre, la fusion des Latins et des Troyens s'opère et ces derniers trouvent dans le Latium, terres et femmes. Dans le deuxième volet de la légende des origines de Rome, la situation initiale est identique: après la fondation de la ville, ses nouveaux citoyens n'avaient pas d'épouses. Romulus et ses compagnons, dont les demandes en mariage auprès des peuples voisins avaient été accueillies par des railleries, enlevèrent au cours de jeux les jeunes filles qui y assistaient. Il s'ensuivit plusieurs guerres et au beau milieu d'une bataille, les Sabines s'élançèrent entre leurs maris et leurs frères. Grâce à elles, "devenues les épouses dévouées des uns tout en restant les filles soumises des autres"³², Romains et Sabins se réconcilièrent et se fondirent en un seul peuple. Les Troyens-Romains, représentants de la première fonction, ne peuvent trouver de compagnes que chez ceux de la troisième fonction, les Latins-Sabins, qui possèdent l'abondance des ressources et les moyens de la fécondité. Par le mariage, la réconciliation entre les trois groupes est scellée et, dans cette société unitaire, les classes cohabitent harmonieusement. Le fait de ne pas entrer dans l'une des classes permet aux femmes de jouer un rôle d'intermédiaire, même si, à certaines occasions, elles ne paraissent pas s'y être cantonnées. Les témoignages des historiens anciens confirment que certaines héroïnes prirent les armes, dirigèrent des armées³³ ou, grâce à leur prestige religieux, purent influencer les destinées de leur peuple, comme la prophétesse germaine Velléda qui prit une part prépondérante à la révolte de Civilis et des Bataves contre les Romains: "Nous avons vu, sous Vespasien, Velléda, considérée par beaucoup d'entre eux comme une déesse... Cette vierge, bructère de sa nation, exerçait un pouvoir étendu, conformément à une antique coutume chez les Germains, qui attribuent à beaucoup de femmes le don de prophétie"³⁴. Mais si cette participation aux activités des différentes classes sociales reste dans l'ensemble exceptionnelle, elle n'est pas pour autant en contradiction avec le rôle d'intermédiaires qui leur est confié pour veiller à la bonne entente dans la société indo-européenne. En effet, combattre au premier rang³⁵ ou insuffler du courage à une armée en débandade, c'est toujours rétablir une cohésion menacée. Ainsi, lorsque Rome est assiégée par Coriolan et l'armée des Volsques, le Sénat lui délègue une ambassade de patriciens puis un cortège de

30. Voir chapitre 9, le récit de "la guerre de fondation" p. 151-155.

31. Cf. Virgile, *Enéide*, chant 5, Vers 605-699.

32. Cf. Dumézil, *Mythe et épopée*, III.

33. Qu'on pense, chez nous, beaucoup plus tard, à la conduite de Jeanne d'Arc, qui a été, depuis, canonisée par l'église.

34. Tacite, *la Germanie*, ch. 8.

35. Comme ont fait, par exemple, les femmes Lombardes dans l'épisode relaté par Tacite, *la Germanie*, ch.40.

prêtres publics. Les deux tentatives ayant échoué, les femmes de Rome, accompagnées de leurs enfants, de leur propre initiative, se rendent auprès de Coriolan et seules les larmes de sa mère et de sa femme parviennent à le fléchir. Les mères sont venues dans le camp ennemi en tant que dépositaires de l'avenir de Rome, leurs enfants. Dans cet épisode légendaire, elles agissent en représentantes de la troisième fonction et c'est ainsi qu'elles réussissent à rétablir une situation devenue critique.

Il y a donc répartition des tâches entre les sexes à l'intérieur de la société indo-européenne. Dans la vie de tous les jours, le rôle de la femme comme celui des déesses n'est pas d'agir spécifiquement dans l'une ou l'autre des trois classes, mais de s'efforcer de maintenir entre celles-ci la coexistence harmonieuse, nécessaire au bon fonctionnement de la société, quitte à inverser les rôles parfois, lorsque les circonstances l'exigent. Maîtresses de l'espace de paix défini par la maison où elles demeurent les "souveraines" incontestées, "procréatrices" des enfants qui sont l'avenir de la nation, il leur arrive, dans les moments critiques, de transcender leur rôle au niveau de la société tout entière en imposant paix et concorde. Comme elles n'étaient liées particulièrement à aucune fonction, les mariages mixtes favorisaient, entre les classes sociales masculines, la cohérence et l'entente dont elles étaient le ferment et le ciment ainsi que les "protectrices" incontestées. Aucune soumission, nulle part, n'est à noter chez ces femmes qui, jusqu'aujourd'hui, ne se cantonnent pas à leur rôle maternel et consanguin, mais se montrent les égales des hommes en toutes choses et parfois même supérieures dans ce sens qu'aucune contrainte sociale ne les limite³⁶.

*
* *

Les types de comportement de nos ancêtres, tels qu'ils ont été restitués, se sont propagés jusqu'à nous ou presque avec bien des aléas, des vicissitudes et se trouvent parfois remis en cause aujourd'hui parce qu'ils ne sont plus compris.

C'est à cause de la prédominance masculine dans les rapports sociaux qu'à l'origine, on était, pour l'état civil, le fils de son père, non de sa mère: Demosthenes Demosthenous "Démosthène fils de Démosthène" disaient les Grecs. Avec l'institution des patronymes, à Rome ou ailleurs, c'était le père, non la mère (contrairement aux habitudes étrusques) qui transmettait son nom à sa descendance, qu'elle soit naturelle, par engendrement, ou sociale, par adoption. Le père gérait le patrimoine et représentait politiquement et socialement sa famille. Il était le seul à qui l'on demandait un "consentement" pour ses enfants mineurs. Et ces habitudes ont perduré presque jusqu'à nos jours.

Mais cette prédominance sociale du mâle s'est depuis toujours arrêtée à la porte de la maison. Qui n'a pas ri du Colonel craint de tout son régiment et tremblant devant sa femme une fois passé le seuil de la porte? A l'intérieur, la mère de famille devenait prépondérante, désignée comme la "maîtresse de

36. A propos de la liberté de la femme indo-européenne dans la vie quotidienne, voir ci-dessus, p. 79-81.

maison", expression qui n'a pas de correspondant masculin. C'est elle qui, apportant la dot, conservait sa liberté et l'égalité de ses droits.

Certaines sociétés indo-européennes ont pourtant, à époque plus récente et historique, connu le servage de la femme, achetée par le mari au père de celle-ci et soumise en tout à son bon vouloir.

C'est le cas, par exemple, de la société grecque dont les premiers témoignages remontent à peu près au deuxième millénaire avant Jésus Christ, avec l'Iliade d'Homère³⁷. Cet état s'est prolongé depuis l'antiquité jusque, presque, à notre époque dans les contrées méditerranéennes comme une perversion de nos coutumes primitives et idéales.

Historiquement, en effet, est attestée une dichotomie nord-sud dans nos civilisations. Au nord, les témoignages sur les moeurs des Germains ou des Celtes, transmis par les historiens anciens, nous montrent des femmes bien intégrées dans la société, les égales des hommes, soignant les guerriers blessés au combat ou les renvoyant péremptoirement en première ligne si la blessure était jugée trop superficielle. D'autres fois, elles participaient même à la bataille, comme ce jour où, contre les Suèves, un petit peuple germanique a gagné son nom de Lango-bardi, "les Lombards", parce que les femmes, pour apparaître au côté de leurs hommes comme de véritables guerriers, s'étaient affublées de "longues barbes"³⁸.

A l'inverse, les peuples indo-européens établis sur les bords de la Méditerranée ont connu un demi-servage de l'élément féminin à peu près identique à celui qui sévissait dans la plupart des civilisations autochtones.

Ces constatations nous permettent, à peu de chose près, d'imaginer ce qui a pu se passer, par comparaison avec des phénomènes historiquement attestés: Lorsque deux civilisations se rencontrent, la plus riche, la plus brillante influence la moins développée. C'est ainsi, par exemple, que, comme le veut l'adage, "la Grèce vaincue a conquis son farouche vainqueur" romain. C'est sans doute de la même façon que notre civilisation mécanique et utilitaire a dû rencontrer, dans ses migrations et ses conquêtes, la civilisation méditerranéenne qui brillait à l'époque de mille feux d'or et d'argent. Et les Indo-Européens, invités par les vaincus devenus amis, ont pu voir avec quels raffinements et quelle soumission leurs épouses soignaient et servaient leurs maris. C'est ainsi que nos ancêtres mâles ont dû épouser de délicieuses et piquantes brunettes³⁹, tandis que les femmes de leur race étaient contraintes "ou de se soumettre ou de se démettre".

De nos jours, nous assistons à ce qu'on appelle la "libération de la femme" considérée généralement comme une innovation de notre époque. Ne vaudrait-il pas mieux parler d'un "retour aux sources", de la reconquête d'un statut que les femmes nord-européennes n'ont jamais perdu et que celles du sud essaient de retrouver aux applaudissements, combien grands, de l'élément masculin?

C'est notre authenticité que nous sommes heureux de retrouver ainsi, authenticité bientôt reconquise après apaisement des excès et retour à l'équilibre

37. Dans cette société, une jolie fille est appelée *poluboteira* "qui procure beaucoup de boeufs" (à son père!).

38. Cf. Tacite, *la Germanie*, passim.

39. C'est également ainsi que les soldats américains ont épousé, en 1945, de charmantes petites Japonaises.

Trois figures féminines dans la littérature balte

*par Hugues Jean de Dianoux de la Perrotine**

Dans le colloque "La femme nordique, mythe et réalité" les pays baltes méritent la place qu'ont bien voulu leur donner les organisateurs de cette manifestation. Les figures féminines mythiques, mythologiques, sont nombreuses dans l'immense tradition orale lituanienne, lettone et estonienne. Citons seulement Saule (le soleil féminin) de la mythologie lettone. La réalité, celle des vaillantes femmes baltes de nos jours sera dépeinte par d'autres participants au colloque. Choisissons donc, par le biais de la littérature, des personnalités féminines dont l'évocation et les œuvres seront représentatives de la féminité balte entre le milieu du XIX^{ème} siècle et la dernière décennie. Ce sont principalement:

- Julija Beniuseviciute Zymantiene (1845-1921), première femme-auteur lituanienne qui, sous le pseudonyme de Zemaite, se mit, âgée de 49 ans et vivant comme une paysanne, à écrire des contes, des récits sur des scènes de la vie rurale, des pièces de théâtre avec Gabriela Petkevicaite-bite, son émule littéraire. Elle participa activement au mouvement féministe naissant en Lituanie et en Russie.
- Elza Rozenberga (1865-1943), lettone très douée, poétesse de grand talent lyrique, dramaturge ayant écrit des pièces de théâtre faisant sensation à l'époque, car elle y défendait les "droits de la femme" contre les préjugés, elle prit le pseudonyme d'Aspazija (en souvenir de l'Aspasie grecque) et épousa le "poète national" letton. Janis Rainis (1865-1929) qu'elle inspira et soutint pendant des années d'exil.
- Dans la littérature estonienne brilla d'un vif éclat Marie Under qui, au cours d'une longue vie (1883-1960) chanta d'une voix forte sa joie de vivre, d'une voix assourdie par la peine les douleurs que lui causaient les malheurs subis par son peuple. Mais jusque dans l'exil en Suède (après 1944), elle continua à écrire et à refléter dans ses poèmes la richesse de son âme féminine et les beautés graves et émouvantes de la nature nordique.

D'autres poétesses et auteurs féminins baltes sont aussi mentionnés, ainsi les Lituaniennes Solomeja Ners (1904-1945) et Sofja Ciurlioniene-Kymantaitė (1886-1958), des Lettones Anna Brigadere (1861-1933), auteur de contes et de pièces de théâtre, et, plus récemment, pour ne citer que quelques noms parmi

* Archiviste-paléographe, ancien ambassadeur, Secrétaire général du Centre d'études baltes.

une remarquable floraison, les poétesses Maria Zalite, (aussi auteur dramaturge) Mirdza Kempe, Belsevica et Valentina Zeile. En Estonie, Lydia Koidula fut au XIXe siècle la première poétesse à l'heure du "réveil national", d'autres la suivirent. La littérature féminine en Estonie continue à produire des œuvres de qualité.

Communiqué de la Rédaction

Nous publions ici le résumé de la très intéressante communication de Monsieur de Dianoux qui, pour des raisons de santé n'a pu nous en faire parvenir le texte intégral. Dans le prochain numéro de Boréales, les lecteurs auront la possibilité de prendre connaissance de l'exposé original.

Femme nordique ou dame du septentrion?

*par Jean-Luc Moreau**

Si Paris vaut bien une messe, la femme nordique vaut bien un colloque. Lui en consacrer un est une idée qui ne peut être que masculine et méridionale: lorsque mon ami Christian Malet, m'a demandé de participer à la célébration de ce qui, je m'empresse de le dire, ne saurait pour autant être un sacrifice, j'ai bien senti qu'il m'était impossible de me défilier en arguant de mon incompetence, que la solidarité la plus élémentaire m'interdisait toute désertion. Dissimulerai-je par ailleurs une curiosité bien naturelle pour une manifestation dont le sous-titre m'a aussitôt semblé pouvoir être: "Tout ce que vous avez toujours voulu savoir sur la femme nordique sans jamais oser le demander"? Le choix d'un thème plus précis faisait cependant difficulté.

L'objet – si j'ose dire – de ce colloque n'est-il pas en soi déjà quelque peu mystérieux? Qu'est-ce qu'une femme nordique en effet? me demandai-je. Telle amie gabonaise qui vit en Finlande depuis une quinzaine d'années est-elle devenue une femme nordique comme Ben Johnson s'est fait canadien ou comme le grand-père de Pouchkine était de Saint-Petersbourg? La dernière fille survivante de Lönnrot, Ida, qui après la mort de son père s'installa à Rome, refusa de jamais retourner en Finlande et même de rencontrer des compatriotes, avait-elle pour autant cessé d'être une femme nordique? La femme nordique est-elle un produit du climat? Si oui, nos concitoyennes de Saint-Pierre-et-Miquelon sont sans aucune doute des femmes nordiques, pour ne rien dire de celles, s'il en existe, qui ont choisi de naître ou de vivre sous le rude ciel de Port-au-Français, charmante bourgade qui pour être sise en bordure de Morbihan, à quelques lieues de la baie d'Audierne, n'en est pas moins située en contrebas d'un glacier long d'une bonne quarantaine de kilomètres – je parle du glacier de Cook – Port-aux-Français, comme nul ne l'ignore, étant la capitale, si l'on peut dire, de nos chères îles Kerguelen, que vous me permettez de saluer au passage en notre nom à tous.

Arrivé à ce point de ma réflexion, je me suis évidemment demandé à partir de quelle altitude les Savoyardes et autres Suissesses pouvaient être considérées comme des femmes nordiques. Je me suis demandé s'il n'y avait pas sur notre sol, réfugiées dans nos montagnes, héritage de la dernière glaciation, des isolats de femmes nordiques comme il y en a de gentianes et de soldanelles; je me suis demandé si la femme nordique n'était pas une sorte de lagopède des Alpes; et me souvenant d'une vieille théorie qui n'hésite pas à mettre en parallèle-

* Professeur à l'I.N.A.L.C.O.

le mode de vie des Lapons et des Samoyèdes avec une culture plus ancienne qui fut à la fois celle du renne et de nos ancêtres magdaléniens, j'ai pensé avec émotion à mon arrière grand-mère, qui vivait dans son petit village du Périgord, au bord de la Dordogne, à quelques kilomètres de Lascaux et des Eyzies, et je me suis demandé si je n'allais pas tout bonnement me pencher sur le passé de mes aïeux et vous raconter sa vie.

Soucieux de science et de sérieux, j'ai renoncé à cette idée et je me suis alors demandé si la femme nordique, plutôt que du climat, n'était pas un produit de sa culture et notamment de sa religion. Je ne vous surprendrai pas en vous disant que j'ai de bonnes lectures: en particulier je lis volontiers, pour mon édification, la vie des saints qui est aussi, comme vous le savez, la vie des saintes. C'est ainsi que le hasard m'a mis récemment sous les yeux celle de sainte Brigitte, que j'ai lue avec d'autant plus de gourmandise que j'ai cru pendant quelques instants tenir le prototype de la femme nordique, le modèle, la clef de tous les problèmes que nous allions évoquer ici-même. Ma perplexité, je vous l'avoue, fut bien vite à la mesure de mes espérances: sainte Brigitte consacra sa vie à lutter pour la défense du Saint-Siège, pour la suprématie de Rome alors concurrencée par Avignon. Après la mort de son mari – qui était tombé malade à Arras – sa vie préfigura celle de la fille surnommée de Lönnrot, puisqu'elle s'installa à peu près définitivement à Rome – la *casa de santa Brigida* se trouve encore sur la Place Farnèse – où elle mourut en revenant d'un pèlerinage en Terre sainte. Quand je lis l'histoire de sa vie, je constate qu'elle fréquenta avec prédilection l'Espagne (à cause de Saint Jacques de Compostelle), l'Italie et le proche Orient. Était-ce ou non un comportement de femme nordique? De nos jours, les femmes nordiques se rendent toujours volontiers à Rome, sont nombreuses à fréquenter les plages de Galice, de Catalogne et d'Andalousie, et si vous allez faire un tour du côté de Chypre, de Rhodes, d'Istanbul ou de Jérusalem, vous êtes également sûrs d'en rencontrer quelques unes. Je parlais, il y a un instant, de lagopèdes des Alpes: la femme nordique ne serait-elle pas plutôt quelque chose comme le goéland, la cigogne ou l'hirondelle? Mais ici, grave question: l'hirondelle qui passe l'été en Scandinavie et l'hiver dans le Maghreb ou dans le Machrek, est-elle un oiseau nordique ou un oiseau méridional? Ce qui est sûr, c'est que l'ardeur papiste de sainte Brigitte risquait de m'entraîner sur des chemins douteux. Je ne pouvais pas fonder ma réflexion sur une catholique. La catholique est plutôt une méridionale, voire une méditerranéenne, et cette dernière, qu'elle soit catholique ou musulmane, qu'elle vive au nord ou au sud de la Mer Nôtre, est soumise, c'est bien connu, à la tutelle de l'homme, à notre tyrannie, alors que la femme nordique, la femme luthérienne, parce qu'elle a bénéficié avant toutes ses sœurs de la planète du droit de vote, de l'égalité des salaires, de la liberté d'expression, du planning familial, est plus indépendante, plus responsable, moins enchaînée à sa cuisine et à ses lessives. Bref, j'ai cherché dans les écrits de Luther le texte fondateur, la charte de ces libertés féminines – et j'ai trouvé ceci que je n'ai pas inventé. "La nature a donné à la femme un large postérieur pour faire savoir à tous qu'elle doit rester tranquillement assise à s'occuper de la maison."

Sachant ce que je crois savoir, et me souvenant que les femmes nordiques de ma connaissance ressemblent décidément beaucoup plus – comme sainte

Brigitte la catholique – à des hirondelles qu'à des oies domestiques, j'ai compris alors que la Réforme avait dû être imposée dans le Nord par des maris désireux de pouvoir rester entre hommes pour aller tranquillement à la pêche, que la phrase de Luther était moins la description d'une réalité que l'expression d'un fantasme et d'une frustration.

Cependant la date de ce colloque approchait, et les obligations de mon métier m'interdisant d'aller dans l'immédiat étudier la femme nordique sur le terrain – ce qui naturellement eût été la seule attitude vraiment scientifique digne d'un universitaire parisien – je décidai de partir à sa recherche dans le domaine qui m'était malgré tout le plus accessible, celui de la littérature, et tout particulièrement de la littérature finnoise.

La première constatation que je fis alors, ce fut que si les femmes – de Maria Jotuni à Katri Vala, de telle ou telle Wuolijoki à telle ou telle Aino Kallas – sont particulièrement nombreuses à tenir la plume au pays de Pohjola, la place qu'elles occupent dans les œuvres emblématiques – celle qu'à l'étranger nous tenons, à tort ou à raison, pour les plus représentatives de la littérature finnoise – cette place, dis-je est vraiment très réduite, et qui plus est singulièrement ambiguë. Les sept frères – qui soit dit en passant rêvent d'une *oivallinen emäntä* que n'eût pas désavouée Luther – ces sept frères ne sont pas les sept sœurs, et même s'il est vrai que le finnois ignore le genre grammatical, avouons qu'en entendant les deux mots *Tuntematon sotilas* – “Soldats inconnus – titre au pluriel en français mais au singulier en finnois du roman de Väinö Linna – ce n'est pas particulièrement à une *lotta* que nous pensons.

Reste le *Kalevala*. Le *Kalevala* dont la figure féminine centrale s'appelle *Pohjolan emäntä*, ce qui veut dire la “maîtresse de Pohjola”, et si Pohjola signifie bien le Nord, cette patronne –ou cette matrone – de Pohjola est donc la patronne – ou la matrone – du Septentrion: irons-nous jusqu'à dire que cette *Pohjolan emäntä*, cette dame du Nord, est la femme nordique par excellence, la Femme Nordique avec des majuscules? Inutile de vous dire que cette idée me fait frémir et que je la repousse avec horreur.

Si vous ne connaissez pas le *Kalevala*, je vous le résumerai en vous disant que cette épopée commence par une vierge qui a un enfant, finit par une autre vierge qui a un autre enfant, et qu'entre ces deux parthénogènes, deux pays, deux mondes, s'affrontent: Kalevala et Pohjola. Or qu'est-ce que Kalevala? qu'est-ce que Pohjola?

Kalevala, c'est littéralement le “domaine”, le “pays de Kaleva”. Ce Kaleva est un personnage passablement mystérieux, encore plus insaisissable que l'Arlésienne, puisqu'il n'est jamais question de lui dans le poème. Que Lönnrot ait donné son nom au pays de ses héros – et surtout à son œuvre – n'en est que plus remarquable, surtout si l'on sait que la mention d'un pays nommé Kalevala est rarissime dans la tradition populaire. Celle-ci, en revanche, connaît largement Kaleva. En finnois, la ceinture d'Orion s'appelle encore *Kalevan miekka*, dénomination éminemment masculine pour ne pas dire virile, puisqu'elle signifie “le glaive de Kalevala”. En Estonie, le nom de Kalev est également très bien attesté: la colline de Toompea, à Tallinn, passe pour être son tombeau; il serait même l'éponyme de la ville, connue au moyen-âge sous le nom de

Kolyvan, et le *Kalevipoeg*, ce "*Fils de Kalev*", composé à l'instar du *Kalevala* à partir de légendes populaires, a fait définitivement de lui le père fondateur de la nation estonienne. Comme le Kalev, le Kaleva finno-carélien est un géant, père de géants, douze fils qu'Agricola mentionne dans sa liste des anciens dieux. Les "fils de Kaleva" ont notamment la réputation de ravager – d'avoir ravagé – les prairies et les bois. Ils sont également mentionnés dans un texte du pasteur de Paltamo Juhana Cajanus, lequel nous donne le nom de cinq d'entre eux, dont Väinämöinen et Ilmarinen. Que ces derniers soient frères est confirmé en différents endroits par la tradition carélienne. Dans le *Kalevala*, ils nous sont effectivement présentés comme des frères, bien que rien ne nous soit dit sur la naissance d'Ilmarinen: rien n'indique en particulier qu'il soit né, comme Väinämöinen, des amours de la vierge de l'air, Ilmatar, et de la vague marine.

Or ce qui caractéristique avant tout Ilmarinen et Väinämöinen, c'est d'être des hommes sans femmes, des hommes en quête de femme(s). Toutes leurs tentatives pour sortir de ce fâcheux état échouent d'une manière ou d'une autre. Aino préfère se noyer plutôt que d'accepter les avances de Väinämöinen. Quand il la repêche un chant plus tard sous la forme d'un poisson, elle lui file à nouveau entre les doigts. Sa défunte mère lui conseille alors d'aller demander la main de la fille de Pohjola. Il ne l'obtiendra pas, bien que Louhi, la patronne de Pohjola, la lui promette à la condition qu'il lui procure le *sampo*, cet objet mystérieux dans lequel ces femmes sans hommes voient la source de toutes les félicités. Ce *sampo*, c'est, vous le savez, Ilmarinen qui le forgera, c'est lui aussi qui finira par épouser la fille de Pohjola en dépit des tentatives de Lemminkäinen qui est apparu entre temps et de Väinämöinen qui n'a pas renoncé lui non plus à ses prétentions. Mais Ilmarinen ne reste pas marié longtemps. Sa femme, qui n'est pas moins virago que sa mère, maltraite le malheureux Kullervo qu'Untamo a vendu comme esclave à Ilmarinen et que celui-ci fait travailler comme berger: Kullervo, au chant 33, provoque la mort de sa patronne. Ilmarinen, de nouveau sans femme, s'en forge une en or, mais l'or, non plus que l'argent, ne fait pas le bonheur: cette épouse est bien bien froide pour son goût. Il se rend alors de nouveau à Pohjola dans l'espoir d'épouser la cadette de la défunte, autrement dit sa petite belle-sœur, mais là, nouveau déboire, il est éconduit et ne trouve rien de mieux que de transformer la jeune fille en mouette. A son retour, il décrit à Väinämöinen la prospérité que le *sampo* assure à Pohjola. Ils se mettent en route pour le conquérir; Lemminkäinen se joint à eux. Vous connaissez la suite.

En schématisant un peu, j'ai envie de dire que si *Kalevala* est le pays des hommes sans femmes, Pohjola est le pays des femmes sans hommes. Certes, il est bien question au chant 27 d'un maître de Pohjola, mais c'est un personnage très falot, épisodique, dont tout ce que nous savons est que Lemminkäinen, pour se venger de ne pas avoir été invité à la noce d'Ilmarinen et de la fille de Pohjola, le tue. Le pouvoir, à Pohjola, est entièrement entre les mains de cette redoutable mégère qu'est la patronne de Pohjola, *Pohjolan emäntä*.

Une question classique, débattue depuis un siècle et demi, est celle de savoir si le *Kalevala* est l'œuvre d'un peuple ou l'œuvre d'un homme. Dans la perspective qui nous intéresse la question peut être formulée autrement. L'image

de la femme qui nous est proposée dans le *Kalevala* reflète-t-elle la situation de celle-ci dans la vieille société finnoise ou ne fait-elle que refléter les désirs, les phobies, les frustrations, les craintes, les fantasmes de Lönnrot?

Que le *Kalevala* soit l'œuvre d'un peuple, c'est bien évident puisque Lönnrot a utilisé des textes préexistants, des poèmes de tradition orale collectés par lui et par d'autres. Mais l'ordonnancement de ces textes est son œuvre. Ce fils de tailleur a fait œuvre de rhapsode, au sens étymologique: il a cousu ensemble des morceaux disparates. A quelles motivations a-t-il obéi en choisissant une variante plutôt qu'une autre, en élargissant tel épisode, en éliminant tel autre, et surtout en opposant délibérément, comme il l'a fait, *Kalevala* à Pohjola, ce pays des hommes à ce pays des femmes, en modifiant dans un sens plutôt que dans un autre les héros, les personnages que lui proposait la tradition?

Je me bornerai à dire que ces motivations me semblent pouvoir être de trois ordres.

Premier type de motivations: les idées que l'époque romantique se faisait de l'épopée – de l'épopée comme genre national, mais aussi de la genèse des épopées homériques. Le siècle des nationalismes a pensé que toute nation se devait d'avoir une épopée nationale; que lorsqu'elle l'avait perdue on pouvait en repêcher les morceaux dans la tradition orale comme la mère de Lemminkäinen repêchait les morceaux de son fils dans le fleuve de Tuonela; qu'avec un peu d'habileté on pouvait reconstituer le puzzle et lui rendre vie. Lönnrot, non content de s'appeler Elias, ce qui est presque *Ilias*, s'est vraiment pris pour Homère et nous n'allons pas le lui reprocher. Il s'inspirait d'une théorie alors très en vogue, la *Kleinliedtheorie*, selon laquelle le père de la poésie grecque avait lui aussi fait œuvre de rhapsode en élaborant dans *l'Iliade* et dans *l'Odyssée* des poèmes antérieurs, plus courts, sortes de ballades populaires aujourd'hui perdues. Lönnrot avait donc en tête certains modèles.

Second type de motivations possibles: les nécessités de l'architecture narrative. Nous savons depuis Propp, depuis Aarne, qu'une narration obéit à des contraintes internes, que les structures narratives sont en nombre limité. Lönnrot ne pouvait pas agencer n'importe comment les épisodes hérités de la tradition, il suffit pour s'en convaincre de comparer les divers états de son œuvre: *Runokokous Väinämöinen*, premier *Kalevala*, version définitive.

Enfin, troisième type de motivations, qui se rapporte davantage à notre propos: des motivations plus personnelles, plus profondes, relevant de sa psychologie, de son inconscient, je voudrais seulement souligner trois points:

- la position centrale de Väinämöinen et sa parenté avec Lönnrot;
- l'importance, dans le *Kalevala*, des mères et de la maternité;
- l'absence totale des pères.

Le personnage central du poème est indubitablement Väinämöinen. Or si Lönnrot a pu s'identifier à l'un de ses personnages, c'est bien à celui-ci. De même que Lönnrot est rhapsode et poète, Väinämöinen est le chanteur, celui qui sait et qui interprète les vieux poèmes. De même que Lönnrot est médecin – un médecin qui, avant de composer le *Kalevala*, consacra sa thèse à la médecine

populaire – Väinämöinen est le magicien guérisseur; le *medecineman*. Enfin Väinämöinen est un vieux célibataire qui souffre de l'être; or pendant les années qu'il consacre à la rédaction de son poème, Lönnrot semble mener une vie fort chaste; ses biographes parlent de fiançailles prématurément rompues, mais à vrai dire nous ne savons rien de certain; quand on lit ses poèmes personnels, on est si frappé par leur caractère conventionnel – par le caractère impersonnel de ces poèmes “personnels” – qu'on en vient à se demander s'il n'a pas vécu sa jeunesse par *kalevala* interposé. Mentionnons ici pour mémoire que c'est seulement à quarante sept ans, après avoir terminé le *Kalevala*, qu'il épousera une jeune fille de vingt ans sa cadette, femme de devoir et de dévouement, piétiste, très respectable, manifestement assez peu rigolote.

Deuxième point: je remarque qu'il y a dans le *Kalevala* plusieurs figures de mères qui toutes jouent un rôle important. C'est d'abord le cas de Louhi qui n'est pas seulement la patronne de Pohjola, mais aussi la mère de sa fille. Christian Malet insistait ce matin avec raison sur le caractère matriarcal de Pohjola et notamment sur la filiation matrilineaire qui semble bien y prévaloir. Mais je pense surtout aux mères des héros masculins, qui toutes sont des conseillères et des protectrices. La plus remarquable est évidemment la mère de Lemminkäinen, qui descend repêcher dans le fleuve de Tuonela les morceaux du corps de son fils, le reconstitue et de cette manière lui donne la vie une seconde fois. Quant à Väinämöinen, sa mère ne se contente pas de le mettre au monde dans le premier chant: c'est elle, sa “défunte mère” dit le texte, qui lui conseille de se rendre à Pohjola pour y demander la main de la fille de Louhi. Enfin le *Kalevala*, vous le savez se clôt sur l'épisode de Marjatta, qui n'est autre, transformée par la tradition populaire, que la vierge Marie et accouche, dans un *sauna*, d'un enfant sans père qui sera le nouveau roi de Carélie.

En effet, et c'est le troisième point, il n'y a dans le *Kalevala* aucun père. Les héros kalevaléens ne le deviennent jamais. Ilmarinen, dont on célèbre pourtant les noces pendant cinq chants d'affilée, ne nous est jamais présenté comme un géniteur; Lemminkäinen non plus, qui pourtant se conduit en chaud lapin, et ne parlons pas du malheureux Kullervo, qui vit en orphelin, séduit sa sœur sans la connaître et se suicide après avoir découvert que tous les siens, père, mère et sœur, ont été massacrés. Ces héros, s'ils n'ont pas de descendance, n'ont pas non plus de père – ou si peu! Väinämöinen est le fruit de la première des parthénogénèses dont je parlais tout à l'heure: il est l'enfant de la vierge de l'air fécondée par la vague marine. Du père d'Ilmarinen, rien n'est dit dans le poème, et puisque Ilmarinen est présenté comme un frère de Väinämöinen, on peut en tirer la conclusion que sa naissance a dû être comparable. Le père de Lemminkäinen est tout aussi absent. Quant au nouveau roi de Carélie du chant 50, je veux bien qu'il s'agisse de l'enfant Jésus, mais dans les Évangiles saint Joseph a tout de même droit à un strapontin et même le saint Esprit ne se déguise pas en baies sauvages que la Sainte Vierge irait manger innocemment en se promenant dans la forêt. Ce qui est remarquable, c'est que dans ce chant 50, Lönnrot a combiné des poèmes authentiquement populaires tout à fait différents: dans celui qui relate l'intervention de Väinämöinen, l'enfant nouveau-né se met à parler et dénonce le vilain monsieur qui a séduit sa jeune mère, or ce méchant suborneur n'est autre que Väinämöinen, détail qui a été éliminé – faut-il dire occulté? – par

Lönnrot. Quant à Kaleva, cette figure paternelle de la tradition populaire, elle est, nous l'avons dit, complètement escamotée.

Reste, il est vrai, un épisode dont je n'ai pas parlé et qui est tout de même très important. On posa un jour la question à Lönnrot de savoir qui était le père de ses héros. Il ne répondit pas que c'était la vague marine. Il ne mentionna pas non plus Kaleva. Il répondit d'une manière assez évasive et peut-être embarrassée qu'il pensait que c'était Vipunen. Or qui est Vipunen? C'est lui aussi un géant, un ancien *tietäjä*, dans le ventre duquel Väinämöinen, au chant 17, descend, après s'être rendu à Tuonela, pour y chercher les trois paroles magiques nécessaires à l'achèvement de son bateau. Au début Vipunen est mort, son corps est recouvert de végétation: de bouleaux, de pins, de sorbiers; mais ensuite il se réveille. Ajoutons que les paroles magiques recherchées par Väinämöinen sont celles qui retracent la naissance des archétypes. En finnois ce genre de poème s'appelle *synty*, ce qui veut dire "naissance". Descendre dans le ventre de son père pour y chercher une naissance, avouez qu'il y a là un beau sujet de méditation. Ce qui est le plus curieux dans la réponse de Lönnrot, c'est qu'elle soit en complète contradiction avec ce que nous dit la lettre de son poème.

Dès lors la tentation est grande de rapprocher cet espèce de schéma familial de ce que nous savons de la famille et de l'enfance de Lönnrot. Le *Kalevala* est-il un tissu de fantasmes, est-il le délire de Lönnrot? Ma question est évidemment provocatrice et quelque peu excessive; comme le demandait Régis Boyer ce matin, ne me faites pas dire ce que je ne veux pas dire; mes questions ne sont pas des réponses. Le malheur, c'est en effet que nous savons assez peu de chose sur Lönnrot et que ses biographies sont souvent des hagiographies dans lesquelles on souligne surtout le caractère studieux de l'enfant en gommant tout ce qui pourrait jeter une ombre sur le caractère édificateur de cette vie exemplaire. Soyons donc très prudents. Nous savons que ses parents étaient forts différents l'un de l'autre au physique comme au moral; que son tailleur de père buvait; que c'était, dans sa jeunesse, un grand gaillard passablement violent qui cherchait volontiers la bagarre et se vantait de renverser neuf adversaires à lui tout seul; que le petit Elias semble avoir, tout enfant, éprouvé une répugnance très vive et presque malade pour tout ce qui était discorde, dispute et dissension. Il semble également que le futur médecin ait eu peur des femmes, en tout cas de certaines femmes. Aarne Anttila, dans la monographie qu'il lui a consacrée, nous raconte que lorsqu'il avait cinq ou six ans on l'avait envoyé chez une vieille dame, une veuve, Madame Sund, de l'autre côté du Valkjärvi, afin qu'il apprit le suédois, mais que, "la bonne femme n'ayant dans sa *tupa* qu'un seul lit, le timide garçonnet trouva préférable d'abandonner l'étude de cette langue plutôt que de partager la couche d'une personne étrangère". Bel exemple de renoncement de la part d'un petit garçon pourtant si avide de s'instruire.

Quoi qu'il en soit, le *Kalevala* n'est pas un poème féministe. Les héros kalevaléens, même quand ils se comportent comme d'affreux jojos, ne semblent pas encourir la réprobation du narrateur. Quand Väinämöinen essaie de coincer la malheureuse Aino, il n'en reste pas moins le *vaka vanha Väinämöinen*, le *tietäjä iänikuinen*, quand la malheureuse se suicide et lui échappe, peu s'en faut qu'on le plaigne, lui, de ne pas avoir réussi dans son entreprise. Lemminkäinen

qui, après s'être comporté en mari jaloux avec Kyllilli, se comporte en amant volage dans l'île aux *mil e tré* nous est toujours présenté comme un gaillard et un joyeux luron qui mérite toutes les indulgences. Qu'Ilmarinen devenu veuf transforme sa petite belle sœur en mouette pour la punir de l'avoir éconduit, quoi de plus naturel et de plus compréhensible n'est-ce pas? Et que tous ces messieurs aillent voler le sampo qui a été forgé pour la patronne de Pohjola à la suite d'un contrat librement consenti par les kalevaléens semble aussi justifié que pouvait l'être aux yeux des conquistadors la mise à sac et la destruction du royaume des Incas. Le Kalevala serait-il l'expression collective d'un rêve colonial refoulé?

En face de cela il est clair que ni la maîtresse de Pohjola ni sa fille ne font le poids. Il est vrai que dans la poésie populaire elles ne sont pas non plus des personnages très sympathiques: la tradition nous parle de *Portto Pohjolan emäntä* et de *Pohjan akka harvahammäs*. Sa fille est elle aussi une mégère: voyez comment elle traite le malheureux Kullervo qu'elle prétend nourrir de sandwiches aux cailloux.

Le Kalevala est l'œuvre fondatrice de la littérature finnoise. C'est un monument incontournable et il a inspiré de très nombreux créateurs: musiciens (Jean Sibélius, Oskar Merikanto, Leevi Madetoja, Uuno Kl...), peintres (Akseli Gallen Kallela, Emil Wikström, Wäinö Aaltonen...), metteurs en scène et chorégraphes (Paavo Liski, Imre Eck...), littérateurs (Aleksis Kivi, Eino et Kasimir Leino, Juhani Aho, Paavo Haavikko...). Or parmi tous ces noms de premier plan – alors qu'en Finlande, comme je le disais en commençant, les femmes sont si nombreuses dans tous les domaines de la création – je ne trouve que des hommes. Je reposerai donc en la complétant ma question de tout à l'heure: cette dichotomie de l'univers kalevaléen, cette absence de communication positive entre le monde masculin de Kalevala et le monde féminin de Pohjola, cette guerre des sexes, sont-elles un héritage de la tradition populaire ou bien s'agit-il d'une adjonction de Lönnrot, de l'expression d'un fantasme individuel? S'il ne s'agit pas d'un fantasme individuel, faut-il y voir le reflet d'une société archaïque, fondue dans les brumes de la préhistoire, de cette société patriarcale dont tout le rituel de mariage – que je n'ai pas mentionné ici faute de temps mais qui occupe les chants 20 à 25, consacrés aux noces à Pohjola, et mériterait un exposé particulier – nous donne une idée? Ou bien faut-il penser, comme il advient souvent avec les grands créateurs de l'humanité, que le fantasme individuel rejoint le fantasme collectif et que ce n'est pas tout à fait par hasard si ce sont les hommes qui, parmi les créateurs finlandais, reprennent à leur compte, "assument" le *Kalevala*. Question évidemment provocatrice et dont je laisse la réponse à votre appréciation.

Liisi Oterma: une grande scientifique finlandaise

par Françoise Arditti*

Introduction

On sait que la Finlande a été pionnière en matière de droits civiques pour les femmes, qui ont obtenu le droit d'élire et d'être éligibles, les premières en Europe, en 1906.

Qu'en est-il en matière scolaire et universitaire?

L'école primaire pour tous, garçons et filles, date des années 1860: en 1863 est fondée à Jyväskylä la première école de filles de langue finnoise.

La première "université" a été créée à Turku en 1640 (Académie de Turku). Mais elle était fréquentée seulement par les hommes. Il faut attendre les années 1870 pour que soient instituées des dérogations permettant aux femmes de s'inscrire dans les universités, et les années 1900 pour qu'elles puissent se passer de ces dérogations.

En 1902 Edvard Hjelt, recteur de l'Université d'Helsinki, comparant le choix des disciplines fait par les femmes et les hommes, déclarait: *"L'expérience nous a montré que, à ce sujet, le département de langues et d'histoire convient mieux aux femmes que celui de mathématiques et de physique, études pour lesquelles, en général, tout au moins chez nous, celles-ci n'ont pas les mêmes dispositions que les hommes."*

Les statistiques confirmaient cette répartition de l'orientation par discipline suivant le sexe – sous toute réserve quant à l'interprétation que pouvait faire le recteur de ces statistiques. Dans la Finlande d'aujourd'hui où autant de femmes que d'hommes font des études supérieures, il est frappant de constater que cette répartition déséquilibrée est maintenue: il y a une grande majorité de femmes en sciences humaines, et une majorité d'hommes en sciences exactes.

Parmi les disciplines scientifiques, c'est la physique qui est restée la plus fermée aux femmes finlandaises. En 1987, d'après Eva Isaksson, pas une seule femme n'avait encore accédé à une chaire de physique.

Bien des femmes finlandaises se sont illustrées dans des domaines artistiques et littéraires. C'est pourquoi je voudrais vous présenter une facette moins connue des réalisations des femmes finlandaises en vous parlant d'une scientifique de renom international, Liisi Oterma. Sa spécialité est l'astronomie.

L'astronomie en tant que discipline s'est développée à partir de 1819, date de la construction à Turku du premier observatoire de Finlande. Après l'incendie de Turku, l'Académie fut transférée à Helsinki et l'Observatoire d'Helsinki fut érigé en 1834.

Les premières finlandaises que l'on rencontre en astronomie ont été employées à des travaux de mesures et à des calculs. En effet, en 1887,

* Enseignante-chercheur à l'Université de Paris X, traductrice.

l'Observatoire de Paris lança un grand programme international de cartographie photographique du ciel appelé "Carte du Ciel". Une vingtaine d'observatoires dans le monde participèrent à ce projet, en particulier celui d'Helsinki. Si bien que, à partir de 1893, durant une quarantaine d'années, de nombreuses femmes ont mesuré des clichés et dressé des tables et des catalogues. Il s'agissait d'un travail d'exécution. Seules des femmes y étaient employées. Les hommes occupaient les postes de recherches et de responsabilité.

Présentation de Liisi Oterma

En l'honneur du 70ème anniversaire de L. Oterma, M. Valtonen et H. Oja ont dirigé en 1984 la publication d'un livre "Maapallo ja avaruus" (La Terre et l'espace), réunissant des articles de vulgarisation sur la Terre, le système solaire et les étoiles. En effet, ce sont essentiellement sur ces domaines là que portent les travaux de recherche de L. Oterma.

Voici comment Valtonen et Oja présentent Oterma dans l'avant-propos de ce livre: "*Le livre de G. Abell, «Exploration of the Universe», est depuis une vingtaine d'années l'ouvrage de base dans l'enseignement de l'astronomie de nombreuses universités du monde entier. Les auteurs des découvertes astronomiques les plus remarquables y sont cités. Deux noms finlandais seulement y figurent: Lexell et Oterma. Lexell vécut au 18ème siècle et exerça à Saint-Petersbourg après des études à l'Académie de Turku. Quant à L. Oterma, elle poursuit activement ses recherches à l'Université de Turku. Ces deux astronomes sont mentionnés à propos de leurs recherches sur les comètes.*"

Quant à Eva Isaksson, dans son livre "Nainen ja maailmankaikkeus" (La femme et l'univers), publié en 1987, elle écrit: "*La scientifique finlandaise la plus connue de tous les temps est incontestablement Liisi Oterma, professeur d'astronomie à l'Université de Turku.*"

Les études

L. Oterma est née à Turku en 1915. Enfant, ayant déchiffré dans les journaux qu'une université venait d'être fondée à Turku, elle se mit à rêver de faire des études et aussi d'apprendre le sanscrit... Elle entra enfin à l'université dans les années 1930, période de pénurie et de chômage en Finlande. L'établissement était encore petit, la seule langue étrangère enseignée était l'allemand, impossible donc d'apprendre le sanscrit... On disait à l'époque que tous ceux qui en étaient capables devraient étudier autre chose que des langues. Il y avait une ruée vers les mathématiques. Aussi L. Oterma, qui n'aimait pas les rédactions, devint étudiante en mathématiques. L'astronomie était alors, avec la physique et la chimie, une composante obligatoire des études de mathématiques. L'enseignement de l'astronomie était assuré par Yrjö Väisälä, et celui de mathématiques par le frère de celui-ci, Kalle Väisälä. Le nom de L. Oterma est inséparable de celui de Y. Väisälä, son professeur puis son collègue pendant plus de trente ans. Y. Väisälä était en fait titulaire de la chaire de physique. C'est lui qui, outre sa charge en physique, mit entièrement sur pied l'enseignement d'astronomie, la construction d'instruments et la création d'un nouvel observatoire. L. Oterma eut la chance de commencer en astronomie au moment où cet observatoire venait d'être mis en service et où les observations y démarraient pour la première fois, en 1935.

La recherche d'astéroïdes

Y. Väisälä venait de mettre au point un télescope spécialement dédié à la photographie des petites planètes (astéroïdes) – le plus grand à l'époque dans sa catégorie – ainsi qu'une méthode pour le calcul des orbites et un procédé de photographie par "double exposition" pour détecter les astéroïdes sur des clichés du ciel. Un astéroïde est un petit corps rocheux irrégulier en mouvement sur une orbite autour du soleil. La méthode de "double exposition" est la suivante: On prend un cliché d'une certaine portion du ciel. Quarante minutes plus tard, on refait une photographie sur la même plaque photo pratiquement de la même portion du ciel, mais avec un très léger décalage dans le sens du bord vertical de la photo. Sur le cliché, les deux images d'un astéroïde – à cause de son mouvement – sont en biais et légèrement éloignées l'une de l'autre, ce qui permet de les distinguer des étoiles fixes qui apparaissent comme un double point vertical.

A l'époque il n'y avait aucun personnel à l'Observatoire. Les étudiants passaient des nuits à observer et à prendre des clichés. Ils préparaient le révélateur, développaient les plaques photographiques et les dépouillaient; ce travail était pris en compte pour les examens. Trouver un nouvel astéroïde et calculer son orbite en vue d'une répertoriación était validé pour un mémoire de maîtrise. Ces nuits d'observations étaient si captivantes que L. Oterma se prit de passion pour l'astronomie. Dès 1935 elle participa activement aux recherches d'astéroïdes. Quant aux différences entre étudiants et étudiantes, elle raconte à ce propos que le professeur de mathématiques, K. Väisälä, avait la réputation de noter beaucoup plus sévèrement les filles – elle-même fut l'exception qui confirme la règle. Mais en général les filles se montraient beaucoup plus rigoureuses que les garçons dans le dépouillement des clichés...

L. Oterma passa sa maîtrise en 1938 et Y. Väisälä lui proposa immédiatement le poste d'assistant nouvellement créé; elle accepta avec joie, bien que le salaire fût très modeste.

Puis vint la guerre. Le personnel de l'Observatoire de Turku fut requis par les autorités pour la construction du matériel d'optique destiné aux armées. Ce sont donc essentiellement des femmes qui réalisèrent ce travail, ainsi que quelques hommes qui avaient dépassé un âge limite, ce qui était le cas de Y. Väisälä. Ils durent apprendre la fabrication de matériel d'optique très varié, aussi bien sur le plan théorique que pratique. Ils devaient aussi assurer la formation d'autres personnes. Il fallait concevoir et mettre au point les méthodes, effectuer des quantités de calculs, et enfin manier le tour, la fraise ou la scie à verre pour polir les pièces. Ce travail était très pénible physiquement, aussi avaient-ils droit aux cartes d'alimentation des travailleurs manuels. La nuit venue, s'il faisait beau, ils montaient à l'observatoire prendre des clichés du ciel. Si une alerte survenait, ils se dépêchaient de descendre dans la cavité aménagée dans le pilier du télescope où se trouvait le mécanisme d'entraînement. Le beau temps n'étant pas si fréquent à Turku, ils pouvaient donc avoir quelques nuits pour dormir. Les méthodes mises en œuvre et le travail acharné de Y. Väisälä et de L. Oterma furent couronnés de succès, si bien que l'Observatoire de Turku acquit une réputation internationale dans la recherche des astéroïdes. Par deux fois, le nombre de découvertes annuelles de nouveaux astéroïdes effectuées à Turku a dépassé celui de tous les autres observatoires du monde réunis. La

majeure partie de ces découvertes, ainsi que la détermination des orbites, sont dues à Oterma. Elle a trouvé plus de deux cents astéroïdes et trois nouvelles comètes.

La comète Oterma

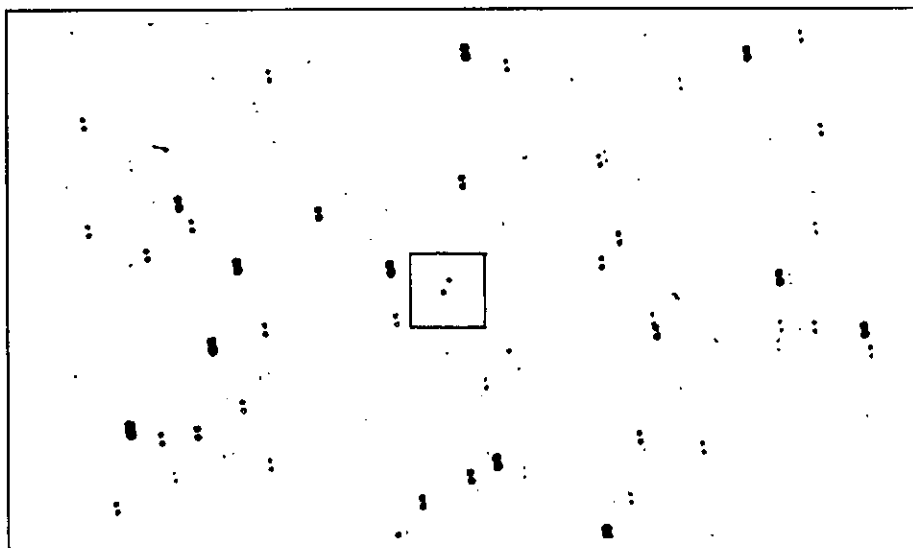
La découverte la plus connue de L. Oterma est la comète qui porte son nom, Oterma 1942 VII. Les comètes sont des objets du système solaire qui décrivent en général une orbite elliptique autour du Soleil et repassent régulièrement près de la Terre, avec des périodicités très différentes de l'une à l'autre, variant de quelques années à des centaines de milliers. Une comète est une grosse boule de neige sale qui développe une queue brillante en se rapprochant du Soleil, car la neige fond.

L. Oterma avait été nommée en 1941 pour le premier poste d'observateur qui venait d'être créé. Elle trouva incidemment la comète alors qu'elle examinait des clichés pour détecter des astéroïdes. Le 27 mars 1943, elle observa un objet dont l'image était diffuse; des observations complémentaires et des calculs prouvèrent qu'il s'agissait d'une comète; la période était très courte, huit ans seulement, et, fait surprenant, l'orbite était circulaire, contrairement à celles des autres comètes qui sont elliptiques et très allongées. On ne connaissait jusqu'alors qu'une seule comète présentant les mêmes caractéristiques, la comète Schwassmann-Wachmann. Ces premiers calculs permettaient également de savoir où devait se trouver la comète pendant les quelques années précédentes; on la reconnut sur des clichés pris à Turku en 1942. C'est pourquoi elle est aussi nommée 1942 VII. D'autres observatoires dans le monde examinèrent les mouvements de la comète; il fallut attendre 1957 pour que, suffisamment d'observations ayant été réunies, L. Oterma puisse en déterminer définitivement l'orbite exacte et publier les résultats .

La comète Oterma est un exemple très intéressant de comète dont l'orbite se modifie au cours des années à cause de la force de gravitation exercée par la planète Jupiter. On sait que Jupiter est une planète géante, la plus grosse et la plus massive du système solaire. Sa force d'attraction est donc très importante. L. Oterma prouva que, avant 1937, l'orbite de la comète était elliptique et que sa période était de 19 ans; cette orbite était située loin de la Terre, au-delà de Jupiter. En 1937, la comète se trouva en un point de sa trajectoire si proche de Jupiter que l'attraction exercée par celle-ci modifia profondément cette trajectoire qui devint la petite orbite circulaire déjà mentionnée. La comète fut encore observée au cours des deux passages suivants prévus, en 1950 et en 1958. En 1963, de nouveau, en parcourant sa trajectoire, elle s'approcha de Jupiter et son orbite fut de nouveau perturbée par le même phénomène. La nouvelle orbite est plus allongée, la période de révolution est passée à 18 ans, ce qui rend la comète invisible depuis la Terre. Ce n'est qu'entre 1937 et 1961 qu'elle s'est suffisamment approchée du Soleil pour être visible. L. Oterma avait prévu dans ses résultats tous les phénomènes survenus. Cette comète est devenue un exemple classique, traité dans de nombreux ouvrages français et finlandais, de comète "capturée" par Jupiter.

L. Oterma a découvert en outre deux autres comètes, chacune lui valant une médaille décernée par l'Association Astronomique du Pacifique. Si son nom

La méthode de double exposition:



[E. Isaksson: la femme et l'Univers]

est mondialement connu, ce n'est pas le cas de sa nationalité, ni de son sexe. On pouvait lire dans une revue astronomique allemande des années 1940: "La nuit même où les Japonais s'emparaient de Singapour, un astronome japonais, Oterma, découvrait une nouvelle comète."

Après la guerre

A cause de la guerre, beaucoup de clichés destinés à la recherche d'astéroïdes n'avaient pu être dépouillés. Si bien que sur un panneau d'affichage de l'Université de Turku on put voir l'annonce suivante: "*L'Institut d'astronomie recherche des filles pour les petites planètes. S'adresser à Y. Väisälä ou L. Oterma. Il n'est pas nécessaire de savoir ce qu'est une planète!*" Les filles n'avaient pas perdu leur réputation d'être plus minutieuses que les garçons! Une jeune étudiante non spécialiste en astronomie pouvait fort bien s'acquitter de ce genre de tâches.

La carrière

L. Oterma a passé sa thèse de doctorat en mai 1955; celle-ci porte sur un domaine de recherche différent: l'optique des télescopes. L. Oterma y expose des méthodes d'optimisation particulièrement adaptées à l'optique des très grands télescopes. Cette thèse est en fait une synthèse de vingt années de recherches théoriques et appliquées à la construction de miroirs et de lames correctrices menées à l'Observatoire de Turku, et se veut aussi un manuel de référence destiné aux concepteurs de l'optique de télescopes. Y. Väisälä déclara lors de la soutenance qu'il y avait là matière à deux thèses! Elle obtint les félicitations du jury. L. Oterma a elle-même rédigé sa thèse en français. Elle en envoya un exemplaire au professeur de français de Y. Väisälä, qui était une femme; cette dernière se réjouit des progrès accomplis: en effet, elle avait dû, quant à

elle, solliciter une dérogation afin de pouvoir faire des études supérieures. Rappelons que les finlandaises n'ont eu le plein droit de s'inscrire à l'université qu'à partir de 1901. L. Oterma devint ainsi la première femme docteur es sciences de l'Université de Turku, et la première femme docteur en astronomie de Finlande.

Elle fut élue "Femme de l'année" en 1956 par l'Association finlandaise des femmes commerçantes et employées, qui voulait ainsi souligner l'importance des capacités intellectuelles des femmes.

Quant à sa suite de sa carrière, disons que, en 1950, L. Oterma a été nommée Maître de Conférence, puis en 1962, Chargée de cours. Bien que la Chaire d'astronomie de l'Université de Turku existât déjà, son financement autonome ne fut obtenu qu'à partir de 1962. Le poste fut publié et L. Oterma présenta sa candidature ainsi que deux astronomes hommes; ce fut elle qui fut nommée. Elle exerça ses fonctions de professeur jusqu'à son départ à la retraite en 1978. Après la mort de Y. Väisälä en 1971 elle fut, également, directeur de l'Institut de Recherches en Optique Astronomique de Tuorla, à côté de Turku.

Autres domaines de recherches

Les travaux de recherche de L. Oterma portent sur des domaines très variés:

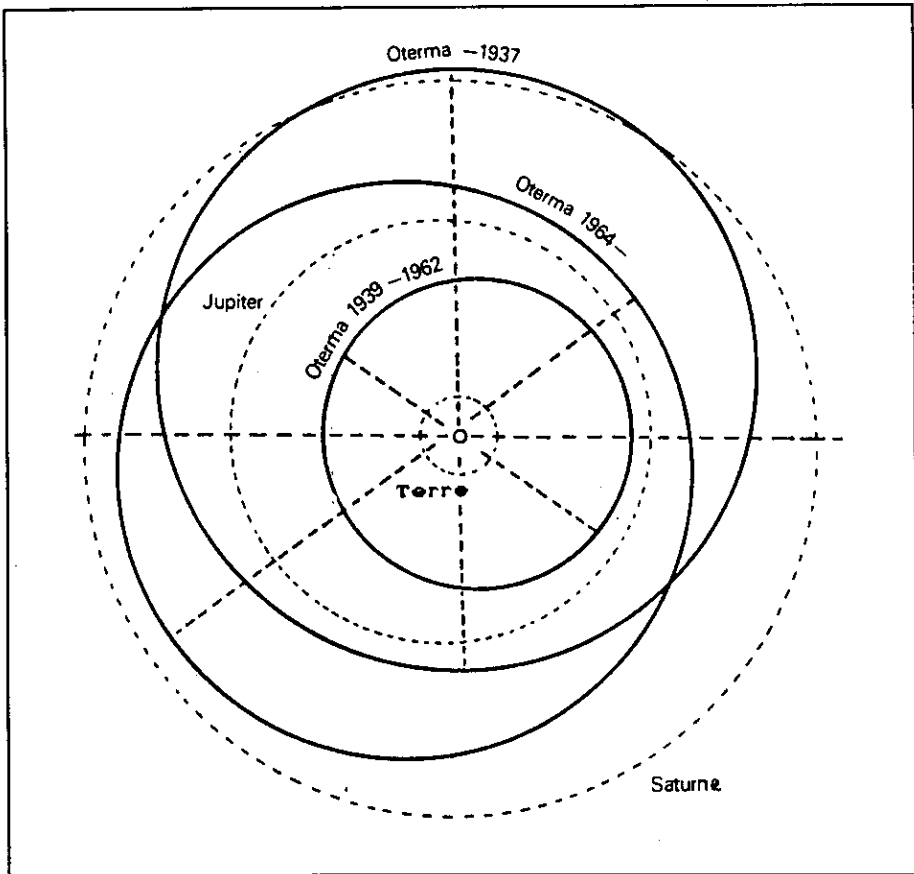
- L'optique des télescopes:

L. Oterma a mis en pratique ses compétences en optique astronomique de haut niveau. Citons par exemple le télescope de Schmidt de l'Université d'Uppsala en Suède. Le miroir principal qui venait d'être construit pour ce télescope présentait des défauts, aussi les astronomes suédois firent-ils appel à Väisälä et Oterma qui se rendirent sur place pour améliorer et mettre au point ce miroir. La lame correctrice destinée au même télescope fut conçue et réalisée par Väisälä et Oterma au laboratoire d'optique de Tuorla. C'était la lame correctrice la seconde du monde par ses dimensions, plus d'un mètre de diamètre. De plus, Oterma a conçu et construit en Finlande et à l'étranger l'optique d'un grand nombre de télescopes connus pour leur excellente qualité.

- La mesure géodésique des longues distances:

L. Oterma a collaboré avec Väisälä au développement de méthodes optiques pour la mesure géodésique de longues distances. Il s'agit d'une méthode de multiplication optique dans laquelle la distance entre deux miroirs est multipliée par des facteurs appropriés. L'outil de base est le comparateur interférentiel inventé par Väisälä. La méthode requiert la comparaison à des mètres matériels en quartz; ces comparaisons doivent être effectuées en laboratoire dans des conditions de grande stabilité. C'est L. Oterma qui a réalisé les analyses systématiques permettant d'étalonner ces mètres de référence, en étudiant leurs variations suivant certains paramètres, comme la température par exemple, afin d'obtenir de très grandes précisions. Elle a elle-même poli un grand nombre de ces mètres en quartz en y mettant "l'énergie d'une lionne", comme a pu le dire Y. Väisälä! Cette méthode, développée depuis 1930, n'a pas perdu son intérêt scientifique puisque, en 1985, l'Institut Géodésique de Finlande est allé en Chine effectuer des mesures suivant ces principes et que les scientifiques ont besoin d'améliorer la précision des mesures des dimensions de la Terre.

Les trois orbites de la comète Oterma



[P. Tëerikorpi, M. Valtonen: Cosmos]

- Les mouvements du pôle terrestre:

L. Oterma a écrit - en français - dans une publication scientifique en 1963: "Une des tâches principales de l'Institut de Recherches Optiques et Astronomiques est de développer des mesures de précision. C'est que nous avons des nuits d'été tellement lumineuses que, pendant trois mois et demi, il ne vaut pas la peine d'effectuer des observations photographiques d'étoiles, ce qui n'est pas sans effet sur notre programme astronomique. Ainsi nous travaillons actuellement surtout pour augmenter la précision des mesures visuelles des positions des étoiles fixes et pour étudier les mouvements du pôle terrestre."

Ces deux sujets sont en effet liés, car pour pouvoir calculer les mouvements du pôle terrestre, il faut disposer de mesures très précises de positions d'étoiles fixes. Ces mesures furent effectuées par de nombreuses personnes, en particulier par Y. Väisälä et L. Oterma. Ils utilisèrent pour leurs observations la lunette zénithale construite spécialement par Y. Väisälä à Tuorla en 1960. Cet instrument a continué à être très utilisé par la suite car sa précision est excep-

tionnelle au niveau mondial. Dans le livre "Maapallo ja avaruus" (La Terre et l'espace), Aima Niemi raconte, pour preuve des talents et de l'efficacité de L. Oterma, qu'elle a, seule, en s'aidant d'une calculette de poche, effectué la vérification et le traitement de 20.000 mesures. Elle déclara qu'ayant très rapidement besoin des résultats, elle n'avait pas le temps d'attendre qu'un programme de traitement informatique soit rédigé à cet effet, ni que les 20.000 données soient entrées sur ordinateur. Le sort réservé plus tard à beaucoup d'autres séries de mesures montre qu'Oterma ne s'était pas trompée sur la rapidité des traitements informatiques...

Autres centres d'intérêt

La diversité et les talents de L. Oterma ne s'arrêtent pas au domaine scientifique. Son intérêt pour les langues étrangères n'a cessé de se manifester: ses publications scientifiques sont rédigées en anglais, allemand, français – voir sa thèse – espagnol, italien et aussi en esperanto. L. Oterma était chargée de la correspondance internationale du département d'astronomie. Elle a également étudié l'arabe et le hongrois; elle est une esperantiste convaincue.

Conclusion

On peut dire de Väisälä et d'Oterma qu'ils ont joué un rôle essentiel dans le développement de l'astronomie à Turku. Ce sont eux qui lui ont donné ses caractéristiques et ses orientations. L'astronomie à Turku est aujourd'hui mondialement connue – pour ne citer qu'un seul de ses domaines de recherche – pour ses réalisations en optique astronomique de haut niveau. Rappelons que l'Institut de Tuorla a été fondé et dirigé par Väisälä, puis par Oterma, comptant parmi ses plus beaux fleurons actuels les extraordinaires miroirs du N.O.T. (Nordic Optical Telescope), installés aux Canaries depuis 1989, et qui ont une des meilleures optiques classiques existant aujourd'hui dans le monde.

Il est remarquable que l'un de ces deux pionniers scientifiques en Finlande ait justement été une pionnière et ce, dans les années 1935-40, ce qui a dû être assez exceptionnel.

Je remercie L. Oterma qui a bien voulu avoir l'amabilité de me fournir une grande partie de ces informations. De plus elle a indiqué qu'en Finlande un petit livre est en préparation pour commémorer en septembre 1991 le centenaire de la naissance de Y. Väisälä. Peut-être serait-ce pour nous l'occasion de mieux faire connaître en France ce grand scientifique finlandais.

Bibliographie

- Maapallo ja Avaruus. Toimittajat M. Valtonen ja H. Oja. Ursa, 1984.
Nainen ja Maaimankaikkeus. E. Isaksson. Ursa, 1987.
Kosmos. P. Teerikorpi ja M. Valtonen. Ursa. 1988.
Turun Yliopiston Julkaisuja. Annales Universitatis Turkuensis. Sarja A. 1951-1971. L. Oterma.
L'Astronomie. Michel Marcelin. Hachette/Cil. 1990.
Les Comètes, mythes et réalités. M. Festou, P. Véron, J-C. Ribes. Flammarion, 1985.

La femme, faiblesse et angoisse - la femme perçue par Søren Kierkegaard

par Heidi Liehu*

La femme est plus à même d'éprouver de l'angoisse que l'homme, affirme Søren Kierkegaard, philosophe danois du XIX^{ème} siècle et, probablement, le philosophe scandinave le mieux connu de tous les temps. Puisqu'elle est plus sensible que l'homme, la femme risque plus de souffrir de l'angoisse, la sexualité – pour cet auteur, étant associée à la notion de péché. Mais qui témoigne de sa plus grande sensualité? Il répond:

“Que la femme soit plus sensuelle que l'homme c'est ce que sa structure physique montre à première vue. Traiter de ce sujet plus en détail... relèverait de la physiologie.”¹

Voici le genre de commentaire que cet auteur fait sur la femme dans l'un des rares recueils où il parle du sexe féminin, affirmant que la plus grande sensualité chez elle, se manifeste comme un idéal de beauté physique qui constitue une caractéristique féminine plutôt que masculine.

Tous ces fragments nous démontrent que cette conception est patriarcale, plutôt que féministe; elle comporte donc un élément paradoxal, car c'est bien Kierkegaard qu'on appelle *le père de l'existentialisme*, or l'existentialisme français a joué un rôle considérable dans les premières années de la philosophie féministe, à travers Simone de Beauvoir en particulier. De nombreux penseurs tels Sartre, Heidegger et Camus subirent son influence. Comme ses successeurs, il fit reposer sa philosophie sur des concepts existentiels tels que l'angoisse, le désespoir, l'ironie et l'humour. Si l'on considère les liens existant entre existentialisme et féminisme, il est surprenant de constater que sa conception de la femme n'ait pas fait l'objet d'une analyse de la part des spécialistes mêmes de son oeuvre. Ceci est probablement dû à ce qu'étant tout-à-fait patriarcale, elle était par là même dépourvue d'intérêt. L'univers kierkegaardien s'articule autour de l'homme et sa conception de la femme ne peut être reconstruite qu'à partir de quelques fragments fortuits de ses travaux. Or, je pense que cette perception mérite d'être analysée du fait des liens déjà signalés, entre l'existentialisme et les débuts de la philosophie féministe. En outre, la vision qu'il avait de la femme nous éclaire sur les bases philosophiques de la condition féminine scandinave.

* Docteur en philosophie théorique, poète [Finlande].

1. Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, p. 64 [édité et traduit en anglais avec introduction et notes de Reidar Thomte en collaboration avec Albert B. Anderson] Princeton: Princeton University Press, 1980.

Nous avons vu que Kierkegaard attribuait à la femme plus d'angoisse ainsi que plus de sensualité qu'à l'homme. Pour lui, sensualité s'oppose à spiritualité, c'est pourquoi la femme est essentiellement moins spirituelle que l'homme. Sa conception philosophique de l'être humain est dualiste: l'homme représente la synthèse d'éléments opposés, synthèse entre âme et corps, entre infinitude et finitude, entre possible et nécessité, entre éternel et temporel.

Le premier terme de chaque binôme – les catégories telles qu'infinitude et possible, sont d'une plus grande valeur du point de vue de l'existence de l'homme: elles constituent le facteur d'illimitation** dans la synthèse humaine. Les secondes catégories, telles que finitude et nécessité, sont par contre de moindre valeur et représentent le facteur de limitation.

La conception qu'avait le philosophe de la structure de la nature humaine est non seulement dualiste, mais encore essentiellement chrétienne: l'homme est une synthèse énoncée par Dieu, et Dieu a confié à l'homme la tâche de devenir un être authentique, c'est-à-dire de réaliser la synthèse de manière authentique. Et celle-ci est authentique dans la mesure où les catégories d'illimitation telles que l'infini et l'éternel dominent sa structure, alors que les composants limitants tels que le fini et le temporel sont contraints d'occuper une position subalterne. Les composants d'illimitation devraient dominer du fait que Dieu se caractérise précisément par ces catégories: Dieu est infini et éternel. Puisque les composants d'illimitation sont fondamentalement liés à Dieu, ils sont plus précieux que ceux de type limitant. La nature humaine ne peut donc atteindre l'authenticité que par la foi: la foi en la proposition chrétienne selon laquelle l'homme est en même temps éternel et temporel, immortel et mortel, c'est-à-dire: la foi en la promesse du Christ d'une vie éternelle pour l'homme après la mort. La foi en cette proposition contradictoire exige une passion extrême, le célèbre *saut kierkegaardien* ne pouvant s'accomplir que par l'abandon des voix de la raison.

Dieu le père, c'est aussi bien entendu l'homme, et si l'on tient compte du fait que les catégories d'illimitation caractérisent Dieu, il est tout simplement logique que Kierkegaard associe ces mêmes catégories à la masculinité. En fait, dans sa pensée, il y a une tendance indéniable à associer la masculinité à une catégorie d'illimitation telle que l'infinitude, et à l'inverse, la féminité à une catégorie limitante comme la finitude. Pour lui, féminité implique sensualité et ce qui est fini, alors que la masculinité procède de la spiritualité, de ce qui a de l'âme, de ce qui est infini.

Il s'agit là, bien sûr, d'une conception fondamentalement patriarcale en vertu de laquelle on attribue un statut féminin et moins estimable aux composants limitants et subalternes d'une nature humaine structurellement dualiste. Kierkegaard semble considérer cette position comme admise. La

** Ou illimitant; c'est à dessein que nous avons introduit ce néologisme pour traduire *extending factor* utilisé par l'auteur. S. Kierkegaard écrit bien: "...le moi est une synthèse de fini qui délimite et d'infini qui illimite." *Traité du désespoir*, Gallimard, 1990. Trad. du danois par K. Ferlow et J.J. Gateau. P. 376.[Note des trad.]

femme représente le sexe faible, et comme nous le verrons bientôt, reste dépendante de l'homme pour la réalisation de son moi authentique.

Aux yeux de Kierkegaard, la femme est donc une créature caractérisée par les catégories limitantes de la synthèse humaine, c'est-à-dire par la finitude et la sensualité. Or, pour atteindre l'authenticité, toute personne doit réussir à faire triompher dans la synthèse, les catégories divines illimitantes que sont l'infinitude et le possible. On doit donc se demander s'il est possible pour une femme d'y parvenir jamais, son être étant, par nature, caractérisé par des composants limitants. Pour y répondre, nous devons nous tourner vers les concepts d'angoisse et de désespoir.

Dans la philosophie kierkegaardienne, angoisse et désespoir sont autant de portes vers la foi et l'authenticité car ces déterminants existentiels poussent la personne à affronter l'alternative de la foi dans le Christ en tant que dispensateur de vie éternelle après la mort. Les concepts de désespoir et d'angoisse possèdent l'un et l'autre une dialectique complexe qui leur est propre et que nous ne pouvons aborder ici. Nous n'en retiendrons que les aspects qui relèvent de notre sujet.

Kierkegaard divise le désespoir en plusieurs catégories, la plus intéressante pour nous étant la division en désespoir-faiblesse et désespoir-défi. Il appelle désespoir-faiblesse, la forme féminine du désespoir, alors que le désespoir-défi en désigne la forme masculine. Comme on le sait, le désespoir est lié au devoir d'atteindre le degré le plus élevé de l'existence humaine, le niveau de la foi. Une personne en proie au désespoir-faiblesse, c'est-à-dire à la forme féminine de désespoir, cherche à éviter le défi engageant à devenir un être authentique. Ce genre de personne est trop faible pour s'abandonner au désespoir et affronter la solution de la foi; au lieu de cela, au moment crucial elle recherche la sécurité à l'extérieur, n'osant regarder en elle-même de peur de prendre conscience de sa structure incomplète. Au lieu de procéder par introspection et de saisir le sens du désespoir, elle préfère chercher secours au dehors.

Le désespoir masculin, par contre, se présente comme une forme plus élaborée de désespoir. Une personne qui y ressortit se tourne toujours plus vers l'intérieur, s'isole en s'efforçant de façonner son être selon ses propres desseins et non selon ceux de Dieu.

La forme masculine de désespoir est essentiellement plus intellectuelle que sa forme féminine. Provoquant la stupeur de ses étudiantes, Kierkegaard écrit:

*"La femme ne possède ni l'approfondissement subjectif du moi, ni l'intellectualité de l'homme, pour tout cela elle lui est supérieure par une tendresse et une finesse de sentiment."*²

La femme est moins intellectuelle que l'homme et ceci se reflète par la même dans sa manière d'être désespérée: à ce moment-là, elle se détourne de soi et ne prend jamais conscience du caractère existentiel et édifiant du désespoir; alors que l'homme que caractérise un type masculin de désespoir, tente de se tourner vers l'intérieur et d'entreprendre quelque chose avec son moi. L'essence

de la féminité réside dans le dévouement, déclare Kierkegaard, avant de poursuivre:

*"Par dévouement elle a perdu son moi, et c'est seulement ainsi qu'elle est heureuse, seulement ainsi qu'elle est elle-même; une femme qui est heureuse sans dévouement, c'est-à-dire sans s'abandonner... est sans féminité aucune."*³

Ainsi, nous pouvons discerner ici une autre manière typiquement patriarcale de considérer la féminité: en tant qu'être-pour-l'autre. La femme existe pour l'autre, et même au moment du désespoir, elle ne se tourne pas vers l'intérieur, mais vers l'autre, c'est-à-dire: l'homme.

Le désespoir ne peut donc aider la femme à devenir un être humain authentique. Alors qu'il devrait pousser toute personne à l'introspection, du fait que l'essence de la féminité consiste à abandonner son moi, elle ne parvient pas à réfléchir sur la structure de son être et se tourne au contraire vers l'homme en quête d'un remède.

Ceci est également vrai pour le concept d'angoisse. Comme le concept du désespoir, il est étroitement lié à la possibilité d'accomplir le saut de la foi. La liberté provoque l'angoisse, la liberté de devenir un être authentique. L'angoisse est, elle aussi, liée à la notion de péché et de culpabilité, et donc, selon Kierkegaard, également liée au concept de sensualité. Comme nous l'avons vu, étant plus sensuelle que l'homme, la femme est aussi plus angoissée. En se rappelant que l'angoisse comme le désespoir sont les portes de l'authenticité, on pourrait être amené à penser que la femme puisse être plus près de l'authenticité que l'homme en raison même de sa plus grande angoisse. Or, il n'en est rien. La femme est prisonnière de sa relation à l'Autre, et ceci l'empêche d'établir une relation intérieure avec Dieu. L'angoisse, comme le désespoir, devraient inciter toute personne à l'introspection, mais dans sa quête de sécurité, la femme ne réussit qu'à se tourner toujours plus vers l'extérieur. Son identité réside dans son rôle d'épouse et de procréatrice, l'un et l'autre rôles sous-tendant celui d'être-pour-l'autre.

Le dévouement et l'existence-pour-l'autre que le philosophe assigne à la femme sont des obstacles décisifs pour celle qui tente de réaliser ses potentialités d'être humain. Pourtant, une vie authentique fondée sur la foi suppose précisément un absolu dévouement à Dieu, et comme nous l'avons vu, le rejet des voix de la raison. Kierkegaard souligne:

*"Dans la relation à Dieu, où la distinction entre homme et femme disparaît, il est vrai, pour l'un comme pour l'autre, que le dévouement est le moi et que l'on parvient au moi par le dévouement."*⁴

Qu'est-ce qui ne va pas alors, dans le dévouement de type féminin? S'il est ce qui caractérise une parfaite relation à Dieu, pourquoi une femme ne peut-

2. Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, p. 183 (note). [in *Fear and Trembling and the Sickness unto Death*. Traduit en anglais avec introduction et notes de Walter Lowrie]. Princeton: Princeton University Press, 1974.

3. Ibid.

elle procéder par introspection et établir cette relation, son identité consistant précisément en dévouement?

Ceci est une question cruciale. Comme nous l'avons vu, d'après Kierkegaard, le saut de la foi ne peut se réaliser que par volonté et par libre choix. Pour lui, il n'existe pas de religiosité naturelle, l'homme ne pouvant atteindre l'authenticité que s'il le désire. La religiosité *naturelle* n'est pas la véritable religiosité. La femme quant à elle ne peut être *naturellement* authentique. Il semble qu'elle, ne puisse accéder au statut d'être authentique: étant dévouée par nature, elle n'a pas à choisir de se dévouer.

"Dans la relation à Dieu... il est vrai pour l'homme comme pour la femme que le dévouement est le moi," écrit Kierkegaard et il poursuit par cette affirmation cruciale:

*"Ceci est vrai aussi bien pour l'homme que pour la femme, quoique le plus souvent dans la vie la femme n'ait de rapport à Dieu qu'à travers l'homme."*⁵

Il s'agit là, tout de même, d'une déclaration bien déprimante de la part d'un philosophe de la liberté qui insiste lourdement sur la signification du choix individuel et de la décision dans le processus de réalisation de l'être humain authentique. Il semble que pour la femme, il n'y ait pas de possibilité réelle d'accomplir le saut de la foi. A mon avis, dans la pensée kierkegaardienne, une telle liberté n'existe pas pour elle, mais uniquement pour l'homme que caractérisent les catégories divines intellectuelles et illimitantes de la synthèse humaine. Lui seul est capable de réfléchir sur la condition de son être et sur le choix à faire. L'homme établit une relation à Dieu et la femme, à l'homme car pour elle il représente Dieu. Il semble même que pour authentique qu'elle soit, la femme ne puisse jamais l'être autant que l'homme.

La conception qu'avait Kierkegaard de la femme en tant que sexe faible, en tant que créature qui, au moment du désespoir et de l'angoisse, se tourne vers l'homme en quête de sécurité, nous fait sourire aujourd'hui. Voilà quelque-chose qui appartient au passé, pensons-nous peut-être; en particulier, sa conception de la femme plus angoissée que l'homme en raison de sa plus grande sensualité, laquelle se manifeste à son tour dans son apparence physique, peut nous paraître ridicule. Toutefois cette conception contient des éléments qui, d'une manière ou d'une autre, demeurent dans nos esprits de nos jours encore. Par exemple, le concept d'altérité dicte encore la vie de beaucoup de femmes; un grand nombre d'entre elles mènent une vie *de don* à l'homme, abandonnant leurs potentialités propres pour s'employer à soutenir la carrière de leurs époux, la plupart des postes importants étant encore occupés par des hommes comme on le sait. Je pense que Kierkegaard a malheureusement raison quand il considère la femme plus angoissée que l'homme du fait de sa sensualité, mais ce n'est pas dans le sens où il l'entendait lui-même. Bien des femmes sont angoissées par leur sexualité non parce qu'elle sont essentiellement plus sensuelles et moins

4. Ibid. p. 184 (note).

5. Ibid.

intellectuelles que les hommes, mais en raison des restrictions que leur sexe impose à leur vie. La manière d'être-pour-l'autre est source de désespoir pour celles qui luttent pour leur accomplissement en tant qu'individus.

Dieu, le plus parfait de tous les êtres, est encore un homme. Dans le symbolisme occidental, Il apparaît aussi comme le plus créatif de tous les êtres, or la philosophie chrétienne de Kierkegaard reflète la vision de la femme, muse inspiratrice de l'homme créateur. Elle est soit la mauvaise Eve qui conduit l'homme au péché, soit la Vierge vertueuse offrant aux femmes le seul modèle possible de créativité féminine, à savoir la mère qui adore son enfant parfait et mâle.

Le philosophe scandinave de la liberté et de l'individualité ne donne guère d'espoirs aux femmes d'atteindre le degré le plus élevé de l'existence humaine. Faiblesse, inintellectualité, sensualité, angoisse et abandon – Kierkegaard attribue ces affligeantes qualités à la femme en se conformant à des idées fondamentales d'une tradition philosophique vieille de deux-mille ans.

Aujourd'hui, passé la condition dite post-moderne et la mort du Dieu masculin, de nombreux changements radicaux se sont produits, et pour le mieux. En même temps, beaucoup de nouvelles questions se sont posées. Par exemple, des voix féministes se sont élevées en faveur d'une Déesse féminine à la place du Dieu masculin, déclarant que les femmes devraient avoir leur propre idéal de perfection et leur propre modèle de créativité. D'autres féministes ont cherché un nouveau langage comme moyen d'expression de l'expérience des femmes réduites au silence et refoulées pendant des millénaires. D'après elles, notre langue actuelle reflète des structures de pensée patriarcales et n'offre pas aux femmes la possibilité d'exprimer leur moi.

Contre la conception kierkegaardienne, nous pouvons conclure que la femme n'est plus la muse passive, la spectatrice faible et inintellectuelle, même si elle est encore angoissée et désespérée, même si elle est encore procréatrice. Il y a beaucoup de facteurs pour nous expliquer ce que la femme a été forcée d'être, aucun pour nous indiquer ce qu'elle sera. A quoi va ressembler la créativité féminine maintenant qu'elle devient progressivement possible? Peut-être pouvons-nous pardonner à Kierkegaard ses idées patriarcales sur la femme et retenir celles, encourageantes sur la liberté. Il nous enseigne que l'avenir est libre, que nous ne devons pas être ce que nous sommes aujourd'hui, mais toujours devenir. Chaque *aujourd'hui* n'est qu'une porte vers *demain*. De même, les femmes ne sont pas ce qu'elles ont été contraintes d'être, mais ce qu'elles vont être selon leurs propres choix et leurs aspirations individuelles. Le futur est le domaine de la liberté, particulièrement pour les femmes d'aujourd'hui

Traduit de l'anglais par Taina Tuukkunen-Couzic et Christian Malet

Présentation de l'A.R.F.A.C.

*par Renée Maingard **

Au matin de cette deuxième journée, où me revient le rôle de modérateur, il me prend l'envie de vous conter comment le projet de ce colloque a pris naissance et pourquoi l'ARFAC (Association-Rencontres France Afrique Canada) se trouve ici avec vous.

Il nous faut remonter jusqu'en janvier 1989, date à laquelle un dîner-débat réunissait les membres de notre association et leurs amis: parmi eux, le docteur Claudine Malet, Présidente du Groupe ARFAC – Paris, et le docteur Christian Malet, Président du Centre de Recherches Internordiques.

Il fut question d'un précédent colloque, organisé par l'ARFAC au Sénat, le 17 décembre 1987 et de l'intérêt qu'il avait suscité. Le docteur Christian Malet lança alors l'idée d'un nouveau colloque, suggérant comme thème "la femme nordique".

Cette proposition fut favorablement accueillie et un titre trouvé: "la femme nordique, mythe et réalité". L'idée fit son chemin et obtint en Finlande l'assentiment de M. le Professeur Tarno Kunnas, qui s'apprêtait à ouvrir à Paris l'Institut Finlandais, dans les locaux duquel il offrit d'accueillir le colloque.

Il entre dans les objectifs d'ouverture sur le monde de l'ARFAC de favoriser les échanges culturels entre femmes diplômées de l'Enseignement Supérieur. Fidèle à ses objectifs, notre association insista pour que le colloque fût ouvert aux autres pays de l'Europe du Nord, aux Pays Baltes, à la Russie et au Canada, ce qui avait toujours été dans les intentions du CRIN.

Ce point de vue ayant reçu le plein accord de M. Kunas, l'ARFAC accepta d'être co-organisateur du colloque et s'employa dès lors, dans la mesure de ses moyens à œuvrer aux côtés de ses partenaires, pour l'heureux aboutissement du projet.

Il se concrétise aujourd'hui, grâce à vous tous ici présents, intervenants et participants, réunis à l'Institut Finlandais pour nous faire entendre vos différents points de vue.

* Présidente de l'ARFAC (France)

S'il en est parmi vous qui souhaitent mieux connaître notre association, vous trouverez des feuilles d'information à votre disposition dans les présentoirs.

Rappelons brièvement que l'ARFAC à 4 objectifs:

- * l'amitié et l'entraide entre les membres;
- * les échanges culturels entre femmes diplômées de l'Enseignement Supérieur des communautés francophones.
- * l'élaboration en commun de projets de recherche, de publications, et l'organisation de séminaires et colloques.
- * la création de groupes associés dans les différents pays francophones.

La question des femmes au Danemark de 1975 à 1991

par Merete Gerlach-Nielsen *

Madame la Présidente,
Monsieur le Directeur¹,

Tout d'abord je voudrais remercier l'Institut Finlandais et ses collaboratrices de m'avoir invitée à prendre la parole à ce séminaire qui a tout pour m'attirer. Je suis très heureuse de m'être intégrée à l'une des premières activités importantes de cet Institut.

J'ai intitulé mon exposé *La question des femmes au Danemark de 1975 à 1991*. C'est exprès que je ne dis pas: *le féminisme au Danemark*. Le mot féminisme existe, mais d'apparition récente et mot importé il est donc plus difficile à intégrer et à accepter. Les termes en *-isme* mettent mal à l'aise u'n certain nombre de gens. Deux expressions: *la question des femmes (kvindespoergsmaalet)* et *la cause des femmes (kvindesagen)* sont utilisées depuis que ce problème est à l'ordre du jour, c'est-à-dire depuis près de cent-cinquante ans. La question des femmes correspond à peu près à ce que nous appelons maintenant *la problématique féminine* et n'a pas la connotation militante de *féminisme*. C'est une chance que la langue ait retenu des expressions assez larges en évitant un mot qui rebute. Il y a donc une tradition au Danemark et dans les pays nordiques en général, pour que les problèmes relatifs aux femmes aient une audience plus grande, plus générale que dans d'autres pays. Nous avons une autre tradition qui veut que cette question ne soit pas ressentie comme une affaire exclusivement féminine mais que les hommes ou que certains d'entre eux, actifs et influents, se prononcent et prennent position; par le fait même qu'elle retient leur attention, elle acquiert du prestige!

J'ai trouvé un exemple très intéressant qui démontre que dès 1884, la question a été considérée comme étant assez importante. Lorsque notre grand critique littéraire Georg Brandes (1842-1927) revient au Danemark après avoir occupé pendant quelques années une chaire à Berlin, il est alors reçu par le prince héritier du trône, le futur Frédéric VIII. A cette occasion, il écrit à son ami et correspondant français Georges Noufflard:

* Professeur à l'Université de Copenhague, ancienne Directrice des activités en faveur des femmes à l'UNESCO (Danemark).

1. Afin de respecter la volonté de son auteur, nous avons laissé le texte de cette conférence au style direct. [N.D.L.R.]

“Le prince royal du Danemark... m'a reçu de la manière la plus cordiale, il m'a demandé mes opinions sur la question ouvrière, la question des femmes, les questions littéraires et politiques.”²

L'interrogation parallèle sur la question ouvrière et la question des femmes montre bien l'importance accordée à ces dernières. Georg Brandes s'y intéressa toute sa vie et fut chez nous le traducteur de *l'assujettissement des Femmes* de Stuart Mill en 1869, l'année même de sa parution.

Le 21 février 1991, eut lieu à notre Assemblée Nationale, le débat qui se tient régulièrement tous les trois ans dans le but d'évaluer dans quelle mesure le Plan d'action national pour assurer une meilleure égalité des hommes et des femmes a été suivi. Le 7 mars de cette même année, s'est déroulé au même endroit, au château de Christiansborg, non pas dans la salle de l'Assemblée mais dans celle dite – du Sénat, du temps où nous avons deux chambres, un débat intitulé: *Politique de la recherche et recherche sur les femmes*. On avait réuni environ cent-quatre-vingts chercheuses dont un petit nombre exposait le matin des projets de recherche. L'après-midi était consacré à une discussion entre la salle et des invités représentant les partis politiques (toutes des femmes), les universités et la Recherche scientifique. Le premier débat, celui de l'Assemblée, était marqué par la présence d'un nombre particulièrement élevé de ministres, dix sur dix-neuf, le porte-parole du gouvernement étant le premier ministre Poul Schlüter. Un très grand nombre de femmes étaient présentes dans la tribune. La discussion avait pour point de départ le rapport annuel du Conseil de l'Egalité. Les points prioritaires, dès 1990, étaient: comment concilier vie familiale et vie professionnelle, l'accès du personnel des Services Généraux –c'est- à-dire des secrétaires, à plus de formation et de promotion, et finalement, l'augmentation du nombre des femmes aux postes de responsabilité. Le travail effectué par trois conseillères en matière d'égalité auprès de la Radiodiffusion Télévision Danoise, la SAS et le SNCD, donna de bons résultats: un mythe fut détruit concernant l'accession des femmes à des postes élevés, montrant qu'un très grand nombre d'entre elles souhaitaient effectivement assumer des postes de responsabilité contrairement à ce qui est souvent donné comme explication pour justifier le fait que peu d'entre elles y parviennent.

Pour ce qui est des membres féminins des commissions et des conseils officiels, un progrès constant est constaté. L'augmentation de leur nombre est à l'ordre du jour du Conseil de l'Egalité depuis sa création en 1975. A cette date, la proportion était de 8, 2%, passant en 1983 à 11, 8% et en 1984 à 12, 7%. En 1985 une loi fut votée exigeant que les organisations proposent un candidat et une candidate pour l'élection d'un seul membre, et un nombre égal d'hommes et de femmes pour le cas où plusieurs postes sont à pourvoir. Si ceci n'est pas respecté, il faut en expliquer la raison. L'effet de la loi fut immédiat: dans les commissions nouvellement proposées au cours des six derniers mois de 1986 il y eut 30% de femmes. Depuis, leur nombre s'est stabilisé autour d'un tiers, ce qui fut également le cas pour le Parlement et les conseils municipaux.

2. 9.5.1884, in *Corr. de Georg Brandes* par Paul Krüger, Copenhague 1952 I, p. 120.

En 1987-1988, à l'occasion de la nomination d'une commission devant élaborer de nouveaux programmes d'enseignement, plusieurs organisations de personnels enseignants et de parents d'élèves firent scandale en ne proposant aucune femme, bien que les métiers de l'enseignement soient, ont le sait, largement féminisés. Le ministre de l'Éducation écrivit aux syndicats pour en connaître la raison. Une organisation importante commit une seconde bêtise en répondant qu'on ne trouvait pas de femmes qualifiées. Le ministre riposta alors en désignant personnellement tous les membres de la commission. Il est normal évidemment qu'il y ait un nombre raisonnable de femmes dans ces commissions, mais il importe surtout que les organisations qui proposent les candidats soient conscientes du problème et cherchent bien. Autrement, elles ont tendance à présenter les mêmes personnes et ce sont presque toujours des hommes.

Pour ce qui est de la conciliation de la vie familiale et de la vie professionnelle, le débat porte maintenant sur le congé parental compensé à 100%. Il est question d'obliger les parents à le prendre et de l'imposer aussi au père. La réduction des horaires de travail s'impose également. La semaine est actuellement de 37 heures.

Pour ce qui est du débat sur les recherches sur les femmes, le but politique était la poursuite des initiatives gouvernementales dans ce domaine. On avait obtenu en 1985-1986, 8 postes de de maîtres de conférences répartis dans chacune des universités du pays, 9 millions de couronnes pour des projets de recherche et un soutien aux centres de documentation et aux archives dans ce domaine.

Mais au fait, en quoi consistent ces recherches sur les femmes? Au début, c'est-à-dire au cours des années 70, elles étaient définies comme des *études menées par les femmes, sur les femmes, pour les femmes*. Elles sont maintenant entreprises également par des hommes, mais portent essentiellement sur les femmes (dans leur contexte social et humain) dont elles sont censées améliorer la situation. Il s'agit de déterminer les relations avec le sexe opposé comme avec le leur et avec les enfants, le travail, le pouvoir. Des aspects négligés de l'histoire, de la littérature, de la médecine, du droit, des religions sont examinés par les chercheurs et par les chercheuses.

Une chercheuse danoise, Drude Dahlerup, estime que l'évolution de ces études au sein des universités nordiques suit celle des *Black studies*, la nouvelle recherche sur la situation des Noirs aux Etats-Unis. La première phase est une critique de la recherche et de l'enseignement existants pour leurs préjugés, visant à rendre les Noirs invisibles et à faire des Blancs la norme. Une deuxième phase consiste dans le développement par les chercheurs noirs des *Black studies* comme domaine de recherche autonome et isolé. La troisième et dernière phase aboutit à l'intégration: la recherche sur les Noirs est intégrée aux autres disciplines, ce qui a pour conséquence que la recherche *blanche* s'en trouve

modifiée. Le stade actuel de l'évolution de la recherche sur les femmes se trouve à mi-chemin entre les deuxième et troisième phases.

Des études semblables ayant pour objet la situation des hommes, et pour objectif une amélioration de celle-ci, ont été également réalisées. Par exemple, un colloque sur la masculinité s'est tenu à l'université d'Aarhus le 19 novembre 1990. Les titres des interventions étaient significatifs:

1. Les hommes, sexe silencieux? Pourquoi les hommes ne s'intéressent-ils ni à la recherche sur les femmes, ni à la recherche sur les hommes ou sur le *gender*?

2. La nostalgie et le désir de l'être mâle dans la société moderne.

3. Là où les hommes sont des hommes – s'ils le prouvent. Définitions méditerranéennes du sexe et la masculinité comme défi. Il s'agit là d'une étude notamment sur la conception de l'honneur en Corse.

4. Sur les femmes et les hommes chez Strindberg. Il s'agit d'une étude sur la dissolution de l'identité des deux sexes: faillite du code traditionnel. Le texte principal était la *Plaidoirie d'un fou* rédigé en français par Strindberg.

Deux chercheuses danoises, Tine Andersen et Hanne Møller³, ont essayé de situer dans le temps l'évolution des rôles féminins et masculins depuis 1970.

1. 1970-1973: La Révolution totale

Dans cette première phase, les femmes posent des questions à propos de tout. Les hommes sont considérés comme responsables de l'oppression et l'on ne veut, ni travailler, ni vivre avec eux. Mais en même temps qu'on rejette les hommes, on rejette sa propre féminité, celle de sa mère et des autres femmes de sa génération. L'ancienne identité s'est perdue sans qu'une autre ne soit trouvée. C'est la colère, l'angoisse, la douleur, la joie parfois. On cherche une nouvelle langue pour exprimer ces nouveaux sentiments, une langue propre aux femmes. On cherche sans rien trouver de définitif.

2. 1974-1978: La masculinité appropriée.

On vise à s'approprier, en pratique et en théorie, le terrain occupé jusque-là par les hommes. Dans la recherche, c'est la capacité d'abstraction et d'analyse; et en relation avec la famille, l'homme, le monde extérieur, -c'est l'indépendance, la capacité de se délimiter en tant qu'individu autonome. Dans cette phase, les femmes font des études en profondeur, travaillent sérieusement, écrivent. Au cours de la première phase, les soutien-gorges, les faux-cils, les gaines avaient été jetés aux ordures sous le mot d'ordre: *Gardez le Danemark propre!* Maintenant on met des sabots d'homme, des chemises d'homme, des pantalons bleus; on porte des langes teints en violet autour de la tête, puis autour du cou. On idéalise la masculinité.

3. Une nouvelle féminité.

C'est l'introduction d'une nouvelle féminité amenant de nouvelles identifications cette fois-ci, à la mère, à la maternité, au vagin, aux sorcières,

3. in Raa silke, Gyldendend, Denmark 1988.

aux prostituées, aux déesses, à l'enfance. On s'intéresse à la relation mère-fille. On remet des robes, on se refait une beauté.

4. ... Accalmie.

On retrouve une identité qui, sans être androgyne, évite les excès et les fuites dans la féminité et la masculinité des phases antérieures. On recherche du travail dans les professions traditionnellement réservées aux hommes, et on demande des promotions.

On a essayé de *situer de même dans le temps les rôles masculins*:

1. 1975-1978: Cette première phase commence un peu plus tard. Comme pour les femmes, rejet total du rôle traditionnel, et en même temps, rejet des femmes. L'homme ne veut plus être homme-noeud, il brûle ses cravates devant la Bourse de Copenhague et met des foulards aux tons vifs. La cravate signifie à la fois l'homme rangé et correct dont la sensibilité est entravée par les conventions et les complexes. Les hommes veulent faire la cuisine et en chassent les femmes sans avoir envie de faire la vaisselle.

2. 1979-1982: Dans cette deuxième phase, l'homme idéalise la féminité et prend nom d'homme mou, s'appropriant plutôt les valeurs dites féminines telles que l'affection plutôt que l'éjaculation. L'homme mou domine en lui toute tendance à l'agressivité, renonce à l'ambition et opte pour l'intuition. Son travail ne doit nullement l'empêcher de se consacrer à ses enfants. L'idéal serait qu'il puisse les mettre lui-même au monde. C'est déjà une honte d'être né homme, il faut donc vivre comme si l'on ne l'était pas.

3. 1983-1987: On recherche à nouveau la masculinité perdue. On essaye de creuser en profondeur pour retrouver le père, la paternité, l'enfance, ce qui s'est mal passé, la relation père-fils, tout ce qui importe pour que le garçon devienne un homme. Les hommes deviennent et se sentent comme des objets sexuels.

3. Depuis 1988, un accord s'établit progressivement sur le fait que les valeurs douces ou *féminines* doivent guider les hommes comme les femmes et que les deux sexes doivent s'entraider plutôt que de chercher à détruire l'identité de l'autre. De plus en plus de femmes comprennent que la condition masculine telle qu'elle est vécue par la majorité des hommes n'est pas simple.

“Les femmes ne savent en réalité pas autant qu'elles pensent savoir. Elles ont développé au cours des âges une expérience considérable dans la technique d'adaptation aux hommes, ce qui n'est pas la même chose que de les comprendre véritablement. Les femmes vivent souvent dans l'illusion que la vie est en fait très facile pour les hommes au moins en comparaison avec la leur. Elles n'ont aucune idée de la lutte si compliquée inhérente au passage de l'enfance à la condition d'adulte mâle. Elles n'ont aucune idée de ce voyage long et rude qui doit être effectué par l'enfant mâle obligé de se séparer de sa mère originelle

indispensable. Il lui faut se lancer dans l'aventure consistant à se trouver soi-même, d'une manière différente de celle de sa mère, et qu'il ne peut tenir d'elle ni par l'exemple, ni par l'instruction. Si l'on regarde les choses ainsi, il est facile de constater qu'une fille doit apprendre à être comme sa mère, alors qu'un garçon doit apprendre à être différent, et cela sans que cette différence ne dégénère en antagonisme, ni en angoisse."⁴

Pour terminer: les rôles et les comportements des deux sexes ont bougé. Peut-être s'agit-il de la révolution culturelle proposée par la génération de 1968, témoin cette biographie esquissée en dernière page par une chercheuse, auteur d'un ouvrage sur l'organisation des groupes de sensibilisation, à comparer avec les biographies traditionnelles de savants-hommes:

"Inger Agger. Travaille à l'Institut pédagogique du Danemark. Membre des Bas Rouges(correspondant au MLF en France). Née en 1943. Mère sans formation, père marchand de chaussures. Divorce des parents en 1947. Grandi chez le père. Mariée pour la première fois en 1961. Première enfant:Tine 1962. Baccalauréat en 1963. Divorcée en 1964. Intérimaire dans les bureaux et les usines, assistante sociale 1963-1965. Commence des études de psychologie en 1965. Mariée pour la deuxième fois en 1969. Participation temporaire au groupe de sensibilisation en 1972. Deuxième enfant, Karil en 1971. Troisième enfant Anna en 1973. Séparée en 1975. Camp de femmes dans l'île de Femoe en 1975⁵. Participation à un deuxième groupe de sensibilisation à partir de janvier 1976. Camp de Femoe en 1976. Travaille dans un groupe de consultation psychologique à la Maison des Femmes⁶ 1976-1977. Participe à l'introduction et à la création de nouveaux groupes de sensibilisation au printemps 1977."

4. Robert A. Johnson *HE. Understanding Masculine Psychology*. Toronto ,Canada 1974, p.1., Trad. M. Gerlach-Nielsen.
5. [Des camps d'été sont organisés dans les îles danoises. Ils sont ouverts depuis 1971 à toutes les femmes et à leurs enfants. Ils sont répartis en semaines centrées autour d'un sujet] (N.D.L.A.)
6. [Foyer réservé aux femmes] (N.D.L.A.)

Peut-on parler de la spécificité de la langue des femmes nordiques?

par Marc Tukia*

Si nous essayons de donner une réponse à une telle question bien des points de vue peuvent être pris en considération. Toute langue quelle qu'elle soit peut être perçue comme un système codé. Elle peut être considérée aussi comme un système particulier constituant une langue donnée, l'ensemble du lexique et de la syntaxe du suédois par exemple. Ou enfin on peut l'assimiler à un acte de parole, comme réalisation des phrases effectivement proférées. Définir une langue des femmes revient, soit à déterminer l'existence d'une langue propre aux femmes prise comme un éventuel système codifié universel qu'on retrouve dans chaque langue, soit à chercher un système particulier à l'intérieur d'une langue donnée, et ceci en partant de la description d'un corpus à partir de la parole des femmes.

Les langues peuvent être examinées, par exemple dans une optique fonctionnelles pour établir si une langue spécifiquement féminine peut trouver sa place dans la théorie du signe et de la communication. On peut aussi rechercher si la langue influe sur la prise de conscience de l'identité masculine ou féminine de l'enfant pendant le processus de l'apprentissage. Il est également possible de centrer la réflexion sur la langue des femmes autour de ses manifestations sociales, que ce soit dans une optique ethno-linguistique pour des sociétés dites primitives ou bien sociolinguistique pour des groupes qui par leur pratiques socio-économiques sont proches de nous. Cette dernière façon de procéder peut nous amener à prendre en considération le militantisme féministe qui conduit, par exemple, à une réforme ou une planification linguistique, comme celles de la dénomination des métiers exercés par les femmes.

Structuralisme abstrait

Si nous posons la question de l'existence d'une langue des femmes dans les termes d'un structuralisme abstrait, tel que le concevait F. de Saussure, en partant de l'histoire de la linguistique européenne, ou L. Bloomfield qui aboutissait à une conception proche, à partir de travaux de terrain, une langue des femmes doit, à priori être exclue. La fonction de la langue est de permettre

* Linguiste, chercheur C.N.R.S. (U.A. 1027)

une communication entre les membres d'une communauté et dans cette optique le code est le même pour tous les usagers de la langue, hommes ou femmes.

Ainsi les traits pertinents par exemple pour différencier deux phonèmes (disons les consonnes /p/ et /b/ qui s'opposent par la vibration des cordes vocales) sont les mêmes pour les deux sexes. Une prononciation féminine incompréhensible pour les hommes est exclue. Comment autrement distinguer /pas/ et /bas/? La situation est identique pour les oppositions lexicales. Même si une femme dit *j'ai une grande gueule* cela doit être compris par tous. Ces structures abstraites de l'articulation ne prennent pas en compte la différence sexuelle. La combinaison des phonèmes et des morphèmes sur l'axe syntagmatique est commune à tous. Chaque Finlandais doit comprendre le signifié de l'opposition casuelle de type *ostan kalaa** (partitif) / *ostan kalan*** (génitif) et intuitivement s'apercevoir qu'il s'agit d'une opposition temporelle (être en train de/futur) marquée par un morphème discontinu verbe + nom.

Dans l'optique structuraliste, de la phonologie, il n'existe pas de sons ou de mots spécifiquement féminins, mais seulement des signes décodables. L'aspect sonore (dit = image acoustique) est abstrait et coupé de toute réalité affective et effective. Des mots tels que: chat, kissa, cat ou cheval, hevonen, horse ne sont ni "féminins", ni "virils" mais de pures conventions linguistiques, qui ne reflètent ni la réalité ni la pensée. Même les onomatopées variant d'une langue à l'autre sont de pures conventions. Un coq français crie "cocorico" et un finlandais "kukkokiekuu". Est-ce que la langue reflète la pensée, la pensée féminine en l'occurrence? Pour les structuralistes, la réponse est non. Le mensonge en est un exemple: on peut affirmer une chose et penser son contraire. La langue dans ce cas est avant tout un instrument de communication et non d'expression de soi.

Aspects vocaux

Pourtant il semble évident qu'il existe des différences entre la parole des femmes et celle des hommes, ne serait-ce que dans la voix! Une voix de femme et une voix d'homme sont le plus souvent discernables. La différence provient de caractères anatomiques. Les cordes vocales des hommes sont plus épaisses et plus longues que celles des femmes; d'où une différence d'environ une octave; les autres paramètres, tels l'âge, restent égaux. Dans l'échelle acoustique, cette différence peut être illustrée de la manière suivante: 100 Hz pour les hommes et 200 Hz pour les femmes dans l'ensemble de la phrase.

On pourrait supposer que l'écart acoustique est automatique: mais en fait il dépend de la langue maternelle et du sociolecte du sujet parlant. On a pu constater que plus le niveau de la scolarisation des femmes augmente moins

* J'achète du poisson.

** J'achèterai du poisson.

leur voix est aiguë. Il en va de même pour les hommes cultivés qui n'emploient pas de registre très grave. par exemple, on a établi que les voix féminines des élèves d'écoles professionnelles en Finlande sont plus aiguës que celles des lycées classiques des quartiers résidentiels. Chaque sujet a à sa disposition un registre grave, médium ou aigu et le choix de la voix usuelle dépend pour une part des facteurs sociaux et psychologiques, tels que l'imitation des usages du milieu social.

D'autre part la hauteur de la voix dépend aussi de la langue. Par exemple le finnois se sert d'un registre plus bas que celui du français ou de l'anglais. Enfin les différences de registre ont été très bien senties par les compositeurs d'opéra pour la distribution des voix (souvent le ténor est un jeune amoureux et la basse le père de la jeune fille). Ce sont bien évidemment des conventions théâtrales, mais elles soulignent l'effet de l'âge et les conventions sociales en usage.

Ce n'est pas seulement le fondamental usuel qui a attiré l'attention des phonéticiens, mais aussi l'articulation. D'une manière générale on considère que les femmes font "la fine bouche" et les hommes ont "une grande gueule" pour se servir de la métaphore de Pierre Bourdieu. C'est ainsi que les voyelles fermées et antérieures sont taxées de féminité voire de préciosité et les voyelles ouvertes de virilité caractéristique des couches populaires. Certaines théories psychophonétiques considèrent même que le son /r/ serait érectile. Le juron finlandais *perkele, que diable*: avec un /r/ fort à multiples battements conviendrait bien, comme illustration. Mais que faire du japonais qui ne possède pas du phonème /r/ en question?

Est-ce qu'une petite fille peut se rendre compte qu'elle est une petite fille par sa langue maternelle?

Le structuralisme "moderne" pense que la langue est un code aussi arbitraire que celui de la route, mais d'autres conceptions ont toujours existé. Dans ces théories qui sont aussi vieilles que la philosophie du langage, la langue reflète la pensée. Pour Aristote les mots sont des "signes des états de l'âme" et pour bien des français leur langue est logique et cartésienne (bien que Descartes ait surtout vécu à l'étranger et ait beaucoup écrit en latin).

La plus connue des théories selon lesquelles c'est la langue maternelle qui détermine la pensée de ses locuteurs est la thèse de *Sapir-Whorf*. Selon cette théorie la langue est un prisme ou un microcosme qui rend compte de l'ensemble de l'environnement des locuteurs d'une langue donnée. Par exemple, dans les langues des pays enneigés il y a une multitude de mots qui décrivent les divers états de la neige. Ces états de la neige seraient donc distingués dans la pensée des locuteurs qui intériorisent grâce à la langue ces distinctions notionnelles.

Ainsi la langue est le reflet de la vision sociale de l'ensemble du monde réel, y compris psychologique, et toute l'expérience d'une société donnée est concentrée dans la langue même.

Pour tester la validité de cette théorie, les psycholinguistes ont cherché un fait universel, et s'il y en a un, c'est bien la division sexuelle entre les êtres humains. Quatre langues étaient prises en compte; une neutre, le finnois, deux demi neutres, le suédois et l'anglais et une dans laquelle l'opposition masculin/féminin traversait l'ensemble du lexique, l'hébreu. Dans cette langue par exemple le verbe travailler se décline ainsi au présent (t = travailler):

ani oved (je t. homme)	ani ovedet (je t. femme)
ata oved (tu t. homme)	at ovedet (tu t. femme)
hu oved (il t.)	hi ovedet (elle t.)
anahnu ovdim (ns. hommes t.)	anahnu ovdot (ns, femmes t.)
atem ovdim (vs. t. hommes)	aten ovdot (vs. t. femmes)
hem ovdim (ils t.)	hen ovdot (elles t.)

L'idée de départ des psychologues était de vérifier si l'apprentissage de l'identité sexuelle des enfants était lié à l'emploi du genre linguistique dans leur langue maternelle. On présupposait que les enfants hébreux, qui devaient en parlant préciser pour les pronoms et les verbes leur propre sexe tout comme celui des autres actants, prenaient conscience plus vite de leur identité sexuelle que les enfants parlant une langue grammaticalement neutre comme le finnois. Dans des conditions d'expérimentation rigoureuses, il s'est avéré que l'emploi du genre grammatical n'intervenait que très superficiellement dans la prise de conscience de l'identité sexuelle.

D'où viennent ces résultats? Sur le plan linguistique les catégories du masculin et du féminin, même mises en pratique, ne sont pas les seules expressions de la différence sexuelle. Il reste bien d'autres moyens que la conjugaison des verbes ou l'usage des pronoms personnels pour marquer cette différence. Il suffit de penser aux prénoms qui, à de rares exceptions près sont sexuellement marqués. Si en finnois au lieu de dire: *hän / se, il / elle* vient, on dit aussi *Pekka* ou *äiti* (Pierre ou mère) vient, et cela suffit. D'autre part l'identité sexuelle est un phénomène d'une grande complexité. Les spécialistes la divisent au moins en trois aspects: biologique, psychologique et social. Déjà un fœtus possède son identité biologique, puis un nourrisson porte les signifiants sociaux de son sexe (une tenue bleue pour les garçons et rose pour les filles). Quand à l'identité proprement psychologique, elle est bien évidemment le fruit d'un processus complexe; l'identité sexuelle dans toute sa richesse est loin d'être réductible aux conventions de la langue.

Vue ethnolinguistiques sur la langue des femmes

Comme nous l'avons vu, il est difficile d'admettre une langue des femmes dans le structuralisme classique. Ceci parce que ces théories ne tiennent pas

compte des variétés qui dépassent les conceptions proprement abstraites et formelles de la langue. Tout est conçu d'une façon binaire. Comme une carte de jeu, qui est soit cœur, soit pique mais pas entre les deux. Un autre argument, qu'on peut avancer, notamment sur le chomskisme, est le fait que ces analyses procèdent par introspection, et que, les analystes étant souvent des hommes, la langue décrite est donc celle des hommes.

Par contre, les ethnolinguistes ne font pas de théorie universelle mais au contraire, collectent des faits qui sont ensuite groupés en vue de la présentation. Ces faits sont parfois comparables aux collections hétéroclites des "*cabinets des curiosités*" des siècles passés. Mais sans donner des théories totalisantes, elles fournissent des renseignements. En voici des exemples. Le fait que l'ours est un animal tabou dans les langues paléo-sibériennes tout comme en mongol-bouriate, représente une des caractéristiques de toute une série de civilisations de l'hémisphère nord. On a souvent aussi parlé du code de politesse délicat et effacé des femmes japonaises. S'agit-il là de la mécompréhension liée à l'ethnocentrisme culturel? Il est difficile de le savoir. En thai, la langue des femmes est souvent considérée comme grammaticalisée. Chaque personne précise son sexe à la fin de certaines formules. Le merci est composé du corps *kop kun* suivi de *kaa* pour les femmes et de *kap* pour les hommes. En somme la situation n'est pas bien différente de celle du français ou de l'hébreu comme nous l'avons vu. En français, *je suis contente* est marqué par un /t/ pour signaler que c'est une femme qui parle. On a également souligné l'intonation d'appel en lithuanien qui est pour les femmes /u/ et pour les hommes /a/. Donc une femme appelle avec la bouche plus fermée et les lèvres arrondies et l'homme avec un son qui exige un maximum d'ouverture de la bouche. Il existe d'autres particularités ethniques, M. George Kasso du C.N.R.S. m'a informé de la *rudesse* de la parole des femmes Malgaches. Dans cette langue le pouvoir équivaut à l'éloquence et par conséquent les formules de rhétorique sont interdites aux femmes.

Vous pourrez trouver bizarre que je prenne comme exemple des langues de tradition orale, le Berbère du Sus-Est marocain, pour parler des femmes du Nord "mythes et réalités". Encore faut-il savoir ce que c'est que le Nord! S'il s'agit de la latitude, nous pouvons le trouver chez les peuples autochtones du Groëndland. S'il s'agit de la civilisation nordique... celle des lapons n'est pas très éloignée de celle des flamands. Enfin, s'il est question du mode de vie lié au climat ou au biotope, les montagnes enneigées de l'Atlas sont certes plus "nordiques" que le sud de la Suède.

Le berbère est donc une langue orale qui se perpétue dans des conditions climatiques très similaires à celles de la Scandinavie, puisqu'elle est parlée en Haut-Atlas. Les locuteurs de cette langue sont souvent illettrés donc la tradition orale y est vivace, alors qu'en Scandinavie elle s'est déplacée des veillées aux bibliothèques universitaires. Cela aussi bien que l'Edda que pour le Kalevala.

La variété féminine de cette langue de tradition orale a été étudiée par Fatima Chantar, une ethnolinguiste de l'Université de Paris VII. La

caractéristique de la langue de ces femmes berbères est un grand nombre de devinettes, de proverbes et d'énigmes, souvent construits autour du mot *foie*, qui est le siège des sentiments et de l'amour. En berbère, avoir mal au foie n'a rien de commun avec ce que l'on entend par là en français, puisqu'il s'agit de peines de cœur. Contrairement aux langues scandinaves, le cœur n'est pas le siège des sentiments comme le courage et/ou la fidélité. Certains animaux sont là encore tabous, bien qu'au mont Atlas ce ne soit pas l'ours. Peut-être parce que les ours n'y existent pas. Ainsi le sanglier est appelé *celui de la forêt* parce que son nom est aussi prohibé que celui de l'ours dans le finnois d'antan. Pour parler de choses désagréables, de maladie par exemple, en disant *tu es malade* est interdit. Il faut donc passer par une périphrase. Une femme ne doit pas non plus prononcer le nom de son mari. Au Maroc comme en Inde, il faut respecter les convenances. On n'étale pas son intimité en public! Nous trouvons encore des choses bien similaires en Europe, comme le vouvoisement, en France, des époux en France qui veulent cacher leur familiarité en société.

Une femme berbère ne prononce pas non plus le nom du balai, signalé par la périphrase *l'objet de la cour*. Le balai symbolise le refus de l'hospitalité, car on peut chasser quelqu'un en s'en servant. L'aiguille est également taboue car elle sert à coudre des linceuls.

Prononcer les mots interdits est surtout dangereux le matin, car cela risque d'attirer le mauvais sort durant la journée. Si cela arrive, il faut se recoucher puis se relever et ainsi la femme est purifiée.

On pourrait penser que la langue orale des villageoises berbères n'est que réserve et retenue. Mais malgré le respect des convenances et de la religion, ces femmes entre elles, peuvent être très grivoises, comme dans cette expression *elle n'est vierge que par les oreilles*, qui désigne naturellement une fille aux mœurs légères. Quant aux plaisanteries les plus grossières, on ne les prononce pas devant les hommes.

Une linguiste européenne, Nancy Huston, spécialiste des jurons, explique les interdits de la langue des femmes par la soumission à Dieu et au mari. Cette soumission implique naturellement la chasteté qui doit aussi apparaître dans les paroles. Les interdits langagiers sont appris dès l'enfance. D'origine anglo-allemande, Nancy Huston s'en est aperçue en prononçant *hell* avec délectation en Allemagne. Cela revient à jurer en anglais et c'est si jolie en allemand! Le mot ne signifie-t-il pas lumineux dans cet idiome? C'est la mère qui apprend les tabous aux enfants et c'est peut-être pourquoi les pires jurons sont liées à la notion de mère. C'est transgresser le plus efficacement le tabou. Voici un exemple en anglais *mother fucker*... tous les français connaissent son équivalent franco-arabe. N. Huston dans ses analyses s'appuie souvent sur la Bible et sur la tradition judéo-chrétienne. Dans l'Antiquité les femmes n'avaient pas le droit de témoigner devant les tribunaux, ni donc prêter serment, c'est à dire de jurer, au sens propre. Il semble qu'à cette époque les hommes témoignaient en appuyant

une main sur les testicules, d'où l'étymologie du mot jurer*. Si une femme ne peut pas dire la vérité à voix haute devant les tribunaux, pourquoi cela serait-il le cas dans la vie sociale.

Études hollandaises

Mais laissons là les considérations sur les femmes des montagnes enneigées de l'Atlas ainsi que les jurons, et rapprochons-nous de la femme nordique telle qu'on la conçoit dans ce colloque. Nous pourrions citer de nombreuses et remarquables recherches scandinaves, souvent menées dans une optique féministe. Pourtant notre choix porte sur le langage des femmes d'Amsterdam. Cela pour plusieurs raisons. D'une part les civilisations anglo-saxonne et de l'«Europe du Nord» sont très similaires, d'autre part nous disposons d'une étude très récente qui a l'avantage d'utiliser diverses approches de la linguistique de terrain actuelle, allant de la phonétique, la plus fine, à la sociolinguistique.

La différence dans le langage et dans l'attitude langagière est le titre d'une recherche subventionnée par Netherlands Organisation for Scientific Research et réalisée par Dédé Brower de l'Université de Nijmegen. Contrairement à ce que pourrait évoquer le nom de l'auteur en français, il s'agit d'une charmante jeune femme. Ce travail sociolinguistique, fondé sur de vastes enquêtes, vous est accessible sous le titre *Gender Variation in Dutch* (N°8 de la collection Topics in Sociolinguistics). C'est un rapport de recherche de 126 pages qui contient une bibliographie d'une centaine de références.

Ce livre est écrit en un anglais clair et précis, sans formalisme inutile, donc facilement accessible à nous les Scandinaves. Le postulat de l'auteur rejette les théories inhérentes et biologiques de l'opposition de la parole masculine et féminine, même au niveau du larynx. Elle constate qu'il s'agit de conventions proprement sociales. Même le placement de la voix, aigüe pour les femmes – grave pour les hommes dépend de l'autoidentification sociolinguistique. L'auteur passe en revue les théories récentes et remarque que la grammaire, le structuralisme et le généralisme, étudient un langage idéalisé, un phénomène autonome qui n'a pas beaucoup de rapports avec les variétés infinies réelles de la langue. On peut donc penser avec D. Brower que la langue des femmes n'a pas droit de cité dans les études linguistiques. Mais pourquoi dit-on que les femmes papotent et les hommes raisonnent à haute voix? Et si la différence sexuelle dans le langage n'est pas innée, où est-elle acquise? Peut-on avancer qu'il s'agit de différents facteurs sociaux, tels que la division du travail et les rapports de pouvoir, économique notamment, entre les deux sexes?

Dans l'optique féministe, la soumission de la femme apparaît déjà dans l'appellation Mademoiselle/Madame qui ne ferait que définir une femme, en

* et du mot *témoin*. Cf. formule à double sens: *Testis unus, testis bonus*. Testis, is en latin signifie aussi bien témoin que testicule! NDLR.

tant qu'être qui n'appartient pas encore à un homme ou qui appartient à un homme donné. D'une façon générale, l'homme nordique (d'Amsterdam ici) doit lutter, garder la face, prendre les décisions et ainsi entrer dans les conflits sociaux. A l'inverse la femme doit, fermer la bouche, rester modeste, polie et effacée. Elle doit être une lady, assise les jambes croisées, soumise et hors des luttes ouvertes. L'homme interrompt la femme et non l'inverse, en somme les hommes discutent et les femmes observent.

Les faits recueillies à Amsterdam donnent des résultats similaires à ceux attestées ailleurs. Outre les interactions dans le discours, les enquêtes de D Brower montrent que les différences dans la prononciation sont nettes, qu'il s'agisse de la précision de l'articulation ou du placement de la voix. D'une manière générale, les femmes emploient une langue neutre et standard, effacée et correcte. Elles ont une opinion à l'égard de la langue neutre et une bonne prononciation. A l'inverse les hommes acceptent les dialectes et sociolectes dits *bas*. Et pourtant les femmes d'Amsterdam ont une plus grande capacité de changement de registre, ceci surtout dans les classes sociales moyennes.

Pourquoi alors cette surcorrection féminine? Les explications données sont l'éducation des enfants, donc la nécessité d'être un modèle, et la précarité de l'emploi féminin. La femme au foyer qui n'a pas de travail, ni de pouvoir financier tente de montrer par son niveau de langue un statut social qui est en fait celui de son mari. Mais montrer sa classe sociale par son mode de parler ouvre la porte aussi bien à la surévaluation qu'à la surcorrection. Ces observations vous évoquent sans doute les travaux américains de William Labov sur l'attitude des femmes américaines qui montrent d'une manière tranchante leur refus du dialecte New Yorkais en le qualifiant d'*horrible, d'ordurier, (sloppy) ou de dénaturé.*

Ces observations pourraient vous faire penser qu'il s'agit d'une étude anti-féministe, or c'est bien du contraire qu'il s'agit. Bien que l'analyse de D. Brower soit ouvertement féministe, elle n'est nullement sectaire. Le corpus de cette étude provient des interviews d'une cinquantaine de couples hollandais. L'éventail social va des ouvrier qualifiés à la classe moyenne, l'âge des personnes testées étant réparti entre 25 et 45 ans. Naturellement le niveau d'éducation ainsi que la participation à la vie sociale ont été pris en compte.

Mais d'où viennent donc ces emplois de niveaux de langue standard ou haut? Les résultats de l'analyse montrent que la division des tâches ménagères n'influe guère sur le langage employé. A l'inverse, le fait d'avoir un emploi à l'extérieur et des enfants favorise l'usage de la langue standard. Donc au travail, devant les supérieurs hiérarchiques et devant les enfants, on se surveille, habitude qu'on conservera par la suite. Et comme on pouvait s'y attendre les *dames* d'Amsterdam ont une attitude plus négative à l'égard de la variété faubourienne du hollandais et des mots grossiers que les *messieurs*.

Dans cette ville du Nord, il existe d'ailleurs une relation entre le niveau de langue des informateurs et leur attitude générale. Plus elles emploient la langue standard, plus le hollandais urbain d'Amsterdam est rejeté. Les Hollandaises et les New Yorkaises se comportent de la même manière. Peut-être parce que la langue standard est souvent associée à la fois à un bon niveau social et à la féminité. Ceci au point que la prononciation normative est une exigence à l'égard des femmes mais pas des hommes. Donc les femmes emploient beaucoup la langue standard en adaptant leur parole au niveau formel de la situation. A titre d'exemple, dans cette recherche, la prononciation a été testée à l'aide de trois voyelles, deux diphtongues et une consonne. Tous ces sons s'opposent dans les parlars sociaux. Pour ce qui est du test en général, il s'agissait avant tout d'autoévaluation. On demandait aux personnes testées, par exemple, d'indiquer les formes morpho-syntaxiques ou mots qu'elles employaient. Ensuite les sujets déterminaient si un mot donné était employé au travail, dans la famille ou pas du tout. Les résultats de ces questionnaires montraient une nette différence dans l'habitude langagière entre les femmes et les hommes.

Une fois les faits établis, encore faut-il les expliquer. Si nous résumons en quelques mots les conclusions de cette recherche, nous pouvons dire qu'en somme, les hommes reproduisent des prototypes de comportement (machos?) et que les femmes sont conservatrices, hypercorrectes et socialement ambitieuses (arrivistes). Ce qui n'est pas flatteur non plus. Nous pouvons aussi demander pourquoi étudier la langue des femmes. S'agit-il d'une "déviation de la langue standard inventée par les hommes? Et enfin pourquoi cette forme de communication est-elle si prisée par les femmes?

A ces questions on ne peut pas donner une réponse mais des réponses. L'emploi d'une forme ou d'une autre est imposée par la société dès le plus jeune âge. Les rôles sociaux sont imposés y compris dans le langage et intériorisés par les sujets eux-mêmes. Ce qu'on pourrait appeler, d'après E. Goffman une *sexual subculture*. On peut aussi expliquer la transmission du langage des femmes dans certaines sociétés par le fait que les filles ont un modèle auquel s'identifier à la maison, même en l'absence du père. Par contre, les garçons se socialisent tout seul à travers la ville. Plus on fréquente des groupes sociaux différents, plus on acquiert des niveaux de langue chers à Queneau. Le proverbe finnois *pojat ovat aina poikai*, les garçons sont toujours des garçons explicite bien ce fait. Outre ces explications, on doit malheureusement noter celle de la position sociale inférieure des femmes... devant un supérieur on tient sa langue.

Voici donc, Mesdames, Messieurs, certains aspects de caractère scientifique ou anecdotique sur le langage des femmes. On pourrait naturellement rajouter bien des choses. Par exemple que le rôle de l'article (opposition masculin/féminin) en français est de souder les éléments qui constituent le syntagme nominal. Ce même fait est marqué par l'accord de cas en latin et en finnois. Signalons aussi les remarquables travaux des

féministes français qui ont obtenu qu'on ne s'appelle plus *Mademoiselle le pompier* ou *Monsieur la sage femme*, appellations quelque peu gênantes. Puisque le temps qui m'est imparti est épuisé, je ne vous donne que la référence de l'étude précédemment citée*. Elle a l'avantage de contenir une bibliographie et d'être écrite en anglais ce qui pour nous, les Nordiques, facilite sa compréhension. Mesdames, Messieurs, je vous remercie de votre attention.

* Dédé Brower, *Gender Variation in Dutch, a Sociolinguistic Study of Amsterdam Speech*, N°8 in *Topics in Sociolinguistics*. Foris Publications Dordrecht – Holland / Providence U.S.A. 1989.

Image de la femme canadienne dans l'œuvre de Margaret Laurence et de Margaret Atwood

par Maurice-Paul Gautier*

Traitant de la fiction, le présent propos se situera à mi-chemin entre mythe et réalité car la fiction joue le rôle de miroir avec l'inévitable coefficient de réfraction dû à la sensibilité de l'auteur. Il s'agit ici de deux romancières d'une sensibilité extrême dont thèmes et protagonistes relèvent essentiellement d'un univers féminin.

Depuis 1929, la femme a cessé d'être une "non-person", dans l'environnement constitutionnel canadien et elle a marqué sa présence dans le monde littéraire où elle occupe une place prééminente. Une pléiade de romancières, puisant leur inspiration autour du thème de la femme initialement dans le contexte canadien, a progressivement élargi ce thème à la condition féminine dans la société actuelle.



On relève, il est vrai des noms féminins dans la littérature canadienne bien avant le XX^e siècle, telle Frances Brooke qui écrivit *The History of Emily Montague en 1760* mais, depuis un demi-siècle nous assistons à une spectaculaire éclosion. Les francophones ont vu plusieurs des leurs couronnées telles Gabrielle Roy Prix Femina 1948, Marie-Claire Blais Prix Médicis 1967 et, plus récemment, Antonine Maillet Prix Goncourt. Les anglophones connaissent le même succès avec Marian Engel, présidente de la "Writer's Union" en 1973, Margaret Laurence recevant le "Woman of The Year Award" en 1976 et d'autres encore comme Alice Munro, Carol Shields et Ether Wilson qui, avec Margaret Atwood, permettent la publication d'un article intitulé "The Women in Our Literary Life". Toutes se penchent sur la vie quotidienne de la femme en quête de son identité avec, le plus souvent, un recours au passé. Elles se montrent non point anti-homme mais pro-femme comme l'illustrent nos deux romancières.

Malgré les nuances, il existe un parallélisme entre les carrières de Margaret Laurence et Margaret Atwood, nées l'une dans les plaines du Manitoba en 1926 et l'autre à Ottawa en 1939, ce qui accentuera le contraste, dans leurs écrits, entre zone rurale et zone urbaine. Toutes deux sont rapidement comblées d'honneurs: Margaret Laurence est, dès 1970, Docteur Honoris Causa de plusieurs universités canadiennes; elle obtient, en 1967 et 1974 la "Governor General's Award" et est nommée "Companion of the Order of Canada" en 1971.

* Professeur et Directeur du Département des Langues appliquées à la Sorbonne.

Margaret Atwood reçoit, à son tour, la distinction du Gouverneur Général pour son œuvre poétique *The Circle Game*, devient présidente de la Société des écrivains canadiens en 1982, puis, est proclamée "Humanist of the Year" en 1987. Pourquoi cette réussite?

Leurs enfances apparaissent fort différentes puisque l'une, orpheline dès 4 ans, reçoit l'éducation d'un grand-père autoritaire, tandis que l'autre vit dans un milieu familial scientifique. Après une formation universitaire, toutes deux concluent un mariage qui se terminera par un divorce, très tôt pour Margaret Atwood, après 22 ans de vie commune pour Margaret Laurence. Ayant connu la maternité l'une et l'autre, elles n'en expriment pas moins une soif d'indépendance en partie satisfaite par leurs écrits et la mobilité qui marque leurs vies.

Dans une demi-douzaine d'ouvrages leur inspiration reflète leur expérience de jeunesse pour illustrer la condition féminine dans un cadre canadien. Ainsi peut-on signaler la tétralogie de Margaret Laurence avec *The Stone Angel* 1972, *A Jest of God* 1966, *Fire Dwellers* 1966 et *The Diviners* 1974 où la romancière insiste,

"I am a Canadian author"

Margaret Atwood a défrayé la critique dès 1969 avec *The Edible Woman* suivi par *Surfacing* 1972, *Lady Oracle*, 1976, *Life before Man* 1979, *Bodily Harm* 1983 et *The Handmaid's Tale* 1985. Toutes deux se reconnaissent féministes mais sans agressivité, ce qui les conduit à une prise de conscience de la place de la femme dans une société sous l'emprise de l'homme.



L'arrière-plan canadien est plus marqué chez Margaret Laurence venue de Neepawa au cœur des mornes plaines du Manitoba. Ce décor la conduit à recréer son univers dans le cycle Manawaka, à la fois fictif et réel comme le Yorknapatawpha de William Faulkner, ce qu'elle explique:

"That settlement and that land were my first and for many years my only real knowledge of this planet... they remain my world"¹.

Elle se tourne alors vers un passé ancestral où elle retrouve ses dieux, ce qui manque en Angleterre à Morag, une de ses protagonistes à qui elle fait dire:

"living in England convinced me that my real place was in Canada... my real involvements are there"².

L'immensité de la prairie canadienne, d'un océan à l'autre, est symbole d'espace, de liberté mais aussi de solitude où la nature, sans concessions, façonne à son image l'homme et la femme enfermés dans des structures sociales rigides. L'autorité appartient à l'homme qui règne en maître comme le grand-père irlandais-écossais de la fiction imposant sa volonté aux siens autour de lui comme aux immigrants et métis.

Dans une pareille atmosphère, le bonheur reste problématique et implique une rébellion de l'élément féminin, pour échapper à cette condition de colonisés non sans analogie avec les protagonistes des romans africains de

1. Gibson Graeme, *Eleven Novelists*, Anansi, Toronto

2. New William, *Margaret Laurence, the writer and her critics*.

Margaret Laurence. Dans le *Bookman* de l'hiver 1966, la romancière est saluée comme

“first lady of Manawaka” et “prairie author”

luttant pour affranchir à la fois les femmes et le Canada. Elle mène, en effet, un double combat comme elle le confirme dans un de ses écrits:

“at one time it was extremely difficult to be a Canadian writer”³

C'est sur ce même plan que Margaret Atwood ressent la canadianté lorsque son héroïne s'exclame

“The true north strong and free”⁴

Dans son livre de critique *Survival*, publié en 1972 où elle déclare être plutôt “écrivaine” qu'universitaire, Margaret Atwood s'attache à libérer la littérature canadienne de son complexe de colonisée entre la puissance de son grand voisin au sud et l'étreinte des immensités glaciales au nord pour ne plus entendre dire

“Canada is a bore”⁵

A ce propos, elle reconnaît l'utilité du Québec dont l'éclosion culturelle plus précoce protège contre les Etats-Unis et dont la loi 101 aide, comme elle le précise, à préserver

“The Canadianness of Canadian literature”⁶

Et ce sont les femmes qui brandissent l'étendard de la révolte dans ce domaine.



Il est procédé à une assimilation entre la femme et le Canada au point que Susan Swan peut écrire dans *The Biggest Modern Woman of the World* en 1983.

“to be from the Canadas is to feel as woman feel-cut off from the base of power”⁷

Ce sentiment de rébellion s'exprimait déjà dans *The Bear* de Marian Engel et dans *The Young in One Another's Arms* de Jane Rule en 1977. Il apparaît encore plus net dans *Surfacing*, *Life Before Man* et *Bodily Harm* de Margaret Atwood où, comme chez les autres, les protagonistes sont essentiellement des femmes. Pourtant, il ne semble pas que ce soit des femmes dans la totale plénitude de l'épanouissement féminin.

Chez Margaret Laurence, il est porté un jugement critique initial sur l'homme, être paresseux et sensuel. La femme moyenne n'est guère mieux nantie, ce qui pourrait expliquer qu'il n'y ait pas de guerre des sexes mais plutôt la recherche d'une libération réciproque que la romancière aurait pu trouver, pour son compte, dans le divorce après 22 ans de mariage. Sans passion exacerbée, elle constate

3. Staines David, éd. *The Canadian Imagination*, Harvard University Press, 1977.

4. Atwood Margaret, *Surfacing*.

5. Atwood Margaret, *Survival*.

6. Ibid.

7. New W.H. ed. *Literary History of Canada* 2^{ne} éd. Vol. 4, University of Toronto Press 1990

"we can't live without men... Men are our husbands, our sons, our lovers"⁸

Elle n'adhère pas aux outrances du "Woman's Lib" mais invite à la prudence.

Ses héroïnes, en définitive peu autonomes, parlent par la voix de trois générations; elles sont nées dans les années 20, ont vécu leur jeunesse dans les années 30 pour atteindre l'âge adulte au lendemain de la deuxième guerre mondiale. On glisse insensiblement d'un optimisme nuancé à un pessimisme modulé. Stacey Mac Aindra réalise qu'elle s'est sacrifiée pour ses enfants et son mari lorsque, à 40 ans, il est trop tard pour une renaissance dans l'adultère avec le docteur Luke. Rachel Cameron croit échapper à sa condition de vieille fille en se liant avec Nick Kazlik, ce qui ne lui vaut qu'une grossesse imaginaire et un bail inconsistant pour retomber sous l'emprise d'une mère possessive. Hagar, archétype de la mère dominatrice, mettra 90 ans pour comprendre qu'elle a vécu toutes ces longues années pétrifiée à l'image de l'ange de pierre. Morag, libérée de tout et de tous, s'évadera dans la ville aliénante et par elle arrivera le scandale littéraire qui mettra un terme à la carrière de romancière de Margaret Laurence.

Les personnages secondaires – Vanessa, Piquette, Val – sont aussi des femmes qui complètent la riche galerie de portraits. Toutes sont vues comme des femmes de notre temps mais on chercherait en vain le type vénusien. Margaret Laurence nous donne l'impression, au terme de notre lecture, d'avoir fouillé l'âme de la femme au point de permettre à Marion Engel de déclarer:

"Margaret Laurence is unforgettable because she is us"⁹

De son côté, Margaret Atwood émet aussi sa remarque sur le partenaire masculin

"It is time to like again"¹⁰

Toutefois son jugement est encore plus définitif dans *The Handmaid's Tale* que celui de sa consœur puisqu'elle fait dire à Lydia

"Men are sex machines"¹¹

La romancière esquisse les rôles respectifs de l'homme et de la femme au cours des dernières décennies: depuis les années 70, le mariage ne se signe plus entre un mari, seigneur et maître, et une femme soumise dont il assurerait le quotidien.

Les héroïnes de Margaret Atwood sont en quête de leur identité propre. Ainsi Marian, avec son gâteau symbolique dans *The Edible Woman*, déclare froidement à Peter

"You've been trying to destroy me. You've been trying to assimilate me. But I've made you a substitute, something, you'll like better"¹²

tandis que son amie Ainsley planifie, en vraie intellectuelle, la naissance d'un enfant et le rejet du père. La protagoniste de *Surfacing* délaisse un amant pour

8. New William, *Margaret Laurence, the writer and her critics*.

9. Ibid.

10. Atwood Margaret, interview enregistrée sur cassette (British Council Paris).

11. Atwood Margaret, *The Handmaid's Tale*.

12. Atwood Margaret, *The Handmaid's Tale*.

se consacrer à la recherche d'un père au Québec. Les changements de partenaires constituent la trame de *Life Before Man* tandis que la rupture apparaît comme un drame cruellement ressenti dans *Bodily Harm* accompagné, il est vrai, du diagnostic d'un cancer du sein. *The Handmaid's Tale* illustre avec éclat le retour de l'homme au pouvoir après un cataclysme social aux États-Unis. L'héroïne Offred, en tenue écarlate dans le rôle de l'esclave reproductrice, a des formules d'une ironie sacrilège du genre de

"blessed be the fruit... May the Lord open"¹³

La verve sarcastique de la romancière se donne libre cours et brille de mille feux dans l'analyse froide et lucide d'une société, où le pendule basculant vers l'autre extrême, la maternité pourrait redevenir une charge patriotique confiée à des femmes qui, selon une formule du texte "se sacrifient"

"Anyways, they're doing it for us all"¹⁴



On atteint ici le cœur de la condition féminine où nos romancières s'évadent du cadre canadien pour embrasser un plus vaste horizon.

Margaret Laurence reconnaît les marques de l'héritage chrétien traduisant la fragilité de la créature humaine où tout est ambiguïté comme se doit de le souligner tout écrivain:

"the contemporary writer is trying to perceive reality in a slightly different way and to communicate something of the tremendous ambiguity of human life"¹⁵

ce qui correspond au dilemme de la condition humaine face au destin. Que peut attendre le couple humain? Comment l'homme et la femme doivent-ils vivre leur séjour en ce monde: sous forme de partenariat ou de conflit? Pour Margaret Laurence où Manawaka apparaît comme un monde à l'intérieur d'un monde

"her women rose above the limitations of their pinched community"¹⁶

Elles sont condamnées à vivre et Dieu, avec humour, ne laisse entrevoir ses vérités que bien tard dans la vie lorsque les successives générations se transmettent les valeurs du passé, parfois à leur corps défendant. Le recours au monologue intérieur tissant la trame du destin devient un excellent outil permettant à l'écrivain de transcender le temps comme pour Hagar vivant ses derniers moments.

Margaret Atwood en vient plus vite que sa devancière à aborder la condition féminine. L'allure allégorique de ses récits, relativement désincarnés malgré la sexualité ambiante, donne à chaque roman un caractère glacial et alarmant comme si l'on suivait le travail du scalpel d'une anthropologiste de la douleur demeurant toujours imperturbable. Elle esquisse, sous divers angles, le pré-

13. Atwood Margaret, *The Handmaid's Tale*.

14. Ibid.

15. "Laurence of Manitoba, Canadian author", *Bookman* Vol. 42, Winter 1966.

16. *Britannica* 1986.

sent et le futur de la femme dont le besoin d'indépendance mais aussi de relations humaines s'affirme dans chaque œuvre sans pour autant aboutir au cannibalisme émotionnel ou au paternalisme de quelque nature que ce soit.

La violence de *The Handmaid's Tale* traduit une régression rappelant *Brave New World* d'Aldous Huxley ou *1984* de George Orwell sous un regard féminin, cette fois-ci. La protagoniste, pleinement lucide sur son état admet platement.

"I wait, washed, brusched, fed, like a prize pig"¹⁷

Elle est là pour accomplir son destin biologique, ce qu'elle exprime en termes particulièrement crus

"No preliminaries, he knows why I am here.

To get knocked up, to get in trouble, up the pole.

Those were names for it once"¹⁸

Elle n'en frame pas moins son évasion en transposant la situation des esclaves noirs aux Etats-Unis. Atteindre la route clandestine des femmes lui permettrait d'échapper au triste sort des "anti-femmes" ou des hôtesse

"slutting around at Jezebel's"¹⁹

Ce récit, proche de la science-fiction censé se situer fort avant dans le XXI^e siècle, qui rabaisse implacablement la femme au pire esclavage du corps et de l'âme, ne peut manquer d'interpeler le lecteur.



Au faite de la renommée littéraire, Margaret Laurence et Margaret Atwood revendiquent leur appartenance canadienne, l'une par le déroulement de ses intrigues dans un Manawaka imaginaire, l'autre par sa défense d'une patrie qui mérite de survivre.

La pléiade de romancières qui les entourent confirme ce renouveau et lui donne vie autour du thème de la femme. Héroïne de chaque roman, sombre à l'image des mornes plaines ou des villes aliénantes où elle vit ses problèmes quotidiens, la femme tend à assumer sa place face à l'homme plutôt qu'à ses côtés. Margaret Laurence la dépeint dans sa complexité aux divers âges de la vie tandis que la plume sèche de Margaret Atwood l'oppose biologiquement à l'homme dans une société qui se cherche.

La société se cherche tout comme les deux romancières, inquiètes devant la condition féminine. Leurs œuvres traduisent cette angoisse, qu'il s'agisse de retrouver la femme dans le sillage d'un passé ancestral avec Margaret Laurence qui se dit réformatrice ou de la regarder vivre dans le monde instable d'aujourd'hui ou encore plus alarmant de demain tel que Margaret Atwood, militante d'Amnisty International le présente au "Great Reader in the Sky"²⁰.

17. Atwood Margaret, *The Handmaid's Tale*.

18. Ibid.

19. Ibid.

20. Cf. note 10.

La femme estonienne aujourd'hui

par Malle Talvet*

Résumé

La femme estonienne d'aujourd'hui, après cinquante années de vie passées dans des conditions dites de "socialisme fécond", diffère à coup sûr de ses sœurs de Finlande et de Suède, si historiquement, les traditions semblent avoir été assez similaires, de part et d'autre de la Mer Baltique.

Dans certains domaines essentiels et très intimes de sa vie, ce fossé est ressenti par elle très douloureusement: alors que la principale préoccupation de ses sœurs de Finlande et de Suède consistait à étudier la psychologie, le comportement humain et à se battre pour la cause des femmes, la dénommée "femme soviétique estonienne" apprenait à l'école secondaire des matières telles que l'économie politique ou la théorie communiste, puis sur son corps meurtri, les réalités de la vie quotidienne, se battant pour survivre.

Le fait que les femmes sont devant la loi les égales des hommes n'a rien à voir avec la valeur propre de la femme.

Après ces cinquante années, pendant lesquelles les femmes ont dû – et ont été amenées – à effectuer les plus durs travaux physiques (les femmes conducteurs de tracteur étaient plus honorées que n'importe quelle autre femme), on ne peut qu'être d'accord avec l'avertissement donné par Virginia Woolf "si les femmes cessent d'être le sexe protégé, elles vont s'éteindre purement et simplement".

* Représentante du Ministère des Affaires Étrangères de l'Estonie et de l'Institut Estonien à Paris.

Les femmes Inuit de l'arctique canadien

par Michèle Therrien*

Résumé

Dans un ouvrage publié nouvellement par l'Association des Femmes Inuit du Canada (Pauktuutit) intitulé: "*The Inuit Way: A Guide to Inuit Culture*" (*Inuit iliqquasinginnik quajivaallirutiksaq*), il est dit que dans le passé, on estimait que la femme idéale devait être dure au travail, gaie, généreuse, prévenante, bonne mère et point trop bavarde (les commères avaient dans certaines circonstances une fonction sociale très positive). Même si ces qualités sont encore très prisées, les jeunes femmes inuit tendent à y ajouter d'autres valeurs.

L'auteur s'étant récemment entretenue avec des femmes inuit de la Terre de Baffin, va montrer comment tradition et modernité se rejoignent dans leurs choix d'une manière plus évidente qu'on ne l'observe chez les hommes, en soulignant combien celles d'entre elles qui regardent vers l'avenir, présentent encore d'affinités avec les figures féminines de la mythologie. Ainsi, marginalité, intérêt pour l'altérité et la maternité, sont dans la tradition inuit comme dans la vie moderne de ces femmes, étroitement liées.

Nous regrettons que le texte intégral de cette intéressante communication ne nous soit par parvenu. Nous espérons être en mesure de le publier dans un prochain numéro. (N.D.L.R.)

* Professeur de langue et civilisation inuit à l'I.N.A.L.C.O.